

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

PRESENTACIÓN

Consuelo Fernández-Salvador
Escuela de Antropología Aplicada
Universidad Politécnica Salesiana

Esta publicación recoge las ponencias más importantes que fueron presentadas en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, organizado por la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS, en el mes de enero de 1999 en Quito, Ecuador. El objetivo de este Congreso era el de reunir a los estudiantes locales y de todas sus sedes a nivel latinoamericano y a profesionales de las ciencias sociales para discutir sobre los aportes teóricos y metodológicos de la Antropología Aplicada. Además, como una especie de evaluación de los objetivos planteados por esta carrera, se planteó la necesidad de revisar el compromiso de ésta con la sociedad y de discutir sobre nuevas propuestas, retos y perspectivas de la Antropología Aplicada en América Latina.

En este sentido, se concibió al Congreso como un espacio para analizar el rol de la Antropología Aplicada en la sociedad a través de una discusión cuyo eje principal sería el de la interculturalidad. Desde el punto de vista de la Escuela, el tema de la diversidad cultural es muy importante en la Antropología porque nos enfrenta directamente a las formas en las que los distintos grupos socio-culturales se relacionan con el "otro". Por otro lado, la Escuela también considera que la realidad homogeneizante e intolerante de nuestro planeta nos obliga a mirar con más detenimiento esa diversidad con el propósito de establecer puen-

tes que permitan la comunicación, el entendimiento y el respeto mutuo.

¿Qué es entonces la interculturalidad? Para que exista interculturalidad debe existir primeramente una variabilidad en la que un grupo se distinga de otro justamente por su cultura; es decir que se asume la existencia de una cultura en relación a otras. Sin embargo, no hay que confundir el concepto de multiculturalismo, en el que simplemente se acepta esta diferencia cultural entre grupos, y el concepto de interculturalidad, en el que se plantea además el establecimiento de una relación entre los distintos grupos culturales.

Así, la interculturalidad va más allá de la pluralidad cultural para establecer interrelaciones, comunicación e intercambio. Sin embargo para que estas relaciones se den de manera recíproca y para que realmente exista un intercambio entre distintos grupos culturales es necesario que éstos primeramente se conozcan y reconozcan, respetando sus diferencias y superando los conflictos, tratándose con respeto y dignidad. Por otro lado, es preciso entender que estos procesos de intercambio entre grupos tienen efecto sobre las propias especificidades culturales de cada grupo, las cuales se transforman, adaptan y reafirman durante el proceso.

En sí, el concepto de interculturalidad es muy simple, sin embargo su construcción re-

sulta difícil, sobretodo en contextos como el de nuestro país y el de América Latina. Josef Estermann, en su libro sobre filosofía andina propone que ésta (la filosofía andina) debe participar en el diálogo intercultural no como cosmovisión exótica sino como expresión profunda del sentir humano (Estermann, 1998). ¿Cuál es el sentido de esta afirmación? El de mirar a las culturas, en este caso la andina, no como modelos ideales con características y elementos definidos, sino como la experiencia vivencial cotidiana que es cambiante y que se encuentra en constante transformación e interpenetración a través del contacto con otras formas culturales.

Así, al hablar de interculturalidad nos referimos a un proceso de comunicación e intercambio, no entre grupos culturales cerrados sino entre grupos con límites flexibles y con funcionamiento dinámico en el que se producen cambios y adaptaciones así como contradicciones. A pesar de que Estermann se refiere solo al mundo andino, su idea sobre el sentido innovador y ecléctico de las culturas de los Andes - en las que la tradición constituye el esqueleto de las mismas mientras que el progreso, el desarrollo y la modernidad constituyen el relleno de este esqueleto - podría explicar muchos cambios y procesos culturales en el mundo entero.

El análisis sobre el mundo andino de Estermann comparte y se puede complementar con una visión renovada de la cultura propuesta por Renato Rosaldo. Este antropólogo plantea estudiar a la cultura no solamente en

su conjunto de patrones y significados compartidos sino también en sus zonas de frontera con otras culturas o elementos culturales, dentro y fuera del grupo, donde se producen inconsistencias, contradicciones y conflicto (Rosaldo, 1989).

En este sentido, la interculturalidad deja de ser un concepto abstracto que cobra vida en las relaciones que se establecen diariamente con el "otro" en los distintos espacios de la vida social. Es así, que el propósito de este Congreso fue el de incorporar la discusión de la interculturalidad en espacios donde ésta adquiere un significado más concreto, por lo que se formaron talleres de trabajo en las siguientes áreas: política, economía, salud, religión, comunicación, políticas culturales y educación.

Estas memorias recogen primeramente las ponencias que se presentaron en los paneles principales, en los que se abre la discusión sobre la Antropología Aplicada y sus perspectivas para el futuro, así como la importancia del concepto de la interculturalidad en el trabajo aplicado. También recogen los trabajos más importantes que se presentaron en cada taller, precedidos cada uno por una pequeña introducción de los objetivos de trabajo de cada uno.

El propósito de la Escuela es el de continuar la reflexión acerca de temas y problemáticas de interés en la discusión antropológica. Esperamos que con esta publicación se genere un debate productivo y se hagan propuestas para el futuro.

Primera parte

PANELES GENERALES



ANTROPOLOGÍA ACADÉMICA Y ANTROPOLOGÍA APLICADA EN ESTE FIN DE MILENIO*

Antonino Colajanni**

Se está terminando este milenio. Por todas partes suena la expansión de la humanidad en el cosmos interplanetario. Algunos políticos y economistas siguen dibujando la ilusión del reino de la abundancia, en un mundo como éste en que vivimos, en donde los recursos son limitados. Pero buscamos todavía luchar contra las discriminaciones, las guerras y la pobreza, como hace casi 30 años cuando empecé mi formación de antropólogo, aquí en el oriente del Ecuador. Desde entonces, muchas veces me han comentado amigos y colegas de otras disciplinas: ¿habrá espacio para ustedes, los Antropólogos, en el nuevo milenio? Todo está cambiando. Los indígenas desaparecen como tales, la modernización avanza por todas partes, y a ustedes no les quedará nada por hacer, tendrán que volverse sociólogos o historiadores.

Superado el miedo de no tener más trabajo, siempre me he cuestionado en estos años sobre el asunto, pero la historia, que a veces es maestra, me ha dado, nos ha dado, algunas respuestas. En este fin de milenio hay grupos in-

dígenas que todavía nos dicen cosas que tenemos que aprender, se mueven, dialogan con los poderes y con el Estado, construyen nuevos espacios culturales, luchan y logran mucho como indígenas, son sujetos históricos vivos y vitales y que cambian continuamente. El escepticismo de mis colegas, ayer como hoy, revela un prejuicio, un estereotipo que hay que corregir: que las culturas sean fijas, firmes, e inmóviles, que la modernización sea siempre inevitable en todos sus aspectos, que los indígenas no sean capaces de construir su futuro a partir de su pasado, entonces hay que concluir que hay espacio para la antropología en este fin de milenio; pero hay espacio para una cierta antropología, renovada, más orientada al estudio y a la programación de los cambios sociales y culturales, al lado y con los grupos indígenas y campesinos.

Bueno, la primera consideración que yo presento es que la aplicación de la antropología a los problemas sociales del presente progresivamente está saliendo de la academia en la que había nacido hace muchos años. Se es-

* Transcripción literal de la ponencia presentada por el autor.

** *Dr. de Antropología por la Universidad de Roma Investigaciones en la historia de la Antropología Social, Antropología del Derecho, y Etnologías de la planicie amazónica.*

Tema de trabajo actual: Antropología del Desarrollo. Publicaciones: (entre otras) "Antropología de los Procesos de Desarrollo" (1994), "Cambios Sociales Culturales y Conflictos entre los shuaras y achuaras en el oriente ecuatoriano", y "El Concepto de Antropología Social y Aplicada en el mundo británico" (1930 a 1950).

tán formando grupos, instituciones y agencias externas, a la academia, que buscan adaptar el conocimiento antropológico a los nuevos retos de la modernidad y a las cuestiones sociales y políticas del presente. Esta transferencia se acompaña a una fase muy crítica en la identidad de los estudios antropológicos y a una revisión muchas veces radical de la teoría de los métodos y de los resultados de investigación llevados a cabo en el pasado exclusivamente por investigadores occidentales. Entonces se está dando un proceso muy interesante de desoccidentalización de la antropología. Por consecuencia se está modificando la relación de investigación investigador-investigado, las metodologías de trabajo, los objetos de investigación y los problemas afrontados, nuevas formas de investigación están apareciendo. Por ejemplo, aquí en el Ecuador y en todas partes de América Latina ya desde hace muchos años se ha difundido una forma de investigación que tiene una tradición de casi 25 años: la investigación-acción-participativa - en Colombia, en Ecuador también, en Argentina-; en Inglaterra Robert Chambers sigue, continuamente, con su seminario sobre el “Participative rural apraise” (una evaluación participativa rural) que tiene una cantidad de novedades y que cambia casi totalmente la relación... que es una relación de poder en ciertos sentidos entre el investigador externo y el investigado, que es el actor social. Ejemplo de un tema central es la participación. Todo el mundo está hablando de participación en los procesos de desarrollo desde hace muchos años, pero hay una diferencia radical, la FAO con su sede en Roma en los años 80 aceptó el principio de la participación y publicó una cantidad de libros que tienen los indicadores de Participation, people participation, la participación de la gente en todos sus títulos y al interior de sus libros, pero la participación de

ellos es una participación que quiere decir, analizando los datos simplemente, aceptación y consenso ganado frente a los actores sociales. Hoy, participación en otra forma de antropología y de ciencias sociales quiere decir empowermen que en inglés quiere decir ‘adueñamiento’, empoderamiento de los actores sociales que participan en el sentido que entran dentro del proceso de decisiones. Entonces, hay un cambio también de las metodologías, en las concepciones de investigación. Claro que este proceso de alejamiento, del origen de la antropología aplicada, de la academia a las organizaciones externas tiene ventajas y también algunas desventajas; hay que reconocerlo, el alejamiento de la academia tiene algunos costos pero los responsables de éstos son los académicos, los mismos académicos que durante muchas décadas han marginado los intereses aplicativos.

La pregunta que todos tenemos que hacernos, es ¿con todos sus defectos de antropología de la edad colonial, de la antropología metida algunas veces en relaciones de poder, ¿cuál es la tarea de nosotros en este fin de milenio? ¿votar el niño a la basura con toda el agua sucia del baño o salvar el niño y botar el agua sucia? Eso es lo que intentamos hacer un grupo de antropólogos que estamos trabajando desde hace años en el sector de la aplicación práctica más que en la antropología tradicional. Entonces, yo pienso que vale la pena empezar una rediscusión de todo el problema de la antropología aplicada y de la aplicación del saber, registrando que en las iniciativas de hoy que se inspiran en la aplicación del saber, aparecen frecuentemente desequilibrios y contradicciones; el Padre Juan Bottasso aludió a algunos de esos temas y problemas entre los elementos fundamentales del cuadro que son, la producción de conocimiento sobre situaciones sociales, la capacidad de ejercer influencia

sobre las decisiones de los centros de decisiones políticas, la intensidad y el carácter de la opción política a favor de los marginados que es una condición necesariamente, obligatoria, para mi, pero no suficiente. Sola no determina los efectos que estamos queriendo.

Entonces, hay dos concepciones en la aplicación, que desde el comienzo de esta ponencia yo quiero que sean claras por lo menos como las veo yo. La primera, el conocimiento es una producción de ideas de materiales, de conocimientos sobre la realidad y la aplicación es el proceso de la transferencia simple de un conjunto de conocimientos que se han acumulado en alguna parte a los operadores prácticos que los utilizan; eso no, no es lo que yo entiendo y lo que muchos de nosotros entendemos como antropología aplicada; es decir, no es que hay una división, estoy en contra de la división entre los académicos tradicionales. Yo quiero terminar con esos señores y meterme en una producción de conocimiento que tiene relación directa con la acción social, pero que sea conocimiento hasta el fondo. Entonces no estamos de acuerdo con el conocimiento que sirve solo para producir otro conocimiento sino para un conocimiento que produce influencia en la acción social y esa práctica es una experimentación que produce nuevo conocimiento sobre el proceso mismo de la aplicación. Entonces la cadena es, conocimiento-aplicación-conocimiento-aplicación... No es conocimiento-conocimiento-etc., y aplicación-aplicación-etc. Bueno, esa es una idea general que ya está circulando mucho en estos años. Es útil admitir que un punto clave es el de reconsiderar muy en serio la naturaleza del conocimiento antropológico en vía de cambio y de correcciones en este fin de año.

¿En qué consiste? El trabajo acumulado por varias generaciones de estudiosos no hay

que botarlo todo al suelo; hay que separar lo bueno de lo malo, lo válido de lo equivocado, hay que estudiar mejor y más profundamente las generaciones pasadas porque hay perlas en el pasado, hay perlas que nosotros frecuentemente olvidamos, y al mismo tiempo hay que reflexionar sobre el proceso de aplicación, que quiere decir aplicar; que quiere decir transferir un saber desde su fuente de producción en contextos de acciones sociales; que quiere decir incorporar dentro de acciones sociales un saber, por eso yo propongo para empezar, una noción que existe ya en las ciencias sociales pero muy poco se utiliza o muy poco se utiliza en la antropología, es la noción de circulación del saber, esa sería la base teórica para entender mejor el proceso de aplicación y otra noción que yo propongo, es la noción de ciclo de desarrollo del conocimiento antropológico: nace por algunas partes, vive y muere, todo un ciclo, y seguir toda la circulación de ese saber. Este el cuadro teórico que yo creo ese útil para reflexionar de nuevo sobre el proceso de aplicación.

La fase del ciclo del conocimiento antropológico es bien conocida. Primero: orientación, inspiración, empuje; porqué se estudia, quién empuja, quién financia, quién le da las ideas a alguien que se mete a estudiar algo durante años. Después de la inspiración, orientación y empuje hay la fase dos: recolección de materiales etnográficos; cambian las técnicas, hay estilos de trabajo diferentes, pero el encuentro entre un investigador y unos grupos sociales produce conocimiento; el etnógrafo es un creador de fuentes de conocimiento, que son acondicionadas. Obviamente dependen de su historia, de su contexto, de su tradición cultural, pero esa fase de la recolección del material etnográfico en un tercer momento se cristaliza en formalizaciones que son, la exposición de los datos, la escritura. La antropología

moderna ha dedicado miles y miles de páginas en estos últimos años al proceso de escritura. Escribir es una fase diferente de la fase de recoger material etnográfico y ¿cómo se escribe? en formas que son culturalmente condicionadas; como la poesía, como el soneto y el poema tienen sus formas, el ensayo antropológico es una forma y se escribe como lo dicen los maestros, y lo triste es que los jóvenes, de los doctorados internacionales, muchas veces no escriben lo que quieren, lo que piensan, escriben lo que su maestro impone que escriban, entonces es un proceso de poder, es decir, que el antropólogo ya vive en su propia carne los procesos mismos de poder en la fase en que se está formando. Nunca los grandes maestros de la antropología de las grandes universidades, aceptan que un niño, un joven, diga cosas nuevas, que no le guste o que critique al gran maestro. Así, el proceso de formalización, de exposición, de escritura, es un proceso de selección y es un proceso fuertemente acondicionado. Pues cuando el libro y el ensayo salen, viven una vida relativamente autónoma. Circulan los productos, los libros, los ensayos y los informes, son cosas diferentes: la monografía, la tesis de doctorado tienen su forma, el libro que uno saca de su tesis de doctorado ya es diferente porque tiene otro público, el ensayo de 30 páginas es otra clase de escritura, el informe de un consultor de la FAO, antropólogo profesional, otro cuento, hay que escribir cosas en diferentes formas porque hay el problema, surge el problema central de la comunicación: no es suficiente saber cosas, hay que saberlas comunicar y conocer el interlocutor. Hace muchos años un periodista francés, Pierre de Suter, en Perú, escribió un libro muy interesante, el título era “Cómo comunicarse con los campesinos”. Es inútil que usted le cuente a los campesinos lo que usted está enseñando en la universidad, no entienden nada, no hay relación de

retorno, pero cuando uno sabe cómo comunicarse con los campesinos puede fácilmente hacerles entender sus ideas.

Tenemos una, dos, tres, cuatro fases. La quinta fase es la utilización de los estudios; un estudio circula y puede ser utilizado. Aparentemente el tema del uso de la utilización es muy sencillo, la gente, dice “si pues, se utiliza”. ¿Qué quiere decir utilizar? Hay muchas formas en las que un libro, un ensayo, un reporte, un informe pueden ser utilizados, es decir, incorporados dentro de procesos de decisiones. Y para mí es importante la última fase. Después que son utilizados en alguna forma, pueden haber efectos sociales sobre los actores sociales que son impredecibles; es decir, yo utilizo un libro porque lo involucro en mis acciones pero el problema es, qué pasa con los indígenas en la política, cuando quieren utilizar algo de mis estudios; el uso y el abuso son casos muy específicos y difíciles de estudiar.

Hay una paradoja que quiero contarles a ustedes, porque es importante analizar con estudios de casos: El periodo más triste de la historia de la antropología ha sido el de los años 60-70 cuando algunos antropólogos norteamericanos se habían vendido, habían vendido su conocimiento al proceso de la guerra en Vietnam; hay unos casos muy tristes, hay muy pocos estudios documentados, pero hay una polémica, abierta. Un gran antropólogo de una universidad norteamericana, Lordthon Shart, muy conocido como gran investigador, envió alumnos para que hicieran estudios sobre el problema social de cómo se formaban los guerrilleros en el sur del Vietnam, los vietcong. Ninguno de nosotros habría aceptado una propuesta tal. Un joven se va y pasa año y medio en grandes dificultades y vuelve con unas 500 páginas en las que él analiza cómo la genealogía de los montañeros del Vietnam genera los vietcong que son todos los cadetes de

las líneas de descendencia. Una cosa rara tan interesante, es decir, que la producción de la descendencia política, los guerrilleros, son todos cadetes de la descendencia, los primeros hijos nunca se meten en la guerrilla, es un estudio que dice algo, no podemos negar que dice algo sociológicamente importante. Ninguno de nosotros lo habría hecho por una cantidad de razones, sin embargo, Lordthon Shart envió su alumno. Hubo una época, unos años en que los gringos pensaron que las ciencias sociales podían ser útiles para la guerra, pero habían pasado 3 años desde la entrega de la plata hasta la entrega del informe de 500 páginas. Cuando ese informe llegó a la dirigencia del ejército americano, que tenía 600 mil hombres a diez mil kilómetros de su tierra, en la guerra del Vietnam, el general Guest Morlan, jefe supremo del cuerpo de expedición de los gringos un día se encuentra con el señor de la información y le dice: “mire mi general aquí tenemos el estudio, se acuerda, el estudio que hace años le encargamos a un tipo de la Universidad de Cornell”, el tipo dice: ¿Nosotros?, ¿cuánto le hemos pagado, cuánto?” El otro dice: “Millones”, “Pero por qué gastamos la plata en esos tontos que escriben papeles, nosotros estamos en guerra. A ver ese estudio”. Ve el estudio y observa cantidades de cuadros de parentesco, ustedes saben, con triángulos y círculos, complicadísimos, y dice: “¿Y nosotros hemos pagado a ese señor? Pero esa no es forma de gastar la plata del pueblo americano, no me interesa nada de eso, que se vaya, yo quiero diez páginas, con unos puntos muy claros, claves y quiero nombres, personas y mapas de pueblos en donde podamos irnos con nuestros soldados”. Ese es un ejemplo muy sencillo, aparentemente banal, para decir que no es suficiente identificar la responsabilidad, que es muy grande, de un colega como Lorethon Sharon y su alumno, porque realmente el ciclo

del uso se detiene, el tipo no hace nada con esos estudios, los estudios no sirven para nada pero queda el libro, entonces la cosa es un poco más complicada de lo que puede parecer. Cuando se habla de circulación de saber uno tiene que pensar que el saber, siempre sale de su fuente de producción y camina, se difunde; cualquier tipo de saber, se difunde en el entorno social, cultural e histórico.

Hay formas diferentes de la circulación del saber. Yo hice un estudio sobre eso, no lo voy a presentar en detalle, pero entre las diferentes formas de circulación del saber hay una forma que es específica y es muy buena, y es la que nosotros estamos analizando, es el caso de la aplicación. La aplicación radica en una intención muy clara en la que un saber puede ejercer influencia sobre un hacer, es la relación entre saber y hacer, un saber que quiere constituir un objeto de análisis al mismo hacer, es un saber que quiere examinar qué quiere decir planificar el futuro de las poblaciones indígenas del Ecuador, qué ha hecho el Estado durante cuarenta, cincuenta años, de dónde le han venido las ideas, cuáles son las estrategias, de dónde las saca y cuáles son los errores. Yo analizo toda la política indigenista y veo los errores porque hay errores de facto, no conocen la realidad indígena y los políticos se lanzan en cosas sin saber bien. Entonces el conocimiento quiere influenciar las decisiones prácticas, las decisiones políticas y entonces es necesario, es obligatorio hacer una operación que no le gusta a los académicos tradicionales. No es suficiente estudiar los indígenas que están cambiando, hay que estudiar las políticas del gobierno, las acciones de las instituciones, extender el campo de análisis y ver qué está haciendo el ministerio de educación, por qué se mueve así, estudiar todos los documentos oficiales, todos los estudios superficiales que tiene, las diferentes políticas, ¿Por qué? Porque

es una relación dual entre dos sujetos sociales: el indígena que está por ser transformado por el Estado y que se mueve con su dinámica, que hay que estudiarlo muy bien; y el Estado con sus instituciones. Por tanto, si yo tengo que hacer de las actividades políticas y prácticas un objeto de conocimiento, tengo que realizar antropología política hasta el fondo, si no tengo una gran preparación en antropología política y antropología económica no me puedo mover para nada en la aplicación; qué hago, que aplico, no puedo pararme en los estudios de Malinowsky sobre los indígenas de las islas trobriandias, no me sirven para nada; es interesante, es muy bueno, es un gran clásico pero no me sirve mucho, entonces yo tengo la necesidad de incluir en el cuadro del análisis, el Comportamiento de las instituciones, el proceso de formación y de desarrollo de las políticas. Hay muchos libros que se han publicado sobre el análisis de los procesos políticos, de las intenciones políticas. Y tengo al mismo tiempo que revelar las intenciones que no se ven, hacer un trabajo de excavación para entender por qué se mueven así, por qué los políticos dicen lo que dicen, dónde están los intereses, porque no es cosa fácil, todo el mundo habla en la izquierda tradicional, de los malvados intereses, de los sucios intereses, pero examinar los intereses es complicado, se necesita un investigador que sepa distinguir las cosas, dónde están los intereses y cómo se mueven.

Ahora hay que reconocer que han habido dificultades muy grandes en la emergencia de una antropología aplicada de ese tipo, en la academia tradicional, y muchos de nosotros hemos sufrido bastante porque en los contextos universitarios nuestros colegas dicen: para qué te metes en estas cosas, porqué no estudias la documentación, no sé, ... del 1850 sobre un pueblo que ya ha desaparecido. Porque claro, es difícil moverse en contextos que son políti-

cos, que son sociales. Ahora yo pienso que es importante volver a estudiar la antropología colonial, ésta ha sido una convicción muy firme que yo tengo desde hace muchos años, he dedicado un libro que sale en estos meses, a la antropología colonial inglesa entre los años 30 y 50, y descubrí cosas absolutamente perversas y al mismo tiempo hay cosas, hay perlas que vale la pena reconocer. Puedo decir que hay de todo, por ejemplo, hay casos de silencio avergonzado de antropólogos que se aprecian en sus documentos, estudiando los documentos internos, las cartas, los informes no publicados. Como los grandes viajeros alemanes que venían a mi tierra, a Sicilia en Italia en el 1800, que veían los restos de la arqueología y de la gran cultura griega, y no prestaban ninguna atención a los pobres que se morían al lado de las ruinas; es decir, que el investigador algunas veces es ciego no sabe, no quiere, no ve las cosas, entonces hay casos de ingenuos que no se dan cuenta, hay casos de análisis muy atentos de las relaciones sociales de la colonización, muchos libros muy buenos que se han perdido. Conviene volver a los momentos difíciles de la conexión entre poder y saber para poder proponer las cosas nuevas del futuro. Hay casos de insensibilidad total frente a los problemas de la dominación y por suerte hay algunos. Y su efecto sociales es intentar ejercer influencia sobre las decisiones del sistema colonial; uno de estos señores es Sigfried F. Nadel, un autor olvidado sobre el cual volveré al final de mi ponencia.

Entonces, la antropología aplicada de los años 50-60 tiene límites, muchos límites porque los indicadores que yo estoy presentando lentamente son fundamentales para una antropología aplicada. Estos tipos de los años 50-60 eran muy ligeros, por ejemplo todos los grandes que conocemos, Richard Adams, Allan Hoben, George Foster, algunos de los

cuales están en la antología que ustedes publicaron en la escuela de antropología aplicada; grandes autores, pero es hoy, después de tantos años, que uno se pregunta, ¿pero cómo estaban tan seguros de la maravilla del sistema norteamericano?, ¿Cómo estaban tan seguros que los indígenas tenían que cambiar absolutamente y que no tenían la fuerza de resistir a la presión externa? Tienen muchos, muchos límites, muchos límites. Hoy se pueden dibujar las condiciones y los principios de una nueva antropología aplicada que toma la experiencia del pasado pero que va en un camino nuevo, y yo pienso que no es útil que la antropología aplicada de hoy pierda totalmente el contacto con una parte muy reducida de la academia, conviene que este diálogo, que el colega estaba aludiendo hace unos pocos momentos, siga siendo activo, para mí. Siguiendo lo que dice Roger Bastide, en un pequeño librito sobre antropología aplicada, muy viejo, del 71, pero muy interesante y estimulante también hoy, la importancia fundamental la tiene la investigación, la investigación tiene que ser dentro de los procesos de aplicación y de los procesos de cambio dirigido; no hay que renunciar porque la investigación tiene que reproducirse continuamente, porque las situaciones cambian, los procesos locales son muy diferentes y nadie de nosotros sabe totalmente lo que pasa en el mundo indígena por ejemplo, en el Ecuador o en otros países americanos. De tal modo que hay que darle una importancia seria al saber pero ¿sobre qué? Sobre los cambios sociales y culturales; renovar una tradición de estudios que hasta los años 50 era muy fuerte pero que ahora no tenemos casi nada o muy poco.

Las instituciones, el comportamiento de las instituciones, la identificación de los errores y la pareja saber- poder, como objeto de reflexión, el poder como objeto de conocimiento, ese es el conjunto de un saber específico

que tiene que estar dentro de los procesos de aplicación. Segundo: la defensa de los derechos, intereses y expectativas de los actores sociales. Ese tiene que ser un punto claro, porque si uno lo mete aparte y se autoidentifica como investigador y nada más no soluciona el problema porque, es que la defensa de los derechos es un elemento estructural porque son los únicos que pueden hacerlo, porque nunca se ha visto un poder que tenga un interés directo hacia las expectativas de los sujetos, entonces es un elemento que tiene que seguir siendo fundamental a lo largo de todo el proceso. Tercero: una atención específica a la comunicación, cómo se comunica no con los campesinos, sino con los profesionales, los funcionarios, con los actores de la administración periférica, con los políticos, y entonces inventar un lenguaje que llegue o pueda llegar a sus oídos; y cuarto, tomar como objetivo serio el ejercicio de la influencia sobre las decisiones.

Para terminar, quiero leerles, un pedazo de una conferencia inaugural de Sigfried Nadel, un antropólogo checoslovaco, nacionalizado inglés, en el 53, tantos años han pasado; *Antropología y vida moderna* se llama. En las páginas 15-16 este tipo estaba peleando con todos sus colegas, que estaban metidos en el sistema colonial con responsabilidades y con silencios, él decía: “El antropólogo tendría que bajar a la arena en contra de los políticos, en contra de los hombres de negocios, en contra de los moralistas y meterse a dialogar con este tipo de héroe popular que llaman hombre práctico”, *practical men*, se trata del que vive y manda en las regiones donde viven indígenas, era una época colonial diferente de la presente, pero aún hay algunas, el gamonalismo local existe hoy también, “el antropólogo no tiene para nada que tener vergüenza o tener miedo, su equipamiento es fuerte y sus armas son res-

petables, no creo que tengan sentido las razones prácticas, ni los problemas morales que siempre se exponen para justificar el abandono de la investigación aplicada de la antropología como quieren demostrar algunos de mis colegas. A mí esto me parece un paso innecesario y al mismo tiempo conservador e inútil, ¿por qué conservador? Porque la aplicación de la investigación antropológica en vez de retardar el avance el progreso de nuestros conocimientos sobre el hombre, puede acelerarlo porque nos ofrece una ocasión ideal para someter a prueba nuestras metodologías y nuestras hipótesis y puede empujar nuestra atención hacia problemas olvidados, y el paso me parece además inútil porque el completo retiro de la aplicación práctica constituye una solución inadecuada. Como todos los científicos el antropólogo presenta públicamente los resultados de sus estudios, también si él no trabaja específicamente para las autoridades y las agencias que a veces piden la ayuda de su conocimiento, una vez que éste sea comunicado en forma de libros, conferencias y cosas por el estilo, este conocimiento está disponible para su uso, para los otros afuera de la academia si éstos opinan que este conocimiento es pertinente. La solución extrema, la de retirar el propio conocimiento por el miedo de que pueda

ser utilizado mal o en forma inapropiada, ningún antropólogo serio obviamente la defendería puesto que el conocimiento sobre las sociedades está en condiciones de ser utilizado y aplicado, que sean los mismos antropólogos los que lo apliquen y que trabajen en esa aplicación del saber, no como simples técnicos que sirven las finalidades establecidas por otros, los políticos; sino como gente que pretende el reconocimiento del derecho de juzgar y evaluar la fundamentación y la aceptabilidad de las finalidades. En otras palabras, ellos tienen que recomendar, tienen que sugerir, tienen que criticar y expresarse claramente sobre el carácter justo, injusto o equivocado de una política, el argumento pesimista de los que piensan que las sugerencias antropológicas no pueden cambiar a las políticas, me parece nada más que una renuncia, en realidad las políticas no son cosas sagradas e intocables, y se sabe que ellas muchas veces ceden el paso frente a las críticas justas y que tienen valor y que saben correr riesgos...” . Este maestro de los años 50 nos enseña cosas que nosotros en un contexto renovado podemos utilizar también hoy.

Gracias

MULTI(INTER) CULTURALISMO EN AMÉRICA LATINA

Escena y escenario. Aspectos políticos,
culturales y socio económicos¹

Dagoberto José Fonseca

De antemano me gustaría mencionar que este texto, que hoy presento, es una adaptación de artículos y ensayos que vengo escribiendo y actualizando, por algunos años, sobre cuestiones concernientes al Brasil y sus poblaciones afro-brasileñas.

Ahora, desafiado por este congreso, amplío y profundizo algunos aspectos sobre todo lo relacionado a la interculturalidad y a la transculturalidad en América Latina, confrontándolas con la globalización y las políticas neoliberales que captan las naciones, poblaciones y culturas de esta parte de América. El texto está dividido en dos grandes núcleos, las páginas iniciales contienen un análisis del multiculturalismo, posteriormente, elijo centrarme sobre la interculturalidad y la transculturalidad, pues no es posible referirse a la interculturalidad sin tratar de multi y de transculturalidad.

El culturalismo fue un poderoso antidoto científico y político a las pretensiones evolucionistas, a finales del siglo pasado e inicios de éste, en la medida en que aportaba y profundizaba las diferencias culturales de varios pueblos, construyendo un nuevo análisis de las maneras de ser, de pensar, de ver, de sentir y de proceder de los “colonizados” frente a los pueblos europeos, sobre todo ingleses, franceses, o los mismos portugueses, españoles, holandeses, alemanes, belgas o italianos.

Al profundizar un debate sobre la cultura y la identidad de los grupos étnicos, el culturalismo *ameniza* los conflictos entre conquistadores y conquistados, cuando los primeros tienen el pleno control de las máquinas bélicas y tecnológicas, al relativizar de manera romántica y cordial las relaciones cotidianas, basadas en la no-violencia, tanto en Brasil como en otros países dominados por el poder europeo.

Con todo, el interés en este momento es que analicemos el evolucionismo y el culturalismo en la actualidad. Ellos han ganado otra escena, más el escenario no es el mismo, sino que está remodelado a partir de nuevos parámetros en el sentido de la prolongada crisis de paradigmas de las ciencias sociales y del envésamiento de las ideologías políticas y sociales.

El multiculturalismo y el neoevolucionismo entran en escena, en el debate científico, cultural, político y social, imponiendo una relectura de sus implicaciones, a partir del siglo XIX, donde las lógicas evolutivas y la homogeneización de los pueblos e individuos era práctica corriente en Europa y en las *élites* latinoamericanas.

Estas lógicas se sustentan hoy mismo manteniendo sus divergencias. Ellas dan sentido a la globalización de los mercados, al neoliberalismo, a la exclusión social, que un conjunto significativo de la población mundial es-

tá viviendo, sobre todo la de origen africano y los descendientes oriundos de las excolonias europeas. Este también es el retrato de Brasil, de América Latina y de sus poblaciones nativas.

Las dos grandes guerras de este siglo trajeron a tono diversas cuestiones que hoy aparecen revigorizadas. Poniendo breve atención, este particular, se dibuja sobre el enfrascamiento de los países anteriormente hegemónicos de Europa, todos ejemplo de pureza étnica, de avance tecnológico, de desenvolvimiento cultural, ganando espacio sobre las naciones que hacían parte del mundo colonial, como es el caso de los Estados Unidos de América del Norte y la subdesarrollada Rusia, al este europeo. Dos naciones que tienen en la diversidad étnica y la multiculturalidad, factores constituyentes de sus territorios, marcas en común con los antiguos dueños de la tierra: Inglaterra y Francia.

Cabe resaltar que los E.E.U.U. y la URSS que ampliaron sus fronteras sobre todo a Europa eran en una época típicas sociedades multiculturales y pluriétnicas, contando la misma “supremacía blanca”, dividirían el “barco de arianismo”, sofocando al “superhombre” de Nietzsche y del III Reich. La Alemania nazi dispuesta a levantar las antiguas, más siempre presentes teorías de superioridad étnico-racial de los arios sobre todo un “mundo civilizado”, a partir de sus tesis eugenésicas, antropométricas y evolucionistas de la Antropología física, condenando a muerte a todos aquellos que no tenían cualquier grado de pertenencia a un arianismo austro-alemán; provocó el holocausto judío en los campos de concentración de Auschwitz, Sobibor, Chelmno y Treblinka y del corredor polonés, sin faltar la persecución a los “negros” y a los gitanos, etc.

El antisemitismo, el anti-orientalismo, el anti-indigenismo, la negrofobia presentes en la

escena europea de posguerra se transforman, hoy en día, en acoso político cuando se encierra a los diversos inmigrantes, inclusive europeos en categorías evolucionistas y racistas, utilizando el discurso xenofóbico en los decretos diferencialistas imponiendo el desempleo, la depatriación y el apartamiento de éstos del “bienestar social”, del “*welfare state*”. Este sistema social de gobierno también se encuentra en franca decadencia en Europa.

Estas asperezas se transforman constantemente en una política hostil y criminal de la comunidad económica europea, sobre todo, de Francia, Alemania e Inglaterra, que se inserta en el racismo diferencialista, mediante el impacto que estas medidas tienen sobre la “masa de colonizados” de Africa, de Asia y de América, quienes se enrumban en la búsqueda de días mejores, ya que sus sociedades fueron destruidas y expropiadas en los últimos siglos por estas metrópolis europeas.

La inmigración compulsiva a Francia y a Inglaterra fue una constante en todo el proceso colonial que llegó tanto a africanos, a asiáticos y a americanos, indistintamente, ya que en aquel tiempo eran transportados para aprender a ser administradores de protectorados, de las “naciones independientes” y de los nuevos territorios que aglutinaban naciones y grupos étnicos que nacerían más tarde, por ejemplo, para la repartición de Africa.

Menciono en este momento de la historia a las inmigraciones hacia el “hermoso mundo” a fin de demostrar que este proceso fue orquestado en un pasado para ampliar los dominios de las potencias europeas sobre los nuevos espacios territoriales del planeta. Mas ahora, se encamina de forma inversa, pues los antes empobrecidos y dominados buscan participar de los bienes sociales, económicos, científicos y tecnológicos que ayudaron, con su sangre y sudor, a producir para los europeos.

Ellos quieren participar del poder que ayudaron a conquistar, igualmente, sin haber sido convidados. Es imperativo que participen, de esta mesa atiborrada, de alguna manera y en este momento, con dignidad.

La migración de latinos, africanos y asiáticos para Europa no puede ser de manera alguna combatida e interpretada como una “nueva invasión bárbara” que llevará a las ruinas al gran edificio genético, cultural y tecnológico europeo, pues ellos a diferencia de los esclavos, godos, visigodos, ostrogodos, etc., no son desconocidos o extraños al mundo europeo porque fueron obligados a participar de este proceso migratorio cuando vieron a su arsenal cultural prácticamente destruido en nombre de la conquista y de la enseñanza catequética de la civilización occidental y cristiana.

No se justifica la deportación y la apatamiento social, política y económica que los países colonialistas quieren imponer a esta gente, que vio destruido su futuro en su patria. Pues no estamos hablando de bárbaros, salvajes u otra categoría creada por la socio-biología y por la antropología física o evolutiva. No se trata de ninguna defensa de tipo genético-cultural porque no es el sentido levantar las siempre presentes, tesis eugenésicas, pues al momento se trata de cuestiones de fondo ético-moral.

El ejemplo de la civilización francesa está arruinado, por no decir con los días contados. El paradigma de fraternidad, de libertad y de igualdad está en ruinas. El ejemplo francés fue auxiliado por la legitimación de gobiernos pseudo-democráticos, racistas y xenófobos, que persiguieron a todos aquellos que no fueran potenciales consumidores de bienes ni a profesionales calificados dentro de las leyes del nuevo orden económico.

En este escenario encontramos a los E.E.U.U. rechazando a los latinos descalificados, entorpeciendo la inmigración en nombre

de la empresa y la previsión social. Además de esto, observamos como la mayoría blanca estadounidense y su gobierno controlan una sociedad extremadamente multicultural. Están atentos a los diferentes grupos étnicos que componen el país, sobre todo los indios, los árabes, los latinos de diversas procedencias, y los afrodescendientes que reivindican derechos y ciudadanía.

La segregación a los grupos *minoritarios*, aún recorre los E.E.U.U., el mismo que combate la desencadenada lucha por los derechos civiles en la que se exige respeto a las diferencias y a la igualdad de oportunidades sociales establecidas en las políticas compensatorias como las de las cuotas a los empleos, y en los establecimientos de enseñanza, etc., considerando a los afrodescendientes y a las mujeres.

Estas políticas compensatorias no oprimen a los racistas y machistas, en este contexto de disputa territorial y de poder político-económico que, nuevamente contemplamos en marcha sobre Washington, fomentado ahora por el líder de la “Nación de la Isla” Luis Farrafhan.- anteriormente ésta fue dirigida por el líder Bautista, Martín Luther King Jr.- exigiendo mejores condiciones de vida para los afro-descendientes quienes en su mayoría se encuentran en la miseria y las drogas, diseminadas de manera sistemática y criminosa en los “guetos”, particularmente de Nueva York y Washington.

En Brasil, las políticas diferencialistas aparentemente no existen pues queremos, todavía, acreditar una mítica cordialidad al brasileño, difundida principalmente, por el antropólogo pernambucano, Gilberto Fryre. Con todo, considero que, en el contexto de inicio del siglo XX por los años 30, el culturalismo de Freyre, basado en Franz Boas, fue fundamental para desvelarnos de visiones distorsionadas y reduccionistas del evolucionismo nacional

adverso a la presencia de los afro-brasileños y de los indígenas del país. La tesis evolucionista y positivista servía para sostener un exterminio de afro brasileños y de indios a fin de lograr orden y progreso en el país.

En el contexto actual, el pensamiento freyreano y el culturalismo apolítico y ahistórico que perdura aún entre nosotros, no satisfacen las discusiones y los abordajes teóricos con relación a los afro-brasileños. La cordialidad, la armonía, y las democracias étnico-raciales y sociales se revelan en una gran adulación que hoy no sirve de propaganda al Estado oficial Brasileño.

Las agencias estatales de combate a la discriminación del racismo dan pruebas fehacientes de estas prácticas en la sociedad brasileña. Por eso no sería forzoso decir que ellas se dirigen hacia las políticas diferencialistas, ya que crean órganos de atención a los individuos, acordados más en la desigualdad que en la diferencia, de esta forma no se atienden las igualdades humanas y ciudadanas, desviándose la esencia de ellas. Paradójicamente esta diferenciación es perpetrada por el Estado y apoyada por las entidades antirracistas cuando se crean delegaciones para crímenes racistas y también por las mujeres cuando implantan sus delegaciones.

En la subordinación a ese proceso estatal y civil asistimos a la partición explícita de organizaciones paramilitares en el exterminio gradual de la juventud y de la infancia afro-brasileña en las periferias de las grandes ciudades por encima de la validez de los municipios que miran o no la cabida de individuos descalificados profesionalmente puesto que no atienden las necesidades locales mediante impulsos tecnológicos, industriales y de consumo.

La exclusión social en Brasil es el fruto de las relaciones coloniales que recaen sobre todo

en aquellos que portan una densidad mayor de melanina en sus cuerpos o sobre aquellos que poseen una gestualidad, que típica o estereotipadamente, pertenece a la matriz africana. Esto enfatiza, que amplios segmentos de la sociedad nacional, ahora mismo, se encuentren divididos en el triángulo: esclavo, administrador, señor.

En Brasil, el “getulismo” tentado a *redescubrir* un Brasil a partir de la integración de masas enteras de *desajustados sociales*, impone una cohesión nacional forzada, esto también ocurre en otros países de América Latina. En este escenario, *Casa-Grande* y *Senzala* de Gilberto Freyre apoyan esta nueva situación al relativizar la esclavitud y dar posibilidad a la miscigenación y a la armonía étnicas. Todavía, hay visiones opuestas en cuanto a este período de la historia política y cultural brasileña al analizar las facetas existentes detrás de la máscara de “democracia étnico-racial” pregonada por los culturalistas, ejemplo de eso es la *Escuela de Sao Paulo*.

Los retratos más nítidos de estos procesos de exclusión, segregación social, étnico-racial y espacial que encontramos en Brasil son los conjuntos habitacionales situados en las inhóspitas periferias, destruidas, muchas veces, por cualquier aparato estatal de cualidad comprobada, vinculados a la salud, al transporte colectivo, al consumo de productos alimenticios, al saneamiento básico, o al ocio, destinados a la “masa de asalariados y trabajadores anónimos” por un lado, más de otro encontramos los condominios en los que se da toda una infra-estructura necesaria y en abundancia, en algunos casos, destinados y/o pertenecientes a los segmentos hegemónicos de intermediarios de la sociedad. En otro caso la entrada en estos espacios, por veces, somete al efecto de ser mediado por los “pases” a códigos locales, vestidos de señales, de apreciaciones,

de documentos y cumplimiento de requisitos donde se revela un destino.

Las tribus urbanas, como los “carecas”, los skinheads, los punks, los darks, los pasos de los rappers, también son parte de este proceso de construcción de límites fronterísticos, entre un grupo y otro, dando a lugar un aumento excesivo de las muertes y de la violencia entre la población joven, afro-descendiente y “blanca” tanto en Brasil como en otros países que viven bajo un escudo de intolerancia entre esas “diferencias” que se quieren “diferentes”, mas no desiguales. La intolerancia en las sociedades multiculturales revela la fragilidad de los estados nacionales.

El estado-nación en Brasil nació frágil, requebrado, disforme y, hoy mismo, vive de manera anónima, sin una eficaz cohesión que permita una unidad nacional real. Este cuadro nos permite entrever que el diferencialismo no tarda en llegar puesto que asistimos –preocupados y felizmente indignados- con el acorralamiento de los ataques a los nordestinos descalificados profesionalmente, en algunas ciudades brasileñas.

El colonialismo, hoy, asusta a las grandes potencias, se acreditaba que el Atlántico, o Pacífico, o el Indico, o el Mediterráneo, fuesen los que los separarían eternamente de estos “condenados de la tierra”, como diría Fanon. Mas eso no ocurre con los colonizados de ayer que reivindican espacio, legitimidad y ciudadanía cuando derrumban las murallas europeas y construyen nuevas fronteras, justamente en un período en que las fronteras ya no son fijas sino aún más móviles en todos los cuadrantes del planeta; imponiendo a los gobiernos pseudo democráticos una innovada, mas no menos cruel política de racismo a los individuos a partir de sus diferencias económicas, políticas, culturales y fenotípicas.

El diferente presente del culturalismo de Boas y de Freyre reivindicaba el derecho y el respeto a la diferencia. Ahora, un racismo diferencialista solicita una radicalización de la diferencia, proponiendo una destrucción de cualquier contacto fraterno y cordial con su alteridad. Quiero decir que, esta práctica y este discurso surgieron bajo el culturalismo que da una justificación que muchos utilizan a fin de apartar de las sociedades comprendidas en los mercados de producción y de consumo, a manera de subterfugio, de otro modo no las afilarían al pensamiento hegemónico. De este modo, la cultura étnico-racial actual con el respeto a la diferencia, solo niega y segrega las diferencias de manera intransigente tanto que se muestra a través de la indiferencia, de la total ignorancia del otro, manteniéndolo invisible, imperceptible, destruyendo la capacidad del ser ciudadano a un “humano”, bestializándolo en una barbarie *pos-moderna*.

En suma, el “mal civilizado” debe continuar en su maldad para que podamos encontrar un “buen salvaje” en nuestra “SEXTA FERIA”. Observamos con alegría y curiosidad científicas a la “cabeza chata” y al “salvaje” tan peculiares. Mas negando cuanto es posible su indianidad, su africanidad, su ciudadanía, su brasileñidad y aún más, su latinidad tan carente de significado para nosotros puesto que ella no puede ser un NOSOTROS.

Una interculturalidad y una transculturalidad: Nudos en el dialogar

En el actual contexto de la sociedad humana no comprendemos la complejidad de las relaciones sociales y culturales como conceptos y categorías analíticas que no fomentan el diálogo entre los hombres. Igualmente, el concepto de interculturalidad en la Antropología

ya nace con esa marca de diálogo entre culturas distintas que establecen relaciones de aproximación y de distanciamiento.

La preocupación por la interculturalidad viene de la tentativa de explicar los procesos de globalización y de modernidad que alcanzan las diversas poblaciones de la tierra, cuando manifiestan las diferencias socio-étnico-raciales. Por el paso de esas relaciones trazadas por la globalización y por la modernidad, Marc Augé afirma que el próximo siglo será antropológico por excelencia.

La reflexión sobre la interculturalidad, sobre la identidad, en este escenario que se globaliza y se tribaliza, paradójicamente se apoya en esos dos movimientos antagónicos - el de quebrantar y el de mantener- en los Estados nacionales, en los territorios, en las identidades individuales, colectivas y étnicas.

La globalización al ligar los Estados nacionales en una red planetaria tiende a quebrar sus fuerzas institucionadoras y constituidoras del ejercicio político, económico y militar, interfiriendo directamente en la autodeterminación de estos Estados al desarticular las barreras aduaneras y territoriales, acelerando el tiempo y disminuyendo el espacio, precipitando contactos interétnicos, transnacionalizando las naciones, intercambiando culturas, influyendo sobre los individuos.

La interculturalidad se coloca como un avance frente a la multiculturalidad al establecer el diálogo con las diferencias, mas sin abandonar las fronteras culturales, sin evidenciarse las maquinaciones conceptuales de la Antropología. Una interculturalidad, de esta manera, restituye y mantiene involuntariamente el relativismo cultural, igual criticándolo como los adeptos de la interculturalidad cuando pienso con respeto al otro, en el derecho a la diferen-

cia, sin conseguir interligarme, integrarme a su alteridad social, sexual, étnica, religiosa política, etc.

En esta perspectiva la interculturalidad entre los pueblos latinoamericanos tiene que salir de la antigua cuestión de la lengua y de la historia, para debatir sobre otros aspectos convergentes que, igualmente, se remontan a las divergencias. Sin escamotear que las disputas y las rivalidades políticas, económicas, comerciales, territoriales y tecnológicas son facetas culturales producidas material y simbólicamente también por esos factores que componen a América Latina.

De ahí la necesidad de profundizar un plano intercultural en las relaciones de subalteridad y de dominación en América Latina, no por la teoría de dependencia, sino de las relaciones que colocan frente a frente culturas e historias que, a lo largo de estos últimos cuatro siglos se distanciarían y se aproximarían coyunturalmente. Visto el caso de la sociedad y cultura brasileñas, estar más integradas al mundo europeo, norteamericano y africano de lo que propiamente esta de esta parte del continente; vemos, como Brasil y su pueblo son acusados constantemente de no sentirse en una América Latina, a no ser por la lengua, por la geografía y por la historia.

De igual manera hay que preguntar si se las relaciones interculturales, en esta parte del mundo, tienen protegidas a las culturas marginales, las subalternas (populares) o a las dominantes, ante la complejidad cultural existente en las naciones, con las cuales los latinoamericanos van a dialogar, trocar experiencias, confrontar manifestaciones. Sin olvidar que esas expresiones culturales portan las visiones de mundo de cada segmento social. Así mismo, al retratar un pensamiento, conducen la

necesidad de recreación de dos discursos y de resistencia a los símbolos que juzgan divergentes a su práctica cultural.

En este contexto, una interculturalidad en América Latina prescinde de la necesidad, no de la recreación de nuevos símbolos, mas que de la construcción de diálogos que operen en un sentido de redescubrir antiguos modos de vida de los nativos del continente, cruzar esas experiencias pretéritas y producir interpretaciones en nuestra actualidad. Ante este discurso, una interculturalidad debe abandonar el relativismo y el historicismo culturalista, a lado de su contemporaneidad, releendo, y atravesando los marcos históricos y culturales, transculturalizando las sociedades y los hombres pues éste es el momento de dialogar con lo viejo y lo nuevo.

Al trazarnos el debate la transculturalización es obligatorio tener a la vista el contexto actual de las sociedades humanas en el escenario de la globalización, en que lo local y global están en constante diálogo. En ese sentido, el ser transcultural es aquel que no está preso en los tejidos de su significado, más que en otras formas de sentido. El ver a través de las culturas, descolocarse del tiempo y el espacio mediado por ellas, comprenderlas por dentro, ser transformado por ellas y transformarlas, esto es, una necesidad de vivirlas.

La transculturalización dialoga con los sujetos productores y reproductores de manifestaciones culturales, sin estar presa a las antiguas fronteras culturales y étnicas. En el caso de América Latina, los protagonistas de la cultura no se pueden fijar referentes de sus len-

guajes, códigos y símbolos tradicionales, precisan establecer diálogos más profundos consigo mismos y con los otros, puesto que la cultura no es algo del universo psíquico y simbólico. Encontrar el otro no próximo y atravesarlo, es un desafío constante para el *homo sapiens*.

La transculturalización trae el desafío de no relativizar u historizar la sociedad y la cultura, buscando vivirla del lado de fuera. Asimismo, ella fomenta conflictos, sin ellos no hay diálogo, no se instituye el vigor y la dinámica cultural, tecnológica, política, económica, ideológica, etc. De esta forma no se ve la asfixia de las tradiciones culturales, sino su reactualización, en su realimentación hacia lo nuevo, por tanto, ella está vinculada a la globalización y a la modernidad que ansía el diálogo planetario, por la ampliación de las relaciones éticas, por el fomento de solidaridad, por el cohesionamiento de vida también de manera transdisciplinar, sin desplazar al otro que cargamos con nosotros en nuestra cotidianidad individual, local u global.

En el contexto de América Latina, en fin no podemos quedarnos presos en nuestra enemiga cultural, debemos trascender nuestras limitaciones, salirnos de nuestras fronteras a fin de conocernos mejor, esto es, encontrarnos en nuestra humanidad, ella nos liga, nos hace dialogar, nos hace seres de conflicto y de entrega desmedida al otro.

Texto escrito por Dagoberto José Fonseca, profesor de la UNESP en el doctorado de la PUC-SP, miembro del Atabaque.

Nota

- 1 Este texto es una adaptación de *Culturalismo y Racismo: Un Debate Cotidiano; En Evolucionismo o Método Comparativo en el Culturalismo de Boas: Algunas Consideraciones; Identidad Socio-Etno-Racial y Ciudadanía:*

Una Contribución al Debate para ser presentado en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada “Diálogo Intercultural”, realizado en Quito (Ecuador), en el Período del 25 al 29 de Enero de 1999.

LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO

Una reflexión etnográfica

*Andrés Medina Hernández
Instituto de Investigaciones Antropológicas
UNAM*

PREÁMBULO

La educación indígena constituye una cuestión extremadamente compleja y delicada que ha sido señalada, desde diferentes planos, como fundamental en las políticas que se han seguido hacia la población indígena mexicana. Es compleja porque abarca una amplia diversidad de problemas de orden cultural, pedagógico, lingüístico, psicológico y étnico, entre otros, en un rico entrelazamiento que requiere una concepción verdaderamente integral para captar su magnitud en sus justos términos; es delicada porque afecta a aquella parte de la nación mexicana caracterizada por su diversidad étnica y lingüística, así como por su situación de pobreza, explotación y opresión, la cual resiste desesperadamente las poderosas presiones de las políticas estatales que poseen un irresistible impulso hacia la homogeneización cultural y la desintegración de las poblaciones indias. En esta perspectiva, la escuela y los programas de educación indígena, aparecen como la encrucijada donde se enfrentan estas tendencias y no parece haber hasta ahora una propuesta que invierta el proceso y se oriente hacia el fortalecimiento y reproducción de nuestra diversidad étnica y lingüística. Lo más que encontramos es una serie de propuestas

que exhiben una elocuente coherencia discursiva y elaborados diseños teóricos, pero que en la práctica sólo atenúan las tendencias desintegradoras de los pueblos indios, cuando no se convierten en verdaderas cabezas de playa que atacan la tan elogiada y subrayada diversidad cultural.

La cuestión educativa indígena reclama un urgente tratamiento que permita definir una estrategia que no sólo destaque y conjugue los diferentes enfoques teóricos, las disciplinas comprometidas, sino sobre todo que establezca una sólida relación entre el diseño de programas y la investigación educativa. Es cierto que en los últimos veinte años se ha establecido un amplio y complejo institucional que atiende a los problemas socioeconómicos y educativos de la población indígena; también lo es que ha habido un viraje evidente desde posiciones paternalistas a otras participativas. Ello se ha expresado en el surgimiento de diversas organizaciones indias y en la elaboración de propuestas programáticas entre las que ha ocupado un primer plano el de la Educación Indígena Bilingüe y Bicultural (EIBB). De esta propuesta proceden varias indicaciones originales y sugerentes relativas a la definición de una pedagogía india, que contribuya a la organización de un sistema escolar adecuado a

las especificidades culturales de las poblaciones indias; así como también que fomente el desarrollo de las tradiciones literarias propias y permita la solución de los complejos problemas técnicos que plantea la enseñanza de la lecto-escritura en las lenguas vernáculas. Y no digamos el espinoso problema que significa la verdadera construcción de una conciencia étnica en el marco de una diversidad cultural, aunque sujeto todo este proceso a los afanes homogeneizantes de los liberales desde hace casi dos siglos.

Sin embargo, las magníficas proposiciones de construcción de un programa de educación alternativo se han encontrado con escollos considerables; por una parte, la rigidez y la estructura vertical del aparato escolar sencillamente no permiten la acción de programas alternativos; por otra, nos encontramos con una acción limitada a sólo un segmento minoritario de la población, pues los programas de educación indígena no abarcan más allá de la mitad de la población escolar. Pero la agudización de los problemas se manifiesta en la pésima distribución y escaso empleo de los materiales didácticos hasta ahora preparados, lo que reduce la educación indígena a una práctica docente de muy bajo nivel técnico y atendida por la creatividad y voluntad de los maestros bilingües, menguando todo ello por los bajos salarios y las difíciles condiciones de trabajo.

Ante la propuesta de las novedosas y radicales teorías procedentes de Europa y Estados Unidos en el campo de la pedagogía y la antropología educativa, que generan a su vez programas indudablemente atractivos y ensayos teóricos brillantes, nos encontramos en México con una extrema pobreza de investigaciones sobre la educación indígena en la conjunción de sus vertientes pedagógica, lingüística y étnica. Ello se debe más a una falta de in-

terés por parte de las instituciones responsables, que conduce a un manejo instrumental, político, de las investigaciones que se hacen, sin que se impulsen aquellos otros trabajos que exploren nuevos caminos. Y esto se torna realmente paradójico porque si de algo se enorgullece la tradición educativa mexicana es del enorme y original esfuerzo desplegado en los inicios del régimen de la Revolución Mexicana y de los valiosos resultados que han contribuido indudablemente a la consolidación del moderno Estado nacional. Tanto en los campos de la pedagogía, como en los de la lingüística y los de la etnografía poseemos un patrimonio teórico y práctico realmente notable; pero los apremios políticos y la negligencia en el apoyo a la investigación nos han conducido a un retraso, tal vez no tanto en la información teórica, pero sí en el desarrollo de programas que continúen las contribuciones propias desde las cuales dialoguemos constructivamente con las otras experiencias educativas.

Con estas ideas en mente nos acercamos a la problemática de la educación indígena en México para proponer una investigación desde la perspectiva y la tradición de la antropología mexicana; creemos que esto sería un primer paso que nos ofrezca los elementos de las condiciones reales en que se encuentran las comunidades indias y las regiones interétnicas y, poder así, replantear los programas de educación desde las condiciones vigentes, reales, en toda su magnitud. Desde luego, esto es sólo una propuesta que toca algunos aspectos de una problemática que reconocemos, como ya se apuntó, compleja y delicada.

I. Primera aproximación

La educación indígena en México tiene ya una larga historia marcada por éxitos y fracasos que acusadamente configuran la imagen

compleja de su problemática contemporánea. No es necesario remontarnos a lo que puede llamarse su “prehistoria”, apenas si conocida en sus aspectos más generales, para comprender cabalmente las características de su situación actual; pues aun cuando la amplia experiencia del período colonial contiene numerosos ejemplos, de los cuales no acabamos de asimilar sus enseñanzas en toda su magnitud, los fundamentos que definen sus problemas principales y su especificidad se establecen con el Estado que emerge del movimiento revolucionario de 1910-1920.

Es cierto que hubo una política educativa diseñada particularmente por las órdenes religiosas para convertir a los pueblos indios al cristianismo y que en este empeño se lograron verdaderamente proezas ante las dificultades colosales que planteaban la diversidad y la rica complejidad de sus estructuras lingüísticas; pero hacer una lectura de ese continente desde los planteamientos actuales de la pedagogía, la cuestión étnico-nacional y de las teorías lingüísticas requiere de una estrategia que fácilmente comprometería a un programa de investigaciones a largo plazo.

De hecho, la ideología nacionalista del Estado revolucionario con su marcado énfasis en el pasado indio como raíz histórica determinante, así como con su discurso populista que habría de exaltar el componente étnico indio de las grandes masas urbanas y rurales, situaría en un primer plano, como problema básico y como reivindicación, históricamente urgente, la situación de pobreza, explotación, insalubridad e ignorancia de la población india.

La densidad simbólica del componente étnico indio llevaría en una primera instancia a suponerle común a los campesinos del país, pero la experiencia educativa de los años veinte, principalmente, pronto mostraría el fracaso de aquellos programas que constituyen el

aporte sustancial de la magna empresa por la que se construye el aparato educativo y se organiza a un entusiasta ejército de maestros rurales inflamados con la mística nacionalista de la Revolución Mexicana.

En efecto, en diferentes situaciones en las que se hacían balances del programa educativo, que era evidentemente un enorme logro del gobierno revolucionario, aparecía su ineficacia en el medio indígena. El mejor ejemplo de ello es el camino que sigue Moisés Sáenz para plantear el problema de la educación indígena y proponer una respuesta que en sus elementos básicos habría de definir las premisas de la política indigenista desde los días del General Cárdenas hasta el presente.

Subsecretario de Educación Pública durante el gobierno del presidente Plutarco Elías Calles, y ocupando el lugar que Manuel Gamio dejara luego de una breve presencia en el cargo, Moisés Sáenz impulsa todavía más el programa de Vasconcelos y consolida una estructura educativa notable por la originalidad de sus soluciones. Sáenz es un animoso pedagogo que aplica las ideas más avanzadas de la teoría educativa y que tiene la disposición de visitar y ver con sus propios ojos la situación que viven los pueblos más apartados; con esto no sólo palpa en sus términos más dramáticos las condiciones de los campesinos mexicanos, sino también percibe los problemas que plantea la especificidad cultural de las comunidades indias. Posteriormente su actividad como dirigente de la educación nacional habría de organizar una investigación en una comunidad purépecha con el fin de penetrar en los problemas derivados de la condición india; acompañado por los mejores especialistas de la época, con los que integra un equipo, instala la Estación Experimental en Carapan, Michoacán, en la que permanece por seis meses, para luego desempeñar cargos diplomáticos en Ecuador y

Perú que le permiten enriquecer su concepción de los problemas educativos en el medio indígena. Es con estos antecedentes que envía al presidente Cárdenas sus propuestas para crear lo que sería el Departamento de Asuntos Indígenas y destacaría aquellas características que definen la acción indigenista, como son la función coordinadora de los programas de las otras agencias de gobierno con presencia en el medio indígena y la exigencia de instalarse y estar en comunicación directa con las comunidades indias, no sólo para escuchar las voces de las propias comunidades sino para realizar investigaciones antropológicas necesarias para su trabajo.

Una de las grandes aportaciones de la experiencia educativa de los años veinte, y en la que tiene mucho que ver la concepción pedagógica de Moisés Sáenz, es la transformación de las concepciones tradicionales de la escuela y del maestro; pues a la visión estrecha que reduce la acción educativa y la circunscrita al edificio escolar habría de oponérsele la que la extiende a toda la comunidad y a todos sus miembros, sin distinción alguna, lo que convertiría la escuela en la Casa del Pueblo. Con esto también se transmuta la imagen del maestro, pues de ser un instructor de primeras letras y un alfabetizador, habría de asumir el papel de educador en el más amplio sentido de la palabra.

Esta condición protagonista del maestro habría de transformarse todavía más en la siguiente década y particularmente en el sexenio cardenista, pues entonces adoptaría con mucha frecuencia el papel de dirigente político de su comunidad y con ello habría de vincularse con los grandes movimientos sociales de la época. Como lo apuntan diversos autores, la poderosa corriente que conduce al nacionalismo revolucionario del cardenismo y a la organización de fuertes centrales campesinas y de

sindicatos combativos tiene como base social la acción de los maestros en sus comunidades y su articulación desde ahí a los grandes movimientos que respaldarían la Reforma Agraria y la expropiación petrolera, para citar dos acontecimientos de importancia trascendental y que marcan ese período.

En términos generales se comienza a definir la educación indígena, menos por una intención explícita y directa que por otros acontecimientos relacionados con problemas más amplios de carácter nacional; así, por ejemplo, la importancia de las lenguas para enfrentar adecuadamente el problema de la educación en los pueblos indios, lleva a la búsqueda de diferentes alternativas, entre ellas la que propone un naciente Instituto Lingüístico de Verano, que conjuga proselitismo con lingüística. Pero donde reconocemos los gérmenes de una línea de acción que adquiriría importancia treinta años después y que habría de conducir a la propuesta tanto de una educación bilingüe y bicultural como de construcción de una pedagogía indígena, es en la organización de los maestros tarahumaras.

Para justipreciar la calidad del esfuerzo de los maestros rarámuri recordemos la experiencia tenida en el proceso de organización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, aunque para ser sensibles al ambiente de esos años ese era el espíritu del sexenio, de una acentuada politización, como lo indicaremos enseguida. Cuando el proyecto de congreso consideraba su realización con base en comisiones representativas de los propios pueblos indios, se organizaron en varias regiones del país congresos locales en los que se recogieron las demandas más importantes y se inició el proceso de integración de las comisiones. Como lo consigna Miguel Othón de Mendizábal (distinguido antropólogo que habría de encarnar en su obra y pensamiento lo mejor del

proyecto político cardenista, y que trabajaba en el Departamento de Asuntos Indígenas con una responsabilidad directa en las tareas de organización del congreso), se hicieron siete de tales congresos regionales sin que hubiera trascendido resultado alguno en la perspectiva de definir una propuesta india a escala nacional. Evidentemente no existía todavía una conciencia explícita y declarativa de las especificidades étnicas, si la había, en cambio, de los problemas sociales y económicos que enfrentaban los pueblos en tanto campesinos y en tanto sometidos a condiciones de servidumbre semifeudal.

Los teóricos más avanzados de esos años discutían, mientras tanto, la situación de la población indígena en los términos de las tesis estalinistas, convertidas por ese entonces en el dogma oficial de los partidos comunistas de América Latina, y la posición dominante era la que se inclinaba por la mexicanización de la población india, es decir, por una tesis integracionista que depositaba la responsabilidad de la transformación de los pueblos indios en el Estado; y son precisamente tales especialistas y distinguidos políticos del cardenismo, como Miguel O. de Mendizábal, Luis Chávez Orozco y Vicente Lombardo Toledano, entre otros, quienes integran la comisión mexicana al I Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, que finalmente acaba siendo de indigenistas y representantes gubernamentales de los países del continente americano con poblaciones indias.

En este proceso de oficialización de las políticas indigenistas gubernamentales contrasta la iniciativa de los maestros rurales tarahumaras, quienes organizan, en 1939, el Primer Congreso de la Raza Tarahumara, del cual surgiría el Consejo Supremo Tarahumara como organismo representativo de los pueblos rarámuri y con facultades para actuar como

mediador ante las autoridades estatales y federales. En términos políticos este paso constituye un enorme logro, pues a la dispersión de los pueblos de la montaña y el etnocentrismo de las comunidades indias, arraigadamente centradas sobre sí y con alianzas frágiles con los pueblos vecinos, así como de una profunda desconfianza en el trato con las autoridades gubernamentales, resulta difícil encontrarle una respuesta adecuada, y esto vale para nuestros días en gran parte las poblaciones indias; sin embargo, los maestros rurales tarahumaras lo consiguen y sientan un importante precedente que sería retomado en los años setenta por las organizaciones indígenas. Aunque, por otro lado, tampoco encontramos un discurso definido a partir de las diferencias étnicas, aunque sí exigencias que se sitúan en el camino de una relativa autonomía.

Lo que tratamos de destacar con estas observaciones es el papel protagonista que juegan los maestros rurales, quienes responden a una dinámica profundamente arraigada en el magisterio nacional de ese entonces, como lo señalé antes. Qué experiencias personales y colectivas llevan a los maestros rarámuri a crear un Consejo Supremo, qué efectos tiene en el desarrollo de la educación regional, qué impacto produce en la definición de una conciencia étnica que trascienda la identidad comunitaria; son todas estas cuestiones abiertas a la investigación antropológica y educativa.

El proceso habría de repetirse, en otras condiciones y con resultados diversos, al fundarse el Instituto Nacional Indigenista (INI) y crearse los centros coordinadores indigenistas como los instrumentos más importantes de la acción indigenista gubernamental. Como lo habrían de señalar Julio de la Fuente y Alfonso Villa Rojas, dos de los arquitectos del indigenismo en los años cuarenta, y como lo mostraban diversas experiencias entre la población

indígena, del tipo de la tenida en la Tarahumara, era fundamental para asegurar la implantación de los programas indigenistas en una región determinada, contar con la anuencia de las propias poblaciones y un camino posible era el de los maestros originarios precisamente de la misma región. Es entonces cuando decide una estrategia para formar al personal intermediario de los centros coordinadores, los llamados “promotores culturales” reclutados de entre las autoridades tradicionales, los escribanos y los jóvenes deseosos de convertirse en maestros y en intermediarios entre su pueblo y las autoridades indigenistas. Porque efectivamente, el trabajo de los diferentes técnicos incorporados a los centros coordinadores, tales como médicos, agrónomos, abogados, veterinarios, entre otros, todos ellos de origen urbano, no tendrían ningún efecto si no pudieran entender a sus interlocutores indios, hablantes de otras lenguas y con pocos traductores capaces de transmitir tanto los aspectos técnicos particulares como la orientación general de los programas indigenistas. Incluso estos profesionales urbanistas, con frecuencia cargados de prejuicios racistas frente a los indios y a su cultura, pero también dotados de buena voluntad para enfrentar los problemas agudos de las poblaciones indígenas, necesitaban de una preparación antropológica que les diera conciencia de la importancia de las diferencias étnicas y dotara de cierta eficacia en su conocimiento técnico y especializado, como lo señalarían en su momento Juan Comas y Alfonso Caso. Sin embargo, todo esto no excluía a los promotores culturales, al contrario, se constituían así en el eslabón fundamental que permitía el contacto con los beneficiarios directos de la acción indigenista gubernamental.

Pronto fue evidente que de los promotores culturales formados en los centros coordinadores aquellos comprometidos con la edu-

cación constituían el mayor número, y no sólo eso, sino que el contingente continuó creciendo y surgieron los técnicos que organizaban los programas de educación del INI en consonancia con las líneas generales de la SEP. El paso siguiente sería el traslado administrativo de los maestros indígenas a la SEP, luego de respaldar su formación profesional a través del Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, con lo cual no sólo consolidan un estatuto profesional, sino sobre todo se insertan en una estructura administrativa de cierta importancia política para el gobierno federal y a una organización sindical de primera magnitud, el SNTE, y con una densidad política, es decir, con una complejidad que expresa su amplia diversidad social y regional, a la cual no serían insensibles.

Si en los primeros veinte años de existencia del INI se fundan once centros coordinadores, en los cuales los promotores culturales forman, por decirlo así, la infantería, a partir de 1971, ya en el sexenio echeverrista, su número se multiplica aceleradamente, al grado de que para el fin de ese período presidencial son cerca de cien los centros. Con esto se crean las condiciones para organizarse políticamente y expresar un discurso propio, en tanto maestros y en tanto indios, sobre todo.

La situación propicia para el surgimiento de organizaciones indias se encuentra también en el contexto de la crisis agraria que irrumpe desde mediados de los años sesenta y en el proceso de diferenciación social que ya para este tiempo expresa sus contradicciones de diferentes maneras en el seno de las comunidades indias y en el marco de las relaciones regionales. Digamos, brevemente, que desde los años cuarenta aparecen diversas organizaciones indias integradas por profesionistas y por comerciantes que reivindican su identidad étnica; mixtecos, zapotecos, mayas, nahuas,

entre otros, que residen en las ciudades de provincia, pero, sobre todo en la ciudad de México, y que no pierden el contacto con sus comunidades de origen e incluso reproducen en formas nuevas parte de su cultura, abren pequeños espacios políticos y culturales, pero no logran articularse en un solo movimiento sino hasta los años setenta, en el marco del discurso que busca su identidad con el nacionalismo cardenista; de allí la importancia que adquiere la política indigenista, y que fundamentalmente, busca una respuesta a la crisis política y económica marcada sangrientamente con la represión del movimiento estudiantil-popular de 1968.

La amplia movilización que se produce en los años setenta en el medio de la población india, a la sombra de una política gubernamental populista, es el fermento que lleva a la creación del primer organismo indio de masas a nivel nacional y en el que los maestros indios juegan un papel decisivo. El punto culminante de este movimiento es la realización del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, en el año de 1975, en el que cristaliza el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y se redacta un documento de extraordinaria importancia por marcar tajantemente un cambio sustancial en las relaciones de la población india frente al Estado y con el resto de la población nacional: la Carta de las Comunidades Indígenas, la que contiene ya el conjunto de reivindicaciones básicas sobre la que se erigirá el movimiento de carácter nacional y a partir de la cual se consiguen diferentes conquistas que señalan un avance considerable y constituye la plataforma sobre la que habría de continuarse el trabajo organizativo futuro. Por ahora, el movimiento prácticamente se ha fragmentado a nivel nacional y vive una etapa de receso, pero los resultados conseguidos tie-

nen un carácter irreversible por sus consecuencias en la conciencia nacional y en las propias organizaciones indias de tipo local y regional.

Hay que destacar dos hechos que merecen una muy cuidadosa consideración por sus implicaciones políticas y sociales, y que requieren una investigación profunda para iluminarlos sobre las poderosas corrientes políticas que se mueven dentro del Estado mexicano en un momento crítico y que habrían de auspiciar la organización de un grupo político nuevo integrado por dirigentes indios, el que expresaría su identidad a través de un discurso etnicista opuesto al tradicional integracionismo de la política indigenista.

El primer hecho es el surgimiento del CNPI como resultado de la promoción de diferentes instancias gubernamentales, como se reconocería en las instituciones convocantes al Primer Congreso: el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina. Por otro lado, esta actividad organizativa se montaba evidentemente en una efervescencia política y en una crisis económica que afectaba a grandes sectores de la población trabajadora, pero que lo hacía más agudamente sobre los pueblos indios. A esta situación respondía el oportunismo político de dirigentes de la más diversa procedencia: líderes agrarios afiliados tanto a las organizaciones oficiales como a la amplia gama de la oposición, personas procedentes del área de servicios, principalmente comerciantes, y en menor medida profesionalistas, y un contingente mayoritario formado por los maestros bilingües. Todos ellos encontraban en su especificidad étnica un recurso político y la apertura que ofrecía el gobierno en ese sexenio, 1970-1976, abría una posibilidad inexistente en los regímenes anteriores. Esta diversidad de procedencias y de padrinos llevaría a

complicadas situaciones de alianzas y confrontaciones que debilitarían gradualmente el movimiento, pues en los años del sexenio siguiente viviría sus mejores momentos y obtendría sus mayores logros.

El otro hecho a observar es la creación de una amplia y compleja mitología indigenista de nuevo cuño. En primer lugar se crea el mito de origen: en cincuenta y seis congresos locales se nombran los respectivos consejos supremos, cada congreso reunía a lo que reconocería como grupo étnico, atribuible a los hablantes de una misma lengua, todo en amplio sentido convencional (o quizá sería mejor describirlo como con una coherencia exclusivamente discursiva). Cada consejo supremo llevaría sus reivindicaciones al Congreso y apoyaría las conclusiones y los acuerdos establecidos. El mito requería expresiones contundentes donde la identidad étnica parecía ambigua: así a los mochó, de Motozintla, Estado de Chiapas, que hacía muchos años habían abandonado su indumentaria tradicional, se les dotó de calzones y camisas de manta (sin relación con la original). Se crearon centros ceremoniales nuevos, como el mazahua y el otomí; se recrearon rituales e insignias, discursos, danzas, fechas, etc. Había numerosos representantes que no hablaban ya su lengua materna, aunque en todo lo demás cumplieran con el estereotipo del nuevo indio. En este nuevo ritual los Presidentes de la República participaron con frecuencia recibiendo bastones de autoridad y otras aparatosas insignias de mando de novedosa factura. La estructura institucional del CNPI no fue menos creativa, pues había un parlamento indígena, consejos de ancianos, depositarios del patrimonio común, etc., todo ello consignado en una carta orgánica.

Este fastuoso escenario en que mucho de lo que aparecía daba la impresión de ser producto de una ingeniosa utilería, tenía no obs-

tante un trasfondo social y político que habría de expresarse con dramatismo y claridad en diversos documentos. El núcleo de sus reivindicaciones estaba ya presente en la Carta de las Comunidades Indígenas y en las conclusiones del Primer Congreso, el de Pátzcuaro en 1975.

Las demandas de mayor presencia y reflejo del modo de vida campesino dominante eran las de carácter agrario, muchas de ellas señalaban con precisión el artículo y la fracción de la ley que era necesario modificar; aunque en la mayor parte de ellas se reconocía una insistencia en defender y consolidar la tradición comunitaria de los pueblos indios. Aquí hay evidentemente un importante y profundo contenido étnico en sus reivindicaciones.

La presencia del contingente magisterial se aprecia así mismo en la amplitud de las reivindicaciones relativas a la educación, como son el solicitar que se ampliase el aparato educativo para el medio indígena con el fin de abrir nuevos espacios laborales para los indios y también para crear un escalafón que permitiese el ascenso y el aumento de sus ingresos por el reconocimiento de especializaciones definidas a partir del carácter bilingüe del personal y de sus especificidades culturales. Con esta misma perspectiva se solicitaba la apertura de normales para maestros bilingües y universidades para indios.

En un plano ya de política nacional se pide la creación de una subsecretaría de cultura y educación indígena y la apertura de espacios políticos en los órganos de representación popular, como los congresos estatales y el Congreso de la Unión. Pero donde se sintetiza la especificidad cultural de sus reivindicaciones es en la solicitud del reconocimiento de las lenguas indias como idiomas oficiales, acompañada de la creación del Instituto lingüístico Mexicano para el estudio y fortalecimiento de las lenguas indias, y en el reclamo del derecho

a la autodeterminación en el gobierno y en los organismos tradicionales.

El CNPI prácticamente languidece y no parece surgir ninguna otra organización de alcance nacional. El movimiento indio se ha diversificado y fragmentado, una vez agotado el interés gubernamental, conservando su vitalidad a escala regional y diversificando su presencia en otros foros. Uno de ellos es el del sindicalismo nacional, y más particularmente en el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Resulta altamente sugerente que varias de las secciones que constituyen la tendencia democrática, la Coordinadora (CNTE), sean de Estados donde los maestros bilingües tienen una fuerte presencia, como Michoacán, Guerrero y Oaxaca, por ejemplo. Esto, naturalmente, es un sugerente tema de investigación que requiere trabajo de campo en las regiones mismas donde estos maestros trabajan, aunque ello no impide que haga una reflexión aproximativa sobre sus implicaciones.

Una primera reflexión se refiere al papel del maestro frente a su comunidad. El carácter de educador de alcance comunitario hace tiempo que se ha perdido y es dudoso que alguna vez haya existido en el medio indígena; corresponde más bien a la explosión vasconceliana de las misiones culturales y las casas del pueblo. El maestro indio aparece ya como dirigente político en el período cardenista, y sólo en casos aislados, como el citado de Tarahumara. Sin embargo, la política indigenista habría de propiciar este papel en función de sus programas y ello afectará el proceso mismo que expresa la diferenciación social producto del desarrollo capitalista y el surgimiento de diferentes intermediarios políticos, entre los cuales destaca el caciquismo, frente al cual el maestro indio tendrá una relación ambigua. Porque en muchas poblaciones el maestro ha-

bría de convertirse en comerciante, acaparador, funcionario gubernamental, profesionista liberal y, por supuesto, cacique; pero también habría quienes se integrarían a las organizaciones tradicionales, vinculadas con el llamado Ayuntamiento regional, o bien asumiría el papel de dirigente agrario relacionado con organizaciones independientes y expuesto a la represión gubernamental. Pero ahora esto depende más de las condiciones políticas locales y de las inclinaciones personales del maestro, y menos de un programa educativo de aliento nacional.

En este sentido, cabe introducir algunas consideraciones generales sobre la política educativa del gobierno mexicano en el marco de la política desarrollista que cierra una primera etapa con el régimen de Gustavo Díaz Ordaz y en la populista de los dos sexenios siguientes; para finalmente centrarse en la orientación modernizante actual, con el trasfondo de la violenta crisis que estalla en 1982. Estas políticas globales del Estado tienen su versión en los programas educativos correspondientes y en una política indigenista, que me parece más bien pragmática y con su propia inercia, de las agencias educativas.

Una segunda reflexión se refiere a la cambiante dinámica de las lenguas indias y a la diversidad, amplitud e insuficiencia de las investigaciones lingüísticas. Porque existe un cambio profundo en la actitud hacia las lenguas indias, desde una posición discriminatoria que encontraba en ellas un obstáculo para la castellanización; y la mejor muestra es aquella advertencia de Rafael Ramírez a los maestros para que no usasen las lenguas indias. Con la definición de una política indigenista que implicaba una sensibilización a las diferencias étnicas y lingüísticas de la población india, se plantea la aplicación de la lingüística para desarrollar diferentes estrategias orientadas a la

castellanización indirecta. Recordemos que para reunir a los especialistas, que postulaban diversas alternativas para enfrentar el problema que para la educación nacional presentaba la complejidad estructural y la diversidad de las lenguas indias, se organizó la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas en 1939, de la cual reconocemos dos propuestas (y habría que volver a las ponencias y a las conclusiones para tener una idea más clara de lo que ahí aconteció): La de Mauricio Swadesh, que habrá de mostrar la eficacia de la alfabetización en la lengua india, como lo demostraría en el Proyecto Tarasco, y la que vendría a ser la posición del gobierno mexicano, defendida por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano, de la alfabetización en lengua india a través de un cuidadoso trabajo de análisis lingüístico que antecedía a la elaboración de cartillas para los primeros años de primaria, luego de los cuales se introducía al alumno a la castellanización. El elemento adicional y no declarado del Instituto lingüístico de Verano era el de las tareas de proselitismo religioso que desplegaban sus misioneros y el laborioso esfuerzo técnico de traducción del Nuevo Testamento en las lenguas que les ocupaban.

El Instituto Lingüístico de Verano es sometido a una violenta crítica por parte de investigadores de la antropología y de la lingüística a partir de la aparición del CNP y de las reivindicaciones en torno a las lenguas hechas por los propios dirigentes indios. Con lo que se marca un viraje en la conciencia de los indios hacia sus propias lenguas. Pero en este lapso que va del cardenismo a los finales del sexenio de Echeverría, el Instituto Lingüístico de Verano crece extendiendo su actividad lingüística y misionera a gran parte de las lenguas del país, a otros países de América Latina con poblaciones indias, y otras regiones del Tercer Mundo. Su trabajo de investigación con las

lenguas indias de México constituye un rico aporte a su conocimiento, y buena parte de sus contribuciones a la metodología y a la teoría lingüísticas son el producto del trabajo asiduo, minucioso y de acentuado rigor desarrollado por sus misioneros-lingüistas; sus mejores especialistas van a ser los instructores de los lingüistas mexicanos y, desde luego, los asesores de la política del gobierno mexicano hacia las lenguas indias. Es decir, su trabajo está en el corazón mismo de la escuela mexicana de lingüística si es que reconocemos tal escuela, por supuesto.

En septiembre de 1982 se termina el convenio establecido entre el gobierno mexicano y el Instituto lingüístico de Verano, sin que ello signifique la retirada de sus investigadores y misioneros; como propuesta alternativa se crea el Programa de Etnolingüística, dirigido a formar técnicamente como lingüistas a maestros bilingües; sin embargo, pese al esfuerzo desplegado por funcionarios y especialistas, el programa sólo produjo cuadros técnicos y administrativos de nivel medio para la SEP. No ha aparecido hasta ahora un lingüista que desde su condición étnica postule una nueva teoría o un nuevo método; aunque sí dirigentes ilustrados, como el presidente municipal de Tlacoapa, Gro., etnolingüista formado en el CIESAS y postulado por el PRI.

Sin embargo, existe ahora una preocupación y una mayor conciencia hacia las lenguas indias por parte de los maestros bilingües. Buena parte de las corrientes críticas en el medio lingüístico nacional procede de investigadores que han desarrollado un trabajo teórico y práctico en regiones indias, interesados en apoyar y consolidar las lenguas locales. De estas corrientes críticas surgen precisamente no sólo las impugnaciones de base a la política bilingüe y bicultural, sino también se vislumbran diversas alternativas.

Por otro lado, la sensibilización positiva hacia las lenguas indias, como parte de la difusión del discurso etnicista, ha provocado diversas reacciones, entre ellas el reconocimiento de los hablantes en situaciones en que anteriormente se ocultaba y negaba, como las ciudades, pero sobre todo en la capital del país, reconocida como la entidad federativa en séptimo lugar nacional por el número de hablantes de lenguas indias, de acuerdo con el censo de 1980. Es posible que el aumento en el número de hablantes registrados censalmente sea el resultado tanto de una mayor atención dada en los cuestionarios a las lenguas indias, como de un reconocimiento abierto por parte de los propios hablantes.

El interés por recuperar y difundir las lenguas indias ha sido ya asumido por los propios hablantes, la sociedad civil pues, en varias regiones del país. A la conocida y tradicional preocupación por estudiar y aprender lenguas de primera importancia, como el náhuatl y el maya yucateco, se suman ahora la del zapoteco, el mixteco, el purépecha y el chatino. La lingüística mexicana parece más lenta en reaccionar y no alcanza a resolver la contradicción que vive ante las corrientes lingüísticas de vanguardia y las tareas inmediatas que requieren las lenguas indias.

Una tercera reflexión se refiere al proceso de construcción de una conciencia étnica expresada en términos de un programa de reivindicaciones a partir del cual se defina una estrategia que conduzca al fortalecimiento de sus especificidades y a una delimitación frente al resto de la nación y el Estado. En este sentido los maestros bilingües son en buena medida los artífices de la construcción de una conciencia étnica que revela un enorme potencial político, y sintetiza las particularidades culturales y lingüísticas que enfrenta la educación indígena, pero sobre todo, abre a la investiga-

ción un amplísimo campo relacionado con las características de las culturas y las lenguas indias en la actualidad, y con la historia desde la perspectiva de los propios pueblos indios. Es aquí donde adquiere su mayor dimensión aquella exigencia de reivindicar la conciencia étnica por encima de la identidad nacional, pues planteada en las condiciones contemporáneas impugna a la moderna nación mexicana y al Estado que la encabeza, pero en la perspectiva histórica es indudable que la nación mexicana se asienta sobre un denso proceso histórico que arranca de la configuración de mesoamérica y de sus mayores logros culturales, y que la conformación nacional, con sus particularidades étnicas, tiene un componente indio dominante, como se desprende del dato demográfico de no ser sino hasta principios de este siglo, o finales del anterior, que el porcentaje de población india dejó de ser la mayoría.

El resultado es la apertura de la posibilidad de consolidar la condición pluriétnica y multilingüe de la nación mexicana y de ensayar nuevas formas de relaciones sociales y culturales a partir precisamente de esta diversidad. Podemos trascender esta herencia colonial y convertirla en la esencia misma de nuestra identidad, en el arranque de una ciencia y una historia que exprese tal condición? La puerta del futuro nos deja esa rendija de posibilidad, aunque el tropel de la modernización amenaza no con cerrarla, sino con arrasarla, anularla para siempre.

El discurso etnicista que construyó toda una mitología sobre las características y la situación de los pueblos indios pierde su base de sustentación al desaparecer prácticamente el CNPI. Posiblemente exista todavía como membrete, pero la mayor parte de las organizaciones indias lo han abandonado para concentrarse en las condiciones de lucha regionales; aparecen, así, alianzas regionales e incluso

interregionales, pero el discurso en una perspectiva nacional se ha trasladado de los pueblos indios a las instituciones indigenistas. La diferencia ahora es que estas instituciones están integradas mayoritariamente por maestros bilingües que expresan el programa de reivindicaciones pero desde las entrañas del Estado y cumplen así, frente a él, un papel de mediación que recrea las voces dispersas en un falso discurso indio.

Esa enorme y compleja estructura compuesta por un Parlamento Indígena, por sesenta y tantos consejos supremos, por cincuenta y seis lenguas y otros tantos “grupos étnicos”, es ahora sólo una ilusión óptica y un testimonio del potencial político de la conciencia étnica; pues lo que aparece en la realidad, una vez disipados los humos de la demagogia populista oficial, es una mirada de comunidades indias estructuradas en sistemas regionales de origen tributario; una diversidad lingüística de extrema riqueza, donde lenguas como el zapoteco, el mixteco y el otomí se manifiestan como complejos de lenguas, con infinitas variaciones dialectales que tienen como referente último a la comunidad corporada.

Es decir, la educación indígena como propuesta política que conjuga variables pedagógicas, lingüísticas y étnicas tiene un poco más de cincuenta años de existencia; en términos de su desarrollo institucional ha manifestado un notable crecimiento y diversificación; de hecho la escuela indígena forma ya parte del paisaje de las regiones interculturales y es una esperanza de aquellos pueblos que no la tienen. Las técnicas de enseñanza, con todas las dificultades que ha implicado el trabajo del maestro en las condiciones de pobreza material de los pueblos indios, han progresado de una u otra manera, pero no en el sentido que la evolución y sucesión de los programas estatales lo supone, sino como un proceso interno

de toma de conciencia y de transmisión de la experiencia de una generación a las que le siguen. ¿Podemos asumir que esta rica experiencia acumulada puede conducirnos a la cristalización de una “pedagogía india”?

La respuesta no es un discurso elocuente, ni una teoría nueva sacada de las nuevas corrientes de la pedagogía de moda en los países metropolitanos; la respuesta está en la conciencia de los viejos maestros, en las historias múltiples de las escuelas dispersas en las montañas y en los eriales, en los mitos tradicionales que en ese eterno movimiento de reelaboración y síntesis han incorporado a la escuela, a sus maestros, en la historia viva del pueblo; a esta historia forjada en la matriz cultural de raíz mesoamericana y en la lengua propia cuyos matices y recovecos más intuimos que conocemos.

¿Cómo recuperar todo ese proceso y replantear una educación indígena que parta de las condiciones reales y actuales de los pueblos indios y no de los dictados de las altas y supremas autoridades? Para responder a estas cuestiones proponemos la investigación que sigue y que trata de conjugar campos diversos para entender el problema de la educación indígena en toda su complejidad, porque sólo así aprehenderemos la originalidad de su condición y de su proyección futura.

II. La escuela en la comunidad india: una estrategia

Si en el marco general de la educación nacional la escuela primaria tiene una pesada herencia de tradiciones históricas y de luchas políticas, sintetizada y expresada en el discurso nacionalista y en el ritual escolar; en el caso de la educación indígena la escuela primaria habrá de manifestar sesgadamente dicha herencia ante la presión de otras situaciones pro-

pías configuradas a partir de las especificidades étnicas y de la diversidad lingüística. El peso considerable que ejercen la burocracia educativa y el aparato sindical incide determinadamente en las expresiones formales y en la política global de la educación indígena, porque indudablemente existe un bien construido discurso indigenista que destaca las particularidades culturales de la población india y construye sus líneas generales de acción articulándose con los programas educativos nacionales y el más amplio discurso nacionalista.

La discusión general sobre la educación indígena ha versado sobre sus metas generales, su política global, y su traducción al sistema escolar en términos técnicos de carácter pedagógico y lingüístico. Aquí es donde aparece el complejo problema del uso de la lengua india frente al español y de su manejo en la escuela, cuya complejidad deriva de las contradicciones entre los lineamientos programáticos de una llamada “educación bilingüe y bicultural” y las realidades de la práctica escolar cotidiana. Porque entonces aparece una diversidad de situaciones que va desde el esfuerzo solitario del maestro bilingüe, que no posee los instrumentos técnicos necesarios para impartir una verdadera educación bilingüe y tiene que recurrir a la creatividad individual y a los limitados recursos a su alcance, hasta la franca castellanización que despliegan los maestros bilingües limitando el uso de la lengua india a su mínima expresión, prohibiendo su uso en el aula y dejando guardados los textos y manuales, los que sólo mostrarán a funcionarios visitantes y a uno que otro investigador ingenuo.

Si extendemos el razonamiento al campo de la pedagogía y nos preguntamos por las características de la llamada “pedagogía indígena”, original propuesta de los dirigentes indios, nos encontramos igualmente un panorama

diverso, con situaciones que responden a presiones y posibilidades locales, en el que será más frecuente el empleo discreto de la “vara didáctica” y menos la creación de recursos pedagógicos congruentes con la tradición cultural local.

Lo que aparece aquí como fundamental es el reconocimiento de las condiciones sociales y políticas locales y regionales como contexto real que imprime sus determinaciones sobre la práctica docente y esto adquiere un matiz particular en el caso de las regiones interculturales, donde aparecen con toda su intensidad aquellos factores que exigen una educación indígena, es decir, una educación atenta a las particularidades derivadas de la lengua y de la cultura indias, pero que en su situación específica implica una red de relaciones intensamente contradictoria en la que se enfrentan una cultura nacional, una estructura socioeconómica de rasgos coloniales y una situación en la que se discrimina al indio y a su cultura.

¿Cómo reconocer las condiciones reales en que se desarrolla la práctica docente en la educación indígena? ¿Cómo confrontar las propuestas globales con la situación específica de la escuela primaria en términos de las contradicciones que se generan y de las soluciones que se encuentran en el espacio escolar? ¿Cómo definir y manejar las diferentes situaciones que se crean con el manejo de dos o más lenguas sin caer en el pragmatismo de la castellanización o en el romanticismo etnicista de muchos de los dirigentes indios? ¿Cómo realizar un balance realista y riguroso de la práctica docente en el sistema escolar de la educación indígena que recupere la experiencia de varias generaciones de maestros y se establezcan así las bases de una alternativa congruente con las condiciones vigentes? ¿Cómo reconocer las tendencias fundamentales que expresa

la educación indígena en su práctica real y aquellos aspectos en que se manifiestan variaciones locales y regionales?.

Con tales inquietudes, y considerando la complejidad de la problemática, aquí intento definir una estrategia de investigación que permita el análisis de situaciones regionales específicas, por una parte, y que por los temas manejados se inicie una reflexión sobre los problemas más importantes que plantea la educación en las situaciones interculturales, por otra. Es decir, considero que la investigación de las condiciones sociales y culturales en que se desarrolla la educación en las regiones indias aportará información relevante para establecer líneas de trabajo que permitan profundizar cuestiones básicas y también se trata de obtener información semejante de diferentes regiones interculturales que permita comparaciones sistemáticas de carácter general. Me parece que por este camino se conseguirá una discusión constructiva acerca de la política educativa entre la población india, así como se podrán definir estrategias y métodos de investigación que contribuyan a conocer con mayor profundidad sus problemas fundamentales.

Con la intención de separar para el análisis y consideración específica las diferentes problemáticas que se conjugan en el desarrollo de la educación en la situación intercultural, proponemos destacar tres líneas de reflexión teórica que se relacionan con sendas disciplinas científicas y en cada una de las cuales se han generado técnicas apropiadas para la investigación y para la aplicación de soluciones específicas.

1) La pedagogía tiene su espacio de discusión relevante en los programas oficiales de educación formal. ¿Podemos considerar

que es necesario definir un campo particular para lo que varios dirigentes indios han llamado “pedagogía indígena”? ¿Cómo caracterizarla? ¿Qué papel juega en ella la dinámica contradictoria de la identidad étnica? ¿Cómo se expresa en ella la relación cambiante y sinuosa que va del monolingüismo en lengua india al monolingüismo en español?.

- 2) ¿En términos de los que se ha llamado la “educación bilingüe y bicultural”, en la situación intercultural, afecta de una manera decisiva las prácticas lingüísticas vigentes, ¿Es en realidad la escuela una agencia de castellanización que a pesar del discurso etnicista continúa con su antigua inercia consolidada por sus orientaciones asimilacionistas e integracionistas? ¿Tiene por su objetivo la constitución de un bilingüismo estable y ha desarrollado las técnicas adecuadas para ello? ¿Recrea la práctica escolar la cultura nacional a través de las lenguas indias destruyendo sistemáticamente las especificidades culturales implicadas en la cosmovisión india? ¿Existen programas que apoyen la consolidación de las lenguas indias y respalden así la reivindicación de su reconocimiento de idiomas oficiales?.
- 3) Finalmente, ¿la educación indígena, constituye un camino eficaz para la construcción de una identidad que afirmando lo étnico asuma también lo nacional?, o en realidad se ha convertido en un mecanismo más que reproduce las relaciones de desigualdad y discriminación que justifica los sistemas de explotación y los alimenta acentuando todavía más los contrastes?, o encontramos aquí también la misma antigua inercia dirigida a negar la cultura y la lengua indias, instrumentada ahora por los propios maestros bilingües?.

No existen respuestas definitivas y simples a estas cuestiones, y de hecho la comprensión de los problemas implicados sólo puede lograrse siguiendo la pista que estas preguntas abran. El camino para hacerlo se puede desbrozar a partir de dos consideraciones metodológicas:

A) Por una parte estableciendo una línea de reflexión que considere a la escuela en el entramado de la comunidad y analice no sólo la delicada y compleja red de sus interrelaciones, sino sobre todo la manera en la que el entorno social incide en la práctica docente que tiene lugar en el espacio escolar. Es indudable que en el sistema social en el que se configura la comunidad existen contradicciones y tendencias que afectan poderosamente a la escuela. Así mismo, resulta de enorme trascendencia reconocer cómo el conjunto de maestros resuelve tales presiones y contradicciones al mismo tiempo que cumple con las regulaciones institucionales a que está sujeta por el sistema educativo nacional. La situación se torna particularmente atractiva y difícil cuando consideramos las variables lingüísticas y étnicas, pero reducir el espacio de observación a la escuela, en primer término, y a la comunidad en la que se inserta, podemos tener un ámbito metodológicamente manejable y una posibilidad real de profundizar en los diversos problemas que se implican.

Aquí evidentemente apelamos a los recursos técnicos y metodológicos de la etnografía, de la que tenemos en México una de las más ricas tradiciones antropológicas y dueña de una identidad científica propia, debido a la estrecha relación que ha tenido la investigación antropológica con la política indigenista,

aunque poco se ha elaborado en la construcción explícita de sus características en términos epistemológicos, sobre todo, porque la mayor parte de los pocos intentos habidos se han orientado más a conseguir una apología que a realizar un trabajo teórico y consecuente.

Este señalamiento resulta oportuno ante la reciente moda de la etnografía de la escuela procedente principalmente de Inglaterra y los Estados Unidos, donde la etnografía ha tenido enfoques y objetivos muy vinculados con la política imperial de colonización, y ahora se vuelve hacia la escuela aportando descubrimientos asombrosos. Sin embargo, es necesario advertir que la asimilación de tales novedades en México de una manera mecánica, como muchas otras modas, sólo reproducirá una ya vieja tradición colonial que nos ha enajenado de nuestra realidad y no a ha llevado a ofrecer respuestas y programas costosos que finalmente no resuelven los problemas de fondo. Es necesario, por tanto, realizar un minucioso trabajo de confrontación y crítica desde nuestra etnografía y en el marco de la problemática de la educación indígena, para definir así una estrategia que conjugue creativamente las particularidades de nuestra tradición científica con las novedades que nos vienen de otros países, pero sobre todo para resolver con mayor certeza y creatividad los grandes problemas que nos presenta la situación específica de la educación indígena en México, y con ello la construcción de un programa educativo para el país pluricultural y multilingüe que orgullosamente decimos ser.

B) La otra línea de reflexión, de un orden más general, es la que corresponde a la región en la cual adquieren mayor relevancia las situaciones lingüísticas y étnicas; es decir, es en esta perspectiva donde reconocemos

el conjunto de procesos que configuran la problemática de las lenguas indias y las líneas básicas de la cuestión étnico-nacional en que se encuentra enmarcada la situación cultural de los pueblos indios. Como es el caso de la etnografía, aquí nos encontramos también con una vieja tradición de trabajo teórico desarrollado en la antropología mexicana. Desde los trabajos que fundan la práctica antropológica nacional de Manuel Gamio y luego en la generación de los años cuarenta, se ha planteado el estudio de la población india en el interjuego de la comunidad y la región, pues es ahí donde confluyen la diversidad étnica y lingüística para definir una situación y la matriz en la que lo étnico y lo nacional se anudan.

La irrupción estruendosa de la teoría marxista en los años setenta centró su trabajo de investigación en la caracterización de las clases sociales en el campo y en el manejo explícito de la categoría “formación económico-social”, con lo que la antigua tradición etnográfica redujo su presencia a una actividad casi clandestina; el problema del campesinado y de su proletarianización, de las formas de explotación y de las estructuras de mediación, ocuparon el primer plano de las discusiones teóricas en la antropología mexicana. Sin embargo, el crecimiento del discurso etnicista, particularmente la extensión de sus interlocutores desde la oposición a diferentes instancias gubernamentales. Y sobre todo el radicalismo de sus reivindicaciones, obligaron quizás menos a una confrontación teórica y política, pues la perspectiva del discurso estatal no lo permite, y más a una reconsideración de la cuestión étnica por parte de quienes representaban la reflexión desde el marxismo. Entonces, tanto la política indigenista como las propuestas etnicistas

de los dirigentes indios, por una parte, y el análisis de la situación agraria junto con el nacionalismo y el programa de desarrollo económico por la senda del capitalismo y el subdesarrollo, entraron en un cuadro de discusión que otorgaría su perspectiva adecuada de la cuestión étnica y su inserción en lo nacional. Ahora, en la misma línea de trabajo y considerando la interrelación de las cuestiones lingüística y étnica podemos trasladarnos a la región, al sistema histórico en el que se encuentran con toda su fuerza las relaciones interétnicas y conjugada con ellas la diversidad lingüística.

La región que nos interesa, para acotar un universo de enorme amplitud, es aquella que Aguirre Beltrán denominara la “región de refugio”, y también “región intercultural”, cuya característica fundamental es la vigencia de un sistema socioeconómico en el cual las diferencias étnicas tienen un papel fundamental y que retiene los rasgos que le impusiera la dominación colonial. En tanto es una continuación del sistema colonial mantiene formas de carácter tributario y feudal, pero como constituye parte de un sistema capitalista, cuya ley es el desarrollo desigual y combinado, ello ha deformado a la región tributaria original y ha introducido procesos y tendencias que se orientan a la subsunción y que se resuelven diferencialmente según las formas particulares que adquiere el desarrollo capitalista en cada región. Las grandes reservas de bosque de coníferas y tropicales, albergan con frecuencia a comunidades indias insertas en sistemas regionales desde los cuales se explotan tales recursos, manipulando el aislamiento y el desconocimiento de las potencialidades de las comunidades. También encontramos comunidades que ocupan buenas tierras de cultivo pero que son sometidas a la regulación estatal para la producción agrícola comercial. Hay, así mismo, regiones dominadas por el minifundismo

y de difícil acceso, las cuales generan abundante mano de obra barata que, en migraciones temporales se dirige a plantaciones e ingenios, a las zonas de agroindustria, y al retornar a sus comunidades contribuyen con sus recursos a reproducir el sistema regional, sobre todo el mosaico de sus diferencias étnicas y lingüísticas.

Así, comunidad india y región intercultural constituyen las instancias de una estrategia de investigación que considera sus interrelaciones en términos sociales, políticos y culturales, que busca reconocer las tendencias dominantes que determinan su dinámica y las contradicciones que la traban y sacuden; pero también centra su atención en el conjunto de comunidades que constituyen el sistema regional y busca tanto aquellos aspectos comunes a todas ellas, como las variantes y las especificidades; es decir, se trata de reconocer las tendencias tanto centrífugas como las centrípetas que conduzcan a una perspectiva dinámica de la región, así como también de mantener este trasfondo para concentrarse en una comunidad determinada y analizarla como totalidad que lo mismo refleja su inserción regional que expresa de maneras diversas su carácter unitario.

Todo esto tiene un trasfondo histórico. Uno de los rasgos característicos de las sociedades mesoamericanas fue la organización socioeconómica y política a partir de un acentuado contraste étnico y lingüístico; la unidad básica de su reproducción social y que mantenía una homogeneidad social y lingüística era el calpulli, unidad territorial y de parentesco, de tributación y de culto, militar y de habla, la que, articulada a otras semejantes en estructura y diferentes en sus expresiones simbólicas constituían las unidades políticas mayores, las que a su vez podían reunirse en sistemas mayores que podían abarcar enormes territorios

y fundamentalmente grandes contingentes de población. En todos ellos el carácter pluriétnico y multilingüe era un rasgo común, teniendo en la base una diversidad de comunidades con sus lenguas y sus variantes dialectales, con sus dioses, sus insignias y parafernalia propias, y en la cúpula otra comunidad o conjunto de comunidades que poseía su propia lengua y cultura, y reforzaban tal diversidad para hacerla principio organizativo rector.

Esta concepción de sistemas sociopolíticos básicamente pluriétnicos como característica histórica mesoamericana ha sido ignorada sistemáticamente por aquellos que construyen la historia desde la perspectiva de las poblaciones indias y reivindican un concepto de “grupo étnico” que contiene en el trasfondo el modelo de nación eurocéntrico y decimonónico, pues se busca no sólo una supuesta unidad de “grupos étnicos” tales como los zapotecos, los mixtecos o los mayas, por ejemplo, a partir de sus características lingüísticas, o de un concepto laxo o convencional de lengua, que luego se proyecta al pasado de una manera un tanto mecánica. Allí donde los arqueólogos, por cierto, repiten el error y buscan asociar cerámicas, estilos y colores a unidades homogéneas en lo étnico y lo lingüístico. La historia, sin embargo, sobre todo aquella del período postclásico y la misma etnografía, desmienten tales concepciones y reafirman la diversidad y el contraste étnico como rasgo fundamental de los pueblos mesoamericanos y de las poblaciones indias contemporáneas; aunque en este último caso el proceso de configuración de la nación mexicana, que incorpora la tradición hispana de raíz medieval y, en menor medida, la cultura africana, y sobre todo efectúa una nueva síntesis étnica, establece una nueva dinámica que ha enfrentado violentamente, en particular en el marco de la política y la ideología liberales, a la sociedad nacional con las

poblaciones indias. Paradójicamente esta confrontación tiende, en lo político, a conformar identidades y alianzas a partir de la concepción de lo indio, pero en lo económico, lo social y lo cultural mantiene y reproduce la diversidad étnica y lingüística que subyace en el proceso histórico de las comunidades y las regiones, porque es sólo en su diversidad comunitaria y en su unidad regional que se establece la continuidad de raíz mesoamericana.

Si la diversidad étnica y lingüística es una característica de las sociedades mesoamericanas, y tiene su base última de identidad y reproducción en la comunidad-calpulli, es con la colonización española que se erige un sistema regional que también se sostiene en el eje de las diferencias étnicas y lingüísticas, aunque esta vez con un marcado tono estamental, como corresponde a la raíz medieval de su origen.

En efecto, si la sociedad colonial se dividía en términos políticos y jurídicos en dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles, y ello era la base para establecer una separación residencial: indios en el campo y españoles en la ciudad, y una articulación económica, de comunidades productoras de alimentos, y sobre todo proveedoras de fuerza de trabajo y de tributo, y la sociedad española estructurada con una burocracia colonial y un sistema tributario que domina al conjunto. La base de su economía eran los sistemas regionales que se componían fundamentalmente de comunidades agrarias corporadas y con una diversidad lingüística que tenía su referente en la comunidad precisamente. Es decir, el sistema colonial continuó sosteniéndose sobre la diversidad lingüística y la condición corporativa de la comunidad india, lo que indudablemente retuvo el carácter contrastivo en lo étnico de las sociedades mesoamericanas, aunque ciertamente reorganizado en el marco de la sociedad colonial novohispana. Y son las regiones sobrevi-

vientes las que constituyen el corazón de los sistemas en que se organiza la mayoría de la población indígena contemporánea, en la articulación contradictoria y organizada de ciudad primada, o centro rector donde se establece el control político y económico, y las comunidades satélites, como lo describiría Aguirre Beltrán.

Con este modelo teórico que tiene el respaldo de la investigación histórica y antropológica es que nos proponemos acercarnos a la educación indígena. El énfasis está puesto en primer lugar en la escuela, a la que vemos como el espacio donde confluyen en situaciones extremadamente complejas las prácticas docentes y las contradicciones derivadas del conflicto lingüístico ante el español y las lenguas indias, así como la lucha desgarrante entre identidades étnicas en relación desigual.

Intentamos conocer, en primer lugar, las condiciones reales y efectivas en que se desarrolla la práctica docente en la situación intercultural y nuestro esfuerzo se concentrará en los métodos y en la estrategia de investigación que nos doten de una información confiable. Sólo de esta manera podremos realizar diagnósticos y evaluaciones con un sólido respaldo factual, congruentes con las condiciones vigentes. También es sólo a partir de los resultados de esta investigación que podremos reflexionar sobre alternativas reales y viables para la educación indígena. Pero sobre todo, es desde esta línea de pensamiento como podemos construir una tradición de investigaciones que se constituya en la base de una memoria histórica de la educación indígena y que recupere la creatividad y la originalidad de las generaciones de maestros que hubieron de recurrir a su capacidad profesional y a su herencia cultural para resolver los difíciles problemas de construir una educación indígena en las condiciones de pobreza material a la que parece estar

condenada esta parte de nuestra nación. Sólo así, finalmente, podremos construir el espacio teórico, con sus divergencias y acuerdos, con su trasfondo histórico, que exprese las particularidades de nuestra historia y de nuestro mismo proceso de reflexión.

Como resulta evidente en los énfasis y en las ausencias, este trabajo tiene una orientación fundamentalmente antropológica; ello

significa una atención especial a la cuestión étnico-nacional, en primera instancia, pues ahí se sintetiza con mayor fuerza y coherencia la problemática global. Pero también significa que para abordar el campo de la educación indígena la haremos con base en una concepción y con un estilo propios de la tradición etnográfica mexicana, en donde los conceptos de comunidad de región tienen un papel central.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Teoría y práctica de la educación indígena*. México, SEP, (Sepsetentas: 64).

1983 *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. México, CIESAS, (Ediciones de la Casa Chata:20).

Bravo Ahuja, Gloria

1977 *Los materiales didácticos para la enseñanza del español a los indígenas mexicanos*. México, El Colegio de México.

Carbó, Teresa

1984 *Educación desde la Cámara de Diputados*. México, CIESAS, (Colección Miguel Othón de Mendizábal:2).

Comas, Juan

1956 La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación. En: *América Indígena*, 16:93-109. México, Instituto Indigenista Interamericano.

Dirección General de Educación Indígena

1990 *Programa para la modernización de la educación indígena (1990-1994)*. México, SEP-Subsecretaría de Educación elemental.

Gabriel Hernández, Franco

1981 De la educación indígena tradicional a la educación indígena bilingüe bicultural. En: Bonfil, G., *Utopía y revolución*, pp. 173-184. México, Editorial Nueva Imagen.

Garduño Cervantes, Julio

1983 *El final del silencio. Documentos Indígenas de México*. México, Premia Editora, 1983.

Heath, Shirley Brice

1972 *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.

Lombardo Toledano, Vicente

1973 *El problema del indio*. México, SEP, 1973 (Sepsetentas:114).

López, Gerardo y Sergio Velasco

1985 *Aportaciones indias a la educación*. México, SEP-Ediciones El Caballito, 1985 (Biblioteca Pedagógica).

López Mar, Alonso y Nemesio Cruz Martínez

1982 El posgrado en educación bilingüe y bicultural para maestros bilingües, en la Universidad Pedagógica: un proyecto impostergable. En: *Scanlon, P. y J. Lezama*, 1982:309-319.

Modiano, Nancy

1982 *Salid y escribid. El proceso de elaboración de material didáctico para la enseñanza de la lecto-escritura en lenguas indígenas*. En: *Scanlon, P. y J. Lezama*, 1982:211-222.

Nahmad, Salomón

1980 La Educación Bilingüe y Bicultural para las regiones interculturales de México. En: *Indigenismo y lingüística*, pp. 11-34. México, UNAM, 1980.

- Rady David
1974 *Educación y revolución social en México*. México, SEP, (Sepsetentas:141).
- Sáenz Moisés
1969 Carapán. Morelia, Mich., Talleres linotipográficos del Gobierno del Estado.
- Scanlon, Arlene Patricia y Juan Lezama Morfin
1982 *Hacia un México pluricultural*. México, SEP-Joaquín Porrúa.
- Scanlon, Arlene Patricia
1982 El papel de la antropología en el desarrollo de la educación bilingüe y bicultural en México. En: *Scanlon P. y J. Lezama*, 323-347.
- Subsecretaría de Educación Elemental
1986 *Bases Generales de la Educación Indígena*. México, SEPDGEI.
- Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (Coord.)
1988 *Política cultural para un país multiétnico*. México, SEP-El Colegio de México.
- Suárez, Jorge A.
1988 *The Mesoamerican Indian Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Varese, Stefano
1983 *Indígenas y educación en México*. México, Centro de Estudios Educativos.

MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD EN LA EXPERIENCIA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Fernando Buendía

Próxima a cambiar de siglo, la humanidad vive una época de profundas transformaciones. El occidente capitalista, dominante sobre el planeta, que se vaticinaba por sus profetas (Fukuyama) como el final de la historia, nos presenta un cuadro de angustiosas paradojas: la revolución científico-técnica ha subordinado al trabajo y produce mil millones de desempleados (informe de la OIT de 1997), que si pudiesen llegar a emplearse en la industria, quebrarían el frágil equilibrio ambiental (por el efecto invernadero); la pobreza se ha profundizado y extendido junto a la creciente concentración de la riqueza exorbitante, así pues, varias empresas tienen un producto bruto superior al de la mayoría de naciones de la periferia capitalista;

Los conflictos armados persisten, así como la violencia, la intolerancia y la xenofobia, pese a la generalización de los sistemas democráticos.

Han recrudecido enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla que fueron controladas décadas atrás, junto a enfermedades nuevas como el SIDA y otras como la obesidad, propias del excesivo consumismo;

La deforestación de los bosques húmedos, la destrucción de la capa de ozono y el sobrecalentamiento del planeta mantienen un ritmo imparable, pese a los acuerdos y convenciones internacionales para la preservación del medio ambiente.

El triunfo de Occidente, ha llevado al extremo la pretensión del sueño capitalista: la mundialización del libre mercado; su extensión a todos los rincones de la geografía, a todos los actos de la vida, a todas las relaciones aun las más espirituales, como la creación artística. El liberalismo económico se ha convertido en la nueva religión y los organismos financieros internacionales en los sumos sacerdotes que predicán a los pueblos la cabal obediencia a la doctrina. Sin embargo, para las naciones de la periferia capitalista el neoliberalismo se ha convertido en una dramática pesadilla, plagada de ajustes estructurales, de desnacionalizaciones del patrimonio público, de abandono de la protección social, de impagables deudas externas, de achicamiento de los derechos económicos y sociales efectivamente cubiertos, de minimización de la ciudadanía.

La paradoja de fin de siglo: el triunfo y la crisis de la civilización capitalista occidental, es la crisis de sus sentidos civilizatorios. La razón neoliberal convertida en la razón de occidente se devela como la sinrazón y la irracionalidad de sus creaciones. Los seres humanos son víctimas de su propia creación y podrían acabar devorados por su engendro.

El Mundo global

La globalización despierta la necesidad de identidad. El mercado convierte a las pobla-

ciones en productores y consumidores, homogeniza a las personas, las moldea, las aplana. Somos un número de tarjeta plástica, un número de identidad, un número de cuenta corriente, un código domiciliario, una estadística y según los futurólogos, apenas un pequeño chip debajo de la piel. La enajenación de los seres humanos, despersonalizados y convertidos en mercancías, y las relaciones sociales transformadas en relaciones entre objetos, produce una angustiada soledad y una urgente y hasta gregaria necesidad de identidad. La globalización conduce a aferrarnos al universo local.

Pertenecer a algo y a alguien crea la diferencia. La especialización y la racionalización de la vida social, construyen culturas y subculturas y hacen renacer identidades ancestrales: los navegadores del Internet, los defensores de la naturaleza; los fanáticos de un club deportivo; el mundo de los gays; las identidades generacionales; el movimiento de mujeres; las entidades étnico-nacionales, las identidades religiosas, las identidades regionales, etc. La multiculturalidad ha adquirido estatuto y legitimidad universales: ha construido su epistemología, sus paradigmas, su metodología, y se ha convertido en un punto de vista necesario en ciertas disciplinas como las del desarrollo. El enfoque de género, de generación, de sostenibilidad ambiental, de interculturalidad, es obligatorio para los programas y acciones de desarrollo.

El enfoque de lo diverso y plural ha cedido territorio al enfoque sobre lo que tenemos de común; se rescatan los derechos colectivos de unos en detrimento de la defensa de los derechos individuales de todos; se absolutizan las categorías culturales, y se desvalorizan las categorías sociales. Tal es el caso de posiciones extremas etnocentristas que consideran que el campesino “no existe” como actor porque está

amestizado y carece de una clara identidad étnica. La obra de Christopher Lasch, desarrollando las tesis de Freud, nos habla sobre el “narcisismo de las pequeñas diferencias”, para fundamentar la teoría de las identidades colectivas.

Los nuevos movimientos sociales están presos del corporativismo; del post-modernismo. La crisis de la utopía social ha debilitado los sentidos totalizadores establecidos anteriormente a través de formulaciones programáticas y de espacios organizacionales comunes, que producían a su vez cierta unidad de acción. La reconstitución de totalidades, que den cuenta de las percepciones e intereses diversos y que produzcan una praxis concentradora y eficaz debe ser a no dudar el esfuerzo central para los movimientos sociales. No cabe, pues, otro modo de enfrentar la corriente neoliberal cuya fuerza ha sometido a la mayor parte de los pueblos del mundo. Debilitar el frente interno sólo nos conduce en palabras del dirigente campesino Jorge Llor “a que por salvar un dedo perdamos el brazo” (Intervención en Reunión CONFUNASSC, 15 nov. 98).

Es el caso de la Asamblea Nacional Constituyente realizada el año pasado, donde los movimientos sociales y ciudadanos desplegaron, cada uno, su estrategia de manera unilateral (salvo la Coordinadora de Movimientos Sociales): desde la misma designación de los candidatos, las alianzas, la campaña de elección de los assembleístas y la estrategia de defensa de las tesis durante la Asamblea. El resultado, como señala Alejandro Moreano: “la Constitución expresa el interés general de la “globalización neoliberal” en los terrenos económico y político. Los movimientos sociales introdujeron muchas de sus demandas particulares en el ámbito de los derechos ciudadanos, civiles y políticos, derechos humanos, ambientales, de los pueblos indios y afroecuator-

rianos, de las mujeres, de las minorías sociales, de los discapacitados. Empero, los ejes fundamentales no fueron alterados. La resultante, algo así como un neoliberalismo con rostro humano” (Varios autores, CIUDAD, 1998, p. 11-12) De tal manera que queda desbrozado el camino para avanzar en la reforma neoliberal, en el marco de un gobierno de presidencialismo reforzado.

Lo acontecido en Bolivia es otro ejemplo de la pérdida de sentido global. El exvicepresidente de la República Cárdenas, elegido como parte de la alianza entre un sector del movimiento indígena con la derecha neoliberal, se complace en manifestar públicamente que “logró unificar a los bolivianos contra su gobierno” (Intervención en CIESPAL.....), quien vendió a las empresas transnacionales el patrimonio público, incluida la seguridad social, y agudizó la pobreza y la represión social. Cuando se ha terminado el festín de los fondos de las privatizaciones (invertidos en 18.000 “obritas” y en una descentralización sin financiamiento correspondiente), el cuestionamiento ha tomado fuerza arrolladora. Es el caso del movimiento cocalero, cuya mayor parte son indígenas Aymaras, que ha realizado sendas marchas nacionales, reprimidas por el mismo Cárdenas, y a quien según expresiones de una dirigente del movimiento, “...le están buscando para disfrazarle y pasarle por toda Bolivia, porque ese es el tratamiento que se da a los traidores”. (FLACSO, 26 nov. 1998).

La crítica de las culturas

Las producciones culturales tienen un marco social e histórico en el que se configuraron, y sólo en cuanto contribuyan al crecimiento humano, merecen ser rescatadas. No podemos sostener la continuación del sistema de castas en la India, que ha dado origen a un

sistema de oprobiosas relaciones sociales; ni tampoco podríamos estar de acuerdo con prácticas como la castración del clítoris a las adolescentes, que se realiza todavía en ciertos pueblos del Africa; e igualmente estamos en oposición con acciones de ajusticiamiento perpetradas en algunas localidades andinas (que pueden obedecer a la falta de justicia justa “para el de poncho” y a la falta de sistematización del derecho consuetudinario)”. Respecto a este tema, los autores de la escuela de Frankfurt (1930) desarrollaron la tesis de “la cultura como represión”.

La crítica de las culturas, a fin de desechar aquellas aristas que pueden asomar contrarias al crecimiento humano y de rescatar lo que podría contribuir a su mejoramiento, está en el corazón de la antropología aplicada. Enfrentar la xenofobia y el etnocentrismo, así como el machismo, la pérdida de autoestima, el ladinismo, etc., es decir, aquellos rasgos culturales que “enferman” las relaciones sociales, es misión de la moderna antropología (y de la acción intercultural), e igualmente, recuperar valores y principios políticos; éticos; estéticos, religiosos; prácticas productivas, etc.

La crítica de las culturas debe producir a su vez una adecuada valoración del aporte que realizan los documentos culturales. Así se evitaría, por ejemplo, confundir y confrontar la ciencia con la creencia cultural, situación que actualiza la superada contradicción entre productos culturales, como la mitología, con el desarrollo del conocimiento científico. Es claro que la ciencia, posee un estatuto teórico y metodológico, en el que sustenta su legitimidad, y que cualquier producto cultural debe atravesar por tal rigor si pretende adquirir ese carácter. Será preciso, en el caso de las prácticas curativas tradicionales, por ejemplo, pasar por la criba del rigor teórico-metodológico para extraer la pepita de valor de la tonelada de adherencias

de menor utilidad e inclusive dañinas, en las que está envuelta.

Igualmente, el uso de la crítica cultural para la reconstitución de las categorías culturales permite una de-codificación que pone en evidencia las condiciones concretas de su producción, así como las influencias e interacciones con los ambientes culturales circundantes. Así, se desecharán opiniones ideologizadas, que ponen el énfasis en las distancias de los mundos culturales para justificar la singularidad de su identidad. Con relación a esto, es demostrativo el resultado de la investigación realizada por Alberto Flores Galindo, sobre el mito del Inkari, iniciado con el descuartizamiento de Tupak Amaru en 1713, que surge influenciado por el espíritu mesiánico del protestantismo, que, hacia 1700 huía al nuevo Continente, perseguido por la Inquisición española (A. Flores Galindo, *Buscando un Inca.*)

La crítica cultural devela las vinculaciones de sentido existentes entre las diversas culturas, y demuestra que no existe cultura alguna que se haya constituido en forma químicamente pura (eso únicamente se encuentra en los museos) si no en interacción con otras. De tal forma que se identifican determinados elementos comunes a todas las culturas de un país. Así, por ejemplo, la lengua dominante, el español se habla o se entiende en todo el país, pero se encuentra influenciada, desde su misma pronunciación (la ere arrastrada), hasta la incorporación de vocablos y sentidos (achachay, guambra, etc.), por las lenguas nativas, principalmente el Quichua. Es decir, que en sentido estricto, la interacción produce una situación de amestización que, en ambientes de mayor o menor intensidad, llevan a la prevalencia de tal o cual rasgo cultural.

El proceso de amestización étnico-cultural descrito en el género literario por Jorge Icaza a través de sus novelas: *El Chulla Romero y*

Flores, *Huasipungo*, entre otras, dan cuenta de un proceso “doloroso”, de negación de los rasgos culturales nativos y afirmación de los rasgos culturales dominantes. Esta forma de integración del mestizaje, distinta de otras (la integración de los negros de la excolonia holandesa Surinam que resolvieron mantenerse como ciudadanos holandeses en 1986), explica el drama cultural nacional, que no puede resolverse de otra manera que reconstituyendo de manera armónica la cultura mestiza, es decir, revalorizando lo que tiene de nativa.

La crítica cultural, debe hacerse presente en todos los espacios culturales. Es a través de ella que el movimiento de mujeres ha redefinido el concepto de igualdad por el de equidad, puesto que la igualdad de los géneros conduce a la masculinización del mundo femenino, y a la desvalorización de su diferencia. De allí que la lucha por la equidad en los géneros adquiera un alcance transversal, es decir, que está presente en todas las actividades sociales. Igualmente, la recuperación de la identidad regional, no definida únicamente como oposición a las otras regiones (como regionalismo), sino de manera propositiva (en su historia, sus estructuras socio-culturales, etc.) sirve de base para la sustentación de proyectos de descentralización político-administrativa.

De la Multiculturalidad a la Interculturalidad o a la Torre de Babel

La conformación de la “aldea universal” que avizoraba Marshall McLuhan; la era del mercado globalizado, coincide con el re-surgimiento de las múltiples identidades. Estamos ante el dilema de la constitución de una nueva Torre de Babel que origine una atomización de la acción, una corporativización de los movimientos sociales, o ante la urgente necesidad de re-constituir visiones y proyectos que inte-

gren las particularidades dentro de un proyecto global.

La Torre de Babel es la propuesta de la visión dominante, que encuentra en el pluralismo un terreno propicio al predominio del “pensamiento único”, una débil resistencia a la imposición de su programa, el neoliberalismo, y la posibilidad de la cooptación-negociación de las partes sobre aspectos no sustanciales del programa.

La re-creación de visiones integradoras y totalizadoras no es la reafirmación de concepciones que carecen de capacidad interpretativa y de orientación, para los desafíos actuales, si no su superación. No se puede poner vino nuevo en odres viejos (Lucas 6,37); por ello debemos desechar elementos tales como la reducción economicista como visión de la sociedad; el estatismo, la eliminación del mercado, la democracia delegativa, la negación de la diversidad, como programa alternativo; o la política concebida como el asalto al Estado, la alianza como predominio de una clase, la acción sin ética y sin propuesta.

La interculturalidad es el terreno donde se reconstituye la visión de totalidad. Implica la re-creación de la utopía social; de un proyecto común donde convivan las diversas identidades que aportan mediante su interacción al crecimiento de la condición humana. Implica además la determinación de los medios y estrategias para la consecución del sueño utópico.

No todos los caminos llevan al logro de los propósitos planteados; pues, ceder ante el programa neoliberal, aunque sea ante la tentación de una pequeña cuota de poder, no nos lleva sino a la claudicación de los sueños. Tal es la reflexión que muchos nos hacemos con respecto a que si, se elimina el estado de responsabilidad social, la realización de los derechos individuales y colectivos, sean de los jóvenes, o

de las mujeres, etc., será parte del lirismo constitucional. En el caso de los derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo, sin la infraestructura y demás medios económicos y prestaciones sociales, las circunscripciones indígenas tendrán pocas probabilidades de sustentarse, pudiendo convertirse en territorios vacíos.

La unidad de interpretación, o sea, la ideología política común, es el elemento central y ordenador para una acción intercultural liberadora. Y es este elemento el que cimenta y da coherencia a las articulaciones sociales, aun dentro de cada uno de los movimientos sociales. El dirigente indígena José María Cabascango solía decir con frecuencia que “...hay indios con cabeza de gringos... y gringos que piensan como indios”.

Es por la ausencia de tal identidad ideopolítica que el voto indígena y campesino no favorece a sus representantes y es, por el contrario, sobre la base de tal identidad que se constituyen como un movimiento social-político, movimientos sociales diversos como: indígenas, campesinos, trabajadores, mujeres, jóvenes, católicos, protestantes, gays, ecologistas, profesionales, etc. No son todos los indígenas, ni todos los católicos, ni todos los gays, etc., los que forman parte de la plataforma social-política intercultural que se constituye, pues, habrán otros que, pensando en intereses inmediatos e inclusive individuales, establecerán otras articulaciones sociales y políticas

Hay dos elementos estratégicos que deben conjugarse en este proceso. El uno es la construcción de los actores: de los movimientos sociales y de su unidad en torno al establecimiento de un proyecto común. El segundo elemento es el enfrentamiento al adversario común: el imperio del neoliberalismo. Construcción y confrontación operan en una dialéctica que favorece mutuamente ambos propósitos. La acumulación y unificación de fuer-

zas favorece las oportunidades en la confrontación y, a su vez, el debilitamiento del adversario mejora las posibilidades de construcción.

Desplegar estrategias individuales, no hace más que debilitar la posición global y propiciar la desorganización del campo propio. Reiterando, con las palabras de Jorge Loor “no podemos por salvar el dedo, perder el brazo”.

La experiencia de los Movimientos Sociales

La acción de los movimientos sociales; la construcción de las identidades diversas y la articulación de plataformas unificadoras, que configuran el tejido de la interculturalidad, se realiza en la respuesta a los desafíos concretos de la realidad. De allí que es preciso introducir el análisis de contexto para valorar en “caliente” (en la acción transformadora) el estado de situación de la construcción del proyecto intercultural alternativo.

Contexto Global

La estrategia neoliberal, impulsada desde los organismos mundiales Banco Mundial-FMI, para resolver “la tendencia decreciente de la tasa de ganancia”, va dejando de ser la panacea mundial ante su incapacidad de resolver los grandes problemas de la humanidad. Empieza a recuperar terreno una suerte de neokeynesianismo que recupera el protagonismo estatal en el direccionamiento de las economías. Esto se puede observar en los informes del Banco Mundial, que resultan más de izquierda que el pensamiento de las oligarquías de nuestros países.

Asistimos también a la llamada desestabilización de las sociedades. El dilema radica sobre o a favor de que o quienes opera esta transformación: a favor del mercado, o a favor de la sociedad.

Igualmente, la situación política mundial experimenta giros sensibles hacia el centro-izquierda. Así, en los países de Europa, los partidos socialdemócratas están en el gobierno, salvo España e Irlanda.

En América Latina, estamos igualmente frente a la recomposición de la izquierda y el centroizquierda. Tanto en Méjico, como Brasil, Uruguay, Argentina, El Salvador, Nicaragua y Colombia hay un gran ascenso de estos movimientos políticos y sociales, mientras en Ecuador, Bolivia, Chile, el avance es menos ascendente.

Los movimientos sociales luego del golpe experimentado por el neoliberalismo se han recuperado y han resurgido con nuevos actores como los movimientos campesinos e indígenas, las mujeres, los jóvenes, etc. Ejemplo de esta nueva vitalidad son las jornadas de lucha que se han llevado adelante como el paro de los coccaleros en Bolivia, y de los campesinos del SSC en el Ecuador, la resistencia a la venta de la telefónica en Brasil, la victoria electoral del PRD en Méjico, el ascenso guerrillero en Colombia y en Méjico, entre los más importantes.

Contexto Nacional

Entramos en la recta final de un largo proceso de transición de la economía nacional, que busca la articulación de nuestro país al proceso de globalización, lo cual ha requerido una reorganización integral de la sociedad, sobre la base de la estrategia neoliberal, entendida como un modelo de acumulación para garantizar la rentabilidad del capital en medio de la crisis internacional del capitalismo.

Durante los 16 años de políticas de ajuste y de crisis, el crecimiento económico a duras penas ha superado al de la población: el promedio de crecimiento anual del PIB en el

período que va desde 1982 hasta 1997 fue de 2.8%, mientras la población creció en el mismo período en 2.5%. El promedio de crecimiento está muy lejos de las tasas del 6 o 7% que los expertos consideran indispensable para romper la situación de la pobreza extrema. Igualmente, el saldo fiscal promedio de todos los gobiernos desde el retorno a la democracia, fue deficitario, y el déficit fiscal de 1998 fue de 7% del PIB, es decir, alrededor de 1.400 millones de dólares.

A pesar de la crisis económica prolongada, el sector exportador ha mantenido un crecimiento impresionante. En 1997 alcanzó los 5.000 millones de dólares, que es una cifra récord, pese a la fuerte baja del precio del petróleo. Sin embargo, el año de 1998 se produjo una caída del 30% efecto del Niño y las repercusiones de la crisis financiera internacional, que, de profundizarse, podría deprimir las mismas en los años subsiguientes. Igualmente, el sector financiero, y otros sectores fuertemente monopólicos (gaseosas, harina, sal, aceite, enlatados, etc.), han mantenido sus ganancias y su crecimiento en virtud de la libertad de mercado, que les permite lograr ganancias monopólicas.

Nos encontramos entonces frente a la paradoja neoliberal: existe un sector dinámico de la economía, de carácter transnacional, vinculado a las exportaciones y al sector financiero, fuertemente monopolizado y que absorbe poca mano de obra, que ha logrado enfrentarse exitosamente a la globalización, aprovechando las ventajas comparativas del país (mano de obra barata, abundantes recursos naturales, cero costos por daños ambientales, política tributaria blanda y evadible, etc). Junto al sector moderno, las pequeñas y medianas unidades productivas del campo y la ciudad, que abastecen al mercado interno con productos de consumo general, experimentan un gra-

ve deterioro, la quiebra de miles de ellas, el ahogamiento por las deudas bancarias, el abandono de la asistencia estatal, la elevación de los costos de los servicios productivos (electricidad, agua de riego, asistencia técnica, etc.).

Un nuevo período político

Después de la conmoción que experimentó el país, durante las jornadas de febrero de 1997, cuyas ondas continuaron a lo largo de 1997 y buena parte de 1998, hasta el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), pareciera que con el triunfo presidencial de Jamil Mahuad, sustentado en la alianza PSC-DP, se cierra un período de la historia nacional, caracterizado por una crisis política profunda que llegó a romper el ordenamiento democrático (revocatoria del mandato de Bucaram) y a producir un nuevo acuerdo político, expresado en la nueva Constitución.

Parte de las causas de fondo de la crisis política parecerían tender a solucionarse, especialmente las referidas a la pugna entre los grupos económicos, al descrédito del sistema político institucional (Congreso, administración de la justicia, partidos, elecciones, etc.) y a la resistencia de los movimientos sociales y políticos que han sido golpeados y aislados por el bloque dominante. Sin embargo, la crisis económica parece no superarse y es evidente la fatiga de la reforma neoliberal.

La llamada crisis de gobernabilidad, comienza a resolverse por medio de un pacto por arriba, entre el PSC y la DP, para avanzar en la reforma económica y política neoliberal. Esta alianza podría alcanzar una perspectiva estratégica, entre fuerzas políticas regionales: el PSC en la Costa y la DP en la Sierra. Este pacto, que articula también a buena parte de los grupos económicos, medios de comunicación, iglesia, cámaras empresariales, tiende a subordinar sus

intereses particulares; pero la alianza aún está lejos de consolidarse, puesto que no han solucionado sus conflictos internos, sino el marco jurídico e institucional para resolverlos.

Al final de este ciclo político queda tizada la cancha de lo que será el juego político en adelante: por un lado, la nueva Constitución establece las actuales reglas del desenvolvimiento económico, político, social y cultural del país para los próximos años. Por otro lado, la presencia de las distintas fuerzas políticas dentro de los órganos de poder del Estado y de la Sociedad Civil definen la correlación estructural de fuerzas, desde la cual se impulsarán las luchas y conflictos del nuevo período político.

Las reformas económicas y políticas aprobadas en la Asamblea Nacional Constituyente, significan la creación de un nuevo marco jurídico e institucional, que les permite avanzar en el proceso de reformas estructurales, que articulen la economía ecuatoriana a la globalización. Estas reformas tienen que ver con cinco grandes elementos:

La privatización del importante patrimonio nacional acumulado gracias a 25 años de rentas petroleras y que se expresa en las empresas y servicios públicos. Hoy están dadas las condiciones jurídicas (reformas constitucionales y nuevas leyes) y el nuevo gobierno será el encargado de acelerar la venta de sus activos, lo cual conllevará la pérdida del control nacional sobre las variables básicas del desarrollo, y la conformación de un nuevo bloque dominante, producto de la asociación de los principales grupos monopólicos ecuatorianos con las grandes transnacionales. Empero, hasta el momento, quedaría fuera de las privatizaciones la seguridad social, que representa el mayor porcentaje del ahorro nacional.

La reforma judicial, realizada por el Congreso sobre la base del pacto de cogobierno del PSC-DP-. La mayoría de los ministros

jueces de la Corte Suprema y de las Cortes provinciales son controlados por la DP y el PSC.

La alianza mayoritaria PSC-DP impulsó la reforma del régimen político en la Asamblea Constituyente, para fortalecer la gobernabilidad: reforzó el presidencialismo dotándolo de mayores poderes para el manejo de la administración económica, en detrimento de las facultades del Congreso Nacional; reformó el sistema electoral, fortaleciendo los partidos más fuertes y desfavoreciendo las minorías.

La política económica, particularmente la fiscal, condiciona las reformas sociales: Sacrificar la inversión en desarrollo social para resolver los déficit presupuestarios. Para ello, proponen la focalización de los subsidios en los sectores más pobres y transferir las responsabilidades sociales a los gobiernos locales. Mientras que los servicios públicos serán trasladados a manos privadas, obligando a los usuarios a que paguen por los servicios (educación, salud, vivienda, seguridad social).

Los cambios constitucionales, con respecto a la descentralización, por un lado abren la puerta a la transferencia de las responsabilidades sociales, desde el Estado nacional a los gobiernos locales, como parte de los procesos de que buscan funcionalizar los municipios al proyecto neoliberal; y por otro, las reformas también apuntan a un relativo proceso de democratización del gobierno local. Sin embargo, las competencias de los gobiernos locales (consejos provinciales, concejos cantonales y juntas parroquiales) son imprecisas y, se deja en manos del próximo congreso la aprobación de las leyes orgánicas.

De este breve análisis de la situación estructural de las fuerzas políticas, a la partida de este nuevo período político, la correlación aparece desfavorable; el margen de maniobra para los movimientos sociales es limitado, toda vez que no cuentan con la posibilidad de

que se presenten situaciones importantes de crisis política que desorganicen las fuerzas adversarias y en las cuales han mantenido un protagonismo político importante en pasadas ocasiones.

El gobierno de Mahuad

Jamil Mahuad y la DP llegan al gobierno con el apoyo del PSC, cuyos 700.000 votos provenientes del electorado costeño del PSC, le condujeron a la segunda vuelta y al triunfo presidencial. Este pacto parece responder a la lógica de que no es posible que un partido pueda alcanzar predominio nacional, y que se precisa establecer alianzas entre un partido con hegemonía en la Costa y otro de la Sierra. De confirmarse esta hipótesis, en el 2002 la DP le dará la mano al PSC, lo cual daría aliento a una alianza estratégica, que establecería una racionalidad distinta en el comportamiento del bloque dominante, caracterizado por permanentes pugnas intestinas.

El programa de gobierno de Mahuad es la continuidad de las políticas de corte neoliberal impulsadas por gobiernos anteriores, dándole coherencia y una fuerte disciplina a la acción gubernamental: política monetaria y fiscal austera, que constriña el gasto público y le de coherencia a todas las instituciones financieras del Estado, para controlar la inflación y disminuir el déficit fiscal; una política de producción orientada a favorecer las exportaciones; una política social basada en la focalización; y, una fuerte política de control y cooptación de los actores sociales.

Gobernar como alianza durante un largo período, podría ser la intención de tal estrategia, pues de acuerdo a la apreciación de sus gurus (O. Hurtado entre otros), se necesita mantenerse en el poder algunos períodos para rea-

lizar una reforma que produzca transformaciones importantes en el país.

El énfasis en la focalización como estrategia de desarrollo social, a través de instituciones como el FISE, la intención de convertir al SSC en un programa de subsidios diferenciados, categorizando a la población afiliada, la entrega del COMPLADEIN a la CONAIE y de algunos recursos para su desenvolvimiento, pretenderían disminuir las tensiones sociales, principalmente en el campo, y cooptar a ciertos movimientos sociales, eliminando factores de resistencia.

Posiblemente a través del fondo de solidaridad, puedan realizarse, a la modalidad boliviana, varias miles de pequeñas obras en las comunidades, incluso tal vez se extienda la cobertura del SSC e inclusive se avance en la aprobación de algún aspecto de la ley de nacionalidades indígenas, mientras se eliminarán los subsidios, se reducirán aún más los presupuestos sociales, se concesionarán los servicios públicos, se favorecerá la imposición monopólica en la dinámica económica. El gobierno de Mahuad será un neoliberalismo duro con un fuerte rostro humano para sostener la gobernabilidad.

La sensibilidad creada por los medios de comunicación y los sectores sociales respecto del tema de la corrupción, podría convertirse en un dolor de cabeza para el nuevo gobierno, puesto que, la expectativa de transparencia que se ha creado respecto de su gestión, contrasta con algunos indicios como la elección de una Comisión parlamentaria de fiscalización sin participación de los grupos opositores y su intención inicial de nombrar a Patricio Vivanco, hombre de total confianza del régimen, como Contralor, intención abortada por la crítica realizada desde varios de sectores.

La situación Social

Los niveles de pobreza tienden a extenderse y a profundizarse, producto de la crisis de la pequeña y mediana producción. La gravedad del empobrecimiento no sólo afecta a las condiciones materiales de la población, sino que se extiende al nivel intelectual y también en la voluntad y los valores de las personas.

Todos los indicadores de la calidad de vida de los ecuatorianos han retrocedido en estos años de neoliberalismo, y sin embargo, aún no experimentamos ninguno de los beneficios supuestos del milagro neoliberal. El déficit de viviendas que alcanza más de un millón trescientas mil; el desempleo y subempleo que llegan a sumar juntos el 80% de la PEA; la disminución del salario real de los trabajadores que está en ciento treinta dólares; el colapso del sistema nacional de salud y la crisis del IESS, junto al recrudecimiento de la morbi-mortalidad, la crisis profunda del sistema educativo, el crecimiento de la violencia social, de la prostitución, la descomposición familiar, el crecimiento de la migración a las ciudades y fuera del país, son algunos de los costos que hemos pagado en virtud de las políticas de ajuste estructural, la liberación de los mercados, el achicamiento de la responsabilidad estatal, principalmente de las políticas sociales.

El más grave de los problemas sociales es el agudizamiento del analfabetismo político y la neoliberalización de las conciencias, que ha recrudecido enormemente la influencia del populismo en el voto de los sectores populares, a tal punto que, a menos de un año y tres meses que se sacó del poder a Bucarám y al PRE, implicados en odiosos actos de corrupción y despotismo, estuvo a punto del llegar al solio presidencial el oligarca más poderoso del

país, Alvaro Noboa, empujado por el bucaramismo y el PRE.

Efectos en la cultura y en la interculturalidad

El refugio en el poder; la adopción de la ideología y de los valores dominantes, el pragmatismo como nuevo sentido político, gravita en el ambiente cultural, en lo que Gramsci denomina “el sentido común”. Las formas de esta adhesión son distintas: desde el clientelismo, bajo la figura de un protector, amparador con quien se establece un vínculo de fuerte subordinación, bastante extendido en la Costa, hasta la seducción desde el poder para cooptar a sectores más politizados.

La tendencia natural al “sálvese quien pueda”, frente a la gravedad de la crisis social, ha producido un efecto de encerramiento de los diversos movimientos sociales y la configuración de estrategias particulares de presión-negociación con el poder. Es el caso del sector eléctrico, que convoca a la unidad laboral pero con la intención de concentrarla en la negociación de su conflicto laboral, antes que en una política antineoliberal.

La emergencia de “actitudes anti-sistema” frente al vacío de liderazgos interculturales y de propuestas que concentren la diversidad y canalicen las potencias políticas particulares, coadyuva a la misma desarticulación, pues, puede llegar a extremos de intolerancia.

De un modo contrario a la creencia de que la pobreza desata las potencias políticas y construye interculturalidad, en realidad produce un empobrecimiento cultural, que son las diversas formas de degradación humana y descomposición social: la mendicidad, la descomposición familiar, las pandillas juveniles, el racismo, el ladinismo, etc. Las relaciones y tejidos sociales que la antropología descubrió en la

década de los 70s como estrategias de sobrevivencia, evidencian la fortaleza de la cultura popular para afrontar la pobreza, pero no se construyen ni desarrollan a instancias de la misma.

La migración, principalmente campocidad, -para escapar de la crisis de la pequeña producción agraria-, produce el debilitamiento de la identidad de proveniencia, pese a las intenciones de construcción comunitaria que se han detectado en los migrantes temporales, pues, cuando se asientan de modo permanente va disminuyendo la referencia de la comunidad por otras referencias como el barrio. Más aún en ciudades fuertemente caracterizadas como Guayaquil, que tiene en sus arterias el mundo del mercado; del compra y vende, que convierte a las personas en compradores y/o vendedores y construye sus representaciones a partir de esta actividad básica.

Sin embargo, y en virtud del mismo debilitamiento del Estado para proteger a la población, hay una emergencia muy numerosa de iniciativas propiciadas desde los más diversos espacios: ONGs, grupos barriales, sectores de iglesia, organismos internacionales, movimiento indígena, movimiento campesino, etc., que construyen nuevos espacios de identidad e inclusive llegan a convertirse en sujetos sociales demandantes ante la sociedad y el estado.

La politización; es decir, la introducción de las categorías de la política en esos espacios continúa siendo el gran desafío. Pese a ello, principalmente a nivel de gobiernos locales empieza a generarse una suerte de revalorización de la ciudadanía y de lo cívico, expresado en la participación y la preocupación por el desarrollo de la gestión. Igualmente, la revalorización de lo ético, de la protección de los derechos humanos, la preocupación por el medio ambiente, son otros síntomas positivos de una cultura de responsabilidad social.

La Interculturalidad en la acción de los movimientos sociales

Durante el período indicado los movimientos sociales han desplegado una intensa actividad, y dentro de la misma han construido una red importante de vínculos interculturales, objetivados en la conformación de varias organizaciones social-políticas, en la elaboración de propuestas políticas conjuntas, en la creación de símbolos y vocerías públicas conjuntas y, principalmente, en la actuación unitaria para resistir la imposición del programa neoliberal y para participar en la disputa del poder. Esta experiencia ha estado atravesada de permanentes tensiones, de incomprensiones y desconfianzas, y hasta amenazas de ruptura. Sin embargo, y a diferencia de otros procesos, ha logrado un éxito relativo en la desaceleración e inclusive el retroceso del modelo neoliberal en aspectos como la seguridad social.

Al calor de este proceso, han resurgido y desarrollado o se han constituido nuevas y diversas identidades culturales, tales como el movimiento indígena, el movimiento campesino, el movimiento juvenil, el movimiento de mujeres, los movimientos ciudadanos, los grupos ambientalistas, los movimientos por los derechos humanos, los gremios profesionales, los movimientos laborales, principalmente los públicos, etc. Esta riqueza de expresiones identitarias, sin embargo, da cuenta de la reacción social frente a las amenazas y graves consecuencias de la aplicación del programa neoliberal.

Las coincidencias políticas entre los diversos movimientos sociales, influenciadas por el pensamiento de izquierda, (globalizante y más social) favorecieron los esfuerzos de articulación en plataformas unitarias y espacios de acción intercultural:

La Coordinadora Nacional de Conflictos de Tierras, que dirigió la lucha en el campo desde 1986 hasta 1990 y que se disolvió en la CONAIE, transfiriéndole su potencia de movilización y también una conducción con una línea que históricamente le ha caracterizado al movimiento indígena (principalmente de la Sierra). Posteriormente, y para enfrentar la reforma de la Ley Agraria, se unificaron las organizaciones del campo y conformaron la Coordinadora Nacional Agraria, que de forma latente se ha intentado continuar bajo la propuesta del Bloque Agrario.

La Coordinadora Nacional en Defensa de la Vida, que siendo una instancia coyuntural, permitió enfrentar la lucha contra las políticas adversas a la población que impulsó el gobierno de Borja.

El Frente de Defensa de la Soberanía y Contra las Privatizaciones, que concentró a los movimientos sociales, principalmente de trabajadores públicos, contra la política de reforma del Estado con miras a las privatizaciones impulsadas por el gobierno de Sixto Durán Ballén.

La Coordinadora Nacional de Movimientos Sociales, continuó la resistencia a las privatizaciones infringiendo una severa e histórica derrota al gobierno y a los grupos que respaldaban tales propósitos en la Consulta Popular convocada para legitimar una reforma constitucional que abra puertas a la entrega de los bienes y servicios públicos al sector privado. Se produjo una victoria contundente que derrotó temporalmente la amenaza de privatizaciones, principalmente del Seguro General.

En el ámbito político el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPPNNP), que pretendía profundizar la resistencia desde dentro de la institucionalidad e

inclusive avanzar de la resistencia a la disputa de poder y al gobierno alternativo.

El Frente Patriótico conformado al calor de la lucha contra el Bucaramismo y que jugó un papel decisivo para su caída, que desgraciadamente fue canalizada por los grupos políticos dominantes.

El Movimiento por la Asamblea Constituyente Alternativa que desgraciadamente tuvo un final prematuro y no pudo conducir unitariamente ese decisivo momento que fue la Asamblea Nacional (posteriormente Constituyente) Institucional.

La interculturalidad, como percepción y reconocimiento de nuevos actores sociales y de enfoques diversos; de una nueva hegemonía; de juegos de fuerzas y metodologías distintos dentro de los movimientos sociales; se ha introducido en este caminar como un virus incomprendido, inaceptado, mal canalizado, manejado para intereses personales o corporativos, e inclusive usado como argumento para abandonar los propósitos y posiciones comunes (CONAIE cambia de estrategia; El Comercio, 7 enero/99). Bajo la forma de una tensión entre la construcción de la interculturalidad o la torre de Babel, los movimientos sociales desenvuelven un proceso de marchas y contramarchas; insuficientemente concientizado y, por tanto débilmente direccionado.

Entre las diversas actitudes frente al desafío de la interculturalidad han estado presentes dos posiciones extremas que atentan contra su construcción: el apego al tradicionalismo izquierdista, para quien no ha cambiado ni ha pasado nada; y el singularismo (narcisismo según Kenett) expresado principalmente como etnocentrismo, según el cual vivimos en un mundo plural donde cada cual puede obrar según su interés corporativo, sin considerar el interés global (la Torre de Babel).

La primera actitud, que obedece a la “ortodoxia izquierdista”, es una suerte de idealismo doctrinario, que, apegado a la teoría no ha captado el cambio cultural: la influencia de otros enfoques, transversales, en el comportamiento de las clases, que incluso podrían en casos particulares (empíricamente identificados) ser determinantes. Esta desvalorización del mundo de la cultura está enraizada en una interpretación excesivamente simple, según la cual la ideología es apenas una emanación de la práctica (“el ser determina la conciencia”). Bajo una forma extrema, tal aseveración condujo a Stalin a comunalizar a la fuerza (al costo de millones de muertos) a los campesinos para construir el ser humano comunista.

El sindicalismo tradicional, fuertemente influenciado por esta tendencia se ha encerrado a vivir con nostalgia el declinamiento de su hegemonía, sin llegar a aceptar el enfoque intercultural. Es el caso de cierto sindicalismo del magisterio, que mantiene una posición de resistencia frente a la Educación Intercultural Bilingüe, o también del discurso que aún resalta la misión directiva del proletariado, cuando son otros sectores sociales los que en la realidad marcan la pauta en los movimientos sociales.

La segunda actitud es una reacción frente a la primera. Sus orígenes están en los años 70s, en ciertas corrientes de la antropología y en la reacción de los nativos frente a la colonización amazónica. Esta tendencia etnocéntrica que se enraíza en varios dirigentes de organizaciones de la Amazonía, ha sido siempre residual respecto a la línea histórica del movimiento indígena, pero se constituye en una posición dominante en virtud de una política “pragmática” que le ha dado ciertas cuotas de poder, tanto en el ámbito local, como a nivel nacional.

La presencia de estas tendencias, no significó un obstáculo insalvable para la estructuración de los diversos espacios de acción conjunta, e inclusive coadyuvó al debate y a la búsqueda de propuestas integradoras que recogieran la diversidad de expresiones culturales. La campaña de recordación de los 500 años de la invasión europea, tuvo entre sus efectos más importantes, la afirmación de una conciencia identitaria que, recuperando la diversidad étnico-nacional, reconocía el mestizaje como uno de sus desarrollos (recomposición y revalorización de sus partes constitutivas: lo nativo y lo accidental), además de la presencia actual, como actores políticos, de los pueblos nativos, modificados por la misma interacción cultural.

A partir de los años 90s el movimiento indígena adquiere un protagonismo propio, deslindando campos con el paternalismo de las centrales sindicales. Sin embargo, y hasta 1996, la dirigencia indígena mantuvo una política de alianza estrecha con los movimientos sociales sin apartarse de la lucha bajo un programa similar de resistencia al neoliberalismo. Así, en la Propuesta Política de la CONAIE, elaborada durante 1993 y 1994, se señala con claridad la unidad indígena-popular y la lucha contra el capitalismo y el neoliberalismo como principios políticos.

Los diversos actores con presencia importante en esta coyuntura, igualmente mantuvieron, también con ciertas fricciones, una predisposición a la unidad y a la interculturalidad. El Movimiento de mujeres que da un salto muy importante a su centralización en la Coordinadora Política de Mujeres, mantiene sus planteamientos, afirmando la tesis de la lucha por una sociedad equitativa, y no únicamente la equidad de género. El Movimiento campesino que constituyó nuevos referentes

con la CONFEUNASC-CNC (Confederación Unica Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino-Coordinadora Nacional Campesina), fue la trinchera más dura ante la cual se estancó la reforma del Estado neoliberal. (Ej. El comentario de la revista *Vistazo* de la primera semana de diciembre/96 sobre la derrota del gobierno en el Referéndum, el mismo que señala que es efecto de la acción del SSC). De igual forma los sectores sindicales públicos, principalmente los trabajadores petroleros, bajo la tesis de la Soberanía Nacional, dejaron de lado el economicismo y actuaron con propósitos de lucha globales.

Esta correlación, que favorece la unidad y la interculturalidad de los movimientos sociales, empieza a modificarse a partir de los acontecimientos alrededor del último Congreso de la CONAIE. El gobierno de Bucarám, que había conformado el Ministerio Etnico, pretendía convertir al mismo en la cabeza de playa para conquistar la base social indígena y así superar la resistencia de su partido en la Sierra. Y desde el Ministerio Etnico, apoyado por varios dirigentes indígenas, principalmente de la Amazonía, intentó maniobrar en el Congreso realizado en Loja en diciembre 1996 para colocar a una dirigencia que fuese proclive a sus ambiciones. Esta iniciativa no llegó a efectivizarse y posteriormente la cesación de Bucarám dejó trunco tal propósito. Sin embargo, para evitar la ruptura entre las posiciones que quedaron fuertemente distanciadas, en el mes de abril, se realiza el Congreso interrumpido y se nombra una directiva concertada, que favorece a la tendencia etnocentrista.

Ya desde febrero/97, afloraron estas posiciones, cuando la conformación del CONPLADEIN, pues, en el decreto legislativo (que es el mismo en el que se le cesó a Bucarám) señala que “se elimina el Ministerio Etnico... y se crea el Consejo Nacional de Planificación y

Desarrollo de los Indígenas, Negros y Campesinos”. Sin embargo, en el decreto ejecutivo de Alarcón que lo crea se ha eliminado a los campesinos y con ello una visión social (como sector social) de la problemática rural.

Posteriormente, y por efecto de una estrategia de conciliación con Alarcón, durante la Consulta convocada por éste, la CONAIE empieza a separarse del acuerdo mantenido con los movimientos sociales y luego en el proceso de la llamada Asamblea Constituyente Popular, produce un agrietamiento del espacio, copando su conducción, imponiendo su propuesta de nueva Constitución, concentrando la vocería y recursos, etc., hasta llevarlo a su disolución prematura. Este fenómeno cultural que ha sido estudiado por Christopher Lasch, al que denomina “narcisismo de las pequeñas diferencias”, es sin duda un serio obstáculo para la construcción de la interculturalidad.

Por otro lado, las tradicionales distancias ideo-políticas dentro de la tendencia de izquierda, originadas en alineaciones y extrapolaciones de los conflictos y desencuentros dentro del mundo socialista de los 60s, persisten aún después de la caída del muro de Berlín. Este anacronismo no es sino expresión de un “doctrinario” colonizador, funcional a intereses de grupo y de determinados sectores que encuentran en la acción de estas tendencias cobijo y protección a sus miedos y resistencias al cambio (Reforma Curricular, Reforma del IESS, etc.). Y el efecto es precisamente que, bajo consideraciones vanguardistas y de predestinación (teoría ortodoxa del partido y de la clase obrera), se ha pretendido subordinar al conjunto de los movimientos sociales y políticos, bajo estrategias antisistema que sin embargo transigen y se adecuan al mismo sistema (conflicto doctrinario). Este constreñimiento normalmente ha generado un sinnúmero de disensiones, de rompimientos, de fragmenta-

ciones, que más allá de las apariencias de un conflicto “ideológico”, normalmente se acompañan con conflictos de liderazgo, contradicciones de intereses, etc., dando lugar a una cultura de intolerancia y faccionalismo.

Esta impregnación “doctrinaria” ha bloqueado las posibilidades de una articulación estable y no conflictiva del conjunto de los movimientos sociales. Aún en períodos de extrema debilidad frente a la avalancha neoliberal, persiste en determinados grupos la consigna de dar fuerza a los conflictos dentro del propio campo (tesis ortodoxa de la lucha “cuasiantagónica” de la posición correcta contra la incorrecta dentro de la clase obrera). Por ello, la vida tan efímera de espacios unitarios (FUT-Frente Popular-Coordinadora de Movimientos Sociales - Coordinadora Política de Mujeres - CONAIE, etc.) como el “Frente Patriótico” constituido para afrontar la coyuntura de la caída del Bucaramato, que no duró dos Asambleas más después de las jornadas de febrero.

La participación política es otro espacio conflictivo dentro de esta construcción intercultural: desde cuando los movimientos sociales (FETRAPEC, CONFEUNASSC, Coordinadora Popular, de Quito, etc.) y la CONAIE resuelven ingresar a la disputa electoral en 1996, los intereses de las organizaciones sociales y de grupo, (en los cantones, en las provincias y a nivel nacional) hacen imposible el establecimiento de una estrategia global que logre mejorar las oportunidades de éxito. En el caso de las elecciones para la Asamblea Nacional de noviembre/1997 esta pugna entre los afanes de los sectores sociales y el principio de realidad, respecto al nombramiento de candidatos, se tornó tan fuerte que impidió jugar con las mejores cartas en varias provincias (Tungurahua, Cañar, Loja, Napo, Pastaza, Guayas). Por efecto de este secuestro del movimiento político

por las organizaciones sociales, se provocó que los resultados obtenidos sean menores a los que se hubiera alcanzado, de haber primado un criterio más global y realista, con lo cual se desperdició una oportunidad histórica para realizar una reforma constitucional distinta de como finalmente quedó la Constitución.

Tras la participación política, el ejercicio del gobierno en los niveles institucionales es otro foco de tensión y desafío en la construcción de la interculturalidad. El Parlamento, el Municipio, espacios dentro del Ejecutivo (como el COMPLADEIN ahora CODEMPE), los organismos de control y electorales, son otros escenarios atravesados por esta suerte de “adolescencia de los movimientos sociales”, que encuentran en los mismos, la oportunidad para ajustar cuentas con sus aspiraciones retenidas de poder, antes que una herramienta de construcción de una sociedad distinta. Cómo lo ha dicho un dirigente indígena en días recientes, estamos confundiendo la Política con la administración. De allí que, por ejemplo, de 13 alcaldías que ha logrado el Movimiento Pachakutik, apenas tres están dentro de un proceso de gestión municipal alternativa.

Quedarse únicamente en la co-participación de un poder institucional configurado para reproducir las bases de la dominación, o desde allí acumular fuerzas y debilitar las del adversario neoliberal, es el dilema. De hecho, en el caso de la acción del Bloque Parlamentario anterior del Pachakutik, encontramos una coherencia opositora que, pese a las dificultades de relación que pudieron darse entre los diputados, empujó significativamente el camino de la interculturalidad.

Conclusiones

Es evidente que la globalización ha desatado el mundo multicultural. Los Estados na-

cionales hacen concesiones a espacios globales, como la Unión Europea, e igualmente al interior de los mismos se difuminan en procesos de descentralización y desconcentración de lo público. Esta situación se suma a la necesidad de identidad que surge por efecto del dominio total del mercado, y conduce al fortalecimiento de los actores diversos, que, inclusive han llegado a manifestarse como protagónicos.

La emergencia de estos sujetos diversos está igualmente signada por lo que Christopher Lasch llama el “narcisismo de las pequeñas diferencias”, es decir, la radicalidad de su singularidad, la misma que bien puede llevarles -como a Narciso en el mito, que nació sin capacidad de amar a nadie, (pese a que todas las ninfas se enamoraron de él) y que consumará su tragedia cuando mirándose en el espejo del río se enamora de sí mismo y de tanto contemplarse cae al río y desaparece- a perder la capacidad de relacionamiento y a fracasar -por autocontemplarse y no mirar a los demás- en sus propósitos fundamentales. En cierto modo es lo acontecido en la Asamblea Constituyente, según explicamos anteriormente.

Nos encontramos entonces frente al dilema de la época: o abandonamos nuestros encierros y nos atrevemos a construir la interculturalidad; o nos mantenemos en el encierro y llevamos a los movimientos sociales hacia la Torre de Babel. Asumir una actitud crítica, desacralizar el mundo de las culturas, se impone como método y exigencia para el entendimiento y la construcción intercultural; revalorizar lo que tenemos y podemos tener de común como proceso de amestización de las culturas (construcción intracultural) e igualmente cuestionar y rechazar aquellos rasgos que enferman las relaciones culturales.

Más allá de un debate puramente académico, lo que está en juego es la posibilidad de la alianza social-política para enfrentar el mo-

delo neoliberal dominante, y defender la base material común que requiere cada uno de los movimientos diversos para la realización efectiva de sus proyectos. Pero además, en este sendero común, construir la interculturalidad como germen de un proyecto societal alternativo, pues, ninguna identidad se construye si no es en interacción con otras.

En esta dinámica de resistencia a la implementación del neoliberalismo se ha desarrollado una rica experiencia de relacionamiento en la cual se ha infiltrado la interculturalidad como un virus incomprendido, inaceptado y utilizado para propósitos individuales o de grupo. La construcción de la interculturalidad dentro de los movimientos sociales se ha objetivizado en la emergencia de espacios sociales y políticos comunes, propuestas globalizantes, etc.

En este proceso de marchas y contramarchas, débilmente concientizados, han estado presentes dos obstáculos fundamentales: el izquierdismo que se aferra al idealismo doctrinario y rechaza la propia realidad intercultural, puesto que estaría fuera del esquema. Y por antagonismo se ha desarrollado el etnocentrismo y el singularismo que desconocen lo “común” y globalizante en las prácticas y en las propuestas de los movimientos sociales e implementan estrategias individuales que debilitan la fortaleza general.

Pese a la influencia nefasta que han tenido estas posiciones extremas, que han impedido la conformación de espacios de articulación estables, la línea predominante en esta década ha sido la búsqueda de la unidad en las prácticas y en las propuestas; así se ha avanzado desde la resistencia al neoliberalismo a la proposición y a la disputa de poder mediante la participación política.

En la coyuntura presente que da comienzo a un nuevo período político (marcado por

la nueva Constitución que tiene componentes reaccionarios en cuanto a la reforma económica y política) las fuerzas vinculadas con los grupos de poder tejen una alianza de gobierno hegemónica para garantizar la “governabilidad”. Por efecto, la presencia de los movimientos sociales en los espacios institucionales ha disminuido. Es decir, que se nos ha achicado la cancha. Sin embargo, hay una crisis económica muy fuerte que dificultará y podría frustrar los planes gubernamentales.

El escenario internacional también se presenta difícil en las posibilidades de inserción económica de nuestro país, pero en el plano político hay una sensible modificación hacia los partidos socialdemócratas. Es de esperarse que estas circunstancias incidan desalentando las intenciones de mantener la brújula en el rumbo neoliberal y que alienten los esfuerzos opositores de los movimientos sociales.

Sin embargo, por efecto de varias circunstancias, entre otras: la disminución de la presencia electoral, la influencia de la tendencia etnocentrista y pragmática dentro de la

CONAIE que favorece el entendimiento con el gobierno (institucionalización del diálogo por decreto ejecutivo); la radicalización de las posiciones izquierdistas de los sectores vinculados al Frente Popular (PCMLE), se han desinflado los espacios de concentración social y política para oponerse a las intenciones de la alianza de gobierno.

Pese a todo, la fuerza de la línea histórica dentro del movimiento indígena y la predisposición unitaria de los demás movimientos sociales nos llevarán a restablecer los vínculos prácticos y de propuesta y, en ese espacio, continuar madurando el proceso de construcción de la interculturalidad.

En el campo de la participación electoral, la reforma política hace imposible la participación como minorías y obliga a una alianza que trascienda los movimientos sociales y que involucre a movimientos políticos afines. El desafío es construir una plataforma que pueda ser “mayoritaria” y abrir campo a concretizar en políticas de gobierno la propuesta de una sociedad intercultural.

Bibliografía

ACOSTA, Alberto

BUENDÍA, Fernando, ITURRALDE, Pablo:

1998 *Condiciones del Nuevo Período*; multicoopiado.

BUENDÍA, Fernando:

1998 Balance de la ANC y resultados de la Reforma sobre la Seguridad Social y el Seguro Campesino, en *La Nueva Constitución, Escenarios, actores, derechos*; CIUDAD, Quito.

CONAIE:

1994 Propuesta Política.

CONGRESO NACIONAL:

s/f Decreto Legislativo del 5 de febrero de 1998; Archivo de Actas del H. Congreso Nacional.

FLORES GALINDO, Alberto:

s/f *Buscando Un Inca*;

ICAZA, Jorge:

s/f *El Chulla Romero y Flores*;

s/f *Huasipungo*;

LASCH, Christophe:

1979 *The Culture of Narcissism*; Warner Books, Nueva York.

MOREANO, Alejandro:

1998 Balance de la ANC y resultados de la Reforma sobre la Seguridad Social y el Seguro Campesino, en *La Nueva Constitución, Escenarios, actores, derechos*; CIUDAD, Quito.

OIT:

1997 Informe.

SANCHEZ PARGA, José:

1998 *Globalización, Gobernabilidad y Cultura*;
Ediciones Abya Yala, Quito.

SANCHEZ PARGA, José:

1998 *Max Horkheimer en Teoría Crítica de la
Escuela de Frankfurt*; Apuntes de Clase.

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.

NEOINDIGENISMO, INTERCULTURALIDAD Y DESARROLLO LOCAL

*Orlando Antonio Rodríguez
Ma. José Martínez O.*

1. Neoindigenismo: indigenismo de nuevo cuño

Con la misma lana se cura el perro

En un encuentro realizado en Chiapas en 1991 llamado “Amerindia hacia el Tercer Milenio”, Darcy Ribeiro, el conocido antropólogo comprometido con la causa de los pueblos indios del Brasil, afirmaba que América Latina estaba siendo objeto de un proceso de recolonización, mucho más sutil y quizás más poderoso que el anterior, porque opera con guantes blancos y, en el cual, juegan un especial papel los intelectuales, científicos y “técnicos” ligados a la maquinaria del sistema.

Al hablar de las políticas indigenistas, entendidas como ese conjunto de ideas, actividades y políticas concretas que realizan los estados en relación con las poblaciones indígenas, podríamos aplicar plenamente este concepto de recolonización planteado por Ribeiro. La mayoría de los Estados latinoamericanos han renovado sus viejos discursos y prácticas integracionistas, por otros nuevos, más sutiles y poderosos a los que podríamos llamar neoindigenistas.

Actualmente en Ecuador hay un discurso y unas reformas jurídicas recientemente aprobadas que reconocen el carácter multilin-

güe y pluricultural de los Estados, así como el deber de garantizar los Derechos Humanos. Ha crecido el número de países que reconocen el convenio 169 de la OIT y en algunos casos como en el Ecuador estas reformas han llegado al punto del reconocimiento de derechos colectivos. Sin embargo, junto a estos cambios no podemos quitar de nuestras retinas la visión de poblaciones indígenas azotadas por una pauperización que se vuelve cada vez mayor, flageladas por el hambre y las enfermedades, acosadas por las multinacionales en sus territorios, hostigadas por la represión de las fuerzas oficiales o paramilitares como en Chiapas y Colombia, impedidas de sembrar sus cultivos tradicionales de coca como en el caso de los quechuas de trópico Boliviano.

La visión de aquel indio brasileño de la Amazonia quemado vivo por paramilitares, que recorrió el mundo y que sumió en la desesperanza a Pablo Freire, no es una excepción sino más bien parte de estos nuevos procesos tan “civilizados” y “salvajes” a la vez, para hablar en términos morganianos. Obviamente, el Estado brasileño deslindó responsabilidades y ofreció la consabida sanción a los responsables más inmediatos y eso es parte, también, de estos nuevos escenarios de zanahorias y garrotes.

Cómo entender estas nuevas dinámicas, estos nuevos escenarios en la relación pueblos

indígenas y Estados en Ecuador y América Latina, es uno de los interrogantes que nos hemos planteado. En el caso ecuatoriano, hay una serie de hechos y procesos acaecidos en los últimos tres o cuatro años, que quizá nos dan luces para aclarar este interrogante.

El consabido punto de partida para el Ecuador fue el levantamiento indígena del noventa, hito que va a cumplir una década, a partir del cual se hizo más evidente el desarrollo de la política neoindigenista. Cuando se produjo el levantamiento, la relación con los pueblos indígenas fue manejada desde el gobierno a través de la Oficina de Asuntos Indígenas, en cuya dirección fue nombrado Alfonso Calderón, “indiólogo” mestizo, relacionado con organizaciones indígenas de la Amazonía. Frente a las múltiples y urgentes demandas de los pueblos indígenas, el gobierno de Rodrigo Borja respondió con la conformación de comisiones para análisis de problemas, y la única política de mayor aliento que resultó de tales comisiones, se refirió al ámbito de la educación y cultura con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, vieja demanda de la CONAIE y demás organizaciones indígenas que al fin encontraba respuesta. Las nacionalidades y pueblos, después de la marcha de la OPIP, por primera vez hicieron escuchar su voz frente a ministros y autoridades gubernamentales en el mismo Palacio de Gobierno; pero fue la presión ejercida por su lucha la que conquistó este logro, más que tratarse de una dádiva generosa del Estado.

Posteriormente, el gobierno de Sixto Durán-Ballén, al inaugurar su período en 1992, creó la Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas, SENAIN, poniendo a la cabeza del mismo a Felipe Duchicela, tecnócrata indígena cuya principal virtud para asumir tal dignidad era la de tener ascendencia india - de la

dinastía Duchicela- y facilidad para ponerse el poncho sobre su impecable terno comprado en Europa. El pequeño presupuesto asignado a esta Secretaría fue orientado a comunidades y sectores cercanos política y geográficamente al Secretario, constituyéndose la SENAIN en una instancia de la tramitación de solicitudes de pequeñas obras de un infinito número de comunidades, que fueron atendidas bajo una óptica clientelar y paternalista.

En el gobierno de Abdalá Bucaram, y como resultado de una negociación política con un grupo de dirigentes de las organizaciones de la Amazonia, se crea el famoso Ministerio Étnico, nombrándose como Ministro al ex-vicepresidente de la CONAIE, Rafael Pandam, produciendo un gran conflicto al interior de las nacionalidades y pueblos alrededor de la creación de este Ministerio. Desde la organización de pueblos indígenas de la Sierra, el ECUARUNARI, se levanta la oposición al Ministerio, teniendo como argumentos principales los siguientes:

- El Ministerio era un instrumento para dividir al movimiento indígena, puesto que significaba cooptar a ciertos sectores de la dirigencia indígena en una instancia de gobierno, para constituirlo en un soporte de la política neoliberal, contraria a los intereses de la mayoría del pueblo.
- Los problemas de las nacionalidades y pueblos indígenas no se van a resolver mediante la creación de un Ministerio, porque todos los ministerios (y no sólo uno) deberían tener a su cargo el desarrollo de políticas para los pueblos indígenas.
- Como propuesta alternativa se planteó la creación de una instancia que no sea un botín político para los gobiernos de turno, una instancia técnica con la autonomía suficiente para impulsar propuestas de desa-

rollo propias desde las nacionalidades y pueblos.

Cuando cae Bucaram, cae también sin pena ni gloria el famoso Ministerio, y el Ministro Indio como es conocido, es el único ministro del bucaramato que fue a la cárcel, el único para el que sí hubo aplicación de la ley, aunque se haya tratado de una denuncia particular.

Respecto a este período el ECUARUNARI, organización que une a los diferentes pueblos de la Nacionalidad Quichua, ubicados a lo largo de toda la Sierra ecuatoriana, juega un importante papel como defensor de la línea histórica (proyecto político) de la CONAIE frente a la arremetida del gobierno bucaramista, con la creación del Ministerio Etnico Cultural y demás intentos de división de la CONAIE a través de sectores dirigenciales de la Amazonía.

Posteriormente, el Presidente Interino Fabián Alarcón, concretando uno de los poquísimos acuerdos que cumplió del Mandato del Pueblo del 5 de febrero, mediante decreto ejecutivo del 18 de Marzo de 1997, crea el CONPLADEIN (Consejo de Planificación del Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), como una instancia adscrita a la Presidencia de la República, en cuyo Consejo Superior participaban delegados de las siete organizaciones indígenas y campesinas nacionales.

Con esta creación se cristalizaba finalmente una de las demandas de nacionalidades y pueblos. Desde las organizaciones se nominó a una persona para ocupar el cargo de Secretaria Ejecutiva, la Dra. Nina Pacari V. El gobierno aceptó. Si bien se pudo hablar de un cierto nivel de autonomía logrado, sin embargo hubo realidades que denotaron la voluntad política real del gobierno de entonces. Por ejem-

plo, del presupuesto solicitado para el funcionamiento de esta entidad, apenas el 1.7 % fue asignado en realidad. ¿Qué política real de desarrollo puede promoverse desde un organismo totalmente carente de recursos?

La coyuntura Bucaramismo-Alarconismo, estuvo cruzada por un hecho de fundamental importancia: el ingreso de la CONAIE en el campo político electoral y en la institucionalidad “democrática”: congreso y gobiernos locales, lo que significó un giro a partir de la inicial negativa a participar en el sistema político electoral, mantenida durante dos procesos electorales, hacia la posición de optar por participación política electoral, con la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

Un análisis de esta participación política rebasaría los objetivos de esta ponencia pero se puede resumir en el sentido de que quedaron al descubierto todos los vicios y virtudes, los problemas y potencialidades de esta participación, desde la posibilidad de defender los derechos y propuestas de los pueblos indígenas, como en el caso de la aprobación del Convenio 169 de la OIT, impulsada por el legislador indígena Miguel Lluco, hasta las denuncias sobre la compra de conciencias de dos legisladores indígenas de las provincias Amazónicas, que fueron vergonzosamente conocidas por todo el país.

Igualmente, otro hecho nodal en este período fue la lucha por la realización de la Asamblea Nacional Constituyente, y su concretización en la elección de representantes indígenas y de sectores populares como Asambleístas y la formulación y aprobación de la Nueva Constitución, que, en lo que respecta a las nacionalidades y pueblos, incorporó por primera vez en el texto constitucional un acápite de los derechos colectivos.

En un balance realizado por ECUARUNARI para su XIV Congreso se resumen algunos de los principales aspectos en lo referente a lo político de este último período. Entre las conclusiones se menciona que se ha logrado “algún grado de experiencia en los procesos electorales, en la gestión en los gobiernos locales y en la gestión parlamentaria. Si bien no han existido los mejores mecanismos de relación de la organización con estos procesos, han existido esfuerzos e iniciativas importantes; y tanto los errores como los aciertos y potencialidades constituyen una riqueza de nuestros pueblos...”. De igual manera, “se ha empezado a asumir el problema del desarrollo de las comunidades y los pueblos quichuas con propuestas más globales, lográndose concretar como un instrumento el CONPLADEIN, aunque todavía existen muchos problemas y todo un largo camino por recorrer.

Con la asunción del gobierno de Mahuad, se inauguró un nuevo capítulo de esta relación gobierno-Estado, con los pueblos indígenas, principalmente a través la creación de una nueva entidad que reemplaza al CONPLADEIN, el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos). La diferencia central entre el antiguo CONPLADEIN y el actual CODENPE está en el hecho de que, en su conformación, se pasa de un esquema de representación desde las siete organizaciones nacionales, a un nuevo esquema de representación directa según las nacionalidades y pueblos. Es decir, pasar el énfasis de lo organizativo a lo étnico.

Cabe anotar que el gobierno procedió a nominar al nuevo Secretario Ejecutivo, según la exigencia de la dirigencia de la CONAIE. Sin embargo, ha existido un cuestionamiento desde otras organizaciones nacionales desplazadas en este proceso, argumentando que dicha nominación fue realizada tomando en cuenta

los planteamientos de un sector dirigencial políticamente cercano al partido de gobierno.

El retorno de los brujos o un proyecto amenazado por dentro

El Proyecto Político de la CONAIE tiene como uno de sus planteamientos centrales la construcción de un ESTADO PLURINACIONAL. Siendo ésta una propuesta estratégica, implica una nueva forma, no sólo de relación de las nacionalidades y los pueblos con el Estado, sino un modelo alternativo y democrático, basado en el respeto a la diversidad, que promueva la equidad para la población del país en su totalidad. La construcción de un Estado Plurinacional y una Sociedad Intercultural, solamente será posible con un cambio profundo en las relaciones de poder (políticas, económicas y sociales), con el acceso de las mayorías al poder mediante un gobierno realmente comprometido en la realización de este programa.

Esto a su vez implica una alianza estratégica de las nacionalidades y los pueblos con los movimientos sociales y demás actores de la sociedad civil comprometidos con la concretización de este ideario. Este es un aspecto que debe ser considerado porque, por una parte, supera la posición particularista y sectaria de un Proyecto de nueva sociedad desde un solo sector y, por otra, porque implica un largo camino por recorrerse en la construcción de poderes locales, el fortalecimiento organizativo y en la conquista de nuevos espacios jurídicos y políticos.

En esta perspectiva tiene singular importancia, la aprobación del Convenio 169 de la OIT (sobre los derechos de los pueblos indígenas) y la incorporación en la nueva constitución de los derechos colectivos, ya que abren un escenario jurídico más amplio para avanzar

en la conquista de sus derechos, pero que por sí mismos pueden quedarse en meras declaraciones formales como gran parte de los preceptos democráticos contenidos en la Constitución. Por tanto, el reto planteado ahora, por las organizaciones, nacionalidades y pueblos, es la de elaborar y lograr la aprobación de leyes secundarias que viabilicen el Convenio 169 y la aplicación de los nuevos preceptos constitucionales.

Ahora la pregunta consiste en cómo, a partir de estos avances constitucionales, se podrán lograr modificaciones reales en la Sociedad Nacional, en la relación entre pueblos indígenas y Estado y en el modelo económico y político de corte neoliberal.

Aquí vale advertir el peligro de ser envueltos en lo que Díaz Polanco llamó la estrategia del *indigenismo etnófago*, que en síntesis es un doble juego desde el poder dominante mediante el cual, mientras por una parte se reconocen las identidades indígenas, la pluriculturalidad, etc., en los hechos se trata de socavarlas desde sus cimientos, desde la misma comunidad. En el marco de esta estrategia cabe incluso el reconocimiento territorial, siempre y cuando no implique transformaciones políticas en lo que tiene que ver con la distribución del poder y la forma de organización del Estado. Aquí podemos encontrar una explicación a la posición tajante de la mayoría de la Asamblea Nacional en el sentido de no reconocer la plurinacionalidad, dado que ésta podía tener hondas implicaciones para un cambio en la organización misma del Estado.

Empecemos por ubicar los límites de la reforma constitucional. En el caso específico del reconocimiento al derecho al territorio, en el artículo 228 se habla de las circunscripciones territoriales autónomas, pero las ubica dentro de los regímenes seccionales autónomos, es decir, que no implican un reconoci-

miento del derecho al recurso territorial, sino a ciertas funciones y atribuciones especiales, de la misma manera que un concejo municipal, que es considerado un organismo seccional. Por tanto, no existe un reconocimiento real al derecho de nacionalidades y pueblos a un territorio.

En el artículo 84 (de los Derechos Colectivos) se habla del derecho a mantener la posesión ancestral de tierras comunitarias y a obtener su adjudicación conforme la Ley (es decir mostrando títulos que acrediten esta posesión-propiedad). Pero en la Ley de Desarrollo Agrario, existe la facultad para vender las tierras comunales, lo que, en el contexto económico actual de globalización, significa profundizar la presión desde las transnacionales para la venta de tierras productivas comunales. Lo mismo podemos decir de otro de los elementos de esta base de reproducción económica, el recurso riego, dado que está en camino y en ejecución una estrategia para la privatización de este recurso, con la conformación del CHRH. Es por allí precisamente que el sistema mete una de las patas de su tenaza: desestructurar a las comunidades desde sus bases de sustento y reproducción, la tierra y el agua.

¿Sobre qué se va a construir la pluriculturalidad, si se está acabando la base comunal? Si las reformas jurídicas no inciden sobre los elementos estructurales de las sociedades indígenas, ¿cómo entender, entonces, estas posiciones etnicistas que sustentan el discurso de las nacionalidades, pero se olvidan de hablar del actual modelo económico neoliberal y los gobiernos que lo sustentan, que son absolutamente contrarios a la sobrevivencia y el desarrollo de las comunidades como base de las nacionalidades y pueblos?

Bajo estas consideraciones, ECUARUNARI, filial principal de la CONAIE, está trabajando en la elaboración de propuestas de

tres leyes secundarias: Reforma a la ley de comunas, alcances a la Nueva Ley de Aguas y Reformas a la Ley Agraria. La intención es clara: incidir en los aspectos estructurales claves que van a permitir una aplicación real de los nuevos preceptos constitucionales, teniendo en claro que estas leyes no las va a aceptar el Estado por su *buena voluntad*, sino que será necesario un proceso de difusión y movilización, que es lo que históricamente ha dado resultados.

Sin embargo, otros sectores de las nacionalidades y pueblos han concentrado su trabajo en una propuesta de orden más bien jurídico y político que, al ser un Proyecto de Ley de las nacionalidades, quizá su enfoque privilegie los aspectos étnico-culturales.

En este contexto podemos recalcar la importancia de abordar la relación pueblos indígenas-Estado de manera integral, en todos los planos: en lo económico, social, político y no solo en lo jurídico, puesto que tal vez mientras se avanza en los papeles, se puede estar perdiendo en los procesos reales. Basta con ver, por ejemplo, cómo continúa implacable la invasión de territorios indios en la Amazonia por compañías transnacionales. El caso de los Huoaranis es elocuente: se trata de pelear por su sobrevivencia, en territorios que fueron asignados como suyos, pero sobre los cuales se ha dado concesión a una petrolera. Así mismo, es incontenible el crecimiento de la pobreza en el campo y la pauperización de las economías indígenas-campesinas, hecho reconocido en estudios del mismo Banco Mundial. También el asedio desde el mercado de tierras (en su mayoría grandes plantaciones) a los espacios comunales.

Las reformas pueden ser vistas desde dos ópticas: desde el poder del Estado puede ser un mecanismo para cooptar a un segmento de la dirigencia indígena como soporte del pro-

yecto neoliberal (la figura de ciertos representantes indígenas es utilizada en espacios institucionales, como el Congreso, para legitimar estas políticas), pero también, desde los pueblos indígenas y otros sectores sociales las reformas pueden constituir una estrategia de ampliación de espacios para avanzar en la conquista de sus derechos.

Desde esta óptica los avances en el ámbito jurídico deben fortalecer una perspectiva de largo plazo: la constitución de un Estado Plurinacional, que implica reformas más profundas, como el reconocimiento al derecho a la territorialidad y formas de autonomía de los pueblos indígenas, entre otras de orden económico y social. Como lo plantea Héctor Díaz Polanco, el “reconocimiento de la pluriétnicidad más allá de la mera retórica, sin romper la unidad nacional, implica dar expresión política a la diversidad, es decir, dar lugar a la constitución de entidades autónomas. El régimen de autonomía sería la pieza clave del futuro Estado multiétnico.”

Sin embargo, existe una clara tendencia en los actuales momentos de todo un sector de la dirigencia de nacionalidades y pueblos a olvidar la misma Propuesta Política de la CONAIE y su dimensión estratégica y reivindicativa, que implica cambios estructurales, a cambio de ciertos espacios en la institucionalidad del Estado.

Se trata del resurgimiento de una tendencia etnicista y etnopopulista que se consideraba desplazada del movimiento indígena, pero que ha ido tomando fuerza en los últimos años. Para inicios de la década se pensaba que estas corrientes no habían logrado tomar fuerza en nuestro país (a diferencia de otros como Bolivia) y para entonces se consideraba que en el movimiento indígena había un proceso de madurez, unificación organizativa nacional y una superación del falso dilema etnia-clase.

Sin embargo, a partir del Bucaramato, parece que se dio un repunte de esta tendencia, de la mano de Pandam y un grupo de dirigentes de la Amazonia, que en los últimos tiempos ha ido cobrando algunos seguidores en la serranía.

La corriente “eticista” en el último tiempo ha mostrado un resurgimiento asombroso, con cada vez más adeptos a esta causa y curiosamente, este resurgimiento se da en el contexto de la intensificación del acercamiento, negociaciones y creciente apoyo de una parte de la dirigencia del movimiento indígena al gobierno neoliberal de Mahuad. Casualmente, se trata de los mismos sectores de tendencia etnicista quienes encabezan este acercamiento al gobierno democristiano y neoliberal actual.

Las características más importantes de la posición etnicista o etnopopulista son:

- En lo político, esta posición ha perdido una perspectiva de confrontación con el Estado Uninacional, allanándose a una perspectiva de integración en ese estado con ciertos cambios y remozamientos superficiales.
- Privilegian las formas de concertación y negociación con el Estado, desconociendo el papel determinante que ha jugado el eje reivindicativo, la movilización y las acciones de hecho como mecanismo de presión frente al Estado y los gobiernos de turno.
- Esta negociación de prebendas con el Estado, ha llevado a su vez a la conformación de una capa dirigente burocrática, con privilegios, que ha ido perdiendo la relación con sus bases, tanto en lo referente a representatividad como en cuanto a necesidades e intereses que dejaron de ser comunes.
- Una visión limitada del poder, reducida a ciertos espacios institucionales, desde los

cuales se pretendería trabajar en una línea de beneficio limitado a su base social, una versión clientelar indigenista, que pierde la noción global del poder político.

- Una visión limitada en lo cultural: lo cultural se lo adscribe a las manifestaciones culturales y en muy poco llega a enfrentar el nivel de las representaciones simbólicas, los imaginarios y los elementos más profundos de las culturas indígenas. Esto a su vez lleva a destacar únicamente los conflictos que se dan con la sociedad blanco mestiza en las expresiones más externas de la cultura, que contradictoriamente se refleja en la facilidad con que pueden ser convertidos desde el poder en objetos folklóricos negociables.
- Esta corriente ha lanzado y llegado a aplicar planteamientos que, lejos de estar sustentado por un andamiaje ideológico más o menos coherente, se han convertido en cuatro frases que pretenden justificar moralmente prácticas en muchos casos exclusivistas o racistas.

En un contexto en el que cada vez tiene un peso mayor el manejo de la imagen que la actuación en la realidad, es indispensable destacar el papel tenebroso que cumplen en este esquema muchos intelectuales o técnicos indígenas, que se han constituido en los más preciosos instrumentos de este neoindigenismo al servicio de los intereses del proyecto neoliberal. La figura del indígena ahora es parte de la imagen de ese proyecto de muerte.

¿Cómo explicar por ejemplo, que en la Amazonia, la salida que plantean dar algunos dirigentes frente a la conflictiva situación con las petroleras, es la de pedir o negociar un millón de dólares por pozo petrolero, entrando en una dinámica totalmente mercantil que les dejaría atados de manos frente a los daños

provocados por las transnacionales petroleras, mientras las bases se oponen, considerando los graves perjuicios que implican estas actividades?

Una de las posiciones que ha caracterizado a esta corriente es la de mantener una posición sectaria respecto de otros sectores sociales, la cual coincide con la estrategia gubernamental de alentar el particularismo y la exacerbación de las posiciones indianistas, con el objetivo de separar a los sectores indígenas del resto de sectores sociales. La división entre sectores facilita la negociación focalizada de conflictos y demandas.

Estos hechos nos llevan a pensar que se ha ido conformando una casta burocrática de los pueblos indígenas que mantiene una alianza con los gobiernos de turno, teniendo como justificación que los espacios en el aparato de poder son importantes para desde allí hacer acciones en beneficio de sus comunidades y pueblos, sin considerar que el alto grado de funcionalidad a los intereses del gobierno de turno y demás grupos de poder es inversamente proporcional a los probables beneficios que se puedan obtener para los pueblos.

Los gobiernos han comprobado la facilidad de convencer por separado, como la vía más apropiada para imponer su proyecto. Según las teorías de la gobernabilidad, las manifestaciones disgregadas de resistencia y de protesta contra la subalteridad pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. De allí la importancia de superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos.

De hecho, los pueblos indígenas tienen reivindicaciones propias que exigen ciertos espacios propios, pero sin que esto signifique una separación de los demás sectores con quienes comparten muchas de ellas ¿por qué no conseguirlas en conjunto? Es necesario res-

catar y potencializar lo particular, pero también es preciso buscar lo que une.

Frente a todos estos hechos crece el interrogante sobre el futuro del proyecto indígena: ¿Se mantendrá la fuerza de los actores: nacionalidades y pueblos indios? ¿Se podrá mantener un proyecto histórico de largo plazo, más allá de las dádivas coyunturales? Podemos hablar entonces que éste es el actual dilema de los *actores perdidos de la década ganada*.

2. El asedio desde los imaginarios y discursos

No debe llamarnos a engaño el discurso que *simultáneamente, canta loas a la pluralidad y a las identidades étnicas: esto forma parte de la estrategia etnófaga*. Héctor Díaz-Polanco (*Pueblos Indios, Autonomía y Territorialidad*)

Los discursos

La potencialidad del movimiento indígena es hoy una potencialidad amenazada por el asedio desde los discursos y los imaginarios. Los medios de comunicación masiva han cumplido un rol determinante en la difusión y sedimentación de imaginarios y discursos neoindigenistas, que tienen como elemento substancial un acto de ventriloquia, la apariencia de que los dirigentes indígenas tienen la palabra cuando en verdad, por detrás está el discurso del poder dominante.

El discurso entendido como ese lenguaje o sistema de representaciones social e históricamente producido, que pone en circulación un conjunto de significados coherentes acerca de un tópico relevante, actúa como un elemento de cohesión social y un instrumento para garantizar la hegemonía a través del llamado “consenso”.

En sociedades en crisis y con un persistente conflicto étnico cultural como la nuestra, los discursos garantizan la gobernabilidad (objetivo de las clases dominantes) convenciendo a los actores sociales a participar en el juego democrático y a los pueblos indígenas a participar de espacios privilegiados o espacios de poder imaginario a los que nunca tuvieron acceso.

Un Ministerio o una vicepresidencia aparecen como espacios de poder desde donde fuera posible hacer mucho por los pueblos, pero en la realidad son espacios absolutamente cercados por los límites de este sistema y funcionales a éste, ya que, en cambio, juegan efectivamente un rol mediatizador del conflicto social. Integran simbólicamente a los grupos subalternos en la dinámica y en los espacios del poder dominante, creando el falso espejismo de un poder compartido, que no es más que el mismo viejo poder disfrazado de oveja.

No es nada casual que el actual gobierno ecuatoriano, haya estrenado su mandato tomando el discurso de las siete armonías del pueblo maya. En este mundo globalizado los saberes y la cosmovisión indígenas pueden ser convertidos en materia folclórica, soporte refrescante para la imagen. De hecho, podemos definir al actual gobierno como el gobierno de la imagen. Como veremos más adelante, discursos e imaginarios forman parte de la actual estrategia de dominación.

Foucault tiene una frase magistral para referirse a la relación del discurso y el poder, cuando dice que el discurso, “por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente su vinculación con el deseo y el poder... el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio

de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere adueñarse uno.” Entonces es importante desentrañar el discurso del poder en sus dos dimensiones: en cuanto a sus contenidos “aquello por lo que se lucha”, esos contenidos simbólicos, esos elementos ideológicos, esos sentidos inmersos y también en cuanto a instrumento “por medio de lo cual” se adueña y se mantiene el poder.

Al referirnos al actual discurso estatal sobre los pueblos indígenas podríamos referirnos a tres niveles:

- El discurso de la democracia y la diversidad.
- El discurso de la pluralidad.
- El discurso de la concertación.

El respeto a la diversidad y la pluralidad, ha sido uno de los planteamientos de los pueblos indígenas y las culturas subalternas (gays, negros, etc.), y esta propuesta en sí es contradictoria con el neoliberalismo como modelo incluyente, que ha demostrado su particular tendencia al expansionismo. La característica de Occidente desde Carlomagno hasta hoy ha sido la expansión de la cultura occidental sobre los escombros de las demás culturas, por tanto existe una histórica y esencial contradicción de Occidente con la diversidad. Sin embargo, desde los imaginarios posmodernos funcionales al sistema, se ha llegado a adoptar el discurso de la convivencia en diversidad y la pluralidad de pensamientos.

Políticamente se hace necesario este discurso que, habiendo sido bandera de lucha de las organizaciones indígenas, termina siendo un colchón ideológico donde los conflictos socioeconómicos de siglos terminarían adoptando un cariz de tolerancia (al menos en el discurso político y en ciertas prácticas focalizadas), sin que la gran mayoría de la población

indígena y los sectores excluidos en los hechos se beneficie de él.

Como discurso y como práctica la “búsqueda de la concertación” ha sido otra herramienta funcional al afán desmovilizador, la cual se complementa, o mejor dicho, constituye una distorsión derivada del ya mencionado discurso de la convivencia en la pluralidad.

Al respecto Coppedge “formula” ciertas reglas de la gobernabilidad para manejar conflictos que tienen como clave de resolución los procesos de concertación, a partir del fraccionamiento de los actores y sus respectivas demandas, es decir, el fraccionamiento de los protagonistas del conflicto. Mediante estas geniales fórmulas, se logra focalizar la atención proporcionada a estas demandas y, al mismo tiempo, este procedimiento fomenta una competencia entre los diferentes actores por la consecución de determinados beneficios particulares, que no necesariamente corresponden a la atención a sus demandas esenciales. Con esto se logra que quienes pudieran ser potenciales aliados (unidos por reivindicaciones comunes) se convierten en rivales, mientras que el aparato que genera esta división se convierte en aliado de las élites de ciertos grupos sociales, que se vuelven funcionales a su política. Nos preguntamos hasta qué punto esta estrategia es evidente en la política hacia pueblos indígenas y movimientos sociales.

¿Quién produce estos discursos? No solo provienen de la fábrica de discursos del gobierno de turno, sino que muchos se generan al interior del mismo movimiento indígena, como el de la convivencia en la pluralidad y el del indianismo. Otros como el de la concertación y la gobernabilidad tienen orígenes más internacionales, pero han sido utilizados por los gobernantes criollos y muchas veces avalados por ciertos sectores de las organizaciones sociales.

En este sentido es válido cuestionar la responsabilidad histórica de cierto grupo de dirigentes indígenas que en la actualidad no sólo que han dado un aval sino que han presionado la imagen del movimiento indígena para legitimar el proyecto del gobierno de turno que es en definitiva la profundización del modelo neoliberal en el Ecuador, en momentos en que en el mundo entero ya no se pueden esconder las nocivas e inhumanas implicaciones del neoliberalismo.

¿Y los imaginarios?

Al aproximarse a una conceptualización del orden imaginario, encontramos que hay una directa relación con el orden simbólico. Este término puede ser usado en el sentido de invención de algo, como inventarse una novela. El filósofo Castoriadis (1982) afirma que en la historia de la humanidad, las imaginaciones fundamentales han sido el origen de nuestros órdenes sociales. Dios, es el caso de un imaginario religioso que generalmente cumple una función de acuerdo a los fines de una sociedad. Dios es algo inmaterial, y por tanto al ser representado tiene que acudirse a un proceso de construcción simbólica. Así lo imaginario afecta los modos de simbolizar aquello que conocemos como realidad y esta actividad se cuela en todas las instancias de la vida social.

Lo simbólico y lo imaginario, por una parte aparecen como contrapuestos, pero por otra, existe una relación, un juego imaginario-simbólico, en el que lo simbólico hace relación a la palabra, a la elaboración secundaria y lo imaginario, en cambio, hace relación a lo anterior a la palabra, a las huellas, “al otro orden que alimenta y prefigura a lo simbólico”.

Para el objeto de nuestro trabajo, es de mucha utilidad el concepto de imaginario radical planteado por Castoriadis, como la “ca-

pacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni que fue”, el mismo que estaría ligado al concepto de mentira.

Es algo por todos conocido que producir imagen es parte de cualquier estrategia política. En el ejemplo del presidente que incorpora en el acto de posesión el discurso de las armonías, no solo que se verifica un proceso de apropiación simbólica, sino que además asistimos a un capítulo más del proceso de creación de imaginarios, hacer surgir como imagen algo que en realidad no es, un gobierno que basa su accionar en elementos pilares de la cosmovisión indígena, como es la metáfora de las armonías.

Es interesante anotar también, que el primer acto protocolar cumplido por el nuevo Secretario Ejecutivo del CODENPE, fue su presencia junto con el Presidente Mahuad y casi todo su gabinete en una rueda de prensa con la presencia de los principales medios de comunicación de todo el país, en la cual paradójicamente se anunció la contratación de una transnacional para la ampliación del nuevo oleoducto (SOTE), que en definitiva consiste en ampliar la capacidad para explotar los recursos de la selva amazónica con todas las consecuencias ecosociales que ello conlleva para las comunidades indígenas locales y cuyos beneficios no van a manos indígenas.

El Presidente, con un Secretario indígena al lado, presenta la imagen ideal del gobierno democrático que ha incorporado a los pueblos indígenas a nivel de su propio gabinete y que por otro lado avala sus políticas en el campo petrolero. Esto no quiere decir que haya existido un acto voluntario por parte del dirigente indígena, que de hecho, ha demostrado las mejores intenciones de cumplir con el mandato de los pueblos y nacionalidades desde su nueva dignidad, pero el monopolio de la imagen cumplió su tarea: se materializó el hábil

manejo gubernamental que se quedó en la retina de millones de ecuatorianos que miran la televisión y en este caso, eso es precisamente lo que cuenta.

Se hace evidente que hay desde los medios una construcción de imaginarios funcionales al proyecto cultural neocolonial. Así, cuando insurgieron con fuerza los planteamientos indígenas por tierra y territorio, se construyó el imaginario de los “indios separatistas”, enemigos de la unidad nacional, que quieren dividir a la patria en múltiples fracciones. Esto caló al interior de la Sociedad nacional mestiza como un elemento de prevención frente a los pueblos indios, para crear las debidas distancias, pero a la vez cala en las dirigencias indias, que son obligadas a responder con discursos que niegan esa voluntad separatista.

También al interior de la sociedad civil se van construyendo imaginarios propios y en medio de una coyuntura de falta de referentes y credibilidad política, crece el imaginario de los indios y la CONAIE como la organización que sí puede, con capacidad de paralizar el país, hacerse respetar. Al término de la distancia y el tiempo, aunque muchas de estas percepciones pueden haber sido sobrestimadas, sin embargo, vemos que impulsaron un proceso importante de movilización alrededor de las propuestas de los nuevos movimientos sociales y, posteriormente, el proceso político de Pachakutik.

Si analizamos las imágenes de televisión, dado que los imaginarios se construyen a partir de imágenes de la realidad y cómo se las interpreta, -la imagen virtual puede reemplazar a la imagen real-, vemos que en los últimos años ha crecido enormemente la imagen de los indios en las propagandas televisivas, desde la imagen del indígena otavaleño con su *bell south*, presentada por esta transnacional de la comunicación, hasta las propagandas de ban-

cos, financieras y un sin fin de empresas que proyectan la imagen de los indios trabajadores tejiendo, labrando la tierra o como asiduos consumidores de sus productos.

La presencia de los pueblos indígenas es un hecho inobjetable que ha sido logrado por sus propios méritos. Sin embargo, no sería arriesgado afirmar que en la incorporación de la imagen del indio al marketing empresarial, también se está construyendo un nuevo imaginario sobre los indios y el Estado: el indio incorporado a las bondades del mercado, el sistema político y la sociedad nacional. Lo que no logran del todo las políticas económicas y proyectos en la realidad, es posible lograrlo desde la imagen virtual. Es la imagen del *indio civilizado*, incorporado con su folklore por fin a la escena económica, social y política nacional.

No es casual, por ejemplo, la fotografía difundida por algunos periódicos de un legislador indio durmiendo en la sala del congreso, cuando lo más normal es que gran parte de los honorables lo hagan a toda hora; sin embargo ¿por qué esta imagen del legislador indígena? No es solo una crítica al hecho que se duerma en una sesión, es la imagen velada de los indios integrados a todos los vicios y debilidades del sistema político, cuando el sentido de la participación en las instancias institucionales es precisamente dar una imagen distinta, alternativa a un decadente sistema político.

Se está expropiando el carácter alternativo y, por tanto, insurgente de la presencia y de la propuesta indígena. Al darle su puesto en los espacios en los que tradicionalmente se negó a aceptarle, matándolo con la indiferencia y la exclusión, ahora, contradictoriamente al aceptarle, lo mata por una suerte de inclusión desidentizada (y descontextualizada). Para proyectar una imagen de sociedad incluyente, se recurre a una parodia de inclusión pero despojada de su razón identitaria. ¿O acaso la identi-

dad está en el poncho y el sombrero? Es la etnofagia de un indigenismo que ya no excluye sino que incorpora, que se come sujetos sociales para convertirlos en adorno folklórico de una masa informe. ¿Será que los medios anticipan un etnocidio virtual al etnocidio real?.

3. Sobre la interculturalidad

Guerra a la alianza con sectores subalternos

El proceso histórico de nacionalidades y pueblos hasta inicios de la década de los noventa podría caracterizarse como de la afirmación de las identidades, teniendo como eje reivindicativo el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico del país. En la actualidad, una vez que ha logrado un reconocimiento y espacios nuevos en el escenario nacional, vivimos un nuevo momento caracterizado por un proceso complejo y contradictorio de interrelación de estas culturas indígenas con la cultura blanco mestiza en el contexto de una sociedad nacional dominante, es decir, un proceso de relación intercultural.

La interculturalidad implica un primer momento de reconocimiento y respeto mutuo entre diversos valores étnicos y culturales. Solo a partir de ese reconocimiento se podrá consolidar una sociedad pluricultural y practicar una interculturalidad. Este reconocimiento no puede quedarse en declaraciones líricas o en la asignación de ciertos espacios limitados en el aparato del Estado. Ejemplo: los pueblos indígenas + un ministerio = sociedad intercultural. Sino que la interculturalidad implica un proceso de construcción y desarrollo de la misma, que va desde el ámbito educativo, cultural, hasta los espacios jurídicos, sociales económicos y políticos.

De alguna forma ciertos discursos han idealizado el proceso de la interculturalidad,

de tal forma que no da cuenta de los procesos reales. Así, por ejemplo, en uno de los documentos de discusión sobre este tema del entonces CONPLADEIN:

“La interculturalidad es un espacio de autorreflexión y autoestima basada en la valoración de uno mismo, acogiendo lo propio con aprecio y respetando lo diferente; es un espacio de experiencias sociales y culturales, de adquisición de nuevos conocimientos y prácticas cotidianas.”

Esta definición es correcta en un contexto en el que la propia juventud indígena sufre de una situación de baja autoestima como individuos y como colectivo cultural, pero está cerrada al ámbito de lo cultural y existe el peligro de que esta valoración y respeto, se dé en una situación de hegemonía de la cultura dominante sobre las culturas subalternas indígenas.

Más adelante se avanza en la definición de que la interculturalidad como contacto y diálogo cultural, debe darse dentro de un marco de igualdad de derechos y condiciones, por tanto, se plantea una serie de exigencias para un proyecto de “construcción de convivencia democrática”:

Podríamos decir que hay una tendencia en algunos análisis a un enfoque culturalista de la interculturalidad. Esta convivencia en la interculturalidad sería posible si todos los ciudadanos indígenas y mestizos dispusieran del mismo acceso como individuos a iguales oportunidades de vida, educación, crédito, acceso a medios de producción, etc. y el mismo acceso como sujetos colectivos al poder. Pero sabemos que esto no es así. Desde estas realidades nos preguntamos al igual que varios autores si es posible aplicar el concepto anglosajón de ciudadanía, en estas condiciones de ine-

quidad y dominación cultural que sufren los pueblos indígenas. Quizá es viable la fórmula de ciudadanos diferentes - en lo cultural -, pero socialmente, la ciudadanía implicaría superar las desigualdades que anularían en la práctica lo que se ha dado en llamar la “constitución de ciudadanías”.

Tiene sentido la interculturalidad, en la medida que permita conseguir una convivencia en igualdad de condiciones de parte y parte y no como una manera folklorista de esconder la inequidad socioeconómica que afronta la gran mayoría de la población indígena del Ecuador.

Por tanto, la construcción de la interculturalidad, tiene que ver con la construcción de relaciones de mayor equidad en todos los campos, incluyendo el económico y el social. ¿De qué sirve un proceso de diálogo intercultural si todo termina en el respeto al otro, sin que se den condiciones reales para el desarrollo del otro, si en la realidad se niega el acceso a los recursos imprescindibles para la reproducción de las formas comunitarias, es decir de su cultura?

De allí vemos la importancia de pensar la interculturalidad, desde la constatación de que existen intereses de clase, desde una situación concreta de hegemonía y dominación, desde unos intereses particulares de los actores sociales, desde la confrontación y la unidad. Haciendo realidad el manido lema de la unidad en la diversidad.

Es en este contexto complejo que se debe ubicar la interculturalidad y resemantizar el concepto, caso contrario corremos el peligro de repetir frases ceremoniosas que hablan de la relación armónica entre las culturas y de las virtudes de un modelo de Sociedad Intercultural, pero que no aterriza en una realidad de

pauperización progresiva, intereses de clase contrapuestos, y transnacionalización y neoliberalización crecientes.

Para ilustrar la complejidad de los procesos interculturales, podríamos referirnos a lo acontecido en uno de los ámbitos de concreción, me refiero a la relación entre las nacionalidades indígenas y los movimientos sociales “mestizos” del país, tanto en el plano político reivindicativo - Coordinadora de Movimientos Sociales -, así como en el espacio político-electoral -MUPP-NP- (Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País).

Después de los procesos de Asamblea Constituyente y de las elecciones nacionales han aflorado las contradicciones internas, dando la apariencia de que se terminó la alianza social y política en el MUPP-NP. Desde algunos sectores de la dirigencia indígena hay acusaciones de utilización y de oportunismo. Desde los movimientos sociales, se devuelve la acusación a una dirigencia que negocia con los gobiernos a espaldas de las bases y demás sectores sociales. Existe una creciente desconfianza que se expresa con frases desde el corporativismo sindical: oportunistas, racistas, racistas al revés, dirijamos nosotros solos, ellos no entienden, etc.

Anecdóticamente, es significativo lo que ha ido sucediendo con el nombre del MUPP-NP. Con la salida del grupo de F. Ehlers, se desgajó el primer pedazo del nombre, Nuevo País. En los últimos meses, frente al fantasma de una posible división entre indios y Movimientos Sociales, para algunos la solución respecto al nombre era que los pueblos indígenas se quedaran con el pedazo de Pachakutik y los movimientos sociales como Unidad Plurinacional. ¡Qué destino de la Plurinacional, ser un pedazo!

Esta breve explicación pretende graficar los problemas reales de la construcción de la

interculturalidad, así como ubicar brevemente la incidencia en estos conflictos, tanto de las posiciones indianistas internas, así como de las políticas neoindigenistas del Estado.

Las posiciones indianistas radicales han agitado esta conflictividad, que en definitiva lleva a un aislamiento de nacionalidades y pueblos indígenas de sus aliados más cercanos, los movimientos sociales, torpedeando una alianza estratégica entre sectores marginados, pobres y explotados. Curiosamente estos mismos sectores son los que han propiciado un diálogo y formas de alianza con el actual gobierno, y más curioso es todavía que esta alianza, que en los hechos constituye una alineación con el proyecto de las clases dominantes, se la hace a nombre de propiciar la interculturalidad, el pluralismo y la democracia.

El sentido de la interculturalidad y el poder local

Del discurso a una propuesta de construcción alternativa desde los actores

La realidad nos ilustra. La interculturalidad no se da en una arena limpia, donde los actores interculturales se encuentran como caballeros andantes con reglas claras, igualdad de condiciones y llenos de buena voluntad, sino al contrario dentro de un contexto de poder, hegemonía y confrontación de intereses, es decir, un escenario viscoso y conflictivo.

Esta visión real sobre la interculturalidad, de ninguna manera significa negar su posibilidad de realización, de construcción utópica. Al contrario, hay que hacer pisar los discursos de la interculturalidad en una realidad que la niega, para poder viabilizarlos y convertirlos en incitadores de nuevas realidades.

El sentido político de la INTERCULTURALIDAD, es a la vez de conocimiento y con-

frontación entre distintos actores sociales, pero que se resuelve en un proyecto de nación y sociedad diferente, esto es lo que da razón y sentido a una alianza. En este contexto es que se quiere destacar al espacio local como un escenario de construcción de nuevos procesos de interculturalidad.

La asunción de gobiernos locales por parte de autoridades indígenas, en espacios en los que tradicionalmente existieron relaciones de poder casi hacendatarias, ha estado marcada en todos los casos por una exacerbación de las contradicciones interétnicas. Lo más común fue escuchar de la población urbana blanco mestiza: “indios incapaces qué van a poder manejar el municipio”, como en el caso de Saquisilí, o Guamote. Sin embargo, la nueva administración municipal, aplicando un modelo de gestión participativa pudo sobrellevar estos conflictos, demostrando capacidad y trabajo por una parte, y teniendo siempre abiertas las puertas al diálogo y al acuerdo entre los distintos grupos locales, por otra.

¿Cómo se han ido resolviendo estas contradicciones en las relaciones interculturales?

En las experiencias de alcaldías y autoridades indígenas, encontramos principalmente dos tipos de escenarios:

- Un escenario en el que la población indígena es la mayoría.
- Un segundo en el que la población indígena es importante aunque no mayoritaria.

En el primer caso, como en Guamote en donde el 95 % de la población es indígena, se ha dado el caso de que el Parlamento Indígena ha incorporado a representantes de la población minoritaria blanco mestiza y, con esta decisión, se han evitado exclusiones. Existía el riesgo de caer en posiciones revanchistas y etnocentristas, ahora desde el lado opuesto, des-

de los anteriormente excluidos. Sin embargo, esta tendencia ha sido vencida y se ha llegado a plantear la posibilidad de cambiar el nombre del Parlamento, de Indígena a Indígena y Popular. Este ha sido el resultado de un proceso de reflexión propia desde las comunidades y organizaciones, lo cual a su vez significa una maduración en la relación con la población local y un cambio cualitativo en la interacción indianidad-mesticidad. La interculturalidad significa en este caso ir encontrando soluciones imaginativas al cambio en las relaciones entre grupos diferentes, desde una visión de respeto a la diferencia y de unidad en la diversidad.

En el segundo caso, como es el de Cotacachi, ha sido un avance entender la gestión municipal y el desarrollo local en el marco de una relación de respeto y diálogo entre grupos sociales o étnicos portadores de visiones y demandas también diferentes, pero no necesariamente excluyentes. La concertación de los intereses entre distintos actores locales cobra entonces especial importancia. Podemos decir, en este sentido, que los gobiernos locales se convierten en espacios de diálogo entre actores diversos, es decir, en espacios de interculturalidad, de encuentro y reconocimiento del otro, en los cuales además se van creando formas propias de construcción de ciudadanía, con miras a condiciones comunes de vida mejores y más equitativas para los actores actuales y la población del futuro.

En este sentido cabe resaltar la importancia del espacio local por cuanto aborda y cuestiona en los hechos el problema del poder local. Frente a este problema la propuesta es construir un nuevo poder local desde una perspectiva intercultural y desde una propuesta alternativa económica, social y política en búsqueda de condiciones más equitativas para la población en su conjunto.

Esto implica un replanteamiento del tipo de sociedad, del tipo de democracia y el tipo de institución del Estado al que aspiramos, por tanto, una propuesta local está en directa relación con los procesos nacionales y globales de transformación de la sociedad y construcción de un Nuevo Poder, caso contrario lo local a mediano plazo quedaría encerrado, sin posibilidades de realización. Basta hablar de los problemas presupuestarios de los municipios y los procesos de descentralización que fijan un límite desde lo nacional hacia los desarrollos locales.

Por el momento la iniciativa en lo que se refiere a desatar procesos de interculturalidad está en las nacionalidades y pueblos indígenas, quienes son los que han trabajado y peleado por espacios de discusión, diálogo y reflexión, así como instancias institucionales como la DINEIB, el CODENPE y los gobiernos locales. Como diría un dirigente indígena: “el estado ha tenido en el campo de la interculturalidad cero propuestas y cero participación”. El reto ahora está en manos de la Sociedad Nacional en su conjunto.

Epílogo

En estos escenarios cabe hablar acerca del papel de los científicos sociales y los antropólogos. Tomando en cuenta que el sistema privilegia y le da la palabra a los intelectuales, que construyen y difunden el discurso del poder, convirtiéndoles muchas veces en figuras incontrovertibles, dueñas de la verdad, es indispensable la presencia de los otros intelectuales, científicos y antropólogos comprometidos con la ciencia, con la vida y por tanto con un pensamiento crítico.

Cuando digo crítico me refiero a un esfuerzo por pensar de manera diferente en lugar de legitimar lo que se prescribe desde los

centros de poder. Ese sentido de pensar la propia historia como forma de liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio, como lo diría Foucault.

Lo que acontece actualmente y que hemos reseñado puede ofrecernos una aparente visión pesimista del futuro, pero al contrario, es importante partir de la realidad y la verdad de los hechos para avizorar el futuro. Podremos hablar de la vigencia del proyecto de la Sociedad Plurinacional e intercultural, siempre y cuando superemos las asechanzas y los escollos que impiden las condiciones básicas de equidad necesarias para realizarla. Y hoy que en el mundo empezamos a respirar aires nuevos, mal podríamos olvidar la esperanza.

Los encuentros contra el neoliberalismo realizados en Chiapas, en Cuba, en Sudáfrica, el Foro de Sao Paulo y tantos esfuerzos sectoriales como este mismo Congreso de Antropología Aplicada, nos demuestran que no solo existe la transnacionalización de los capitales y la depredación, sino también de las reivindicaciones y la esperanza. Incluso podríamos reivindicar la alegría y acudir a la canción del trovador cubano Gerardo Alfonso cuando nos dice al fin del milenio: “Después de tanto tiempo y tanta tempestad... son los sueños todavía los que tiran de la gente, como un imán que los une cada día... el fin del siglo anuncia una vieja verdad, los buenos y los malos tiempos hacen una parte de la realidad...”.

Al finalizar este escrito, dos imágenes contrapuestas nos asaltan: la imagen ultradifundida por los medios, de un Presidente neoliberal pronunciando el discurso ancestral de las armonías, frente a esa otra imagen marginal, innombrada, nunca difundida de los últimos Tagaeri, huyendo desnudos en medio de la selva de la sentencia de muerte decretada por la armonía transnacional blanca. Seguro que algo podemos hacer por cambiar estas

realidades y sus imaginarios. Y es que esta lucha por la vida también es una batalla simbólica de los imaginarios y los discursos. En este escenario tiene sentido la labor de los comunicadores, antropólogos y científicos sociales de

proyectar las imágenes olvidadas, develar los discursos escondidos, recuperar los símbolos de la resistencia, reimaginar una propuesta de vida.

Notas

- 1 La Cultura Popular fuente de un nuevo proyecto civilizatorio. A. Colombres. En *Cuadernos para la emancipación*. No.14. Córdoba. Argentina. Marzo 1998.
- 2 *Derecho Indígena y derechos humanos en América Latina*. R. Stavenhagen. IIDH. México. 1988.
- 3 ECUARUNARI. INFORME DEL CONSEJO DE GOBIERNO AL XIV CONGRESO. Abril de 1998.
- 4 *Op. Cit.*
- 5 *Pueblos Indios, Autonomía y Territorialidad*. Héctor Díaz-Polanco, CIESAS.
- 6 Ibarra. 1992. Pág. XIV.
- 7 García Canclini, Néstor, “*Ideología, Cultura y Poder*”, pp. 83.
- 8 *Identidades masculinas*. Norma Fuller. Fotocopiado. 1977.
- 9 M. Foucault, EL ORDEN DEL DISCURSO. Tusquets Editor. Fotocopiado.
- 10 Copededge, “El concepto de la gobernabilidad: Modelos positivos y negativos”, en *Ecuador, un problema de gobernabilidad*, Coppedge et. al., CORDES, 1996.
- 11 Silva, Armando, *Imaginarios Urbanos*. Ed. Tercer Mundo Editores. Segunda ed. Bogotá, Colombia. 1994.
- 12 CONPLADEIN. Memorias de los Talleres de Planificación Participativa. Doc. *Desarrollo de la Interculturalidad*. p. 7. Quito. Febrero, 1998.
- 13 León Jorge, *De campesinos a ciudadanos diferentes*. CEDIME. Abya Yala. Quito, 1994.
- 14 RIAD. *Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales*. Ed. Abya Yala. 1998. Pág. 126
- 15 Foucault, Michel: *The Use of Pleasure*, Vintage Books, New York, 1985.

Bibliografía

- ADE, Marina,
1986 “Aportes de la semiótica al análisis de los discursos políticos”, en VISCARDI et. al. *INTRODUCCION AL ANALISIS DEL DISCURSO POLITICO, FCU*, Montevideo.
- Asamblea Nacional Constituyente
1998 *CONSTITUCION POLITICA DE LA REPUBLICA DEL ECUADOR*.
- COLOMBRES, A.
1998 *La Cultura Popular fuente de un nuevo proyecto civilizatorio*. A.. En *CUADERNOS PARA LA EMANCIPACION*. No.14. Córdoba. Argentina.
- CONAIE
1998 *PROYECTO POLITICO DE LA CONAIE*.
- CONPLADEIN
1998 *LA INTERCULTURALIDAD*, Material de Trabajo para Talleres de Planificación Regional Participativa.
- COPEDDGE, Michael,
1996 “El concepto de la gobernabilidad: Modelos positivos y negativos”, en *ECUADOR, UN PROBLEMA DE GOBERNABILIDAD*, Coppedge et. al., CORDES.

- DIAZ-POLANCO, Héctor
 1987 *ETNIA, NACION Y POLITICA*, Juan Pablos Editor, Méjico.
 1993 *PUEBLOS INDIOS, AUTONOMIA Y TERRITORIALIDAD*, CIEAS.
- ECUARUNARI.
 1988 *INFORME DEL CONSEJO DE GOBIERNO AL XIV CONGRESO*, Abril de 1998.
 1998 *DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS Y PROPUESTA POLITICA DE LA NACIONALIDAD QUICHUA DEL ECUADOR*, Orlando Antonio Rodríguez (editor), Quito.
- ESCOBAR, Arturo,
 1992 *IMAGINANDO UN FUTURO: PENSAMIENTO CRITICO, DESARROLLO Y MOVIMIENTOS SOCIALES*, fotocopiado.
- FOUCAULT, M.
 S/f *EL ORDEN DEL DISCURSO*. Tusquets Editor. Fotocopiado.
- FULLER, NORMA,
 1997 *IDENTIDADES MASCULINAS*. Norma. Fotocopiado.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
 S/f "Cómo se forman las culturas populares" en *"IDEOLOGÍA, CULTURA Y PODER"*
- GRÜNBERG, Georg (compilador)
 1995 *ARTICULACION DE LA DIVERSIDAD: TERCERA REUNION DE BARBADOS*, Colección Biblioteca Abya Yala, tomo 27, Ediciones Abya-Yala, Ecuador.
- IBARRA, Alicia
 1992 *LOS INDIGENAS Y EL ESTADO EN EL ECUADOR, La práctica neoindigenista*, Abya-Yala, Quito.
- LEON, Jorge
 1994 *DE CAMPESINOS A CIUDADANOS DIFERENTES*. CEDIME-Abya Yala. Quito.
- LLOBERA, José
 1979 *ANTROPOLOGIA POLITICA*, Editorial Anagrama, Barcelona
- RAMON, Galo (compilador)
 1992 *ACTORES DE UNA DECADA GANADA: Tribus, comunidades y Campesinos en la Modernidad*, COMUNIDEC-Abya Yala, Quito.
- RIAD (Red Interamericana Agricultura y Democracia)
 1998 *ORGANIZACIONES CAMPESINAS E INDIGENAS Y PODERES LOCALES: Propuestas para la Gestión Participativa del Desarrollo Local*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- SILVA, Armando
 1994 *IMAGINARIOS URBANOS*. Ed. Tercer Mundo Editores. Segunda ed. Bogotá, Colombia.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
 1988 *DERECHO INDÍGENA Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA*, IIDH. México.
- SUESS, Paulo
 1985 "ALTERIDAD-INTEGRACIÓN-RESISTENCIA: APUNTES SOBRE LIBERACIÓN Y CAUSA INDÍGENA". En *AMÉRICA INDÍGENA*, Instituto Indigenista Interamericano, N. 4, Volúmen XLV Méjico.

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 Tönnies 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.

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

Alfredo Mires Ortiz

1. Una vida sin fronteras

1.1. Más allá del hombre

El cronista Inca Garcilaso de la Vega contaba que al dar a luz, las mujeres indígenas de los Andes. “*ponían a las wawas en huecos hechos en tierra*”. El hombre volvía a la tierra. Y hoy, aunque con diversos cambios, la costumbre prevalece.

No por nada en la lengua quechua la palabra *pacha*, que denota al mundo, es similar a *pach'a*, que denomina al útero de todas las hembras. El hombre nace del mundo para retornar al mundo. Y la palabra *yaya* que denota al engendrador y padrío, al ser invertida, *ayay*, denomina al difunto, al espíritu.

Bajo una formación antropocéntrica, la historia es lineal y la interrelación entre sociedad-naturaleza puede resultar muy difícil de comprender. No es que la tendencia “animista” incite al hombre primitivo a conferirle vida a todo lo que existe. Resulta, primero, que lo de primitivo es un estadio que aquél no inventó. Luego, que mucha arrogancia debe haberse acumulado para ir creyendo que alguien puede conferirle vida, precisamente, a todo lo que nos la da.

El tiempo de la naturaleza no pertenece al hombre. La historia se estableció a partir del hombre. Pero entonces hubo quienes queda-

ron fuera. La sociedad oficial es de por sí excluyente. Las culturas primordiales son de por sí holísticas e incluyentes. Nada escapa a la tierra. Pero para los primeros son los “pueblos sin historia” o “pueblos naturales”.

Así, cualquier imposición es justificada bajo el paradigma de la “victoria final” a la que arribará la progresión ininterrumpible e implacable. Esta noción occidental y cristiana del tiempo y del espacio también fue adoptada por la teoría marxista. De este modo, la cuestión no es cuán conservador o formalmente revolucionario sea el enfoque, sino de qué manera uno se ubica en la percepción de cada cultura.

Objetalizar lo que nos rodea es el principio por el cual se pierde la noción de la equivalencia. Sólo la valoración perceptiva de todo lo que existe garantiza una relación saludable con el mundo. Si no se aprecia a la tierra tampoco puede apreciarse a quienes se hallan entrañablemente ligados a ella.

Y quien sabe conversar y reciprocarse con su congénere agua, semilla o monte, es dueño de una inagotable fuente para dialogar con el otro.

1.2. Más allá del yo

Si la interculturalidad significa *convivencia*, ésta sólo es posible a partir de la propia vi-

venia. Es decir, que no puede darse desde un sustrato de negación o exterminio.

La interculturalidad no puede ser una mera invocación a la tolerancia, desde la noción de “sufrir y llevar con paciencia”. Tampoco como “soportar, aguantar o permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”, como dicen los diccionarios. Sí como el respeto a la opinión y práctica del otro, pero mejor aún como asunción a la *diferencia*. Es diferente la substancia de las dudas existenciales entre quienes piensan desde *uno* (“¿quién soy?”) y quienes sienten desde *todo* (“¿cómo estamos?”). Entre el yo y el nosotros.

Y solemos recordar que la palabra *suk*, que en quechua denomina a *uno*, significa a la vez *otro*. Y el otro es uno mismo.

Recordemos también que la palabra *persona* significa primordialmente “lo que habla”. Así, una planta o un animal no serían personas. Este antropocentrismo se ratifica cuando observamos que su significado en el diccionario es “Individuo de la especie humana”:

Por extensión, en las propias sociedades humanas, aquello que no suena como uno, tampoco es persona: la diferencia equivale a inferioridad (...).

Todorov cita, por ejemplo, el hecho de que los eslavos en Europa llamaban a sus vecinos alemanes *nemec*, el mudo mientras que los mayas de yucatán llamaban a los invasores toltecas *nunob*, mudo (Todorov 1991:84). Sabemos, además que en el sánscrito bárbaro equivale a tartamudo (por el ba-ba), es decir, en al lengua del que lo defina, “el que no sabe hablar bien”. Este concepto relacionado con el extranjero fue usado de modo similar por los griegos y los romanos, ... (Mires 1996:47).

Es el caso también con el papel que cumple el LOGOS - argumento, discusión, razón propiamente ‘palabra’, derivado de légo, ‘yo digo’(Corominas 1967:365)-, que termina im-

poniéndose al ‘todos somos, todos decimos’. En la civilización occidental, como afirma Todorov, “en lugar del discurso poliformo, se impusieron dos géneros homogéneos: la ciencia y todo lo que está emparentado con ella en relación con el discurso sistemático; la literatura y sus avatares practican el discurso narrativo” (Todorov 1991: 263).

1.3. Más allá del grupo

En 1982, *Wade Davis*, especialista en etnobotánica de la Universidad de *Harvard*, hizo un viaje a Haití para estudiar casos certificados de *zombis*, aquellas personas que siguen de algún modo viviendo luego de haber sido muertos y enterrados.

Davis no sólo descubrió “científicamente” la fórmula de la droga zombi, sino que se adentró en la cultura e historia haitiana, desde sus orígenes africanos hasta la época cruelísima del gobierno de *Baby Doc* y la sanguinaria represión de los *Ton ton makute*.

Como resultado de esta experiencia, Davis publicó el libro “*La serpiente y el arco iris*”, extraordinario documento que habla de este país caribeño y sus sociedades secretas enraizadas en el misticismo vudú, tema que fue llevado también al cine a fines de los ’80.

A esa película fuimos un grupo grande, campesinos procedentes de diversas comunidades de Cajamarca, y al volver a casa empezamos a conversar sobre lo que habíamos visto. “*En esa película nosotros somos oprimidos por unos hombres muy malos*”, dijo uno. “*Pero nosotros sabemos cosas que otros no comprenden*”, dijo otro. “*Ese forastero que llegó tenía buenas intenciones con nosotros, pero al final se va no más llevando nuestros conocimientos*”. “*Me da pena como nos maltratan tan feo*”.

Tal vez sólo como un botón de muestra habría que decir que los límites geopolíticos

fueron establecidos sobre la base de los mojoneros latifundistas. Que el principio del *ser* y *estar* atraviesa los pueblos del mismo modo que los huesos de un mismo y solo cuerpo. Que las fronteras políticas jamás han coincidido con las percepciones culturales.

1.4. Más allá del valor

Siendo todos *personas*, todos son importantes por el solo hecho de *ser*. El *valor* que se tiene no es un asunto de justiprecio.

Si la autoestima es un ingrediente necesario para el establecimiento del diálogo intercultural, el *no valor* tramonta los juicios de valoración y enarbola automáticamente la importancia del otro. Es decir, la carnalización del significado del otro se sustenta en la propia existencia, en el *ser* y *estar*, y no requiere ser un precepto conceptualizado.

Si partimos del principio de co-sustancialidad por el cual todas las personas estamos hechas de los mismos “materiales”, se desprende el principio de pareja y equivalencia. Sólo estando emparejados podemos sostener el respeto y la consideración mutua. Pero esto no necesariamente implica relación. Los equivalentes son, a la vez, diferentes, y la diferencia constituye la diversidad (Mires 1996:40).

Es ese “sentimiento de insuficiencia”, el saberse incompleto respecto al otro, el que genera y sostiene, precisamente, la complementariedad.

Entre *equivalente-complementarios*, la relación se establece en el *diálogo* y la *reciprocidad*. Esto sólo es posible a partir del carácter viviente de cada quien. La *armonía* del “circuito” radica en la *salud*, y ésta sólo puede garantizarla el *amparo* y el *regocijo*. El circuito asume entonces una *sacralizada inmanente*. Su expresión permanente es la *constancia rítmica*, la *variabilidad enriquecedora* y la *redistribución equilibradora* (Mires, *ibid*).

1.5. Más allá de la palabra

Era un Marzo de hace años cuando fuimos en “yunta” a vivir una experiencia de inmersión en Luichocolpa (“*El abrevadero de los venados*”). Nos animaban los embriones de lo que después sería el Proyecto Enciclopedia Campesina: acompañar a las comunidades de Cajamarca, sierra norte del Perú, en el proceso de rescate y afirmación de sus propios saberes.

Iba interesado en conocer más sobre la flora y la fauna de esa región, a la que se demandaban horas de caminata para llegar y en la que nos aguardaba el generoso amparo de los comuneros.

Torpe, preguntaba lo que la realidad ya me estaba contestando. Mi mente y mi lengua funcionaban con una sintonía que la ignorancia alienta. ¿Y si llegaran a mi casa a preguntar por mis hijos, a averiguar de mis gatos, a indagar por las flores que me obsequiaron? ¿Quién se animará a escuchar lo que no quiere oír?, ¿a quién podré contarle sobre lo que me costó años aprender a amar?

Sentados en el poyo de la casita en la altura, mirando el sol despedirse, don Apolinar Huamán Molocho y yo nos medíamos sin saber qué decirnos. Mejor dicho, yo lo medía; él me acompañaba. Y me animé a indagar con la ridícula convicción de los reincidentes: “¿Hay por aquí animales extraños?” “No”, me dijo, y el silencio se me hizo enorme.

Entonces comprendí una vez más por qué el Señor nos regaló dos ojos, dos orejas, dos fosas nasales y sólo una boca: “Extraño esa chacrita, don Alfredito, esa, la que nos está mirando: ahí sembraba hace años, pero los papelucheros no me la respetaron. A la mala me la quitaron. Yo, por mi cariño para esa gente, no dije nada”.

No estábamos hablando dos idiomas diferentes: yo no estaba conversando. La conver-

sa, esa magia de decires que sólo entienden los que escuchan, aunque no se digan nada. Entonces comprendí que el silencio no consiste en callar: el silencio no existe cuando el hombre calla, porque todo habla. Y el oír no es el arte de dejar hablar al otro: el otro es capaz de hablar aunque su boca calle. Es lo que la sapiencia de Carlos Álvarez Calderón diferenciaba entre “ausencia presente” y “silencio elocuente”.

No es entonces lo que los otros no dicen, sino lo que no escuchamos. No es que los otros no tengan voz, sino que somos incapaces de darles voto. No es que los otros no sean capaces de hablar, sino que nos hemos vuelto inútiles para oír.

Como negamos la voz de la tierra, negamos la voz de los que están aliados a ella. Como creemos que nosotros tenemos la voz, los demás son los condenados del silencio. Como asumimos ser los que sabemos, el resto está destinado a aprender lo que buenamente les enseñemos.

Mucha soberbia ha de habernos prodigado la ignorancia para erigirnos como voceros de quienes nunca escuchamos. “*Ser la voz de los que no tienen voz*” era una consigna que nos convertía en vanguardia redentora de quienes queríamos que dejaran de ser borregos, pero a los que tratábamos precisamente como tales.

Al final, es una suerte de disputa entre manipuladores convictos, pero no confesos. Unos, los poderosos que expolían la producción y la conciencia. Otros, los militantes del cambio que explotan la lástima y su temporal inercia.

¿Cuál cambio? Aquél detrás del cual corremos sin conocerle el rostro. Mientras, esa “masa”, esas “bases”, ese “pueblo” siempre han seguido andando, sin aceleraciones, porque

Tiene rostro propio y nunca han querido cambiarlo, sólo embellecerlo más aún, sólo remozarlo más aún, sólo alegrarlo más aún.

Las comunidades indígenas no tienen la culpa de la forma como les niegan sus voces. Algunas culturas (o lo que queda de ellas) han ejercido su vocación por una cultura del verbo y el fundamento del raciocinio, pero han ido deviniendo en una economía de la ausencia y el fundamento del ruido.

Las comunidades primordiales se forjaron sobre la base de una cultura del gesto y el fundamento de los sentires y han afirmado su vocación por la cultura de los encuentros y el fundamento de los silencios.

Es fina la línea que separa al demandante del interlocutor que siempre tuvo la sartén por el mango. Y que no está dispuesto a arrepentirse. Porque el arrepentimiento implica enmienda. Y la enmienda implica renuncia. Y la renuncia humildad. Y el poder no se arrepiente, ni renuncia, ni está dispuesto a besar los pies de quienes siempre ha mantenido descalzos. El poder es absorbente y ay del demandante que no esté realmente adherido a la comunidad que representa.

El desafío de las comunidades indígenas es hablar a los otros sin renunciar a sus “silencios”. Es demostrar que son capaces de hablar las voces de otros, pero a partir de sus propias voces. Y es ejercer la capacidad de guardar silencio para enseñar a escuchar al resto.

No es repetir el discurso ni duplicar las palabras, no es recrear sus voces ni renunciar a la escucha: es aporcar la semilla de la elocuencia con otras voces, para que pueda emerger lozana a los ojos de los que nunca quisieron ver y a los oídos que no se permitieron la capacidad de escuchar.

1.6. Más allá de la parcela

Allá por 1980, cuando iniciábamos en Cajamarca, Sierra Norte del Perú, el proceso de acompañar a las comunidades en su esfuerzo por afirmar lo suyo desde el reconocimiento de sus saberes, don César Acosta de la comunidad de Malcat, nos decía:

“Antes nos alentábamos porque trabajábamos poco y cosechábamos harto, ¿por qué nos íbamos a desalentar?! Ahora trabajamos harto y nada de cosecha, onde que se desmoraliza la gente. Mas bien algunos agarran y se van al negocio; pero ése es el joven: el viejo sí, ya no se mueve. ¿Le conviene lo que estamos conversando?” (Mires 1990:219).

Don César no sólo estaba poniendo de relieve la influencia de la economía política respecto a la vida de las comunidades campesinas, sino también la urgencia del diálogo al interior de la propia comunidad, sobre todo entre generaciones.

De este modo, las necesidades que demandan el diálogo intercultural van más allá del proceso de globalización. No es un asunto episódico. No es un asunto de correlación inmediata. Lo real es que la conquista prevalece.

La distancia existente entre la intolerancia cultural y el racismo se mide con micras. “Es elemental asumir el valor formidable de la diferencia y empezar a caminar en vía propia, en vez de correr hacia metas inciertas en vía ajena. La visión episódica hacia la vida de las poblaciones indígenas, contribuye a convertir al observador externo en tributario del sistema colonizador y hace el juego a la tiranía de los poderes instaurados” (Mires 1996:32).

No se trata, entonces, de esfuerzos de transformación, sino de procesos de recuperación, de definición de síntesis en la dinámica de cada cultura y sus interrelaciones. Tramontar entonces el criterio de UNI-VERSO, es

decir, como la única manera de ocupar y describir el mundo, para asumir el OMNI-VERSO, la diversidad de maneras de vivir con el mundo y percibirlo.

Adicionalmente, habría de comprender la palabra diálogo como el discurrir del habla, como el fluir del verbo entre las personas, pero no circunscribirlo a éstas como entes sociales, como seres amorfos que *deben* decirse cosas, sino como el encuentro entre quienes *quieren* compartir algo, basados en el valor de su propia cultura, de su propio ser, de su propia manera de sentir y estar.

La acepción del “diálogo intercultural”, incita a preguntarse sobre quién convoca y con quién se ha de conversar. Esto implica necesariamente ubicarse en la dimensión política de las relaciones sociales: ¿por qué se quiere que conversemos?, ¿a dónde vamos a llegar conversando, se trata de ser emisor o receptor, qué papel cumplirá la palabra de quienes nunca quisieron ser escuchados?

1.7. Más allá del tiempo

Apenas 9 meses que había llegado y entendía menos. Tal vez por eso me embarqué en la dirección de esa obra de teatro. Se llamaba “*La Épica nuestra*”, 350 actores, y trataba de reconstruir la historia de Baños del Inca, Cajamarca, desde “la llegada de los primeros hombres”.

Y fue. La gente del pueblo y las comunidades actuaron con una convicción que ya quisieran tener los actores profesionales. Usamos de escenario la Plaza de Armas durante 2 horas y frente a más de 5000 personas como público.

Es que era la fiesta del Huanchaco, una de las ancestrales fiestas más grandes de la Sierra Norte. Era el 8 de Setiembre de 1981.

De madrugada, al día siguiente, empecé a juntar el larguísimo cable con que habíamos rodeado la plaza, atado a los postes de alumbrado, como cerco del escenario.

Ya los fogones y los tolditos habían empezado a retomar sus espacios, a acomodar sus chungos, sus cañas y sus trapos. Y entonces vino hacia mí.

Nunca había visto a aquella mayor con su canasta de paltas de cáscara negra. Llegó ternurosa y franca para decirme “Gracias, hijo; gracias, papacito”, mientras me alargaba dos paltitas tan rugosas como sus manos.

Le pregunté por qué, “Por recordarnos - me dijo -, por recordarnos cómo mataron a nuestro padre”. Y se marchó de mi lado, pero no de mi dentro.

Una de las escenas de “*La Épica nuestra*” representó la captura y muerte de Atahualpa y tal vez ahora entiendo por qué en ese momento se instauró el silencio.

Años más tarde no dejaron de sorprenderme los cantos sagrados de los indios hopis, al Norte de México, en tierras ahora con otros nombres: “*Wirachocha también es nuestro padre y Atahualpa es nuestro Señor. Mucho anduvimos para llegar, pero de los incas venimos*”.

Pero un testimonio más al sur levantó mi asombro. “¿Cajamarca existe?”, me preguntó el lonqo con un grupo de comuneros huilliches en la Isla de Chiloé, al sur de Chile, cuando supieron de dónde venía. Les expliqué que sí, que sí existía, que habían semáforos y otras cosas tristes. “Nosotros creíamos que sólo era un lugar sagrado, ahí donde mataron a nuestro Atahualpa”.

En las rogativas huilliches, Atahualpa vendría a ser algo como el Espíritu Santo. En las ceremonias tradicionales, cuando se invoca un presente pleno de ayer, Atahualpa está presente.

Como que la historia oficial, una vez más, se da de nariz contra su propia pared. Pero también quienes enarbolando supuestas alternativas de enfoque, contribuimos a la ruptura de los vínculos y a la sumisión de las convenciones. Podríamos decir de paralelismos o reductos circunstanciales, cuando no podemos aceptar lo subyacente en desmedro de nuestros aparentes.

Me contaba José Isabel Ayay, comunero quechua al norte de Cajamarca, que cuando niño su abuela cargaba con los nietos, iban a la capilla de Porcón, los arrodillaba con flores frente a la imagen de la Virgen y les instaba a adorarla: “*Ese es nuestro padre, ese es Inkarrí, ese es nuestro Señor Atahualpa*”.

¡Cuánto doctrinero habrá pensado, viéndolos, que por fin los indios se sujetaron a los santos de la institución impuesta! Pero los santos también se amansan, y uno ve lo que quiere ver. O lo que puede ver. O lo que se enseña a ver.

En Saraguro, Sierra Sur de Ecuador, aún se dice “*¡Chaupi punchapi tutayaca!*” (“¡Anocheció a la mitad del día!”), refiriéndose al asesinato de Atahualpa, en 1533. Al Norte de Perú, en las comunidades quechuas, los mayores dicen aún también “*Rupay wañun chaupi punchawta, yanayan inca Atahualpa españolkuna wanchiptin plaza de armas Cajamarcapa*” (“El sol murió al mediodía, se hizo negro cuando los españoles mataron al inca Atahualpa en la Plaza de Armas de Cajamarca”).

Hace un par de años, otra vez en el Huanchaco, iracundo y con megáfono en mano, un sacerdote gritaba a los campesinos, dentro del templo: “¡Apaguen las velas, dejen a la virgen que es sólo una imagen, es la misa lo que vale!”. Al fondo tronó un sombrero contra el piso (expresión mayor de bronca), “¡Déjanos tranquilos, hombre, esta es la fiesta

de nuestro padre Atahualpa!!” gritó un comunero blandiendo sus velas encendidas.

Ahí estuve cuando pasó, y por eso puedo contarlo. No abrigo el propósito de analizar para entender lo que es un hecho: las permanencias tienen más fuerza de la que la razón les confiere. El tiempo está aquí y no ha partido.

2. Atahualpa y el libro

2.1. La voz y la furia

La conquista reprodujo en esta tierra la negación del *otro*. Y usó para esto medidas bastante conocidas por su dureza. El sistema de los quipus, aquellos hilos de colores trenzados de diferentes tamaños y grosores que utilizaban los incas en la administración y comunicación del Tahuantinsuyo, fue prohibido y ordenada su destrucción por una orden del Primer Concilio Limense, capítulo 37 de la Sesión 3ª, en 1583.

Aquella invasión y sus brutalidades de hace 500 años, como afirmaba Todorov, no tenía “nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos”.

Cuando la fatídica tarde del 16 de Noviembre de 1532, luego de haberle leído los términos del requerimiento (“*con el ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e manera que pudiéremos, e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia, e a Sus Altezas, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos, e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispondremos de ellos como Sus Altezas mandaren e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudieremos (...) e de las muertes e daños que os hagamos, sereis vosotros los culpables e no nosotros*”), Valverde entregó a

Atahualpa un libro, la masacre ya estaba planificada y los cálculos preestablecidos.

Atahualpa, por su parte, ya sabía de las atrocidades que los invasores habían cometido en su tránsito hacia Cajamarca. Pero no es sólo que el “diálogo” sostenido no cumplía con los parámetros indígenas básicos de comunicación, sino que el libro resultaba ser un objeto representativo de la invasión similar a una espada o un arcabuz. Atahualpa igual hubiera arrojado una copa si se le hubieran alcanzado.

Garcilaso de la Vega cuidó describir que testigos de ese encuentro “y otros muchos varones que dejaron libros escritos, dice que todos ellos refieren la oración de Fray Vicente de Valverde por entero en ambas partes, como se a dicho, y que todos ellos concuerdan que fue muy seca y áspera, sin ningún jugo de blandura ni otro gusto alguno, y que la interpretación fue mucho peor” (De la Vega {1617}1959: 67).

La presencia del libro es entonces fortuita y su rol resulta, en todo caso, emblemático. Los principales analfabetos o ausentes de una relación directa con la palabra escrita, en este caso, son precisamente los propio españoles, comenzando por Pizarro. Y el propio ingenio de Atahualpa fue, seguramente, uno de los principales motivos que aceleró su homicidio, como también se ha cuidado en señalarlo Garcilaso:

Atahualpa, como se a dicho, fué de buen ingenio y muy agudo. Entre otras agudezas que tuvo, que le apresuró la muerte, fué que, viendo leer y escribir a los españoles, entendió que era cosa que nacían con ella; y para certificarse desto, pidió a un español de los que entraban a visitarle o de los que guardaban, que en la uña del dedo pulgar le escribiese el nombre de su Dios. El soldado lo hizo así. Luego que entró, le preguntó: ¿cómo dice aquí? El español se lo dijo y lo mismo dijeron otros tres o cuatro. Poco después entró Don Francisco Pi-

zarro y, habiendo hablado ambos un rato, le preguntó Atahuallpa, que decían aquellas letras. Don Francisco no acertó a decirlo, porque no sabía leer. Entonces entendió el inca que no era cosa natural, sino aprendida (De la Vega, *ibid*:100).

2.2. *El poder de la palabra escrita*

El libro irrumpe en el mundo andino con alardes de brutalidad y poderío, con aires de incalculable prepotencia. La comunicación gestual generada por siglos de relación comunitaria con la tierra, se halla de bruces con el libro como un fetiche del poder devastador de los conquistadores.

Después, la palabra escrita no sólo se encargó de execrar el mundo de los indios, sino que sustentó el despojo de su memoria y sus derechos. La ajeneidad incubada en el libro era depositaria a la vez de todas las facultades que se atribuían los invasores. El problema no era entonces el libro como objeto, sino el mundo que representaba y las maneras que decía y justificaba.

Y esta manera prevaleció. La llegada del foráneo con papeles en la mano empezó a significar el éxodo y el desamparo. “Papeles hablan”, decían. Los pobres tiemblan en los tribunales y el juez ampara su injusticia en la ruma de papeles que le rodean. El maestro ajeno enseña en lengua ajena, saberes ajenos, en espacio ajeno, con modos ajenos. El libro como instrumento de poder y de distancia. El libro siempre en manos del patrón, el libro distraído yendo a la patrona, el libro en el juez, el cura, el profesor, el ingeniero, el extranjero.

¿Sucumbir como “minorías desadaptadas y arcaicas”, o afirmarse en lo suyo para poder sobrevivir y crecer?

2.3. *El libro y la lectura: la reversión de la conquista*

Un jerarca nazi de los años 30 solía decir “Cuando escucho hablar de cultura saco la pistola”. Aquí, en los Andes, como nos lo hacía recordar el maestro José María Arguedas, los terratenientes decían “El indio leído es indio peligroso”.

Allá por 1982, un grupo de autoridades, propietarios a la sazón de los vehículos y el comercio en una de las provincias más pobres de Cajamarca, arribaron encaballados a una de las distantes comunidades donde se celebraba una asamblea. Irrumpieron: “A partir de la próxima semana, deberán ustedes comenzar con la construcción de la carretera”. Los campesinos preguntaron cuánto recibirían de paga. Nada. Herramientas. Nada. Alimentos. Nada. “Ustedes tienen la obligación de trabajar porque es una obra pública”. Pero una voz tronó desde el fondo de la asamblea: “Ningún ciudadano peruano está obligado a trabajar forzosamente y sin remuneración alguna”. El anciano bibliotecario rural había sacado la Constitución Política del Estado debajo del poncho y ahora la mostraba con el brazo en alto.

Ya en 1570, el cronista indio Titu Cusi Yupanqui había dicho que era necesario recurrir a las letras “para nos aprovechar dellas en nuestras necesidades”. La emergencia de recuperar los dones arrebatados fue impulsando a las comunidades, desde el principio de la conquista, a criar todos los mecanismos que pudieran fortalecerle y evitar que sucumbieran frente a las agresiones de los de fuera.

La apropiación y domesticación de los mecanismos de comunicación externos, y de la lengua escrita en particular, fue constituyéndose en una parte importante de los mecanis-

mos generados de inmunidad cultural. En estrategia de supervivencia y en una forma de enriquecer la lengua propia. Se hizo con el trigo, se hizo con el arado, se hizo con la guitarra. Se hizo con el libro.

Y no hablamos de una domesticación mecánica. Hablamos del criar desde las propias concepciones que rigen la visión del mundo. El libro como compadre. El libro como vehículo de saberes y no como bastión frente al cual hay que rendirse, no como atalaya desde la cual se mira, no como el fetiche con el cual uno se identifica. El libro más bien como depositario de saberes manifiestos que pueden adherirse benéficamente al corpus ya existente.

3. Una experiencia

3.1. *La Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca*

Cajamarca es uno de los 23 Departamentos en los que se halla dividido políticamente el Perú. Cada Departamento está dividido a su vez en Provincias y éstas a su vez en Distritos. La unidad más pequeña vendría a ser el Caserío o Estancia.

Cajamarca cuenta con 13 Provincias y un número bastante alto de Distritos en una extensión aproximada de 33 247.77 kms². Hay que imaginarse entonces la cantidad de Caseríos o Estancias que lo integran.

El Departamento está ubicado en los ramales cordilleranos que forman parte de la Cadena Occidental de Los Andes nor peruanos. Es, por añadidura, el tercer Departamento en población en el país, con algo de 1.300.000 habitantes, luego de Lima, la capital, y del costero Departamento de Piura.

No sólo un muy accidentado relieve caracteriza su geografía: es además el Departamento más pobre del país. Esa especie de estigma que marcó el arribo de los invasores en

1532, ha tenido sofisticadas variaciones con la presencia del latifundismo, la explotación del agro en beneficio de las ciudades costeras, la conversión de sus áreas de cultivo en pastizales en beneficio de la industria lechera regentada por la transnacional NESTLÉ y, por si fuera poco, ahora con la feroz explotación de la llamada Minera Yanacocha.

El 75% de la población vive en el campo y la carencia de un pan azota a más del 80%. Las estadísticas oficiales dicen que la desnutrición afecta al 65.5% de los niños y que cada año mueren 52 de cada mil antes de cumplir el primer año de vida. En algunas provincias casi el 80% son desheredados de cualquier puchero. Las estadísticas también dicen que en algunos lugares casi el 20% de la gente no sabe leer ni escribir, sobre todo las mujeres y, en general, el 10% de los jóvenes entre los 15 y los 17 años son analfabetos.

En este contexto, en 1971, empezó a gestarse la Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca.

Eran los tiempos de la Revolución Militar y cuando una serie de cambios estructurales venían dándose en el país. A saber, el Papa Paulo VI decía por ejemplo, en la apertura de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín en 1968: “No podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país”. Paulo Freire afirmaba en 1970: “Ya ahora nadie educa a nadie, como tampoco nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan en comunión, mediatizados por el mundo”. Y el Ministro de Educación en un Congreso Mundial en 1971: “El Perú está viviendo uno de los momentos más importantes y decisivos de su historia (...) nos hemos comprometido en la tarea de una educa-

ción liberadora y en la misión de crear una nueva sociedad”. Luego, la Reforma Agraria, la nacionalización de empresas, la movilización social y entonces la urgente necesidad de conocer las leyes y los trasfondos de todo lo que venía ocurriendo.

Juan Medcalf, sacerdote inglés naturalizado peruano, acompañó entonces el proceso de los campesinos cajamarquinos en su afán por agenciarse de información en la provincia cajamarquina de Bambamarca y Chota. Folletos, recortes de periódicos y revistas, novelas varias iban rotando de mano en mano y esto fue tomando cuerpo al interior de las comunidades: bajo cada sombrero se iba derrotando la prepotencia que siempre incubó la palabra escrita. A las páginas con que se abatió a los pueblos, los mismos pueblos empezaron a criarlas para seguirse fortaleciendo.

Hoy, sin locales con libros estacionados ni farragosas clasificaciones, ni caballero adusto con anteojos distanciadores, ni carteles que impongan silencio ni horarios de tarjeta, las Bibliotecas Rurales se hallan extendidas en 9 de las 13 provincias y en un promedio de 600 estancias o comunidades campesinas. El Bibliotecario Rural es elegido en asamblea comunitaria. Prima el aprecio y el afecto demostrado. Su casa es la biblioteca, su familia los bibliotecarios. No hay estantes, es voluntario, no hay sueldos. Maneja un grupo de libros que se canjean, luego de ser leídos, con los de la biblioteca rural vecina. Los libros van y vienen. Se amacolla lo sembrado.

Y así funciona la organización:

- G: Grupos o Círculos de Lectura
- CG: Coordinador General
- B: Bibliotecarias y Bibliotecarios
- CC: Comité Central de Coordinación
- CS: Coordinadores Sectoriales
- AE: Asesoría Ejecutiva

- CZ: Coordinadores Zonales
- OC: Oficina Central
- CP: Consejo Permanente
- AG: Asamblea General

La Red se halla definida como un Instituto y un Movimiento Educativo y Cultural sustentado y conducido por los propios campesinos quienes aúnan esfuerzos, además, en la revitalización y fortalecimiento de su propia cultura.

Así, el libro es tomado como una herramienta motivadora del discernimiento, es decir, de la posibilidad de elegir con sus propias decisiones aquello que es pertinente para la vigorización de sus saberes.

A la inversa de la lectura como un acto compulsivo y muchas veces indeseable, leer se ha convertido en las comunidades en un verdadero acto de libertad. La escuela siempre preconizaba que “la letra con sangre entra”, sin tomar en cuenta cuál letra ni por qué se enseña lo que se enseña; se pregonaba a los niños “¡Edúquense para que no sean ignorantes como sus padres!”, obligándolos a leer las biografías de los que los despreciaban, mientras el alumno descubría que el libro era un enemigo solapado: “¡Además nunca he visto leyendo a los que me obligaban que leyera”. El libro fue tornándose, más que en un aliado, en una verdadera herramienta que ayudaba a aporcar la memoria.

El Proyecto Enciclopedia Campesina de Cajamarca

Hasta 1981 un gran escollo cuestionaba permanentemente el proceso: los libros que las Bibliotecas Rurales ponían al alcance de las comunidades, aún cuando eran adquiridos sobre la base de las solicitudes de los propios lectores, muy pocas veces posibilitaban un encuen-

tro cercano. Es decir, si bien se había empezado a manejar esta herramienta, el material que la componía continuaba siendo “ajeno”.

La constatación de este desfase condujo a las comunidades a la revaloración de sus saberes. Empezaron a compilarse los cuentos y testimonios de cada uno de los lugares donde podían reunirse los lectores y los mayores de las comunidades, hasta que la propuesta también tomó cuerpo y pasó a convertirse en la Enciclopedia Campesina de Cajamarca.

Los campesinos podían decir “Ahora no sólo leemos, sino que los hacemos”. A la fecha, más de 50 títulos se han publicado reuniendo estos cuentos y estos testimonios, siendo su importancia, más que la obra física como tal, el proceso que se ha llevado para hacerla posible.

Hoy, solemos contar que, cuando una niña en los Andes aprende a hilar su primer ovillo, va hacia el río, se sienta en la orilla, hace

una oración y ofrenda su obra arrojándola a la corriente. El río entonces le regala en reciprocidad la velocidad y destreza; así será una hiladora diestra y capaz. Como todo vive, todo multiplica la vida. Por eso muchos niños, jóvenes o mayorcitos de las comunidades donde se instalan las Bibliotecas Rurales, van también a la orilla de los ríos a ofrendar su primera lectura: así podrán leer como el caudal que nada ni nadie detiene.

La comunidad fue en este caso el punto de partida y es el de llegada. Los comuneros en minga dieron lugar a la serie *Nosotros los Cajamarquinos*, libros en los que con sus propias palabras reseñan la vida de quiénes fueron y siguen siendo. Identidad y dignidad se sumaron al proceso de deshacer el oropel que siempre revistió al libro como instrumento de poder.

Bibliografía

- COROMINAS, Joan
1967 *BREVE DICCIONARIO ETIMOLÓGICO DE LA LENGUA CASTELLANA*. Segunda edición. Editorial Gredos. Madrid.
- DE LA VEGA, Garcilaso
1959 (1617) *HISTORIA GENERAL DEL PERÚ*. Primera parte. Librería Internacional del Perú. Lima.
- MIRES ORTIZ, Alfredo (comp. y proc.)
1990 *TODOS LOS TIEMPOS: La naturaleza del tiempo en la tradición cajamarquina*. Proyecto Enciclopedia Campesina. Cajamarca.
- 1996 *LO QUE CUENTO NO ES MI CUENTO: cultura andina y tradición oral*. Coedición ACKU QUINDE, Cajamarca- Perú, y Universidad Politécnica Salesiana - ABYA YALA, Quito, Ecuador.
- TORODOV, Tzvetan
1991 *LA CONQUISTA DE AMÉRICA, EL PROBLEMA DEL OTRO*. Tercera Edición. Siglo Veintiuno Editores. México.

LA HISTORIA INTERMINABLE DEL NUEVO MILENIO

Luis Alberto Herrera Montero

Introducción

Para muchos hablar del nuevo milenio implica conectarse en torno a una serie de expectativas. Dentro de lo religioso: el mito del Apocalipsis, el retorno de un Cristo arrasador, las predicciones de Nostradamus etc. En el campo científico toda un conjunto de ficciones respecto a la colonización de la luna, la guerra con otras galaxias, la creación de nuevos seres metálicos tan o más inteligentes que el ser humano y que se revierten en contra de sus creadores, etc. Pero, para muchos, hablar del año 2000 también implica condensar toda una historia humana altamente destructiva: antiecológica, injusta, inequitativa, autoritaria, excluyente, etc.

Para Jean Baudrillard. “El año 2000 será puramente un acontecimiento simbólico, y hay que recordar que solo para el mundo occidental. Todo el tema de la cuenta regresiva le da un aire más dramático, pero es como una carrera contra reloj para algo que no va a existir. Ya hemos vivido a fondo e incluso digerido el año 2000 en la última década”. Baudrillard, también considera que es una aproximación al mundo virtual, que genera entusiasmo, pero que a su vez es “virtualmente catastrófico”, un “fenómeno intrínsecamente exponencial” imposible de prever, debido a que no existe una hipótesis útil para pronosticar. Para este autor y muchos otros, inclusive la “ciencia se basa en principios de incertidumbre”, creando una

gran inseguridad que se traduce en la obsesiva memoria del fin de milenio y que promueve la necesidad de catalogar todo con aires de nostalgia.

Baudrillard considera, además, que vivimos una etapa de “sobredosis de información” que conducirá a una “peligrosa implosión”. La información, según el autor, no genera placer, no es una libertad, por el contrario, constituye una nueva servidumbre y colonialismo.

Para otros, el nuevo milenio debe partir de la identificación y reconocimiento de una historia sustentada en relaciones de poder, tanto a nivel local como a nivel global. El propósito está en tratar de concebir su validez para la construcción de estilos de vida con marcos diferentes a los de la dominación, explotación, violación, desprecio, destrucción, etc. Diversos sectores sociales han pretendido llevar a la práctica utopías, para hacer de la vida una realidad con equidad, fraternidad, justicia, solidaridad, paz, etc.

La ponencia la divido en tres capítulos: 1) teórico que permita aclarar conceptos básicos de poder y modernidad para abordar una propuesta hacia el siglo XXI 2) limitaciones en las propuestas alternativas de cambio y 3) perspectivas hacia el nuevo milenio.

1. La modernidad, cambio que antes de ser asimilado ya ha cambiado nuevamente

No pretendo hacer un resumen de los diversos planteamientos alrededor de la moder-

nidad y el poder, sino que me sustentaré en los que, a mi juicio, mantienen el debate en la actualidad. Para el efecto, voy a tomar como sustento teórico dos aportes: el de Antony Giddens y el George Balandier, con la finalidad de aclarar fundamentos teóricos básicos en torno esta doble la temática.

Según Giddens una de las características principales que diferencian a la modernidad de todas las épocas que le preceden es su dinamismo. “El mundo moderno es un mundo desbocado: no solo el paso al que avanza el cambio es mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores; también lo son sus metas y la profundidad con que afecta a las prácticas sociales y a los modos de comportamiento antes existentes. Este carácter singularmente dinámico obedece a tres aspectos o conjunto de aspectos fundamentales interconectados entre sí: 1) Separación entre tiempo y espacio, 2) Mecanismos de desenclave y 3) Reflexibilidad institucional

1) Toda cultura, a juicio de Giddens, ha poseído formas de calcular el tiempo y de establecer su espacio. Es así que, todas tienen sentido de pasado, presente y futuro, como también un territorio local específico como enclave. Sin embargo, con el advenimiento de la vida moderna se marca una substancial diferencia a través de la mecanización del tiempo (la creación del reloj), provocando cambios estructurales en el tejido de la vida diaria, los que incidieron más allá de los ámbitos locales, traduciéndose en un mecanismo de medida universal e influyendo en la identidad del yo y las distintas culturas. Así también, la creación de un sistema para la ubicación global de toda la tierra (en mapamundi), donde no se precisan lugares privilegiados sino una proyección y clasificación también universal. Con estos dos elementos se pretende mundializar la his-

toria, validar una perspectiva de entender el pasado y proyectar el futuro y, por tanto, de superar las trabas de la tradición, dotando de una panorámica que globaliza la organización del territorio y que contrarresta los límites de una visión exclusivamente local del mismo.

2) La metáfora de desenclave se refiere a la extracción de las relaciones sociales de su ámbito local y su rearticulación en regiones donde el espacio y el tiempo son indefinidos. Para Giddens existen dos tipos de mecanismos de desenclave: señales simbólicas y sistemas expertos. El primero hace referencia a las formas de cambio estándar (ejemplo el dinero) que promueven el intercambio en pluralidad de circunstancias. Claro que el intercambio monetario se realiza en culturas premodernas, pero es solo a partir de la modernidad que toma maduración. El dinero “deja en suspenso” el tiempo y el espacio, en la medida que se lo usa en forma de crédito y se realizan múltiples transacciones en cualquier parte del mundo, sin requerir de encuentros físicos. El segundo, en cambio, “deja en suspenso” el tiempo y el espacio por medio del empleo de conocimientos técnicos que se constatan en la fuerte dependencia de servicios profesionales del psicólogo, el médico, el ingeniero, etc. Según Giddens éstos no se quedan en los ámbitos de pericia tecnológica, sino que se extienden a las relaciones sociales y a la intimidad del yo.

3) La Reflexibilidad institucional consiste en la revisión continua de nueva información y conocimientos que influyen en la mayoría de aspectos de actividad social y relación material del ser humano con la naturaleza. La producción a ritmos acelerados de conocimientos, ha provocado un ambiente de incertidumbre. En la modernidad la ciencia no constituye una “acumulación inductiva de pruebas”, sino el “principio metodológico de la

duda”. Toda opinión científica está inmediatamente sujeta a revisión o a ser desechada por un nuevo descubrimiento.

Por otro lado, según Giddens, toda experiencia humana es mediatizada, principalmente por el lenguaje. Las sociedades premodernas son esencialmente orales. La información y comunicación de estas sociedades está determinada por límites espaciales reducidos a ámbitos locales y, principalmente, a relaciones de parentesco. El tratamiento del lenguaje en la modernidad, lleva procesos que van desde el registro textual escrito hasta el uso de instrumentos electrónicos que han revolucionado las formas de comunicación hacia contextos universales.

Con la creación del teléfono, telégrafo y la comunicación electrónica, la información trasciende inmediatamente de los ámbitos locales: pues la valoración de un suceso se establece por la importancia del mismo, más que por el sitio específico de donde proviene..

Es evidente que esta dinámica constituye la tónica principal del funcionamiento de los medios de comunicación o información en la actualidad: hechos ocurridos en un extremo del planeta pueden llegar a impactar en un individuo de una cultura completamente diferente a la que provocó el suceso - “intromisión de sucesos distantes en la conciencia cotidiana”. En ese sentido, la mundialización de la información y comunicación a través de los medios no solo construye reflejos de una realidad, sino que se transforma en constructora de la misma.

Es algo claro la inviabilidad de que, en los actuales momentos, grupos humanos puedan llevar una vida aislada en el planeta, por más resistencia y aferramiento que haya a las tradiciones y parámetros culturales locales. Sin embargo, eso no significa concluir con afirmacio-

nes absolutistas que observen en la modernidad globalizante al amo total del planeta o al desarrollo óptimo del ser humano. Al respecto, Giddens también sostiene que los medios no representan los generadores de un reino de hiperrealidad, donde la imagen y el signo lo sean todo.

Giddens considera a la modernidad como una etapa de escepticismo, donde la ciencia, si bien ha ofrecido algunas posibilidades beneficiosas para el ser humano, también lo ha rodeado dentro de un contexto de riesgo y peligro. Vivir en el mundo de la modernidad es “cabalgar a hombros” de “una divinidad destructora”. Es interesante la observación que realiza en torno al predominio de la racionalidad y de la multiplicidad de sistemas abstractos, sosteniendo que éstos han provocado el desarrollo de un pensamiento contrafáctico, que pese a facilitar elementos para una mayor capacidad de enfocar problemas, la incapacidad de prever las consecuencias también es mayor, por un ritmo desbocado de sucesos y situaciones nuevas intrínsecamente inconstantes.

El poder y sus amplios campos de intervención en la modernidad

Para Balandier el poder implica el surgimiento de la institucionalización y socialización de las diferencias en un orden social. El poder no es identificado como algo homogéneo, sino como ambivalente: que guarda un tipo de orden y desorden a la vez, que se sustenta en la legitimidad y en la coerción. En el texto se menciona la existencia de un ser, una figura mítica de las iglesias de negros en América: Legba, cuyo poder es superior al de cualquier ser del mundo: rey, sacerdote, etc. Este poderoso se caracteriza por moverse dentro

del orden divino, pero también, dentro de los espacios impredecibles de la libertad, de la bondad como de la perversidad.

Un aporte esencial también es que las relaciones de poder no son exclusivas de sociedades estatales, a éstas se las puede identificar ya en las sociedades clánicas, en las relaciones de parentesco patriarcal, por ejemplo. Este ha sido quizá el talón de Aquiles de la ciencia política la que ha edificado conclusiones sobre su objeto de estudio en sociedades estatales como las únicas que pueden caracterizarse por una organización política.

Balandier a más de aclarar la ambivalencia sostenida y la diferencia substancial entre lo tradicional y lo moderno, organiza su concepción en torno al poder, sustentándose en una variedad de aspectos interconectados que caracterizan la concreción del mismo: el manejo del lenguaje, el silencio, la simbología, la teatralización, la comunicación virtual, la mitificación y ritualización y la astucia.

El lenguaje es determinante en la concepción aplicación y reproducción del poder, debido a que de éste depende el conocimiento y la transmisión de mensajes que hacen posible la edificación de relaciones e instituciones de poder. Muchos soberanos se han respaldado en el uso de tal o cual forma de la palabra, espectáculo, dramatización, etc., para manipular, mantener el consenso y para sancionar e imponer referentes de gobierno.

Sin embargo, parte importante de ese complejo sistema de lenguaje, es el silencio, el arte de ocultar información para poder gobernar, factor que en muchas ocasiones está en la intuición popular, pero que difícilmente puede ser desencubierto. “ <<El jefe... es, ciertamente, el amo de las palabras, pero es al mismo tiempo el de los silencios secretos>>. Lo dicho del poder no se registra como vacío en

su lenguaje, sino que representa sobre todo los relieves, los puntos salientes.”

El lenguaje es, entonces, no solo el medio por el que se transmite el poder, sino también su substancia, el poder se teje bajo modalidades lingüísticas. Es más, existen corrientes en la actualidad que pretenden desentrañar la interrelación entre el lenguaje y los sistemas prácticos de dominación social.

El estrecho vínculo del lenguaje con el poder se presenta también en el ámbito simbólico, en una serie de imaginarios y representaciones vinculados con el estatus o prestigio. Ser rey implica grados de distinción que deben estar claros y al alcance de la visibilidad de todo un conglomerado, por ejemplo, una corona, el decorado del palacio de rey, etc.

En el análisis de lo simbólico, Balandier, considera clave diferenciar su rol en sociedades tradicionales y sociedades modernas. Las primeras, se sustentan en una serie de mecanismos simbólicos vinculados con el mito y el rito. En cambio, en las sociedades modernas los enfoques, de acuerdo a Balandier, cambian radicalmente, ya no es tanto la ritualización el eje del poder de los soberanos, sino el dominio de la ciencia y la técnica. Sin embargo, considera que éstas son insuficientes para analizar los factores que matizan el poder: sus formas y contenidos, debido a que carecen de las virtudes que explican las fases ocultas del mismo.

La teatralización es otra de las formas con que se concreta el poder. El dominio requiere como sustento el espectáculo, la dramatización de contenidos y el manejo de figuras, que transformen a los políticos en actores que irradian cierta intensidad y mensajes subliminados para mover pasiones, manipular conciencias y mantener vigente un sistema de dominación. Por ejemplo, en tiempos de conflicto y franco desgaste, se requiere la urgente ne-

cesidad de dramatizar hechos y procesos, con el objetivo de reconstituir una imagen perdida y revivir el control y la hegemonía social. Esto se hace ostensible cuando se requiere descongestionar la inconformidad popular por medio de “fiestas”, “campañas”, que se traducen en escenarios colectivos para liberar tensiones contenidas, donde los pobladores pasan a ser actores y no simples espectadores de una obra, quienes al descargar su descontento y al construir una nueva esperanza, son promovidos a despreocuparse de la crisis de poder y a legitimarlo nuevamente.

Según, Balandier, en las sociedades modernas parece ser que la racionalidad ha invadido el territorio político. Pero, pese a que la ciencia y la técnica –con sus características racionales-explicativas- atraviesan los planes de acción, los cálculos, las decisiones, etc., la representación y simbolización subsisten.

Todos los ejes de la nueva comunicación se sustentan en el trabajo de la imagen y discursos sobre la base de representaciones simbólicas. Estos se mantienen vigentes en el poder, a través de la palabra, la teatralización y la manipulación de imágenes mesiánicas, como formas nodales en el trabajo de movilización electoral: en el uso de insignias, colores, discursos, actuación dramatizada de los candidatos y la fiesta generalizada en la que entran sectores de ciudadanos en apoyo a una u otra tienda política.

Otra de las diferencias es que en el mundo moderno la construcción de imágenes políticas es recreada y reproducida constantemente, lo que determina que los gobernantes sean víctimas de los efectos de la tecnología y que estén condicionados a asumir rápidos cambios en sus estrategias de convocatoria y publicidad políticas. “En la sociedad de los media, la empresa política se nutre de la novedad, que es el motor de las teatralizaciones que

contribuyen a su mantenimiento. En las sociedades anteriores ocurría a la inversa: el poder dramatizaba la larga duración, la transmisión de la tradición, la perennidad de sus acontecimientos propios...”

Balandier también pone énfasis en que las sociedades modernas se ven determinadas por lo nuevo y por un proceso de incertidumbre que los enfoca hacia una permanente preocupación del futuro. El mundo tradicional, en cambio, se sostiene en su vínculo estrecho con el pasado, por su relación con los poderes míticos, los que a menudo hace referencia a otra concepción del tiempo y a la relación del poder con la divinidad: dioses que confrontaron la creación del mundo, de la humanidad, etc.

Otro de los aspectos referidos por Balandier es el papel de la astucia en lo político y su relación íntima con el poder. Se empieza analizando los aportes teóricos de Maquiavelo, Hobbs, quienes dan mucho peso a la astucia como un elemento nodal en la cohesión y mantenimiento de un régimen de dominación.

Maquiavelo considera que un gobernante debe ser un buen simulador y disimulador, utilizando su astucia, la que sirve al Príncipe en la paz y la guerra. Maquiavelo observa que la astucia ayuda al monarca, elude la contingencia y la fuerza en momentos propicios: la astucia acompaña al poder durante la paz, de la misma manera que a la violencia militar en la guerra. En cualquiera de estos dos casos, las dos sirven juntas al Príncipe, que actúa siempre sobre una de las dos escenas.

Para Hobbs la coalición de la fuerza y la astucia son substanciales, cualquiera de las dos por si solas no es suficiente para el poder de un gobernante.

Las astucia es un elemento que asoma solapado y agazapado, bajo diversas modalidades

des simbólicas míticas. En la mitología griega los principales personajes: Zeus, Atenea, Ulises, etc., combinan: razón, divinidad, poder etc., con la astucia, ésta permite llenar los vacíos de la fuerza.

En China la astucia tiene mucho más peso, pues la fuerza militar solo se emplea cuando se han agotado todos los niveles de negociación y diálogo. Al respecto, es interesante el aporte de Confucio, para quien el gran general no es el vengativo ni el apasionado. “La violencia guerrera es malvada en sí misma, debe contenerse en sus efectos (muertos y ruinas) aunque la paz solo pueda conseguirse al precio de ésta”. La astucia para la cultura china es la que diferencia los pueblos civilizados con los bárbaros. Si retomamos los escritos del arte de la guerra, podemos percatarnos de cómo la astucia puede llevar al triunfo militar, mediante el engaño, mostrándonos débiles cuando somos fuertes o fuertes cuando somos débiles.

En las campañas militares las estrategias han sido siempre las triunfadoras, las que han estado bajo el dominio de la inteligencia, de la astucia.

J. Freund, según Balandier, observa que la astucia tiene un campo variado, para lo cual divide metodológicamente el análisis en tres aspectos: el primero hace referencia a las maniobras para alcanzar la meta o el triunfo, las otras a las reglas, códigos que operan con legitimidad como formas de negociación bajo diversas situaciones y la última engloba la sutileza (uso de la verdad) y la duplicidad (manejo de las apariencias) para ejercer el poder.

El vínculo de la astucia con lo incógnito o lo oculto está cabalmente en que su aporte está en hacer olvidar su impacto. La astucia se mueve en el mundo de lo secreto, dismantelar su intención puede llevar consigo el fracaso. “La vida política y las corrientes de opinión nacientes derivan de la teatrocracia (de la dra-

matización en tanto ardid espectacular) y de las manipulaciones no manifiestas (de la acción de las fuerzas que usan de la astucia oculta)”.

Entonces la astucia está en todos los engranajes del poder, es más ésta se constituye en su base. Para todo poder es vital la justificación generalizada de relaciones de inequidad o desigualdades de un régimen, bajo la careta de representar los intereses colectivos, donde la astucia encuentra su campo específico de acción, encubriendo las diferencias y la injusticia social.

La razón de ser de la astucia como estrategia del poder es la de moverse en el ámbito más de las apariencias y de las formas que de los contenidos, su impacto se lo mide en la capacidad creada para convencer o dispersar hábilmente los intereses que mueven a los sectores que detentan el poder social.

En los momentos en que el poder se ve en desgaste, la astucia se vuelve una herramienta tanto de los sectores que lo detentan, como de quienes lo contestan. Los cambios sociales se los realiza cabalmente usando estrategias, es decir, a través del empleo de la astucia.

Sin embargo, la astucia también es movida a través de una serie de símbolos. Por ejemplo, en las sociedades tradicionales, el cambio de monarca es equiparado con la creación, con los inicios, con el mágico retorno. En este caso la astucia se utiliza para reordenar el régimen, para reestructurar los códigos de ley y estabilizar nuevas políticas.

En la relación entre modernidad y poder, Balandier realiza otro enfoque, ya que innova el campo de acción de la astucia, la que debe articular todos los espectros abiertos por la técnica y la diversificación de roles que ésta exige.

La modernidad tiene la característica de aprenderse en tanto que astucia suprema, de-

terminada por una organización cada vez más compleja y especializada: convence de que todo lo puede, que “rebasas las fronteras de lo imposible”.

Algo notorio para Balandier es que la ruptura con lo tradicional ha provocado el rompimiento de los referentes de unión y cohesión, lo que promueve la urgente necesidad de construir símbolos que recuperen el universo roto, donde los códigos y los valores no asomen confusos. En este caso la astucia se ve determinada a avanzar en espacios políticos trastornados que, al parecer, llevan a los diversos actores hacia la incertidumbre.

El antecedente recientemente señalado es suplido por la producción técnica, que hace del ámbito político una instancia dependiente de la creación tecno-imaginaria que conlleva un mesianismo informático. La modernidad abre campo a las astucias, haciendo de éstas un producto de valor temporal y exigido a procesos de construcción constante, que restan su capacidad de intervención, debido a que los cambios incesantes embrollan las reglas de juego, lo que no permite tener un referente permanente, sino que éste debe responder a los ritmos de modificación constante de imágenes.

Balandier deja en claro la conclusión de que el mundo de la media implica que el poder se construye a base de un ritmo acelerado de innovación técnica de la imagen y de la proliferación de los lenguajes técnicos y de las imágenes publicitarias. Este disperso universo de imaginarios promueve también su contrario sentido en los gobernados, en el uso de la astucia de manera desordenada, utilitaria y puntual, que deviene progresivamente en una cultura de contestación narcisista, tele-erótica, es decir, viajar por imaginarios que son opuestos a la realidad.

Es innegable el aporte de Giddens y Balandier, considero que sus aclaraciones nos permiten tener un enfoque válido sobre el contexto general de la vida del planeta, como antesala del año 2000. Sin embargo, el análisis deja entrever una realidad bastante inmensa de dominio y mundialización, donde la gran mayoría de seres humanos se ven condenados dentro de una totalidad terriblemente cambiante, compleja e inentendible, vivenciada muy superficial y ligeramente, sin poder de decisión ni participación.

Me parece que hace falta detenerse en aspectos que conciben la diversidad del ser humano como conjunto de actores más protagónicos que simplemente actores secundarios dentro de un escenario bastante incierto y amplio. En mi opinión se debe evaluar el impacto real de las propuestas de cambio que se han proyectado en la antesala de la próxima era y que constituyen aspectos contradictorios que han coexistido, en forma subyugada, en un mundo moderno.

Latinoamérica es un mundo cuyo papel en el gran escenario de la modernidad-global ha sido relegado y secundario. Sus actores han permitido completar las dramatizaciones, dentro de personajes aniquilados en masa o acoplados bajo esquemas de dominación desconocidos y completamente ajenos. A mi juicio, el propósito no está en salir de la obra. Esa es la intención de los personajes protagonistas, intentar sacar de escena a todos los secundarios o usar estrictamente los necesarios para su predominio actoral.

La globalización es la gran obra, donde las tramas deben ser construidas compartiendo roles y abriendo espacios de actuación, donde muchos personajes exijamos nuestro derecho a cumplir roles más protagónicos y donde los protagonistas no siempre sean los

mismos, ya que la estética se mecaniza y se ahoga la creatividad en un ritmo que mata el desarrollo inmenso y rico que la gran obra puede tener. Por eso, a continuación, voy a referirme a las propuestas que han desarrollado varios de los actores secundarios.

2. Limitaciones en las propuestas de cambio

Es necesario percatarnos de la actitud de queja acerca de lo nefastos que han sido el Capitalismo y el Socialismo, pues ésta no conduce a nada más que a denotar sentimientos de frustración, acumular discursos o planes que responsabilicen a los que detentan el poder como los únicos causantes de nuestros fracasos. Esto encubre una falta de claridad y poca autocrítica respecto a nuestro accionar y su evidente debilidad.

Al respecto, considero necesario centrarme en el análisis de limitaciones en las propuestas de cambio social y su capacidad de impacto.

La primera limitación está en que la participación en la lucha política no se separa de la larga costumbre de enfocar la transformación social sustentada en un modelo que involucra, exclusivamente, elementos propios a contextos externos al sujeto. Entonces la preocupación está en transformar la realidad del barrio, de la comunidad, de la ciudad, del país, etc. Bajo esta consideración no se analiza el papel del sujeto dentro de su familia o dentro de sí mismo como algo substancial, a estos temas se los engloba automáticamente en la transformación social externa, es decir, se presenta si se modifica el problema de la democracia política, los servicios básicos y la situación de crisis económica.

La otra limitación son las corrientes con sobrecargas de racionalidad, donde el objetivo es superar con propuestas profundamente

pensadas, analizadas, reflexionadas, sistematizadas, etc., los niveles de poca conciencia social, que facilitan la manipulación que ciertas tendencias del poder globalizante - homogeneizante - imponen. No niego la validez de la razón humana, pero cuestiono el predominio excluyente de ésta. El ser humano es un cuerpo que abarca inteligencia, emotividad, percepción, sensibilidad, etc. Por tanto, no se trata exclusivamente de desarrollar conciencias que rebasan la superficialidad del pensamiento común, sino en estimular una participación que promueva la realización integral de un individuo, una comunidad, una organización, un barrio, una ciudad y, por qué no, el planeta.

Lo señalado recientemente nos abre una tercera limitación, la falta de poder integrar la utopía con su proceso de aplicación, de enlazar el sueño y la realidad. Considero que no existen propuestas que vinculen adecuadamente las estrategias y tácticas que permitan la concreción de cambios. Todavía son fuertes las tendencias que priorizan lo conceptual, lo estratégico, el Qué hacer, mostrándose serias deficiencias para poder visualizar y construir el Cómo Hacer.

Algunas iniciativas más pragmáticas sobre el cómo aplicar propuestas de innovación, se han quedado en cambio, en ámbitos sumamente locales. Existe una lectura, apoyada por amplios sectores, de considerar los procesos de globalización desde una óptica unilateral, que los encajona solo como una nueva etapa del poder transnacional, imperial y homogeneizante, descuidando la necesidad de construir procesos que rebasen las fronteras y que recuperen la mística internacionalista.

La quinta limitación, hace referencia a los procesos de concertación entendidos como una suma de intereses en busca de consensos de manera mecánica y camuflada. La concertación, en este caso, ha sido más un proceso

para el simulacro y el predominio de visiones corporativas, diluyéndose la participación en las estrategias que encubren intenciones vanguardistas con discursos supuestamente democráticos y respetuosos de las diferencias. Algo que no puede escapar al análisis es el hecho de la existencia camuflada de intereses que frustran todos los esfuerzos de una “nueva propuesta”. Los distintos sectores sociales no hemos sido ni somos inmunes a conflictos intestinos por el control y el poder en el interior mismo de las organizaciones. Entonces, el proceso degenera en una nueva relación de poder, supuestamente, defensor de la humanidad y sus derechos.

3. Propuestas para el Nuevo Milenio

Las corrientes anarquistas constantemente nos han recordado que el poder no es más que el mantenimiento de relaciones de inequidad, de injusticia social, de dominación de unos sobre otros, etc. Otras tendencias, en cambio, sostienen que la inequidad y dominación constituyen una mala conducción del poder, que éste es necesario para poder transformar la realidad, es más, que la resistencia de los sectores dominados, su unión y su capacidad de lucha contra hegemónica representa un nuevo poder. Detenerme a probar la mayor o menor veracidad de las dos afirmaciones puede diluir el análisis en un esfuerzo conceptual que posiblemente dure todo el siguiente milenio. Sin embargo, considero que debe tomarse en cuenta el hecho que ha sido ya una preocupación de distintos sectores críticos y con una verdadera vocación democrática.

Luego de la caída del Muro, han sobresalido propuestas teóricas que vinculan a la democracia en la necesidad de construcción de un nuevo poder social, tendencia fuertemente liderada por teóricos latinoamericanos que

buscan rearticular propuestas de cambio contrahegemónicas, que superen los errores cometidos anteriormente en la lucha política partidaria, por un lado, y político militar, por otro.

Norbert Lechner sostiene que se debe ir de la concepción de revolución a la de democracia, ya que ésta implica el compartir y respetar diferencias como procesos en permanente construcción. Lechner, también argumenta que la construcción de nuevos procesos políticos debe superar una serie de miedos y temores con respecto al poder, mediante el desarrollo de la democracia que implica –no eliminar el miedo –, sino reducir los niveles de susceptibilidad respecto a situaciones ambiguas y amenazantes. La democracia bajo esta acepción no solamente significa tolerancia, sino el reconocimiento del otro como partícipe en la construcción de una sociedad y un futuro común. Entonces, es por medio de la libertad del otro y de construir junto a él, que se puede lograr la concreción de una sociedad sin autoritarismo y tendiente a neutralizar el miedo.

La validez de la democracia debe entenderse como la capacidad que un individuo, cultura, planeta tienen de compartir, en equidad de opciones, la elección, toma de decisiones y aplicación de los planes políticos de los pueblos. El problema radica en qué elegir y cómo hacerlo.

El democratizar no es entregar gratuitamente conocimientos, esperanzas, herramientas, sino saber trabajarlos. Conocer implica desarrollar ciertas potencialidades, no se puede trabajar el conocimiento sin saber cómo entrar en él. No se trata de que grupos de bondadosos hagan por nosotros lo grandes proyectos, aprobados por agencias de cooperación, para que se solucione el problema del agua, el saneamiento, etc.

El nuevo siglo, milenio, como el lector prefiera, lleva a mi juicio un título que lo abarca, por lo preciso de su significado y por lo rico de su contenido: La *HISTORIA INTERMINABLE* de Michael Ende. Seguramente un riguroso cientista social puede acusar a esta afirmación de caer en propuestas idealistas, que atentan contra el conocimiento científico. A mi juicio, el nuevo milenio no es una encrucijada donde la ciencia tenga la última o la más acertada palabra.

Desde mi lectura del texto, lo más destacado y útil para la presente propuesta está en lo siguiente:

- “Bastían le enseñó al león la inscripción del reverso de la Alhaja. - ¿Qué significa? – preguntó - de HAZ LO QUE QUIERAS. Eso quiere decir que puedo hacer lo que me dé la gana, ¿no crees?.
- El rostro de Graógraman pareció de pronto terriblemente serio y sus ojos empezaron a arder.
- No- dijo con voz profunda y retumbante. Quiere decir que debes hacer tu Verdadera Voluntad. Y no hay nada más difícil.
- ¿Mi Verdadera Voluntad?- repitió Bastían impresionado- ¿Qué es eso?
- Es tu secreto más profundo, que no conoces.
- ¿Cómo puedo descubrirlo entonces?
- Siguiendo el camino de los deseos, de uno a otro, hasta llegar al último. Ese camino te conducirá a tu Verdadera Voluntad.
- No me parece muy difícil – opinó Bastían.
- Es el más peligroso de todos los caminos – dijo el león
- ¿Por qué? – preguntó Bastían -. Yo no tengo miedo.
- No se trata de eso – retumbó Graógraman -. Ese camino exige la mayor autenticidad

y atención, porque en ningún otro es tan fácil perderse para siempre.”

Esta cita nos pone de relieve el problema de la auténtica democracia, no existe fenómeno tan difícil de construir en su sentido estricto. Un proyecto democrático debe implicar lo que Ende nos insinúa en el texto: trabajar por la Verdadera Voluntad, pero ésta debe ser individual y social a la vez, sin desmerecer ni restarle importancia a ninguno de estos dos mundos. No nos sería nada grato saber que dentro de ese gran cuerpo que es el Universo, el ser humano sea una partícula insignificante, pues por más partícula que seamos no podemos admitir la insignificancia y, con éste, el predominio tiránico de lo macro sobre lo micro.

El propósito no es elegir lo que me venga en gana como proyecto de sociedad, sino desarrollar propuestas integrales, lo que en definitiva es un reto sumamente complicado. Se trata, en términos generales, de consistir un proyecto de desarrollo global, sostenido en marcos que promuevan la convivencia ciudadana del mundo. Por consiguiente, ésta debe basarse en la equidad, la libertad y la fraternidad como un proceso de encuentro o intercultural.

La Sociedad en su conjunto debe comprometerse en la construcción de un sistema político jurídico democrático, que permita la convivencia universal entre distintos, para lo cual no solo se requiere de un Estado, sino de una serie de procesos organizativos, individuales y colectivos, que sustenten la necesidad urgente de contar con una nueva cultura política, donde se conjuguen elementos étnicos, tendencias teóricas, movimientos poblacionales, obreros, de género y generacionales, etc.

Norbert Elías, unas décadas antes, aportó con tesis que encierran vigencia. Su pro-

puesta se centra en la construcción de un proceso civilizatorio global, donde se pueda coexistir democráticamente entre distintos. Debemos trabajar en el cambio de actitud respecto a nuestro papel como individuos, por tanto, como sujetos regidos por los Derechos Humanos, factor que, a su vez, sea medio de unidad y de legitimidad en la convivencia mundial, que supere las barreras y conflictos entre Estados.

Para el nuevo milenio la propuesta civilizatoria se viabiliza a través de una combinación multidisciplinaria e intercultural, donde se complementen variedad de posibilidades y caminos para la participación. Sin embargo, la propuesta civilizatoria es un objetivo sumamente difícil si no emprendemos proyectos que exijan comprometernos en rutas nuevas de accionar político, que involucren la autoconciencia individual y social, el respeto, la solidaridad y las estrategias y tácticas que desencadenan procesos y canales viables de aplicación.

Entonces se trata de democratizar la globalización, es decir, de construir conciencias, actitudes y sensibilidades globalizadoras mas no globalizadas, que promuevan la tolerancia entre distintos y, por tanto, propuestas interculturales y concertadas a nivel local, regional y global.

Para el nuevo milenio, la participación debe constituirse en un proyectil cargado de multiplicidad y holismo, debe ser un proceso que contemple tres ejes básicos: 1) interiorización del qué hacer político, que vuelva al sujeto constructor y reconstructor coherente de realidades y vidas 2) trabajo que contemple la necesidad de compartir, coordinar, respetar conocimientos y experiencias y construir conciencias colectivas 3) capacidad de reproducción y visión práctica, que nos permita supe-

rar el coyunturalismo y afianzar planes de trabajo político más contundentes.

1) La interiorización implica asumir la apropiación de la actividad política como un elemento vital en la construcción cotidiana. La conciencia ciudadana debe conllevar una identificación fuerte con los derechos y deberes establecidos en un sistema sociopolítico. Por tanto, hay que desarrollar procesos donde los distintos sectores sociales sean agentes proponentes y ejecutores de estrategias. Esto requiere de que los distintos seres puedan perder el miedo a exigir respeto y proyectarse a la superación constante.

Alberto Melucci, hace referencia a un planeta interior, que integra una estructura biológica, cognoscitiva, que se encuentra en la base de la experiencia y en las relaciones humanas. Por lo tanto, para impedir los embates ecológicos provocados por la modernidad, debemos incursionar dentro de ese planeta que incumbe a la cultura con que afrontamos nuestra vida: a los símbolos, intuiciones, emociones, conocimientos, etc.

Esto implica el afrontar elecciones y decisiones a nivel individual. La individuación es fundamental en la transformación o “metamorfosis”, es decir, que el individuo y su capacidad de correr riesgos al tomar decisiones, es vital en los actuales momentos, ya que el planeta interior debe representar no un “nuevo tema de agenda”, sino un compromiso hacia la necesidad de “cambiar de mirada”.

Pero, la toma de decisiones es un proceso que debe ser analizado con mayor profundidad. Para el efecto, voy a referirme a seres que libran una lucha bastante rara dentro de mi yo. a) El lógico que pretende programar todo e imponer un orden que a juicio social es el que va con la responsabilidad. b) El parrandero que prefiere irse de fiesta cada que le sea po-

sible y bañarse en trago y música tropical, sin importarle si en cinco minutos más debe dirigirse a su lugar de trabajo. c) El músico, que se frustró por lo tarde que había ingresado a una Escuela de formación musical. d) El espiritual, que desea desarrollar sus cualidades energéticas. Estos personajes (mis personajes), tienen que ver con el poder, porque cada uno quiere gobernar a su antojo sin importarle a quién se descuida. En mi interior me ha sido difícil llegar a consensos entre estos distintos seres, es más, la incapacidad en tal propósito aún se mantiene - consciente o inconscientemente uno de los seres termina imponiéndose, a excepción del músico, que definitivamente se quedó rezagado-.

La interculturalidad empieza en el individuo, en el yo. Ninguna persona es un ente homogéneo, somos un cuerpo, una inteligencia, un sentimiento, etc. Es decir, todo un conjunto de interacciones e interdependencias internas bastante complejo. Por tanto, la interculturalidad empieza por trabajar la diversidad interna del individuo y procesualmente proyectarse a trabajar en la diversidad de su entorno inmediato y mediato.

Pero, la individuación no puede descuidar, es más le es imposible hacerlo, la necesidad de convivir con otros, de comunicarse e intercambiar o coordinar. Estos dos procesos articulados permiten al ser humano tener conciencia de ser, donde se requiere de la complementariedad del mundo interior del ser humano con su mundo exterior.

2) El segundo elemento requiere del primero, no puede existir coordinación sin interiorización. Además, coordinar y compartir no son actitudes mecánicas, sino que se sustentan en principios de solidaridad y cogestión que, a su vez, deben ser interiorizados individual y colectivamente. Muchos procesos de alianzas políticas en el mundo no han podido superar

la negociación de intereses y posiciones sectarias, cabalmente por falta de convicciones de complementariedad. La unidad y las alianzas se han quedado en meros intentos discursivos.

Las propuestas deben guardar un espíritu solidario en su diseño y en su aplicación. No es posible, en la actualidad, actuar de manera independiente, luego, la participación ciudadana debe contemplar marcos de interacción con otros individuos, culturas y seres.

3) La capacidad de reproducción determina que la participación se sujete a planes estratégicos a corto y largo plazo, que permitan al individuo, a las organizaciones y sectores sociales ordenar sus propuestas, evaluar los alcances y sistematizar las experiencias, para que la participación no caiga en las trampas de la espontaneidad, la falta de continuidad de los procesos y las consecuentes derrotas. No basta tener decisión si ésta no guarda estrategias y tácticas que permitan sostener procesos de lucha contra hegemónicas. Al respecto, propongo las siguientes consideraciones:

a) No se puede funcionar dentro de marcos exclusivamente locales, éstos deben guardar márgenes para la comunicación y el intercambio con otras realidades. La defensa a ultranza de un radicalismo localista puede ser fatal para un pueblo en tanto que lo aísla y lo reduce a espacios mínimos de acción, que a la postre pueden resultar nefastos para su sobrevivencia en las actuales circunstancias y en las del nuevo milenio.

Lastimosamente, pese a que los Estados Nacionales se encuentran en crisis, las propuestas alternativas siguen guardando la limitante de no poder trabajar estrategias y tácticas más amplias que lo demarcado por el concepto nación. El capital, en cambio, rompió esos condicionantes, laboró arduamente un proyecto político transnacional, impulsó la división internacional del trabajo, en otras pala-

bras, concretó en el planeta toda una red de funcionamiento que da cuenta de una excesiva acumulación de la riqueza y el poder y de una marginalidad y miseria tan espantosamente evidentes.

Para los sectores monopólicos la globalización no conlleva un proceso civilizatorio e intercultural. Sus intereses están en desmantelar el planeta bajo la estrategia del enriquecimiento excesivo y la antiecológica en las formas de desarrollo empresarial y en la imposición de un sistema de poder excluyente de las mayorías. Entonces, la dignidad y el respeto a las diferencias tiene su gran obstáculo en dicho modelo de dominación internacional, pero eso no nos disculpa sobre la falta de capacidad que hemos demostrado para construir estrategias regionales, continentales y globales para democratizar la sociedad.

Al respecto considero, al igual que Elías, que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, marca una nueva tonalidad. Es más, considero que representa el primer intento global de construir un marco válido para regir el comportamiento de los hombres y las distintas culturas, respondiendo a múltiples aspectos que deben contemplarse como parte de la integridad y dignidad del ser humano, los grupos étnicos, las organizaciones, etc. Considero que la Declaración referida contiene los elementos generales con los que se puede empezar a construir un proceso civilizatorio que haga de la globalidad un sistema de progreso integral.

b) Luchar por conseguir la integralidad, como toda una disciplina de acción concebida desde mi relación conmigo mismo, con otros seres (seres humanos, plantas, rocas, ríos, etc.) y con el cosmos. El desarrollo articulado de la capacidad de hacer ciencia, simbolizar, ritualizar, manejar la técnica, de racionalizar, percibir, sentir, de introducirse en el placer, en el

miedo, en la mente y el cuerpo, en lo individual y social, etc.

El trabajo de desarrollar proyectos integrales implica procesos multiformes y de multicontenidos constantes. No se trata de privilegiar exclusivamente el cambio de la realidad externa, que desmerece lo subjetivo y las relaciones familiares, o el predominio de los ámbitos de la razón, la lógica y la ciencia, en detrimento de la mitología, la emotividad, el arte, etc. Tampoco se trata de realizar exactamente lo contrario. Se trata de construir el ser nuevo en forma balanceada, como en la nutrición, es decir, no es dable comer, exclusivamente, ya sea carne, granos, frutas, cereales, etc., sino de complementarlos, encontrando el equilibrio de los nutrientes: proteínas, hidratos, de carbono y vitaminas.

Este trabajo también es una actitud viciosa para superar, simultáneamente, el dominio de la dispersión o de la excesiva especialidad. La primera por no concretar ni articular nada, por quedarse en esfuerzos esporádicos y por promover desórdenes que malgastan las energías y no permiten cambios reales. La segunda por esclavizar y mecanizar al ser en actividades que le provocan obviar su felicidad, el amor de pareja, etc. Grandes conglomerados hemos sido masificados en esta dualidad, dosificamos mal nuestros momentos de ocio y diversión, en veces exagerándolos. O, por otro lado, nos volvemos fanáticos de nuestra profesión, de los negocios, etc.

Por tanto, no debemos idealizar a la modernidad: su locura virtual, satelital, computarizada y espacial. Debemos usarla para conectarnos con la HISTORIA INTERMINABLE de hacer tierra y cuerpo las esperanzas, liberándolas de las trabas de la sublimación.

Tampoco podemos diluirnos en el apuro y la incertidumbre de la modernidad. Solo si masticamos y digerimos el peso, la densidad y

la magia de lo que creamos podemos construirnos, caso contrario, nos dirigimos aceleradamente a lo pasajero o a la poca contención y aprensión de lo que vivenciamos.

c) Un aspecto que me parece importante tratar dentro del trabajo de un proyecto civilizatorio intercultural, es el de la muerte. Nuestra inseguridad, nuestra incapacidad de madurar como sociedad nos hace aferrarnos a tener el control de las cosas permanentemente, impidiendo cualquier tipo de nuevo proceso que atente contra el mencionado control.

La vida no puede entenderse sin la muerte, es necesario cambiar nuestra concepción sobre la muerte. La entrada a una nueva era puede ser una oportunidad interesante: cómo podemos hablar de cambios sociales si nuestra balanza se inclina totalmente hacia la vida. Con lo que expongo, pretendo más bien condenar todo asesinato, etnocidio, es más, todo intento de asesinato o etnocidio. Nuestra historia social ha estado rodeada de constantes exterminios de pueblos. Este factor constituye en sí una concepción errada de la muerte, debido a que la desvincula arbitrariamente de la vida.

Planificar los retos políticos del nuevo siglo sin articular vida y muerte sería un esfuerzo insuficiente, peor aún si esta planificación pretende ser intercultural. Debemos por tanto, dignificar la relación natural y cósmica de la vida y la muerte. Esta probablemente sea una de las dificultades más serias que deba trabajarse durante el nuevo milenio. Cabe reconocer que algunas culturas observan a la muerte en forma más relajada y espontánea, sin embargo, lastimosamente se está globalizando un tipo de concepción occidental que la desconoce: los intentos por encontrar la fórmula científica para no envejecer, que en definitiva lo que pretenden es crear a futuro la vacuna milagrosa contra la muerte.

A mi juicio, la dominación obedece a que el sujeto o sujetos o grupos de sujetos vivimos fuertes vacíos, en constante y preocupante ascenso. Esta situación de vacío es un condicionante que degenera en enclaves aferrados a una estrecha visión de poder que acaba sin llenar el mencionado vacío, por el contrario, se encarga de mandarlos a la muerte significativamente incrementados.

d) Trabajar una perspectiva nueva de género que va más allá de las reivindicaciones políticas lideradas por el feminismo. El género debe estar como constitutivo permanente en el proceso de interiorización individual, que implica reconocerse como mujer y hombre a la vez, como producto de un padre y una madre en lo sexual, genético, psicológico, cultural, social y cósmico.

La relación entre hombre y mujer es la más frontal diferencia que toda cultura convive, a base de la que todo ser humano se construye. Es indiscutible que la sociedad humana se ha desarrollado sobre relaciones injustas entre hombre y mujer. El irrespeto al distinto está generalizado en el irrespeto, social e histórico, hacia la mujer. Dudo mucho que en el mundo exista un tipo de organización socio cultural que no se sustente en relaciones patriarcales. Lo que sí se puede sostener es que existen culturas donde el irrespeto tiene connotaciones menos agresivas y denigrantes.

El nuevo milenio no puede seguir sosteniéndose con el predominio patriarcal, aunque existan ámbitos donde haya existido mayor predominio de la mujer, como lo sostiene Braudillard en el "Poder de la Seducción". Considero que la humanidad requiere de un nuevo tipo de presencia y energía de la feminidad y la masculinidad, que contribuya en relaciones más fluidas en lo biológico, psicológico, sociocultural y cósmico. Cómo podemos hablar de eficiencia, ética, capacidad de sosteni-

miento y espiritualidad, sin la equidad y combinación de oportunidades y proyecciones de acción, entre lo femenino y masculino.

e) Retomo lo sostenido por Balandier respecto al papel de la astucia. Esta nos permite diseñar y aplicar en diversidad de instancias y momentos las estrategias y tácticas necesarias para lograr un objetivo. No podemos pecar de excesiva ingenuidad; ésta impediría nuestro propósito de democratizar la sociedad y de construir una civilización global respetuosa solidaria y recíproca.

La astucia debe estar al servicio de una nueva vocación y conciencia sociales, que tengan el propósito de modificar las distintas relaciones de mercado, las relaciones entre lo público y lo privado y de proponer guías de desarrollo humano integral en la educación, la salud, la economía y la ecología. Esto es, la astucia debe constituirse en la herramienta para superar la inequidad, la injusticia social, el conformismo, la falta de conocimiento y la corrupción. La astucia es el insumo básico para el desarrollo de nuestra capacidad de buscar soluciones frente a un contexto mecanizado y marginal.

Guía metodológica

Propongo desarrollar una comunidad mundial, sostenida por una diversidad de comunidades regionales y locales. En primer lugar, es urgente empezar a pensar en planeta. Las iniciativas ecologistas y de derechos humanos han sido quizá las únicas que han priorizado estrategias de acción bajo un punto de vista integral de planeta. Entonces, se requiere pulir esas estrategias y ampliarlas hacia otras áreas: la política, la economía etc., tratando de no realizar propuestas dispersas sino interrelacionadas, es decir, articular programas de ac-

ción, donde se conjuguen distintos tipos de conocimiento y especializaciones técnicas.

Sin embargo, el planear acciones globales puede provocar el descuido de los micro espacios. Es necesario construir comunidades locales, que vayan más allá de los límites de lo étnico, barrial y clasista, para cabalmente promover el encuentro y trabajo entre distintos.

Mi propuesta no es reproducir el tipo de asociaciones realizadas en la mayoría de proyectos de desarrollo local, sino el de combinar éstos con experiencias de trabajo espiritual. Existe un agudo prejuicio de ciertas tendencias respecto a lo espiritual, enmarcando a esta labor dentro de las limitaciones de la metafísica, el idealismo y el fanatismo. Reconozco que existen justificaciones para tomar esta posición, por lo demostrado en las historia de las religiones, pero, también es injustificable reducir el ámbito de la espiritualidad dentro de las herencias del fanatismo y dogmatismo religiosos.

Una comunidad espiritual no debe sostenerse en la condena al individuo, ni de crear fronteras cerradas entre lo sagrado y lo profano, es más, las comunidades espirituales deben construirse con objetivos y planes diferentes a los de la religión, donde puedan coexistir individuos con diferencias culturales y religiosas y donde cualquier individuo tenga el derecho de acceder a una propuesta que le abra caminos para reconstruir su vida.

Es importante percatarnos de que el sentimiento de las grandes mayorías del mundo está determinado por una cierta conexión de índole espiritual, negar su capacidad de impacto durante toda la historia humana sería sumamente miope. El objetivo está en desenrañar que tipo de fuerza es la ha caracterizado esa capacidad de impacto, para revertirlos en fuerzas prácticas de nuevas visones de desa-

rrollo humano. El poder de las propuestas de cambio han tenido referentes espirituales de respaldo. Quiero destacar, por ejemplo el papel jugado por líderes como LAO TSE, CONFUSIO, CRISTO, GANDHI, EL CHE, MADRE TERESA, DON JUAN MATUS etc. Así como de los movimientos espirituales impulsados por ellos durante sus épocas de vida.

El mismo liberalismo, que acogió las tendencias racionalistas y de ciencia, requirió en Europa y América Latina la relevante acción de las hermandades masónicas, que son comunidades espirituales, no se puede desconocer que dentro de los masones estuvieron personajes como: Voltaire, Bolívar, Sandino, Alfaro, Martí, Mariátegui, Allende, etc., de los que no se puede negar su aporte en la construcción política de nuestra historia.

Las comunidades indígenas han resistido 500 años de dominación, la misma que no puede explicarse sin destacar el rol jugado por la espiritualidad shamánica. Es más, constituye uno de sus elementos más compactos y sólidos. Nadie en América Latina puede desconocer el poder que significan los shamanes en la organización cotidiana y en la resistencia cultural y religiosa de las distintas comunidades indígenas durante la dominación occidental.

Claro que las comunidades espirituales no han sido inmunes a las garras del poder a través de la manipulación, el mercantilismo, la corrupción, etc. Sin embargo, no se puede desconocer que no todos han caído dentro de esas garras y que existen sectores que constituyen un referente en la conducción hacia el nuevo ser: las comunidades de base católicas y pro-

testantes, sectores de shamanes, de masones, de grupos de meditación y yoga, etc.

Las comunidades de acción deben trabajar con visiones integrales de hermandad, eficiencia, ética y democracia. El nuevo ser, entonces, se construye al trabajar complementariamente el yo individual, el respeto al otro, la planificación estratégica, la no-corrupción en todos los niveles y el amor a la existencia (al ser humano, a la naturaleza, al cosmos) bajo una visión distinta de la vida y la muerte, *LA HISTORIA INTERMINABLE DEL NUEVO MILENIO*. Un proceso civilizatorio que modifique de raíz el accionar humano en el planeta, por medio de las comunidades regionales de acción y la gran comunidad global.

La ONU ha caído en los ámbitos de la dominación de los sectores de poder de la cultura occidental o solo de Estados Unidos. Esta instancia internacional ha fracasado en sus raros intentos de solucionar los grandes problemas de la humanidad: la violencia, la pobreza, el desarrollo, etc. Estos problemas requieren de otro tipo de voluntad, de una auténtica voluntad por solucionarlos. Dentro de esta perspectiva la ONU está muy lejos de constituirse en el referente de la Gran Comunidad Mundial al que he hecho referencia. Sin embargo, no desconozco la necesidad de transformarla, de aprovechar su espacio como algo ya creado. Tal vez resulta más factible y práctico modificar procesualmente la correlación de fuerzas en su interior, que crear otro que logre mayor poder de convocatoria y presencia, tal vez no ¿quién sabe? *LA HISTORIA INTERMINABLE DE LA HUMANIDAD*.

Notas

- 1 JEAN BAUDRILLARD. Diario EL COMERCIO. *El mundo ya entró en el siglo XXI*. Entrevista tomada del Diario la Nación de Buenos Aires. Ed EL COMERCIO. Quito. 23 - 11 - 98
- 2 *ibid.*
- 3 *ibid.*
- 4 GIDDENS ANTHONY. *Modernidad e Identidad del Yo*. Edicions 62 la.. Provença 278.08008. Barcelona. Pg 28
- 5 *Ibid.* Pg 28. 34
- 6 *Ibid.* Pg. 40
- 7 *Ibid* pg. 41-42
- 8 *Ibid.* 47-48.
- 9 BALANDIER GEORGES. *Modernidad y Poder*. Ed. JUCAR. Madrid. 1988. Pg. 100 – 103
- 10 *Ibid.* pg 106.
- 11 *Ibid.* Pg. 117
- 12 *Ibid.* Pg. 124
- 13 *Ibid.* pg. 126
- 14 Norbert Lechner. *Los patios interiores de la democracia*. Edición Fondo de Cultura Económica – Flacso. Santiago – Chile. 1990. pg: 100
- 15 MICHAEL ENDE. *La Historia Interminable*. RBA Editores. S.A. Barcelona. 1993. Pg. 227
- 16 No concuerdo con el hecho de reducir esos parámetros (equidad, la libertad y la fraternidad) a las revoluciones liberales, porque son principios que deben complementarse con el respeto y la tolerancia hacia las diferencias culturales y que son una necesidad que va más allá en el tiempo, el espacio y la calidad de los conocimientos y postulados liderados por los pensadores de la revolución francesa.
- 17 Norbert Elías. De la Tribu al Planeta del Derecho: *Nariz del Diablo*; pg. 97 – 111
- 18 ALBERTO MELUCCI. *Los Límites del Planeta Interior*. *Nariz del Diablo* No 19. Quito 1994. pg 36 – 49
- 19 Son interesantes las apreciaciones que realiza el principal líder del Tibet EL DALAI LAMA. *El Poder de la Compasión*. Ed Martínez Roca. Barcelona 1995. Pg. 9-34. Capítulos 1 y 2 “LA SATISFACCIÓN LA ALEGRIA Y EL VIVIR BIEN Y AFRONTAR LA MUERTE Y MORIR BIEN, RESPECTIVAMENTE.

Bibliografía

- JEAN BAUDRILLARD. Diario EL COMERCIO
s/f *El mundo ya entró en el siglo XXI*. Entrevista tomada del Diario la Nación de Buenos Aires. Ed EL COMERCIO. Quito.
- GIDDENS ANTHONY
s/f *Modernidad e Identidad del Yo*. Edicions 62 la. Provença 278.08008. Barcelona.
- BALANDIER GEORGES
1988 *Modernidad y Poder*. Ed. JUCAR. Madrid.
- NORBERT LECHNER
1990 *Los patios interiores de la democracia*. Edición Fondo de Cultura Económica – Flacso. Santiago – Chile.
- NORBERT ELÍAS
s/f De la Tribu al Planeta del Derecho: *Nariz del Diablo*
- MICHAEL ENDE.
1993 *La Historia Interminable*. RBA Editores. S.A. Barcelona.
- ALBERTO MELUCCI.
1994 Los Límites del Planeta Interior. *Nariz del Diablo* No 19. Quito.
- EL DALAI LAMA.
1995 *El Poder de la Compasión*. Ed Martínez Roca. Barcelona.

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 Cristoph).

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 incompreensión de los malentendidos. Es necesario que estemos preparados para los posibles malentendidos. Para comprender al otro hay que comprender, en primer lugar, su incompreensión.

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 MEDIOS DE COMUNICACION COMO SUSCITADORES DE ESTEREOTIPOS Y ESTIGMAS EN SOCIEDADES MULTICULTURALES

Hernan Reyes Aginaga*

Introducción

“Desde que toda lucha política en la era post-moderna pasa necesariamente por el reino simulacral de la cultura de masas, los medios de comunicación son absolutamente centrales en cualquier discusión sobre multiculturalismo”.

Robert Stam/Ella Shoat
“Contested Histories:
Eurocentrism, Multiculturalism
and the Media”

Sin significar que estemos por completo de acuerdo con el uso del término “post-moderno”, la aseveración que lucidamente plantean Robert Stam y Ella Shoat¹, puede decirse que se hallará contenida y ampliada en esta ponencia, debido a que la misma pretende abordar el peso de la industria cultural dentro de los procesos de formación de las identidades sociales, con un énfasis final puesto en la realidad latinoamericana.

Al facilitar un compromiso mediado con personas distantes, los medios de comunicación han “desterritorializado” paulatinamente

los procesos de imaginamiento comunitario. Y así como los medios de comunicación de masas pueden “exotizar” y “otrerizar” a las culturas, así mismo pueden promover coaliciones multiculturales.²

Desde las películas de Tarzán hasta el manejo informativo de las corporaciones transnacionales de noticias sobre la Guerra del Golfo, pasando por la muerte de la Princesa Diana y el proceso judicial contra el General Pinochet, los casi todopoderosos medios masivos de comunicación parecen ofrecer a sus públicos la posibilidad de verlo todo sin ser vistos, de representar aunque desde el escape de toda representación, en fin de lo que Donna Haraway denomina “la conquistadora mirada desde ningún lugar”³.

El peso de los medios en la era Global

La influencia social de los medios de comunicación de masas en las sociedades actuales ha oscilado entre los análisis que postulan que los medios controlan a las audiencias y los estudios que concluyen que son más bien éstas

* Sociólogo, M.A en “Desarrollo y Género” por la Universidad de East Anglia, Inglaterra. Actualmente dicta cátedra en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador y en la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana. Dirección electrónica: <hreyes@upsq.edu.ec>

las que controlan a los medios de difusión. Pero sea en cualquiera de estas dos posiciones o incluso en posicionamientos intermedios, los medios de comunicación masiva cumplen un papel “reforzativo” de las ideas y actitudes sociales que toman características selectivas.⁴

Según esta postura recogida por James Curran, los medios de comunicación están vinculados a las estructuras de poder de la sociedad y son capaces de movilizar grandes grupos sociales alrededor de temas y causas que “*se lleguen a percibir como sintomáticas de amplio malestar de la sociedad*”, a través de reforzar actitudes ya existentes y “suministrando un foco para las frustraciones y descontentos sociales⁵.”

Desde este punto de vista si a estas “moolestas” tematizaciones sociales se las identifica con los contenidos de los discursos ideológicos, se tendrá que los potenciales sujetos inmersos en los mismos, que bien pueden ser los que están en la agenda de los medios de comunicación y en los personajes de otros productos de la cultura popular, están retratados en imágenes negativas.

Estas imágenes negativas toman, generalmente, la forma de los estereotipos, entendidos éstos en su más simple acepción como una definición eternizada del otro. El consenso que se va imponiendo es que los estereotipos son formas interpelativas que implican un juicio negativo hacia determinados grupos marginalizados por la sociedad⁶.

De esta manera inmigrantes, prostitutas, negros, homosexuales e incluso -hoy en día- “pobres”, pueden aparecer como pervertidos, desviados, anormales, contra-naturales etc., generando la hostilidad y resentimiento, por parte de quienes se consideran a sí mismos como dentro de las normas establecidas.

Ejemplos abundan. “Históricas” campañas de información sobre el SIDA en Gran Bre-

taña reforzaron la permanencia de actitudes homofóbicas, entendiendo éstas como efectos de ideologías discursivizadas, dieron como resultado un aumento significativo de la hostilidad hacia los homosexuales.

Por tanto, los medios de comunicación masiva resultan actualmente de capital importancia en el proceso de construcción de ideologías y en la lucha por el poder y el mantenimiento del orden social.

Las operaciones culturales del poder: oposiciones binarias, naturalización y esencialismo identitario

La identidad es crucial en el proyecto de la subjetividad. A su vez, la identidad nos remite con los problemas inter-relacionados del auto-reconocimiento y del reconocimiento por parte de los otros. El reconocimiento es vital para cualquier tipo de reflexividad, para elegir las propias acciones y para ver sus consecuencias.

Sin embargo, el amplio ámbito y complejidad de las identidades reconocidas/bles y los modelos identitarios en competencia hacen del reconocimiento un asunto problemático y necesario de ser situado en distintos escenarios institucionales e internacionales⁷

El tema de la identidad es también político, pues tiene que ver con el desplazamiento, la renuencia o la subvaloración de identidades que los otros quieren reconocer en los individuos. En el caso de las identidades de género y raza, por ejemplo, hay una continua relocalización de “etiquetas colectivas” y se entiende cada vez más se entiende que no hay identidades fijas sino más bien situadas históricamente.

Otro aspecto importante alrededor de las identidades sociales es el relativo a la “naturalización” de éstas desde la perspectiva “esencialista”, que las ve como algo dado e inmuta-

ble. Generalmente los argumentos esencialistas están sustentados en proposiciones biológicas⁸.

Un tercer aspecto ligado con la identidad es el de las “etiquetas sociales inhabilitantes”. En este campo, la categoría de “estigma” de Erving Goffman es útil. Goffman define al estigma como “la situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social”⁹. Para Goffman, el término “estigma” se refiere a un atributo profundamente desacreditador, y está muy vinculado a efectos físicos o a supuestos defectos morales.

En esta ponencia se manejará una visión no-esencialista de las identidades, la cual postula que éstas son móviles y cambiantes, tanto a nivel colectivo como individual, o sea que las configuraciones identitarias están permanentemente tensionadas desde “fuera” como internamente a nivel subjetivo.

Sin embargo, los discursos sociales hegemónicos son esencialistas, polarizados y estigmatizantes. El pensamiento y lenguaje occidentales están contruidos como un sistema de diferencias organizadas como oposiciones binarias: blanco/negro, hombre/mujer, bueno/malo, normal/desviado etc. Respecto a ambos términos, hay uno que es privilegiado como el término definitorio o la norma del significado cultural¹⁰.

Esta consideración acerca del peso de los procesos de significación no pretende en modo alguno remitirse solo a un cierto “reino puro” de las ideas. Todo lo contrario. Las prácticas sociales de significación son aquí entendidas como un ensamblaje de operaciones materiales envueltas en relaciones económicas y políticas.

La representación y el reconocimiento social como espacios para la estigmatización y los estereotipos

Como ya se dijo, la identidad de los diferentes sujetos sociales cobra forma sobre la base del reconocimiento o la ausencia de reconocimiento que exista por parte del resto de la sociedad. Con frecuencia, existen formas intermedias entre lo uno y lo otro como el reconocimiento distorsionado. Pero resulta de capital importancia que la relación entre este campo del “reconocimiento social” y las estructuras de poder social sea reconocida.

Frantz Fanon, por ejemplo, hacía notar en su obra *“Los condenados de la Tierra”* cómo la mayor arma de los colonizadores no era tanto la fuerza bruta o el ejercicio puro de la violencia sino la imposición de la imagen que ellos construían sobre los colonizados en la propia gente subyugada. De lo anterior se desprende que una persona o grupo social pueden sufrir reales daños y perjuicios si la gente alrededor de ellos les devuelve un retrato “negativo” de ellos mismos, pudiendo ser ésta una real forma de opresión, “aprisionándoles en un falso, distorsionado o reducido modo de ser”¹¹.

Desde el género, Taylor ejemplifica este “dominio simbólico” en el caso de uno de los grupos sociales subordinados de la sociedad, las mujeres. La sociedad patriarcal las ha inducido a crearse una imagen desvalorizada de sí mismas, a tal punto que han internalizado una imagen de inferioridad. De su lado, las representaciones acerca de los gay, lesbianas y bisexuales dentro de la cultura popular son mímicas y con frecuencia, estereotipadas. Son vistos,

por ejemplo, como merecidas víctimas del virus del SIDA, reafirmando la “actitud cultural” de que el SIDA es una enfermedad “gay” por esencia.

Distorsiones similares en la representación, ocurrirían con los negros, con los indígenas y con los grupos “colonizados” en general. Esa imagen “inferior” o “incivilizada” de sí mismos se habría convertido en uno de los más potentes instrumentos de su propia opresión.¹²

Debido a que la figura crucial de la vida humana es su carácter dialógico, la identidad se construye a través del lenguaje y la expresividad hacia los demás. Es decir, se adquiere la identidad propia siempre en una relación conflagratoria con las cosas que los “significantes otros” desean ver en nosotros.

Así, la identidad se forja en un proceso de permanente negociación a la vez abierto, externo, como interior a nosotros mismos. En las sociedades modernas, y más aún en las contemporáneas “globales” la importancia del reconocimiento social es tomada en cuenta categóricamente en una u otra forma. En el plano íntimo, tomamos conciencia de cómo la identidad puede ser formada o malformada a través del contacto con los significantes otros. En el plano social, está generalizada la idea de un igual reconocimiento (como ciudadanos, principalmente).

Sin embargo, la ciudadanía global sigue siendo una meta anclada a nivel del discurso, pues continúan existiendo los reclamos de ciertos grupos sociales que a pesar de ser reconocidos como “diferentes” y hasta “originales”, siguen siendo vistos como “ciudadanos de segunda clase” dentro de las escalas de valor del orden social, tal cual en las sociedades jerárquicas.

Pero ¿dónde se producen espacios para la batalla por la construcción de las imágenes

dominantes sobre los distintos grupos sociales? Probablemente en el mundo de la educación, en su sentido más amplio. Sin embargo, cada vez más con el paso del tiempo, el otro terreno privilegiado es el de la industria cultural. Medios masivos de comunicación y otros productos de la cultura popular son propicios *locus* de construcción de imaginarios sociales, y con ello, de afirmación/negación de las identidades.

La esquizofrenia espectral producida por el discurso colonial

El tema de los procesos sociales de construcción identitaria se densifica y complejiza en sociedades como las “multiculturales/globales” donde las identidades se fragmentan y diversifican.

Alrededor del tema identidad se verifican dos tipos de procesos simultáneos: el de “reconocimiento” y el de “representación” de los/as otros/as, llámense éstos minorías, grupos “subalternos” o “subordinados”.

Si se comprende a los medios de comunicación como insertos en un sistema mayor al que se puede llamar industria cultural, se podría apreciar que en las sociedades globales/multiculturales fueron primero los productos cinematográficos los que caricaturizaron civilizaciones distantes (a la manera de las aproximaciones antropológicas primigenias), hoy en día los *media* están más multicentros en sus tareas culturales. De igual forma, las “narrativas” discursivas de esos medios de comunicación de masas también han variado.¹³

Los primeros filmes de cine mudo, por ejemplo, contenían visiones imperiales acerca de los territorios coloniales: África, Asia y América Latina, principalmente. Posteriormente, las películas de Tazán, Lawrence de Arabia y las inefables producciones sobre la

conquista del Lejano Oeste norteamericano, dejaron claramente ver las imágenes estereotipadas que las visiones eurocéntricas e imperialistas fabricaron sobre los sujetos subyugados, designando como hegemónico el discurso colonial.

Mientras para el sujeto colonizador estos productos culturales le generaron un profundo sentido de pertenencia nacional e imperial, para su antípoda colonizado le dispensaron un sentimiento ambivalente: por un lado le llevaron a identificarse con el “opresor” y por otro a sentirse oprimido y colonizado, y como tal, resentido, dependiendo del contexto en que se desenvuelve.

A ese efecto, Stam y Shohat lo denominan “esquizofrenia espectral”, pues involucraría una internalización del imperio como el Ego ideal, al tiempo que resiente y protesta por las ofensivas representaciones de él hechas.¹⁴

Este imaginario colonial perduraría hasta nuestros días. Películas como, *Pasaje a la India*, *Indiana Jones*, *Expreso de Medianoche* y *Gandhi*, entre cientos de otras, infantilizan y demonizan al Tercer Mundo. Citando de nuevo de Stam y Shohat, “los personajes adultos no-Occidentales son malvados, mientras los niños son inocentes y pro-occidentales. El paradigma de culpabilización de la víctima, heredado de los filmes del Oeste se globaliza: el civilizado Occidente es amenazado por el Salvaje Este/Oriente.”¹⁵

Pero así mismo, este imaginario puede violentarse. *La Guerra de las Galaxias*, la serie de *Rambo*, así como *Top Gun*, entre otras, no hacen sino preparar al espectador para lo que sería el ataque norteamericano a Irak, en una especie de re-edición de la Guerra Santa contra el “Enemigo Fundamentalista”. Lo anterior se complementó con la peculiar cobertura informativa que hicieron las cadenas televisivas norteamericanas de la Guerra del Golfo. Aquí

las noticias produjeron en el espectador la sensación que produce un video-juego.

La realidad latinoamericana: viejos y nuevos estigmas entre lo barroco, lo post-moderno y lo global

Si hasta aquí se ha retratado el panorama “global” relativo al peso de la “industria cultural de masas” en la construcción de identidades y en su funcionalidad a los centros de poder, ¿qué está pasando más concretamente en América Latina? Si algo caracteriza la realidad latinoamericana es un doble proceso que el colombiano Ulloa Sanmiguel define como:

*“un proceso de reterritorialización de las identidades que va desde la representación del barrio y la ciudad hasta las representaciones del país todo y sus vecinos (lo que) corre paralelo con otro en sentido contrario, de desterritorialización de las culturas”.*¹⁶

El mismo autor complementa su análisis aseverando que en América Latina se ha producido en los últimos años un proceso combinado de expansión creciente de las industrias culturales, una concentración y privatización de los medios de comunicación, la expansión y homogenización de nuevas tecnologías de la información y, finalmente, el debilitamiento del Estado y la pérdida de sentido de lo público.¹⁷

Pero al mismo tiempo, Martín Barbero ha hecho notar cómo las audiencias latinoamericanas expuestas al imaginario masivo de la televisión continúan creyendo y participando en sistemas simbólicos que combinan mundos pre-capitalistas y capitalistas.¹⁸

En medio de esta reconfiguración que se tiene, se envuelve una crisis prolongada, han aparecido nuevos signos de identidad en el proceso de redefiniciones culturales. Todas las

formas identitarias están afectadas: las individualistas, las nacionalistas, las llamadas subculturas o marginalizadas. Han aparecido nuevos imaginarios colectivos por doquier.

En Colombia, por ejemplo, abundan narrativas sobre la violencia, el narcotráfico, la guerrilla. En toda la región, el deporte se ha convertido en un terreno de construcción de identidades cuasi-tribales. La música es otro. Pero en cada uno de estos discursos no dejan de estar presentes las lógicas del poder para clasificar, naturalizar, estigmatizar a los sujetos colonizados/subordinados.

Las minorías y las subculturas aparecen estereotipadas: los negros y los indígenas son exotizados y retratados como “buenos salvajes” (hacia afuera(y/o como lastres a la modernización neoliberal (hacia adentro). Igual ambivalente imaginario es aplicado hacia los jóvenes de sectores populares, quienes aparecen como “el futuro del país”, a la vez que como un estrato poblacional carente de proyectos y sumido en la violencia y la banalidad. En Perú, hay múltiples estudios sobre estos jóvenes y otros sectores populares, concluyendo que:

“los sentimientos de desvalidez y subestima pueden desplazarse también a regresivos términos raciales mediante los cuales el sujeto se valoriza así mismo y al mundo negativa o positivamente en función de ellos.. Cuando los principios de afirmación de la identidad construidos colectivamente se desvanecen, las características genéticas más elementales como el color de la piel, son arrancadas de su contexto, adquiriendo mayor relieve. Ser blanco o ser cholo se torna entonces en algo crucial porque para quien así lo siente son marcas indelebles de dominador o de dominado”.

Estamos otra vez con el contenido encerrado en la categoría de “estigma”, en el sentido utilizado por Erving Goffman, y en cuya

aplicación la industria cultural y sobre todo los medios de comunicación masiva juegan un papel fundamental.

Los estereotipos culturales también pueden afectar a los sujetos dominadores: el caso de los machos latinoamericanos

Una pequeña digresión acerca del estereotipo y la imagen mítica creada alrededor de los hombres latinoamericanos. Históricamente hablando, en América Latina el poder ha sido ejercitado sobre eficientes maneras de lograr docilidad de parte de los grupos subordinados que han sido mayoritariamente mujeres, aunque sin excluir a algunos hombres que no son blancos ni ricos ni heterosexuales. El imaginario construido para ejercer la dominación ha implicado la fijación de visiones maniqueas enfrentadas entre sí. El “machismo” y el “marianismo” ofrecen un buen ejemplo de aquello.

Sin embargo, la identidad del latinoamericano es sumamente compleja. Los gay son buena prueba de ello. Varios estudios etnográficos han comprobado por ejemplo que aunque un macho estaría obligado a ser heterosexual (para empatar con el rol estereotipado), en muchas locaciones latinoamericanas machismo y homosexualidad no son para nada incompatibles a pesar de que esta afinidad no sea recogida por la industria de la cultura de masas: él no siente que pierde su masculinidad si cumple el rol activo en las relaciones homosexuales.¹⁹

Por ello, no es posible pensar más en rígidas fronteras entre las categorías de “hombres”, “mujeres” u “homosexuales”, pues ellas no resultan ser fijas ni asentadas en identidades de género naturalmente inmutables, sino por el contrario sujetas a constantes pruebas y mediciones.

Dentro de este juego de estereotipos cuyas raíces son hallables en el colonialismo, el que corresponde al “macho latino” es la representación social hegemónica de la “otretad” que se debe atacar para someter. Lo mismo podría decirse respecto de la “indianidad”, “negritud” y aun “feminidad”.

Así, el machismo no es sólo una mera ideología sino todo un discurso que estandariza y homologa a sujetos dispares entre sí con el fin de subordinarlos. No sólo tiene impactos negativos sobre las mujeres sino sobre otros hombres subordinados. No sólo está relacionado con la sexualidad, sino también con la política y las identidades sexuales.

Frente a las evidentes limitaciones que tiene una visión “feminista” que sólo considera al machismo como única realidad existente, han aparecido otros enfoques como el de las identidades múltiples que desafían la existencia de una identidad singular entre los hombres.

De esta forma, las representaciones simbólicas de las masculinidades latinoamericanas no pueden ya más ser analogadas con algún factor “objetivamente” adquirido ni con una esencia subjetiva, sino más bien con un amplio espectro de posiciones contradictorias, conflictivas y cambiantes de parte de los hombres. Hay diferentes percepciones de la identidad de género entre hombres pertenecientes a distintas clases sociales y grupos étnicos.

Lo anterior nos lleva a plantear la hipótesis de la existencia de una multiplicidad de discursos de género diferenciados y en la lucha entre sí, que provoca diversos efectos sociales y políticos. El discurso dominante acerca de la conducta de los varones latinos, es el del “machismo”, si bien ha implicado una bandera de lucha política para el movimiento de mujeres, al mismo tiempo ha permitido perpetuar y legitimar una serie de prácticas sociales de dominación y subordinación hacia las mujeres y

ciertos grupos de hombres, así como ha reforzado inequidades étnicas y de clase.

Conclusivamente, repensar las identidades de género en Latinoamérica no es sólo un pasatiempo de etnógrafos sino implica re-definir la categorías culturales propias y ajenas.²⁰

En esta época de acelerados movimientos globalizadores, una mejor comprensión del complejo y diverso espectro de identidades de género en América Latina abriría nuevas e insospechadas oportunidades para la accionabilidad de los sujetos sociales dentro de un renovado proyecto de transformación de la actual estructura de poder en la que están inmersos hombres y mujeres.

Un multiculturalismo crítico para una democracia constructiva

“En nuestra hiper-fragmentada y post-moderna cultura, la democracia está asegurada mediante el poder de controlar la conciencia y de semiotizar y disciplinar cuerpos a través de mapear y manipular sonidos, imágenes e información, y forzar a que la identidad se refugie en formas de subjetividad crecientemente experimentadas como asiladas y separadas de los grandes contextos sociales”.

Peter MacLaren

“White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism”

Toda experiencia es una experiencia de sentido. En los nuevos escenarios “globales” o “multiculturales”, se pretende que los individuos y grupos sean interpelados dentro de un mundo de cyber-ciudadanos en el cual los “otros” individuos se reconstituyan a través de los imperativos del mercado que hacen que aparezcan dentro de un juego de “ellos” contra “nosotros”.

Frente a una idea “liberal” de multiculturalismo y de interculturalidad, esta ponencia

propone una multiculturalidad “crítica” (basada en los aportes post-modernos). Esta idea sería aplicable a sociedades como las latinoamericanas.

La “subalternización” del Otro/a que se produce en el proceso de representación de la realidad a través del patrocinio corporativo ha dado como resultado lo que McLaren denomina “la proliferación y fantasmagoría de la imagen (que) ha empujado la muerte de las estructuras identitarias modernas”.²¹

¿Cuáles son las instancias donde se ha producido esta nueva construcción social de la realidad? Obviamente en los medios de comunicación masiva controlados por una lógica afín a la de los grupos de poder.

Ejemplos acerca del “real” tratamiento de los medios de comunicación hacia ciertos grupos subalternos en una sociedad supuestamente multicultural como la norteamericana, abundan. Comunidades Afro-americanas, así como las denominadas Latinas, Asiáticas y Negras han sido retratadas por los *media* como “salvajes”, dentro de un imaginario artificial donde la violencia y lo grotesco llenan la escena y ocasionan la hostilidad contra estas “minorías”.

El concepto de “multiculturalismo está abierto a varias interpretaciones y sujeto a distintos campos de fuerza política. La idea de un

multiculturalismo crítico que propone esta ponencia, se sustenta en la idea de resistencia a esos procesos de construcción de sentidos y de identidades sociales.

Desde esta perspectiva, las representaciones de raza, clase sociales y género deben ser entendidas como el resultado de grandes luchas sociales sobre signos y significados. Pero la propuesta no es sólo un “light” desplazamiento metafórico o juego textual sino que persigue la “transformación de las relaciones sociales, culturales e institucionales en las cuales se generan los significados”.²²

El sexismo y el racismo no son discursos ideológicos que hayan desaparecido en las sociedades multiculturales. Solo han cambiado de forma. El concepto de “Otridad cultural” que propugna una unidad dentro de un sistema de diferencias no hace sino continuar la tradición “liberal-conservadora” que trata a la identidad como una “esencia” y a las diferencias como ancladas en la eterna posibilidad del consenso y del acuerdo.

Por el contrario, un multiculturalismo “crítico” tiene que no solamente aceptar las diferencias sino también la posibilidad de que éstas sean amargas e irreconciliables. Si no, se corre el riesgo de simplemente querer invertir las jerarquías, en vez de repensarlas y resituárlas profundamente.

Notas

- 1 *Ibid. op. cit.* p. 301.
- 2 Donna Haraway, “Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective” en *Simians, Cyborgs and Women* (1994) p. 188.
- 3 Curran James “Repensar la Comunicación de masas”, en Curran J, Morley D. et al. *Estudios culturales y comunicación: Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo* (1998).
- 4 *Op. cit.* p. 237.
- 5 Moose George, “*The Image of Man*” (1996), p. 5.
- 6 Craig Calhoun, “*Social Theory and the Politics of Identity*”, (1994), p. 20.
- 7 *Ibid. op. cit.* p.24.
- 8 Erving Goffman, “*El estigma; la identidad deteriorada*”, (1986) p. 7
- 9 Peter McLaren, “*White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism*”, 1994.

- 10 Taylor Charles, "The Politics of Recognition"; en Theo Goldberg David *Multiculturalism: A Critical Reader* (1994).
- 11 *Op. cit.* p.75.
- 12 Stam Robert. *op. cit.* p.301.
- 13 *Ibid.* *op. cit.* p. 303.
- 14 *Op. cit.* p.305.
- 15 Alejandro Ulloa Sanmiguel *Identidad Cultural e Integración en America Latina: Desafíos y Perspectivas*, (1994), p. 101
- 16 *Ibid.* *op. cit.* p. 104.
- 17 Citado por Chuck Tatum, "From Sandino to Mafalda: Recent Works on Latin American Popular Culture" en *Latin American Research Review* Vol 29, No. 1 (1994).
- 18 Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne, *Dislocating Masculinities: Comparative Ethnographies* (1994), p. 16.
- 19 Matthew Gutmann "The Meaning of Macho: Being. A Man in Mexico City" (1996), p. 237.
- 20 *Op. cit.* p. 45.
- 21 *Op. cit.* p.53.
- 22 Stavenhagen, Rodolfo. Consideraciones sobre la pobreza en América Latina. En *Tinkazos*, revista boliviana de ciencias sociales, No.1. (La Paz: ed. Pieb, 1998): 57.

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.

ESTÉTICA DE LA VIOLENCIA. LAS MEDIACIONES COMO TERRITORIOS DE LA MUERTE

Escenarios de la cultura de la imagen
en la era de lo virtual y lo hiperreal

Lic. Iván Rodrigo Mendizábal

Este trabajo intenta situar, desde dos perspectivas, la comunicacional y la organizacional la producción, circulación, utilización y ubicación de la imagen. En este sentido, la preocupación que traspasa el presente texto se plantea en las siguientes preguntas: ¿cómo la imagen, como instrumento de la mediación social, construye finalmente el imaginario del poder y la expresión de la violencia en la sociedad? ¿cómo se articulan las identidades a través de las imágenes? ¿cuál es, en definitiva, la cultura que establece la mediación?

Hipótesis de la mediación

La mediación es un tema tratado con insistencia en los recientes años y puesto de manifiesto gracias a la hegemonía de los llamados medios masivos de comunicación (que los entenderemos como medias en un sentido más ideológico) por su protagonismo en la reorganización del saber y la conformación de conocimiento.

Las teorías de la comunicación, bajo esta situación, han tratado el tema de la mediación como un factor inherente a la comunicación humana y social en sí misma y han resaltado el ejercicio mediático como un mecanismo de control a la par que como un vínculo o canal

con posibilidades interactivas que se da entre dos ámbitos o sujetos semánticos.

Los medias, en este sentido, son considerados como instrumentos reales de la mediación social en tanto fungen de transmisores de las percepciones de mundo de sus utilizadores-emisores, lo que implica necesariamente que son el escenario o la pantalla donde se legitima un tipo de realidad funcional a dichos utilizadores-emisores por sobre los intereses y acciones de otros grupos sociales. La mediación funciona como una forma de filtro, ante las contingencias, que quiere ocultar o restablecer. Así, ésta aísla la información para equilibrar el conflicto.

Si hasta aquí el ejercicio mediático (el de los medias) y la mediación han tenido que ver con la articulación, con el espejo o con el filtramiento de los hechos, no es que ha sido en virtud de sostener la hegemonía de los medias y su aparente rol de intermediación, sino que, por medio de ellos, se pretende el control de los conflictos sociales y políticos que están en toda sociedad y la construcción de, lo que algunos teóricos denominan, la socialidad, entendida ésta como el tejido que hace que los grupos sociales, al apropiarse de las instancias del poder y del orden, rearticulen y rediseñen a éstos en función de una nueva instituciona-

lidad (Martín Barbero, 1990: 12). De ser así, la mediación social ejercida por los medios articulan la constitución de diversos tipos de culturas y prácticas sociales y discursivas.

La imagen es hoy el territorio mediático más predominante en las diversas sociedades y culturas contemporáneas y, sobre todo, el de las llamadas culturas virtuales. No es ni siquiera producto ni tampoco medio masivo de comunicación, sino que es a la vez ambos en tanto funciona como tales. Consideramos, en este sentido, que existe un desplazamiento de la imagen en términos de su acción dentro de la sociedad. No estamos hablando que la imagen está contenida en la televisión, en el objetivo fotográfico y aun la computadora, aunque devenga de éstas, y de otras tecnologías de la información. Tampoco estamos indicando que consideraremos solamente a la TV, la cámara y la computadora como instrumentos de mediación *per se*, sino que hoy, más que nunca, la imagen virtual, aquella que es construida sin referente alguno y la que permite la vida de muchas comunidades sociales-virtuales, es la nueva forma de mediación social en relación a un conflicto mayor: el radical extrañamiento (por no decir desconocimiento) del otro por la suplantación de un otro adecuado a una identidad particular pero inexistente en la vida real.

En el problema de las mediaciones, por lo tanto, encontramos los siguientes componentes:

- a) ante la tensión (que podríamos denominar, conflicto) ejercida y generada por la sociedad para dinamizar sus cambios, cabe precisamente establecer y lograr formas de equilibrios funcionales a los cambios que persigue (Serrano, 1997b: 1);
- b) los medias (sean de la naturaleza que sean, incluidos acá los medios de información, registro, almacenamiento que pueden ir desde los medios masivos hasta la cámara fotográfica o la computadora) son instrumentos que efectivizan justamente la mediación en tanto son medios de producción de sentido (Andrade, 1999: 4);
- c) la formación de representaciones sociales en tanto imágenes y en tanto formas de apropiación de la realidad. La representación es la producción de un objeto significativo que reemplaza lo esencial de un supuesto referente al cual la mediación intenta acercarnos. De este modo, la virtualidad no es más que el nuevo territorio construido por la mediación si la consideramos como la constitución de una nueva identidad.

El desplazamiento dado acá, por lo tanto es:

- hay mediación en tanto existe conflicto. Puesto que la dialéctica de las sociedades es evidentemente el conflicto, el equilibrio siempre es una meta buscada.
- el problema de la mediación radica esencialmente en el hecho de que aquél existe entre un texto-relato y un decodificador. Debe su razón de ser a estas dos entidades que paradójicamente funcionan interdependientes en el marco de una acción comunicativa.
- pero fundamentalmente la mediación, puesto que permite la construcción de representaciones, hace que se otorgue coherencia a las prácticas sociales, a la institución social, a las culturas en sus procesos de desconstrucción de los significados (Serrano, 1997a: 1).
- finalmente, la mediación es, en definitiva, un discurso del conflicto que está modelado por la ideología (Folger y Barush, 1997: 30). La base que subyace en el conflicto es la violencia como un habla, la cual se la in-

tenta explicar por su eliminación que, en el marco de la sociedad contemporánea, parece ser una formulación que debe ser aprendida. Para ello se debe plantear la representación del conflicto y de la violencia como componentes vitales de la vida normal y cotidiana dados por la mediación y enseñados por la imagen virtual.

Dicho todo esto, cabe señalar una primera hipótesis de trabajo: que la mediación social es un ejercicio que implica la implosión (en los términos de Baudrillard) del conflicto social por la manifestación de la violencia. Lo que los medios hacen es construir la imagen, el imaginario, la representación de un poder accesible y disfrutable en los decodificadores (públicos, perceptores) pero que no es real. En este sentido, la mediación mediática si es virtual, es también, hiperreal. El problema entonces es, puesto que los medios inducen al perceptor-actor social a poseer y luchar por el poder, lo hacen construyendo su interfaz, es decir, la violencia, la cual es condición *sine qua non* para acceder o tener a dicho poder. De este modo, la sociedad y la cultura se reconstituyen, se rearticulan y permiten su cambio, por un concepto más que por una acción. La implosión es, así, el ejercicio por el cual el poder se acaba en la violencia y se rearticula en el conflicto de su acabamiento (más no su muerte).

La imagen como recurso de la mediación

A grosso modo, lo que hemos esbozado hasta aquí intenta situar la problemática que plantea la imagen, la imagen virtual y la construcción del sentido de la violencia. En sentido general, encontramos que el mundo actual está configurado por los medios audiovisuales y al mismo tiempo esta configuración constituye un discurso que es legitimado por el queha-

cer social en el marco de la fascinación. Quizá éste es un primer acercamiento a la hipótesis anteriormente definida.

Lo que planteamos anteriormente por lo menos cruza las siguientes variables:

- que la mediación no necesariamente debe entenderse como algo que está en el medio sino esencialmente como el camino que permite la construcción de un nuevo conocimiento. En este sentido, la mediación es una práctica discursiva. Es decir, lo que hacen los medios electrónicos (TV, cámara) y digitales (computadora) es plantearnos diversas metáforas del poder.
- que la imagen más que un producto mediático es, sobre todo, un territorio en el cual se sedimenta un concepto que, en definitiva no es otro que el de la otredad fascinada. Desde este punto de vista, según el filósofo francés Régis Debray, ya no existe el signo, puesto que éste comporta un reemplazo, sino la imagen como presencia sensible de algo. Para él, éste “es el efecto de la realidad propio de la imagen televisiva, más fuerte que en el cine” (cit. Verón, 1997: 11). Sobre este mismo margen, la imagen virtual implica al mismo tiempo la creación de un otro hiperreal, inexistente pero real en términos de los sentidos y las sensaciones. En todos los casos, la imagen es ya una conciencia del acabamiento de nosotros en el otro.
- que en el ámbito de los conflictos, de las ideaciones del poder, la imagen se constituye como un referente y también en una meta: puesto que nadie puede objetivar el poder en términos materiales, lo hace a través de sus implicaciones simbólicas. Según Régis Debray, la imagen oculta la debilidad de una sociedad por la construcción de símbolos que le reemplazan y que, al mis-

mo tiempo, hacen que funcionen como reales y verdaderos. Este filósofo francés ejemplifica esta situación refiriéndose al reemplazo (o mejor dicho castración) de la vida social por la vida mediática:

“Nadie ha visto nunca un Estado. Ni a simple vista ni en el microscopio, ni en foto, ni en avión. No es una cosa, como un territorio o una porción del océano. Es una cierta relación entre los hombres por la cual el derecho de mandar es independiente de la persona del que manda. Una colectividad se rige por un Estado cuando el vínculo de sumisión de hombre a hombre es reemplazado por una subordinación de principio. Esta despersonalización de la obediencia crea la institución, ...[que] supone una dominación simbólica (Weber), mediante la cual los sometidos incorporan los principios de su propia sujeción ...[En tal sentido,] el Estado puede estudiarse como un vacío semafórico: un espejismo de signos” (1995: 59-60).

El Estado, el poder, la realidad, en definitiva, todo parece ser lo mismo, en términos de conceptos. Hoy más que nunca, podemos decir, la “violencia es todo”, parafraseando aquí el comercial de Sprite con la diferencia que la imagen, la misma que se plantea como texto, es “nada”. La imagen es concepto, es decir, mediación, de algo que en su expresión (violencia) esconde una cosa más grande, una nueva socialidad, una formación discursiva (en los términos foucaultnianos): el discurso del poder y el poder mismo que, suponemos, debemos vencerlo y reaplicarlo, sin descontar su replicación.

La imagen-espejo y más allá del espejo

Hay dos ejemplos que, de algún modo, nos pueden permitir situar la problemática

que abordamos. El mito de Narciso y el dilema de Farinelli.

Ovidio cuenta una historia que, con el transcurso del tiempo, se ha convertido en un mito: el de Narciso. A grandes rasgos, el relato plantea que el joven Narciso, hijo de Cefiso, dios de los ríos, al desdeñar el amor de la ninfa Eco, es castigado por Afrodita, quien hace que el joven, frente a una fuente, se vea reflejado en el agua y se enamore de sí mismo; obsesionado por ello, se ahoga. El mito contiene tres elementos que nos parecen interesantes:

- presunción de la verdad de la imagen, cuando Narciso cree que lo que ve es lo más hermoso y por lo tanto él se ve como tal,
- un espejo que refleja y señala su beldad y, quizá su imagen de dios, descubriéndole la faz de sí mismo, su propia desnudez, en el mismo sentido del relato bíblico de Adán y Eva, y
- la muerte de sí mismo, más no su acabamiento... por algo su mito pervive.

De acuerdo a estos planteamientos, Narciso había visionado su imagen reflejada. Había visto su muerte, que le arrebatara algo y se apoderaba de él, transformándose, al mismo tiempo, en él, quizá en el mismo sentido que Barthes habla de la imagen fotográfica:

“Con [esta] -dice él- entramos en la Muerte Llana... El único pensamiento que puede tener es el de que en la extremidad de esta primera muerte mi propia muerte se halla escrita; entre ambas, nada más, tan sólo la espera...” (1992: 161).

¿Qué ha hecho presente toda esta situación? El agua, con su cristalino aspecto, un espejo con un lado brillante, en definitiva, un medio que, sin serlo, había servido para cumplir otra función, la de mostrar, la de exponer, aparentemente, la desnudez de un rostro, co-

mo una verdad, con sus relatos y con sus huellas, y con ella la construcción de su territorio, la imagen.

En el mito de Narciso encontramos aparentemente el instrumento de la mediación en sí: la fuente de agua sirve para reflejar una imagen falsa que se vuelve como verdadera (concepto, de acuerdo lo dicho anteriormente) para el joven transgresor. En términos generales, este objeto mediador es un regulador del desequilibrio establecido en la relación entre Narciso y la ninfa Eco, que muestra la dicotomía del rostro: la vida y la muerte inscritos en una sola representación. Al mismo tiempo, el objeto mediador implica necesariamente el conflicto entre el yo y lo que no se conoce del todo, lo externo. Narciso de pronto pierde la noción de lo que le rodea (la realidad) desdeñándola para creer que se posee a sí mismo. La mediación, entonces, no es otra que la manera por la cual el actor social se reconoce en el otro, en la práctica su espejo, pero asumiéndolo extraño. Este es un primer problema de la mediación.

En un diálogo en el film de Gérard Corbeau "*Farinelli, il castrato*" (1997) se plantea de otro modo, el problema del espejo y del reflejo, cuando el personaje del compositor Händel inquiere a Farinelli, quien, desesperado por su incapacidad de poder crear (en el sentido tanto sexual como intelectual) debe acudir a entregar su talento al maestro. La cuestión que arguye el film es que, una vez que Farinelli ha perdido parte de su humanidad, ha sido castrado, obligado por su hermano, un músico no tan talentoso, aquél requiere siempre de alguien o de algo para "ser completo". Por ello, junto a su hermano hacen el amor a las mujeres que él seduce, canta para tener el éxito de ambos, sufre para refugiarse en el amor de su hermano. Händel le hace notar en un momento, que, como castrado, ha perdido

su imagen en el espejo (su hermano-la música) y que en el fondo, él es el espejo, el medio por el cual el otro muestra su pobre vitalidad. La situación está definida, el dios-hombre ha sucumbido a su propia imagen, tras enamorarse, tras envanecerse, ha traspasado el límite del espejo, quedándose en él, como una pesadilla, la misma de la que Alicia, la niña del cuento de Lewis Carroll trata de escapar.

El diálogo plantea, de este modo, otros tres elementos:

- la pérdida de la imagen propia ocasionada por el apoderamiento de una parte vital que hace a ella, el alma, el punctum, como diría el citado Barthes,
- el ser imagen, el ser el rostro no necesariamente deseado: la transformación de uno mismo en otro rostro, mitológico, expresión de la vanidad social (a la final, Farinelli, es producto de la demanda de la sociedad de su tiempo), y
- la supresión de la imagen por un espejo inexistente pero aparente para muchos, en el mismo sentido que Paul Virilio se refiere al grado cero de la representación: la muerte de la imagen acarrea la desaparición del universo entero (1989: 30).

Yendo más allá de Narciso, Farinelli, ya no está extasiado de su imagen sino que la rechaza. Sabe que es dios pero no se encuentra feliz porque no crea, porque no produce, porque está incompleto: no es perfecto. El ya ha visto la muerte y se ríe de ella, en la práctica lleva su huella y la refleja en el rostro y su práctica. Por algo hace que "muera" Händel. Establece, entonces, una escritura: su rostro es el de la máscara, una forma de representación de lo externo (por algo canta la música) y una forma de encubrimiento (su propia debilidad). Con ambas edifica el encanto de los

otros (entre ellos el maestro Hændel) y las otras (las mujeres, la sociedad) reafirmando la falsa condición de su propio estatus social, la de una burguesía que pretende aferrarse a la nobleza.

La pérdida de la imagen en el espejo y ser aquél, por doble naturaleza, implica al mismo tiempo una dicotomía: no ser nadie y al mismo tiempo ser todos. El rostro de uno se pierde en la noción del rostro del otro. Desconocer y reconocerle. El problema fundamental está en el hecho de que en Farinelli se da cuenta que necesita del rostro del otro, es decir, necesita perderse en aquél, pero su miedo es tan grande que necesita imponerse siempre una máscara. En el diálogo de Farinelli con Hændel lo que se explicita es el conflicto planteado por la mediación: de pronto el empoderamiento del otro ha sido el empoderamiento del yo. Una doble identidad y al mismo tiempo una sola identidad. En ese reflejarse, la muerte está en el otro y en uno mismo.

La construcción de la imagen del otro

Jean Baudrillard señala que, “la fotografía es nuestro exorcismo. La sociedad primitiva tenía sus máscaras, la sociedad burguesa sus espejos, nosotros tenemos nuestras imágenes” (1997: 162). El problema en el que está inmersa la mediación es, bajo estas palabras, que no hay ni medio, ni producto, sino en el ámbito de un proceso. En los casos de Narciso y Farinelli, el objeto mediático es tecnológico y el ser de ambos o es robado por este objeto o es el mismo objeto al cual uno se ha subsumido. En este sentido, hay que decir, de acuerdo a Martín-Barbero que tales tecnologías hacen la comunicación, determinándola además de darle una forma (1990: 10). El dilema que está detrás es, que el conflicto que pretende solucionar la mediación se oculta en un nuevo con-

flicto revestido de equilibrio. A Narciso le ocurre que tras verse en el agua, se relaciona con su muerte. Como señala McLuhan (cit. B. R. Powers, 1996: 17), este campesino mitológico desconoce su propia imagen y se enfrenta a ella. La producción de egocentrismo es una falacia. Se podría decir que más bien hay una producción de identidad. En otras palabras, el agua, la cámara de video o la cámara digital, en primera instancia, nos muestran nuestro rostro, la representación de nuestro opuesto. McLuhan ilustra esta situación que, en el fondo, es la misma que enfrenta Narciso, quien movido por el deseo, busca su *alter-ego* (su yo reflejado, su muerte) en el agua:

“Después de que los astronautas del Apolo giraron alrededor de la superficie lunar en diciembre de 1968, montaron una cámara de televisión y la enfocaron sobre la tierra. Todos los que estábamos observando tuvimos una enorme respuesta reflexiva. Entramos y salimos de nosotros al mismo tiempo. Estábamos en la Tierra y en la Luna al mismo tiempo. Y nuestro reconocimiento individual del hecho era lo que le daba significado” (*idem*, 22).

Retomando a Baudrillard, la luna como la muerte para los antiguos eran mágicas, eran imágenes cuyos rostros no se veían, sino sus máscaras. La luna era el reflejo de la tierra, la muerte era el reflejo de la vida pero era posible objetivarlas por lo que representaban para los hombres: los otros lejanos pero inminentes. Cuando se viaja a la luna, la cámara rompe esa máscara e impone el espejo. De pronto la luna era la tierra y desde allá era posible mirarnos. Eso es lo que sucede en la imagen. La imagen nos permite mirarnos: se adquiere la noción de nuestra pose dramática con la muerte y en la muerte.

En términos del poder, la imagen es también nuestro proceso de construcción de una

identidad social. Octavio Paz en un ensayo sobre la televisión, la cultura y la diversidad señala que:

“La sociedad crea imágenes del futuro o del otro mundo. Lo más notable es que, después, los hombres imitan esas imágenes. De este modo, la imaginación social es el agente de los cambios históricos. La sociedad es continuamente otra, se hace otra, diferente: al imaginarse, se inventa” (1990: 71).

Volviendo a Narciso y desde las palabras de Paz, las imágenes creadas, todas ellas fortuitas, en el agua, en el espejo, en definitiva, por medio de la cámara, sirven al mismo tiempo para crear la noción de lo real y la realidad. El poder se manifiesta por los símbolos y se legitima en las prácticas. Narciso tiene un poder sobre sí que le sobrepasa, le agota. Cuando la imagen se ha vuelto todo para él, pretende imitarla pero en su intento se ahoga en la misma fuente donde nació la fascinación por la imagen desconocida. Pero para llegar a agotarse debió inventarse. Este es el riesgo de la imagen.

Pero hay una cuestión más para dilucidar. Decíamos que las formas de mediación crean las culturas. La imagen como signo de muerte, en este primer caso, es además una práctica cultural que implica una diversidad de imaginaciones y de invenciones.

Básicamente la mediación, llamémosle imagológica es un componente de la cultura de la televisión, más que del cine y hoy, casi también del internet. Pero, paradójicamente, la imagen televisiva y la televisión han creado una cultura de la fascinación, en este caso, de la violencia, como sistema de equilibrio social.

La televisión más que una tecnología y un media opera como espejo social y como un mecanismo de mediación. Aunque la palabra tele-visión implica una forma de mirar a la distancia es, al mismo tiempo, una manera de adoptar una mirada. Con la televisión, por

ejemplo, el Estado crea al ciudadano y su imaginario. En este sentido, como señala Vilém Flusser (cit. Machado, 1993: 138), la televisión concibe imágenes de la realidad como también imagina conceptos. El problema fundamental que subyace, entonces, es que la mediación imagológica, al nacer del conflicto que supone que los grupos sociales luchan por sostener su identidad y restablecer su socialidad, hace que se muestren tales luchas, tales identidades, tales restablecimientos de socialidades como productos de la mirada de la televisión. En este sentido, como señala Machado, todo lo que pasa por televisión no es más que lo que la televisión señala y define como verdad, es decir, la realidad y su concepto:

“Todo lo que acontece entre nosotros - dice este profesor brasileño- tiende a acontecer para una cámara o para una grabadora. No existe una única zona de litigio del planeta que no esté ocupada por legiones de fotógrafos, cine-teleastas y radialistas dispuestos a encuadrar el evento, en el sentido doble de la palabra” (*idem*, 238).

Retomando nuestros planteamientos iniciales, Narciso-la sociedad contemporánea-el actor social, tiene a la televisión como la fuente que muestra una imagen. Esa imagen es la suya, más no se reconoce. La televisión mira una realidad, que en definitiva es su extrañamiento, su otro yo que está fuera él, por ejemplo: pobreza, mediocridad, banalidad, violencia, etc., es decir, aquello que “no le sucede” o “no le toca vivir”, pero, al mismo tiempo, observa su concepto. De acuerdo a Baudrillard, lo que expone la televisión, es la realidad como realidad (1993: 147), en este sentido, la imagen mostrada ya no tiene la trascendencia ni la fundación de un imaginario. Este pensador francés sigue afirmando: ya que la imagen de televisión, como las del video o las numéricas o de síntesis, no tienen negativo, tampoco tie-

nen su negatividad y su referencia. Si entendemos que la falta de negatividad es la autoexclusión de uno en el otro (“eso pasa en el mundo, no me pasa a mí”), por lo tanto nuestra relación con la realidad es, a través de la imagen televisiva, en sentido estricto de la palabra, arreferencial, es decir, no forma parte del sistema cognitivo, conceptual, social de mi vida (“si eso pasa en el mundo, mejor tener la precaución de que no me pase a mí”).

Las imágenes de televisión, como las de cualquier sistema electrónico, son virtuales, es decir, captan la esencia pero sin su contexto de producción. Baudrillard, concluye: si “estas imágenes se autoproducen sin referencia a algo real o a un imaginario, y virtualmente sin límites, ese modo de autoengendrarse sin límites produce la información como catástrofe” (*ibídem*). Sobre esta base se construye la primera imagen del otro: sobre su muerte.

La exclusión del otro en el mundo de uno es la gran paradoja del mundo presente. Baudrillard señala que “uno puede ser el otro del otro, sin que el otro sea el otro de uno. Yo puedo ser el otro para él, y él no el otro para mí” (1997: 144). Narciso, en este sentido, es premonitorio y actual. En el marco de la negación de la identidad de uno en el otro: “yo no



(Imagen de la televisión iraquí cuando se reunía con diplomáticos y visitantes ingleses, agosto de 1990)



(La rebelión en la Plaza de Tiananmen, China, mayo de 1989)

soy eso que el otro es”, es decir, por ejemplo: ladrón, negro, pobre (o rico, depende del posicionamiento), mestizo, indio, etc. La violencia es la manifestación exacerbada de puesta de límites resaltada por los media. En el media y en la mediación, como diría el citado Baudrillard, “existe una compulsión de aniquilar al objeto real, o el acontecimiento real, por el propio conocimiento adquirido de él” (1993: 148). En las zonas de conflicto y en las zonas que no las tienen, pero que pueden ser creadas virtualmente hablando, cuando ingresa la cámara de televisión y cuando hay una transmisión de ella al mundo, lo que hace es señalar a quiénes o qué se debe excluir de la socialidad y, por ello mismo, aniquila desde ya al acontecimiento o sus actores. Este es el efecto implosivo de los media: crean un marco de violencia (una imagen) y aplican violentamente (un concepto) a la realidad exigiendo a la sociedad que ésta se mueva dentro de estos parámetros.

La violencia, de este modo, es un producto de la mediación imagológica, pero también la condición inevitable para la pervivencia de la sociedad establecida que debe deshacerse de su propia imagen, aquella que a la larga dice que no le pertenece. Baudrillard dice al

de aquél país, existe un árbol que es el bibosí y que sólo existe si es que se le adhiere el motacú, enredadera que crece y se alimenta de las raíces del primero. Ese gran árbol es impotente de vivir sin tener a su lado la enredadera y al mismo tiempo esta planta no tiene razón de ser sin el árbol. Se podría decir, que el uno es parásito del otro. Quizá el uno esconde al otro. El uno produce: el motacú produce aceite pero el bibosí es lo que se ve además que hace sombra. Como en Farinelli, el hermano y Hændel producen pero necesitan de la sombra, de la grandeza del “castrato”. No importa hablar de talentos. Lo que interesa observar es que la interdependencia y la interacción implica un interfaz y una necesidad de producción. Si en la mediación “imagológica”, la televisión implicaba al interfaz y producía el sentido social, en la mediación “hiperreal”, la cámara de video y el internet son la metáfora de la producción de la identidad individual.

Ante la negación del otro y ante la necesidad de crear un otro próximo (construido por nosotros) se debe hacer, entonces, una imagen sin conflicto, la misma que establezca el imaginario de una nueva socialidad, cuya violencia, sería controlada por nosotros mismos.

Cuando representábamos al otro, la televisión mediaba en la sociedad imponiéndole un concepto, decíamos: la Guerra del Golfo era, en definitiva un construcción mediática intencionada. Por algo Lyotard escribió un memorable ensayo denominado “*La Guerra del Golfo: la guerra que nunca fue*” (1991), que hacía alusión a una televisión que señalaba el exterminio del otro.

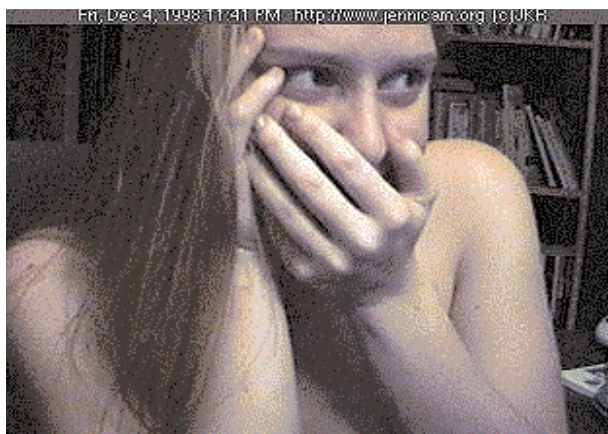
Cuando nos representamos ya sea mostrándonos al otro o ignorándolo (en el mismo sentido que

el otro nos ignora o nos muestra su poder), el internet media en la sociedad imponiendo una identidad: somos personajes en lugar de actores sociales. Esto implica, desde la modernidad, la entrada a un otro escenario donde evidentemente la imagen es el territorio real de la interacción y la construcción de lo social. La imagen es la base fundante de lo que hoy conocemos como ciberespacio y su performance hace justamente la cibercultura. Sherry Turkle explica este desplazamiento operado:

“Cuando a través de la pantalla nos adentramos en las comunidades virtuales, reconstruimos nuestras identidades al otro lado del espejo. Esta reconstrucción es nuestro trabajo cultural continuo” (1997: 225).

Propongo el término máscara para hablar de la construcción de la nueva identidad, es decir, para la estructuración de la imagen y, por lo tanto, de la cultura de la simulación y el simulacro. El problema es que en el campo de la mediación social, la simulación permite el trabajo con una máscara, único recurso para volver a perderse en la imagen del otro.

Ilustremos con un ejemplo:



Sesión de jennicam del día 4 de diciembre de 1998 a las 11:41 en la noche.

En el ciberespacio hay tres tipos de comunidades virtuales, según Polo (1998: 32): las que están centradas en las personas, las que están centradas en contenidos y las que están focalizadas en acontecimientos. Del mismo modo que en una sociedad real, las comunidades virtuales son grupos de personas que están unidas, sin conocerse, en torno a un ámbito de interés.

En los últimos tiempos cada vez cobran más vigencia las comunidades basadas en acontecimientos donde “lo esencial es disponer de un buen e interesante acontecimiento que administrar... Si es que no se dispone de ningún acontecimiento, una solución expeditiva consiste en crearlo” (*idem*, 38), como en el caso de una chica norteamericana de nombre Jenny, quien ideó un web-site de nombre “jennicam.org”, conectó una cámara digital de video en su dormitorio y contó a sus amigos que podían verla todos los días y a todas las horas y pidió que ellos a su vez repliquen o inviten a otros para que la puedan ver. En cuestión de un año, el web site se llenó de curiosos (voyeuristas) y actualmente cuenta con más de 7 millones de visitantes con un promedio de 500 personas diarias, cifra que tiende a extenderse. Puesto que se ha vuelto popular, para ingresar al web-site de internet uno debe pagar con su tarjeta de crédito. Pero, ¿Por qué la gente la mira? Básicamente porque ella no cuenta nada sino que sólo se mira lo que ella hace todos los días en la vida real, desde dormir, ir a la ducha, cambiarse de ropa, leer, comer, trabajar en la computadora, etc.

Si la fotografía exigía una pose y la televisión implicaba a la realidad como representación de algo, ambos, en el fondo, son las proyecciones del deseo por el cual uno-la sociedad se apodera del otro para eliminarlo (según Krauss, cit. Canevacci, 1990: 150). Internet, postula la realidad en tiempo real, mediado

por un sistema de intercambio virtual, de este modo, el otro se vuelve ausente, porque la representación es sobre una entidad pre-armada que aparenta ser real. Volvamos al tema de la mascarización.

La modernidad derrota al rostro, nos dice, Jacques Aumont (1998: 188), nosotros diríamos, la máscara derrota al rostro. Si entendemos como rostro la singularidad humana, lo que define sus rasgos (*ibidem*), en la imagen televisiva, es siempre expresión viva de lo externo: por ello el dolor, como la alegría, la muerte, como la vida, etc., aparecen separadas. Los rostros en la modernidad se vuelven duros, patológicos y su expresión es funcional a restablecer el orden en la sociedad. Acá está el corazón de la mediación social: el rostro conceptualizado excede al rostro poético, por ejemplo, donde el primero es más violento y se necesita. En la misma modernidad, la máscara sedimenta los rasgos del rostro. Es el no-rostro, por ella se manifiesta la fascinación y se pretende luchar contra la muerte.

Farinelli canta con una voz artificial, seduce con su rostro coloreado y se muestra en la palestra con máscaras. Va más allá de su muerte. Jenny, la chica del web-site, es real pe-



Sesión de jennicam del día 27 de enero de 1999 a las 7 en la noche.

ro su cámara es un artificio para hacernos creer su realidad. Ella construye su entorno, su vida, nos excluye de la realidad. El mundo, en este sentido, es ella. Ella no se representa, es decir, no se reemplaza se muestra: necesita de nosotros, los otros para saber que existe en ese mundo, con su máscara, la imagen y su medium, el internet. Por ello, nos cobra, el cotidiano show de su existencia. Esta es, desde ya la otra paradoja de la construcción de la imagen hiperreal. Canevacci dice que:

“La función de la máscara... es análoga a la de la ideología: o mejor, es la ideología originaria que procura controlar el enorme todo de la muerte, reafirmando en su pequeñez lo que no se puede extinguir de la vida. El carácter ideológico de la máscara anticipa, luego de todo, la tendencia moderna de las ideas de procurar una adhesión espontánea a las cosas, para poder comunicarse, por medio de ellas, de modo directo y ventriloquísticamente” (1990: 65).

En la máscara se establece la seducción y su violencia. La imagen hiperreal seduce. Como señala Baudrillard:

“Sólo se existe al ser recibido y al recibir (y no al ser conocido y reconocido). La comunicación, en la que el mensaje sólo es decodificado y no dado y recibido, carece de esa dimensión simbólica. Sólo pasa el mensaje, las personas no se intercambian. Sólo pasa la dimensión abstracta del sentido, que cortocircuita la dimensión dual” (1997: 152).

En la imagen hiperreal, uno-la sociedad se rearticula gracias a que el otro es el huésped. Por paradoja, es un extranjero. (*ibídem*). Doblemente, como en “jennicam”, se mira la ausencia de uno.

Corolario: Una estética de la violencia

Hasta acá hemos puntualizado las dimensiones de la imagen en el mundo actual:

para nosotros las imágenes son territorios que necesitan ser cartografiados. La cultura de la imagen que es la cultura, en definitiva, del no-signo sino de la vigilancia y de la evidencia, es al mismo tiempo una cultura que basa sus estructuras en la simulación (la máscara) y el escondite (el espejo). Si la fotografía (y por extensión, la televisión) no es más que otro (el otro) (Silva: 1998: 35) el internet no es más que uno mismo totalmente fragmentado. En este sentido, la imagen hiperreal es aquella que se hace para imponer al otro el rostro prestado (“si ésta es mi vida, la tuya debe ser del mismo modo”) mientras que en la imagen virtual se fotografía para quitar a ese otro y atribuirle valores que no los nuestros (“no me interesa más que tu silencio”). En este sentido, Baudrillard tiene razón al escribir:

“El otro es aquel cuyo destino llegamos a ser, no relacionándonos con él en la diferencia y el diálogo, sino asumiéndolo como secreto, como eternamente separado. No poniéndonos en contacto con él como interlocutor, sino asumiéndolo como su sombra, como su doble, como su imagen, esponsándolo para borrar sus huellas, despojándolo de su sombra. El otro jamás es aquél con el que se comunica, es aquel que se sigue, aquel que os sigue” (1997: 170).

Sobre estas consideraciones y sobre lo ya dicho, nos planteamos una nueva hipótesis: si es que la imagen comunica no lo hace para establecer una relación sino para diferenciar una relación. Este es meollo de dos cuestiones que, finalmente emergen como componentes de la mediación social y mediática: la estética de la violencia y la violencia en sí misma.

La estética, más allá del razonamiento ordenador, equilibrador, articulador y generador de sensibilidad que implica proponemos que sea entendida como la actividad consciente del ser humano y de la sociedad para poder

crear y recrear sus relaciones y la realidad. Echeverría plantea, en este sentido, hablar del ethos como componente sustancial de cada época y que no es más “que la respuesta que prevalece en ella ante la necesidad de superar el carácter insoportablemente contradictorio de su situación histórica específica” (1993: 97). Una estética implica, un ethos porque nos permite justamente localizarnos a nosotros en el mundo, en la realidad, en el mismo sentido que nos impele a descifrarlo (1994: 31). De acuerdo a ello, como señala Jameson, la estética supone una política y una cultura política “de carácter pedagógico” que pretende devolver a los sujetos, los actores sociales, una representación renovada y superior de su lugar en el sistema global (1995: 120). Cuando las imágenes se imponen como realidad y en la realidad, con un cuantioso significado de verdad y verosimilitud, es que se crean los imaginarios. Una estética de la sociedad, así, es el producto de la actividad que las imágenes, las tecnologías y los medios realizan en el momento de cartografiar los conflictos, las incongruencias y las disidencias existentes.

Las imágenes de televisión exponen al mundo no la violencia, sino la conciencia de la violencia, como escribe Jacques Ellul (cit. Murrillo, 1992: 72) y, sobre todo, la conciencia del otro como generador de la violencia. Al contrario, lo que expone el internet no es ni siquiera la violencia, sino su juego retórico en el que cada uno ingresa a relatarlo (por ello, allá se es personaje, mientras que en la TV se es actor). Las imágenes reflejan y descomponen. Al haber una conciencia del conflicto, en un caso, lo que se intenta es situarlo de manera concreta y, al entrar en su retórica, separarlo de un contexto. Por ello, quizá habrá que decir que la mediación vehiculada por la imagen de televisión y la de internet y ellos mismos son desterritorializadores.

¿Qué territorializan y desterritorializan?

Ignacio Sotelo define que la violencia es “el empleo o la amenaza de emplear la fuerza física en sus diversos grados hasta llegar a la muerte, con el fin de imponer la voluntad propia contra la resistencia del otro... [pero en un grado más amplio] es cualquier forma de deprivación e incluso de dependencia en una estructura jerárquica” (1992: 54). Esto establece una dialéctica: pues hay quienes ejercen la violencia y hay quienes la sufren, del mismo modo que hay quienes la combaten y otros que la inscriben como parte de sus estrategias. La pulsión que está detrás de la violencia, en este sentido, es la del poder, es decir la posibilidad de sometimiento o de exclusión que es tanto expuesto de manera simbólica por el Estado, la sociedad y los grupos sociales, estos últimos quienes desean establecer una socialidad y que se ven impotentes ante los dos primeros. Mientras la violencia mostrada por los aparatos (y acá retomamos a Louis Althusser) es organizada pero ilegal, la violencia de los grupos sociales es espontánea y legítima y ambos se sustentan sobre el terreno de la legitimación de sus saberes y prácticas que en muchos momentos se cruzan y contraponen.

De ello, Sotelo deduce que la violencia es connatural al nacimiento y establecimiento de una época y una sociedad. Escribe:

“Las llamadas sociedades en vías de desarrollo son las que hoy muestran mayor grado de violencia. En la abundante literatura disponible prevalece la hipótesis de que la modernidad termina por ser estabilizadora, al lograr un control creciente de la violencia, mientras que la modernización, en cuanto proceso que conduce a la modernidad, llevaría consigo una buena dosis de violencia... La violencia creciente que vive el “tercer mundo” sería así el

precio a pagar por su modernización. También los países más avanzados habrían pasado por crisis, guerras y revoluciones, es decir, por largos períodos de violencia, hasta conseguir la estabilidad de que gozan” (*idem*, 65).

Volviendo al tema que nos interesa, diremos que la violencia subyace en la producción, la circulación y la producción de las imágenes. Ellas mismas son la estética de este habla del poder: si la violencia equilibra, cohesiona, dispersa y redimensiona las relaciones sociales y la realidad misma, es mediatizadora (yendo más allá de la mediación). Este es el primer territorio. Es decir, si la mediación era el mecanismo que permitía el equilibrio de la sociedad y para ello ésta empleaba a los medios para lograr una conciencia de ubicación de los grupos y actores sociales en el marco de una geografía dicotómica, la mediatización busca el “cambio social de las sociedades post-industriales” (Verón, 1997: 17). La mediación es una práctica pero la mediatización es el recurso que permite mediar (por ello la violencia). De esta modo, la TV muestra imágenes de la otredad como muerte, porque su acabamiento (que no es aniquilación), en el mismo sentido que hablábamos de Narciso, es el acabamiento de las formas que contradicen a la modernidad. La televisión muestra una imagen virtual, el concepto de lo que se debe eliminar y lo que es posible tener. En sentido contrario, el internet y sus imágenes hiperreales exponen a uno como individuo capaz de fundar una nueva socialidad. No es extraño que la hiperrealidad sea el componente básico del mundo moderno tecnológico.

El segundo territorio que exponen las imágenes es el imaginario del poder. Fatalmente los medios alientan la conciencia del apoderamiento y del empoderamiento, es decir, de las posibilidades de sujeción y de gobierno. Si decimos que los medios (televisión e

internet) simulan y exponen imágenes de violencia lo hacen porque detrás alientan toda esa posibilidad de lucha. En este sentido, denuncian y extrañan las posibilidades creativas y reestructuradoras de una posible negatividad. Por ello, en los medios, y particularmente emerge con fuerza el sensacionalismo. Esta es la retórica del poder en la práctica popular con una intención, su desmovilización ante el ejercicio necesario de la violencia por parte del Estado.

El tercer territorio es la propia muerte, no ya como resultado sino como ideología. Subirats señala, recogiendo los postulados de sentido positivo de Hegel, que la muerte es el principio del poder, así mismo es el medio del trabajo, el fundamento del Estado y el principio de libertad (1981: 98). Suponiendo que la muerte sea la destrucción de algo para lograr un reemplazo o un cambio, ella operaría como una forma de mediación que implicaría la angustia por la sobrevivencia. Los medios como mediadores encaran tal angustia, se anula el mensaje y en su lugar nace el dato (Debray, 1995: 161), pero antes se debe fascinar con las imágenes. En este territorio, la mediación sirve para legitimar la lógica de la construcción de un sistema capital y global. El mundo se relata por la estadística.

Frente a esos tres territorios, hay un gran desterritorio que se evidencia. La imagen virtual y la hiperreal, del mismo modo que las mediaciones sociales y mediáticas, en el marco de la cultura tecnológica y de la imagen extrañan la esencia de los procesos, aunque esto suene contradictorio. En la mediación se requiere tomar partido, es decir, se necesita posicionarse. Los medios y las mediaciones hablan en sentido objetivo y genérico. Son, de este modo, violentos en sí mismos porque trabajan sobre las dualidades o los binarismos mientras las sociedades alternas y alterativas y

sus culturas son multimediales y multidimensionales. Y acá vale la pena retomar los planteamientos del ya desaparecido cineasta brasileño, Glauber Rocha puestos en su tesis sobre la estética de la violencia. El escribe:

“En realidad, mientras América Latina llora desconsoladamente sobre sus desgarradoras miserias, el observador extranjero no las percibe como un hecho trágico, sino como un elemento formal del campo de su encuesta. En los dos casos, este carácter superficial es fruto de una ilusión que se deriva de la pasión por la verdad (uno de los más extraños mitos terminológicos que se hayan infiltrado en la retórica latina), cuya función para nosotros es redención, mientras que para el extranjero no tiene más significación que la simple curiosidad... De este modo, ni el latinoamericano comunica su verdadera miseria al hombre civilizado, ni el hombre civilizado comprende verdaderamente la miserable grandeza del latinoamericano...” (1986: 45).

Y más adelante anota:

“El hambre del latinoamericano no es solamente un síntoma alarmante de la pobreza social; es la ausencia de su sociedad. De ese modo, podemos definir nuestra cultura como una cultura del hambre... Nosotros lo com-

prendemos, sabemos que su eliminación no depende de programas técnicamente elaborados, sino de una cultura de hambre que, al minar las estructuras, las supera cualitativamente. Y la más auténtica manifestación del hambre es la violencia. La mendicidad, tradición surgida de la piedad redentora y colonialista, ha sido la causa del estancamiento social, de la mistificación política y de la mentira fanfarroña. El comportamiento normal de un hambriento es la violencia, pero la violencia de un hambriento no es por primitivismo; la estética de la violencia, antes de ser primitiva, es revolucionaria, es el momento en que el colonizador se da cuenta de la existencia del colonizado” (*ídem*, 46-47).

La estética de la violencia, en este sentido no es solamente la construcción de la imagen del otro y de uno mismo, sino sobre todo es el territorio donde uno se posiciona políticamente y reconoce la alteridad real (que no es la diferencia). Por ello, Baudrillard dice que “ser uno mismo carece de sentido, todo viene del otro” (1997: 153), algo así como el Bibosí y el Motacú boliviano. La mediación trabaja en la diferencia, la mediatización en la violencia, cabe preguntarse qué recurso debemos emplear para trabajar la alteridad.

Bibliografía

Andrade del Cid, Patricia

- 1999 Perspectivas para la investigación en comunicación política. En Rev. Electrónica *Razón y Palabra* #12, octubre 1998-enero 1999. Ed. Depto. Comunicación/Tecnológico de Monterrey, campus Est. de México. Documento electrónico: URL: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/persp12.html>. Monterrey.

Aumont, Jacques

- 1998 *El rostro en el cine*. Ed. Paidós. Barcelona.

Barthes, Roland

- 1992 *La cámara lúcida*. Ed. Paidós. Barcelona.

Baudrillard, Jean

- 1993 *Televisão/revolução: o caso Romênia*. En Parente, André (Org.), *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Ed. 34. Río de Janeiro.

- 1997 *La transparencia del mal*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Canevacci, Massimo
1990 *Antropologia da comunicação visual*. Ed. Brasiliense. Sao Paulo.
- Debray, Régis
1995 *El Estado seductor: las revoluciones mediológicas del poder*. Ed. Manantial. Buenos Aires.
- Echeverría, Bolívar
1993 Dos apuntes sobre lo barroco. En, Kurnitzky, Horst y Echeverría, Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.
- 1994 El ethos barroco. En Rev. *Nariz del diablo* # 20, mayo. De. CIESE/FLACSO. Quito.
- Folger, Joseph P. y Baruch Bush, Robert
1997 Ideología, reorientaciones respecto del conflicto y discurso de la mediación. En, Folger, Joseph P. y Jones, Tricia S., *Nuevas direcciones en mediación: investigación y perspectivas comunicacionales*. Ed. Paidós. Barcelona.

3. TALLER DE ECONOMÍA

INTRODUCCIÓN

El taller constará de tres sesiones de trabajo, en cada una se trabajará sobre un subtema específico del tema general planteado; finalmente, en una cuarta sesión se realizará la plenaria sobre lo analizado durante las tres jornadas.

TEMA

LA INTERCULTURALIDAD EN LA PROPUESTA DE LAS ECONOMÍAS LOCALES FRENTE A LA ECONOMÍA GLOBAL

Buscamos reflexionar, debatir y aportar en torno la lectura que se da desde la propuesta de la Interculturalidad sobre la relación conflictiva entre experiencias de “economías locales” frente a la “economía global” que se impulsa actualmente.

Por “economías locales” estamos varias formas productivas como la economía campesina, el “mercado informal”, propuestas alternativas y de cierta manera, las economías de los países del sur en su proceso de articulación a la globalización.

Para profundizar trabajaremos tres subtemas:

1. El desarrollo como alternativa o la alternativa al desarrollo

Buscamos indagar sobre

El enfoque economicista del desarrollo es una corriente que permanece vigente, a pe-

sar del surgimiento de nuevas propuestas, como el desarrollo sostenido, sustentable, humano, entre otros. Entre las limitaciones para superar esta visión, podemos ubicar:

El desarrollo de experiencias micro o locales que no logran ser conocidas y replicadas.

Despliegue de una “oferta” de economía global de libre mercado, como modelo de desarrollo inevitable.

Limitaciones en el desarrollo de propuestas “alternativas” al modelo global.

Existe una percepción generalizada en cuanto a que el proceso de globalización de la economía es la “única vía”, frente a la cual todos los países deben inscribirse para poder entrar en la nueva era. A la par, los problemas efectos de este modelo -como la pobreza- son vistos, perversamente, como expresiones por no ingresar en esta lógica. Los diferentes programas de desarrollo se ven inmersos en esta dinámica, si bien pueden incorporar ciertos aspectos como, enfoque de género, defensa del medio ambiente, mecanismos de redistribución, entre otros, no estarían logrando los objetivos que se plantean, ya que no salen del círculo mencionado. Por ello el subtema “El desarrollo como alternativa o la alternativa al desarrollo”, expresa un amplio y profundo debate.

El taller de educación del Congreso de Antropología Aplicada intenta articular como eje central general las interrelaciones que existen entre interculturalidad, educación y diversidad lingüística. En el fondo, de lo que se trata es de trabajar sobre los tres aspectos que se

han convertido en medulares y constitutivos de las propuestas antropológicas, educativas y lingüísticas de los últimos años. Estas propuestas han tenido como centro aplicado las experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en los distintos países de Latinoamérica. Tal vez, una de las mayores limitaciones que se han dado al interior de las reflexiones en torno a la E.I.B. ha sido el discutir estos aspectos constitutivos fundamentales de manera aislada, de tal forma que quienes históricamente se acercaron a la problemática fueron especialistas lingüistas, casi inmediatamente se embarcaron los antropólogos en la reflexión y, por último, en mínima cantidad hasta hoy, los educadores.

El taller esta estructurado con tres subtemas como componentes a trabajar. En cada uno de ellos se explicitan los aspectos que se esperan abordar de acuerdo a vacíos o necesidades de debate:

1. Interculturalidad y reformas educativas

Los últimos años han visto florecer proyectos de reformas educativas en varios países de Latinoamérica, entre los que se cuentan, por lo menos, Ecuador, Peru, Bolivia, Chile y Colombia. Si la interculturalidad, como aparece en el nivel de intenciones de muchos estudios y declaraciones, debe entenderse como un eje transversal que cruce todo el currículo educativo y como una propuesta que debe incidir no solo en los pueblos indígenas sino en el conjunto de las sociedades que forman los Estados, es necesario preguntarse por su presencia en los modelos de reforma curricular de nuestros países. En este sentido, se espera que los participantes del Congreso aporten perspectivas de análisis sobre políticas y modelos curriculares plasmados en los respectivos programas de reforma educativa: ¿qué lugar ocu-

pa la interculturalidad en los modelos curriculares? ¿qué propuestas de operativización existen en los mismos? ¿cómo está presente la educación intercultural en el sistema educativo “nacional”?

2. Interculturalidad en el aula

Este subtema del taller espera plantear la necesidad de trabajar el tema de la interculturalidad en contextos específicos y concretos de educación formal. Es verdad que la escuela no es el único ámbito de ejercicio de la educación intercultural, pero no se puede negar la fuerza e importancia que tiene esta dimensión en las prácticas educativas interculturales. Por ello es importante reflexionar en torno a cuestiones como, ¿qué esta pasando en las aulas? ¿cómo se vive la interculturalidad en aulas: cómo contenidos, como estrategia, como metodología, como actitud? ¿cómo se controlan los aspectos actitudinales inconscientes que se manejan desde el poder del docente? ¿con qué metodología (s) se aborda la enseñanza intercultural?, que experiencias significativas se han dado en los últimos años? ¿qué propuestas se pueden hacer en esta perspectiva?

3. La interculturalidad en el bilingüismo y el bilingüismo en la interculturalidad

La educación intercultural bilingüe ha privilegiado la reflexión y el debate desde el papel que juegan las lenguas involucradas en situaciones concretas; más tarde también desde la antropología se ha reflexionado sobre lo que conlleva y significa pensar en una praxis

En este taller, se pretende hacer referencia a la interculturalidad, partiendo de la perspectiva alterocéntrica, fundamentada en el conocimiento y reconocimiento, valoración y respeto de las esencialidades e intersubjetivi-

dades. El diálogo se da únicamente cuando podemos mirar a los ojos del otro, y en su mirada y sus palabras, confirmar nuestras identidades y reconocer nuestras diferencias. Es por esta razón que hablar de la dimensión alterocéntrica de la religión, implica necesariamente, hurgar en nuestro interior y reconocer en esas experiencias vivenciadas por todos de alguna u otra manera con diferentes matices y colores, lazos que nos hermanan y nos identifican con los demás.

Puesto que la experiencia religiosa, al ser un espacio en el que mayor evidencia cobra la filiación simbólica, manifiesta además nuestra existencia como una tendencia hacia lo Otro y los otros. Pero también en esos intentos de relación con lo Otro y con los otros en su nombre, surgen tensiones, confrontaciones y conflictos: encuentros y desencuentros que en nuestra América Latina se han dado y se siguen dando en nombre de dioses y de cruces.

El fenómeno religioso ocurre fundamentalmente a nivel vivencial. Algunos autores manifiestan al respecto, que “la religiosidad más que ser un concepto es una experiencia vital”. Por esta razón, es preciso abordar estas experiencias desde la cotidianidad espacio en el que los seres humanos vamos articulando nuestra vida y a través del cual buscamos de una u otra manera, relacionarnos con aquellas realidades que rebasan nuestros niveles gnoseológicos y se legitiman en el sentir, en la vi-

vencia y en la experiencia cotidiana de relación con nosotros mismos, con los otros y con aquellas realidades que percibimos como trascendentes.

Es justamente en la cotidianidad, donde también se van conformando de manera integral nuestras vivencias, partiendo casi siempre de aquello que hemos adquirido de nuestros predecesores, y en donde se va actualizando de manera consciente o inconsciente nuestra herencia colectiva, cargada de símbolos, mitos y ritos que conforman el sustento de nuestras actitudes, actuaciones, acciones, saberes y sentimientos.

Al hablar del fenómeno religioso como una experiencia vivencial, y al encontrar en esta experiencia un camino hacia el diálogo y la construcción de la interculturalidad, nos referimos de hecho a la necesidad de reflexionar sobre la construcción de un nuevo Ethos, que surja como se ha dicho del reconocimiento de las diversidades, pero también de la interpelación que ese reconocimiento desprende. Hablar de ecumenismo e inculturación, requiere entonces asumir la necesidad de elaborar propuestas a través de las cuales, se posibilite el diálogo, fortalecido este en el respeto, la convivencia en armonía y la lucha por incorporar en nuestra cotidianidad, aquellos sueños que todos anhelamos encontrar en el futuro y cuyo comienzo lo tenemos en el presente.

LAS ECONOMÍAS LOCALES FRENTE A LA ECONOMÍA GLOBAL

Una mirada antropológica

Emilia Ferraro

Premisa

La antropología como disciplina está atravesando una fase de severa reflexión y autocrítica sobre su capacidad de producir conocimientos, especialmente acerca de las sociedades no-Occidentales.

Estas preocupaciones se relacionan a algunas recientes tendencias, de las cuales una de las mayores, y la que más nos interesa por el tema aquí tratado, es la siempre mayor reflexión acerca de los supuestos presentes en la disciplina y en los trabajos antropológicos, así como, naturalmente, en los productos de tales supuestos. Es esencial entender y desvelar estos supuestos, porque ellos frecuentemente guían las investigaciones sobre las sociedades no-Occidentales (tradicional campo de estudio de etnólogos y antropólogos, pero esto se aplica perfectamente también a otras disciplinas como la sociología, la historia y la misma economía) y por ende producen resultados distorsionados y falsas imágenes. Se trata de una problemática muy importante, porque frecuentemente las sociedades no-Occidentales vienen analizadas e interpretadas en términos de oposición con los análisis e interpretaciones de “el Occidente”. El Occidente en este caso viene definido y entendido como entidad singular y en términos tan simplistas, generales y superficiales que no serían tolerados en

las etnografías “tradicionales”, pero que, sin embargo, han sido producidos por los mismos antropólogos Occidentales y que, sobre todo, moldean y definen el sentido de la gente y de los eventos que lo constituyen.

La preocupación de Occidente sobre sí mismo es algo que no cabe en el tema aquí tratado. El proceso de “esencialización” de Occidente en la antropología se define como Occidentalismo, término coniado por J. Carrier (1995) para complementar el estudio de E. Said sobre el Oriente y su Orientalismo (1978). El Occidentalismo es un proceso dinámico que implica siempre también la esencialización (simplificación) del “no-Occidente”. En otras palabras, la manera como el Occidente (y la antropología convencional) se conceptualiza a sí mismo, moldea las interpretaciones y visiones que el Occidente tiene del mundo no-Occidental.

Pero también el contrario es cierto y se relaciona con las percepciones e interpretaciones que el no-Occidente da tanto de sí mismo como del Occidente mismo. De hecho, hay también una creciente preocupación en la antropología por la llamada “invención de la tradición”, o sea por ese proceso a través del cual en las realidades locales en todo el mundo la gente crea unas identidades distintivas, definidas en oposición y a veces en negación de una supuesta identidad Occidental. Frecuente-

mente no se trata de una reflexión objetiva, sino más bien de un mismo –aunque distinto– proceso de “estereotipación”, esencialización y simplificación, ya que “el Occidente” al que se refieren es una construcción parcial. En otras palabras, la manera como las poblaciones no-Occidentales se perciben a sí mismas y se presentan, se desarrolla fuertemente a partir de una oposición con la imagen - ella misma estilizada y reducida- que tienen de “los otros”. Pensemos, por ejemplo, en la preocupación muy difundida de preservar y recrear lo que un pueblo percibe como su modo de vida “tradicional”, implícitamente definido como opuesto a “lo moderno”, a lo que viene desde afuera.

El proceso de “esencialización”

Esta creciente preocupación de la antropología para “el Occidente” se inserta en realidad en el contexto de un debate más amplio que interesa a la antropología académica y que cuestiona su capacidad de producir conocimiento. Desde hace ya algunos años, la crítica y severa reflexión de los antropólogos apunta al cuestionamiento de la “vieja manera” (por así decir) de hacer antropología, caracterizada por la marcada tendencia a producir unos retratos “estereotipados” de las sociedades de las cuales se interesaba. Los elementos individualizados como seguramente importantes para la sociedad en cuestión, han sido elevados a nivel de “absolutos”, y se han convertido en los rasgos perfectamente representativos y exhaustivos de la sociedad en cuestión. El resultado es la construcción de una serie de identidades –que se refieren también a la gente y a la cultura de la sociedad en cuestión– “estilizadas”, reducidas al mínimo: unos pocos rasgos/elementos se vuelven “la esencia” de una cultura, en un proceso de “esencialización” que no so-

lamente empobrece, sino que también produce falsas tipificaciones de sociedades, culturas y poblaciones que aparecen fuera del tiempo y del espacio histórico, fijos, inmutables, estáticos.

El ejemplo Andino

El caso de los Andes es ejemplar de este proceso

Hasta los años 60 los estudios (Occidentales) en los Andes consistían básicamente en investigaciones compilativas históricas y sociológicas, basadas sobre todo en las primeras Crónicas Españolas y en otras pocas fuentes etnohistóricas. Es solamente después de la II Guerra Mundial que en los Andes se empiezan a llevar adelante sistemáticamente investigaciones etnográficas y antropológicas, que proveen un sustento empírico a los trabajos anteriores exclusivamente teóricos. Las décadas de la post-guerra atestiguan la proliferación de etnografías que hacían un retrato “estilizado” de las sociedades Andinas como de un mundo reducido a una esencia fuera del tiempo y del espacio. La imagen que salía de estas etnografías consideradas “clásicas”, como son por ejemplo, las de Mishkin (1940, 1946), de La Barre (1948), Parsons (1940, 1945), Tschopik (1956), o sea la imagen que por muchos años Occidente ha tenido de las sociedades Andinas era la imagen de unas sociedades muy jerárquicas, oprimidas y pobres, y su gente era retratada como cruel, resignada y muy encerrada. Como bien lo dice O. Starn (1994), de cara al “democrático”, racional y productivo Primer Mundo, los Andes aparecían arcaicos, ineficientes y atrasados.

A partir de los años 60 se asiste a un cambio bastante significativo en la actitud de los investigadores y en el tipo de etnografías sobre las sociedades Andinas, hacia la búsqueda

da de los elementos específicamente Andinos, que dio vida a lo que se conoce como lo Andino (el trabajo de Flores Galindo (1987) explica muy bien este proceso). Este cambio de actitud se debe sobre todo a dos factores principales, entre otros. Por un lado, el trabajo de J. Murra, cuyo énfasis sobre las Instituciones Andinas ha inspirado enteras generaciones de jóvenes investigadores, quienes empezaron a buscar justificaciones mentalísticas para los principios subyacentes a las estructuras socio-económicas Andinas. Las poblaciones rurales de los Andes contemporáneos empezaron a ser consideradas como las nobles herederas de sus predecesores Incas, cuya cultura y organización social ellos habían mantenido y recreado. Así, por un lado, habían investigadores concentrados en el estudio de la simbología, ritualidad y religión Andina, cuyas sofisticaciones se ponían en evidencia (T. Zuidema 1964; L. Millones 1975; T. Platt 1976; J. Bastien 1978). Por otro lado, habían investigadores que, a partir del famoso modelo del “archipiélago vertical”, desarrollado por Murra (1975[1956], 1972), enfatizaban la armoniosa adaptación de el hombre Andino a un medio ambiente tan difícil (Thomas 1976; Mitchel 1976; Brush 1977; Flores Ochoa 1977).

Simultáneamente, hay que tener presente el contexto mundial más general de la época, que en ese entonces veía, por ejemplo, el fuerte cuestionamiento de la guerra de E.E.U.U. contra Viet Nam. En este contexto, las poblaciones del llamado “Tercer Mundo” empezaron a asumir los semblantes de contraparte positiva del auto-crítico Primer Mundo. Como en un espejo distorsionado, “si ‘nosotros’ parecíamos enlodados en el individualismo, materialismo y degrado ambiental, entonces ‘ellos’ empezaron a parecer colectivos, espirituales y cerca de la tierra” (O. Starn, 1994:15, traducción mía del inglés).

Vemos entonces como el proceso de “estilización” y reducción es un proceso a doble vía y opera tanto para las sociedades Andinas como para “el Occidente”: las unas asumen sentido pleno solo en relación al otro, en un proceso en el cual las complejas entidades que se comparan vienen reducidas a un “núcleo” de rasgos que supuestamente expresan la esencia fundamental de tales entidades, pero que en realidad existen solo en la medida en que vienen mutuamente contrapuestas. El resultado es, según Carrier (1995a) que lo que es representado (e imaginado) es en realidad un sistema en el cual los objetos se autoexplican, encuentran en sí mismos su razón de ser, y son dados una vez para siempre (ver por ejemplo S. Gudeman 1986, 1992).

La antropología tradicional ha hecho algo parecido y presenta así sus propias formas de Occidentalismo y Orientalismo, pues describe y ofrece una imagen de las sociedades que estudia reducidas a esencias radicalmente alienas unas a otras.

El proceso de esencialización es en realidad parte del proceso más amplio de “definición de sí mismos”, que cada cultura desenvuelve y que se da a través de una serie de oposiciones con un “otro de sí”, o sea con lo que es diverso y distinto. Como dice Burke (citado por Carrier, 1995b: 2) la definición de algo se da a través de la descripción de algo distinto, en términos de lo que no es. De esta forma, la distancia y la diferencia entre el “yo” y “el/los otro/s” se dramatiza y aumenta. Se vuelve radical, absoluta e inconciliable. De hecho, las tipificaciones generales y por oposiciones del moderno Occidente frente a las sociedades no-Occidentales es una constante en la historia de la antropología y de la sociología. Pensemos por ejemplo en la división que Marx hace entre sociedades capitalistas y pre-capitalistas; o en otro campo en las sociedades frías y calientes

de Lévi-Strauss: las unas son siempre lo que las otras no son; las unas se definen a través de una serie de negaciones de las otras.

De la misma forma, los investigadores que empezaron a buscar los rasgos “esenciales” de la llamada “cultura Andina” a través del estudio de su organización social, acentuando aquellos aspectos de la vida humana percibidos como únicos y esencialmente “Andinos”, produjeron lo Andino, o sea el retrato de una cultura (al singular) inalterable, fuera del tiempo y del espacio histórico, en un constante retorno sobre sí misma. Es solo en tiempos muy recientes que investigadores como por ejemplo F. Salomon (1991) y B. Larson (1995) han reconocido, el carácter histórico, y entonces cambiante y flexible, de una de las instituciones consideradas más importantes y representativas de los Andes: la comunidad. Así como también solo recientemente se empieza a hablar de, y entonces a reconocer, la existencia de diferencias significativas entre las varias regiones Andinas: del Norte, del Sur y Centrales.

Economía

Esta misma percepción y definición de las realidades, identidades y relaciones sociales a través de negaciones y oposiciones de algo más, es presente y aún más evidente en el campo de la economía, sobre todo en la crítica que se hace (no solo en antropología sino en general) a propósito de la incursión que “el Occidente” -tomado siempre como entidad singular, indiferenciada y casi amorfa- opera en las sociedades “tradicionales” -ellas mismas percibidas como indiferenciadas y pertenecientes a un todo homogéneo.

Cuando se llega al campo de la economía, esta dicotomía entre “el Occidente” y el resto del mundo asume una forma aún más definida: hay una tesis - lo moderno - y una

antítesis - lo tradicional. Como bien lo dice Fuller (1989: 56)

“el concepto de la economía tradicional ha sido generado como la negación de la economía moderna, a través del aislamiento y de la definición de aquellos rasgos que no son característicos de las economías modernas, o mejor dicho, de aquellos rasgos que no son susceptibles de interpretación por parte de la teoría económica Occidental” (traducción del original inglés y subrayado mío).

Nuevamente, la literatura sobre los Andes representa un magnífico ejemplo de lo dicho.

La literatura sobre intercambios económicos y economía en los Andes presenta una doble corriente de investigación. La una está enraizada en la antropología, la otra en la historia y economía política. Mientras que la antropología se ha concentrado en la especificidad y continuidad de las estrategias económicas y de la organización social Andina, los historiadores se han acercado a los Andes “desde afuera”, por así decir, con el intento de insertar los cambios que se daban a su interior dentro de las fuerzas globales de la expansión económica. Según B. Larson (1995) esta situación justamente sintetiza muy bien el contraste que parece caracterizar a las sociedades y economías Andinas, o sea la co-existencia dentro de un mismo espacio geo-cultural de la organización Andina “tradicional” por un lado, y de la economía mercantil colonial por el otro.

Nuevamente, el trabajo de J. Murra se presenta como fundamental para entender tanto la realidad Andina como también la literatura producida sobre los Andes. Muy brevemente, Murra fue el primero en llamar la atención sobre la capacidad de las sociedades Andinas pre-Incásicas en acceder a los productos de diferentes pisos ecológicos a través de un

sistema de “colonias” y sin involucrarse en un sistema de comercio y mercado como lo entendemos hoy en día. Este modelo, que Murra define “archipiélago vertical”, explica dos rasgos fundamentales y únicos de las civilizaciones Andinas: primero, el éxito de poblaciones de alturas en adaptarse a un medio ambiente particularmente difícil y hostil, y segundo, el funcionamiento de un sistema económico ordenado por unos principios distintos a los del mercado.

Así, los trabajos de Murra retratan una población que había logrado el ideal cultural pan-Andino de autosuficiencia económica, y que subsistía a través de un complejo sistema de intercambios recíprocos. Desde ese momento en adelante, el modelo del archipiélago vertical se convirtió en el símbolo, el prototipo de la organización social y económica de los Andes y de su “unicidad”.

Mientras Murra publicaba sus trabajos más importantes, los historiadores empezaban a involucrarse en investigaciones interdisciplinarias acerca de la llamada “cuestión agraria”. Se trata del estudio de la transición “Andina” hacia el capitalismo. En este campo, el investigador más significativo es C. Sempat Assadourian, quien ha focalizado su atención sobre los procesos económicos, demográficos y sociales internos a las sociedades Andinas coloniales.

Ambos autores han hecho un aporte fundamental a la comprensión y al conocimiento de las sociedades Andinas, alejándose de la precedente tradición eurocéntrica que - como a todas las otras sociedades no-Occidentales- explicaba las sociedades Andinas en términos propios, o sea, a partir de las realidades y de las percepciones de los representantes del Occidente.

Sin embargo, los intereses paralelos de estos autores, y de sus disciplinas, ha reforzado

la idea de la co-existencia en las regiones Andinas de dos órdenes económicos antagónicos: uno gobernado por los ideales de la reciprocidad y auto-suficiencia, alimentado por el énfasis de J. Murra sobre el carácter único del mundo mental y social Andino, sobre su autonomía económica y sus relaciones recíprocas internas; el otro, gobernado por preceptos mercantiles y por un individualismo competitivo, reforzado aún más por los trabajos de los etnohistoriadores sobre el poder de transformación del colonialismo mercantil. El resultado es que muchos análisis -no solamente antropológicos- se fundamentaron en, y a su vez perpetuaron, la idea de una incompatibilidad “natural” entre las estrategias de vida Europeas y “Andinas” (o sea autóctonas). Idea que sigue siendo vigente aún hoy en día, aunque disfrazada bajo otros términos como, por ejemplo, la idea de que las poblaciones indígenas no tengan una mentalidad “capitalista”, o que no sean capaces de “defenderse” frente a las reglas de un supuesto mercado universal -el mismo conceptualizado como único, homogéneo e indiferenciado- y que entonces necesiten de ayuda para entrar al mercado. Este prejuicio, que está en la base de varios proyectos de desarrollo (por ejemplo, los de comercialización alternativa) y los justifica, tiene raíces históricas muy profundas. Ya en 1566, una Ordenanza del Dr. Cuenca establecía varias reglas para desmotivar a los Indígenas en la Sierra Norte a que no comercialicen con intermediarios que, a su parecer, estafaban a los Indígenas e introdujo así unas medidas de protección. Pero hay también varios documentos etnohistóricos que demuestran como desde el comienzo de la Colonia los Indígenas se involucraron “cómodamente” al mercado y sobre todo que desde el comienzo hubo la coexistencia pacífica de formas de transacciones comerciales “tradiciona-

les” y “mercantiles”, que las poblaciones Indígenas manejaban y “escogían” según las situaciones y según sus conveniencias.

Esta situación de “convivencia” de órdenes económicos distintos es todavía real en nuestros días y, yo creo, siempre más evidente. Pienso, por ejemplo, en la comercialización de la leche en las comunidades Indígenas al Norte de Cayambe (cf. Ferraro 1996), o en la comercialización de la cebolla en las comunidades de Cangahua, al Sur de Cayambe: en ambos casos los Indígenas están prácticamente desplazando a los intermediarios mestizos que tradicionalmente han manejado estos mercados, volviéndose ellos mismos comerciantes. Y esto lo hacen “a su manera”, o sea utilizando relaciones de parentesco, de compadrazgo, formas de intercambio que podríamos definir “tradicionales”, combinando entonces muy bien el orden de la economía tradicional con el de la economía monetaria capitalista. Lo cual a mi parecer desmiente definitivamente las opiniones de muchos investigadores, incluidos a los economistas, que la introducción del dinero y del mercado haya destruido las economías tradicionales.

De aquí se desprenden dos consideraciones. La primera es que lo “tradicional” es a su vez fruto de cambios y evoluciones anteriores producidas en el tiempo y no algo inmóvil, fijo e inmutable. La segunda es que a partir de las décadas de los ‘70 y ‘80 se ha producido una cantidad sin precedentes de investigaciones y análisis sobre “modos de producción comunal” y economía “tradicional” en las comunidades campesinas de los Andes. Es suficiente con mencionar solamente a la recopilación hecha por Alberti & Mayor (1974) sobre Reciprocidad Andina. La casi totalidad de estos estudios justamente comparan las economías campesinas tradicionales con la economía capitalista y las unas están definidas en oposi-

ción a la otra. De estas comparaciones nace que la economía capitalista gira alrededor de la utilidad y del interés, y entonces es explotadora, mientras que la(s) economía(s) tradicional(es) es basada en los ideales de la reciprocidad y de la redistribución, y entonces es solidaria y justa, no-explotadora. Mientras que la economía capitalista (y por extensión la economía nacional también) impulsa al individualismo, pues prevee que la transacción se dé exclusivamente entre las dos partes interesadas, desvinculadas del respectivo entorno, la economía tradicional es comunitaria, en el sentido que las dos personas involucradas en la transacción son siempre “personas morales” podríamos decir, o sea detrás de ellas está siempre un grupo (la familia, la comunidad), entonces las transacciones no son nunca un asunto entre individuos.

La institución de la reciprocidad representa el núcleo de todos estos estudios: considerada el eje central de la vida social, económica y política en los Andes, la reciprocidad era (y todavía es) vista como la continuación del sistema pre-Hispánico que la llegada de los Europeos, y sobre todo la introducción del mercado y del orden monetario, ha transformado en un sistema de desigualdad y explotación, destruyendo las bases ideológicas que la sustentaban, pues el dinero se ha convertido en la medida universal de valor. De aquí, entonces, todo los discursos sobre reciprocidad simétrica y asimétrica, todos los cálculos económicos sobre quién sale beneficiado de tal transacción, quién gana más o menos, quién adquiere o pierde prestigio y poder a partir de tal intercambio y según tal modalidad.

Esta apreciación de los mecanismos socio-económicos tradicionales ha permeado y moldeado todo el debate y los trabajos sobre economía en los Andes: la reciprocidad y el mercado son vistos como opuestos uno al otro

e inconciliables, incompatibles. La reciprocidad es todavía considerada como el elemento fundamental de un sistema económico no monetario, marginal al sistema monetario nacional, aunque no totalmente aislado de ello. Así, mientras la reciprocidad funciona dentro de las comunidades, entre comuneros, los intercambios con los actores externos a la comunidad se caracterizan por ser orientados hacia el mercado: los primeros tienen como objetivo principal la construcción y el reforzamiento de los lazos comunales; los segundos buscan la utilidad en términos monetarios y por ello son responsables de la ruptura del orden comunitario. Así mismo, los intercambios de bienes, dinero y servicios muchas veces vienen considerados como pertenecientes a órdenes distintos y regidos por lógicas distintas, entonces lo que vale para el intercambio de bienes no vale para el intercambio de servicios o de dinero.

Pero nuevamente la realidad prueba que se trata de una visión falseada: en las comunidades Indígenas del Norte de Pichincha hay una larga tradición de intercambios con comerciantes de Imbabura, quienes giran por las comunidades vendiendo generalmente ponchos, chalinás, esteras, que también intercambian con lana. Con estos comerciantes, los intercambios se dan a través de lo que generalmente se define como trueque, y que tanto la antropología económica como las teorías económicas definen como un intercambio directo de productos que no involucra dinero. Como toda otra relación económica repetida en el tiempo, también las relaciones entre los comuneros y estos comerciantes es muy personalizada. El dinero ha llegado, por así decir, a invertir a toda relación: no existen ya intercambios en donde el dinero no entre, inclusive en el trueque con los Imbabureños: de hecho los ponchos, chalinás, etc., vienen comprados por los comuneros y pagados con otros productos

(por ej. animales) y dinero. Las dos modalidades de pago no se excluyen mutuamente, más bien se combinan: se paga en dinero hasta donde alcance y el resto se cubre con productos (animales, panelas, jabón, etc.). Contrariamente a lo afirmado por las teorías económicas y por ciertas corrientes de antropología económica, la introducción del dinero en las economías “tradicionales” no ha llevado a una homogeneización de las relaciones y de las transacciones económicas, que parece ser, por el contrario, una de las características del mercado universal (cf. C. Humphrey 1995; S. Hugh-Jones & C. Humphrey 1995). Por el contrario, en el caso de las transacciones con los Imbabureños, el dinero no es tratado como un medio universal de intercambio y de valor, más bien, por el contrario, se convierte en un bien entre otros y como tal viene intercambiado por otros bienes.

La combinación de intercambios de mercado (monetarios) y no de mercado (no monetarios, o sea “tradicionales”) se conoce desde siempre en los Andes. Pero ha sido generalmente interpretada como una “imperfección” de los mercados subdesarrollados; o bien como una de las contradicciones que caracterizan la “integración incompleta” de América Latina en el mercado global, del cual, de todas formas, los campesinos dependen. En otras palabras, esta combinación ha sido considerada como uno de los productos de la expansión de las fuerzas del mercado, las cuales, a su vez, han sido siempre concebidas como un ataque a los valores básicos de la reciprocidad Andina, y entonces como destruyentes de la “esencia” de la vida comunal. Investigadores como E. Mayor (1974), por ejemplo, interpretan esta combinación más específicamente en relación al contexto Andino: la combinación de diferentes formas de intercambio supuestamente substituye la desaparecida posibilidad de acce-

der y controlar los diferentes pisos ecológicos. Sin embargo, hay varios estudios etnohistóricos y ecológicos que demuestran que en los Andes del Norte la importancia del modelo del archipiélago vertical era menor con respecto a los Andes centrales y meridionales (ver Lehman 1982; Salomon 1980; Ramírez 1982, 1995). Si ya antes de la llegada de los Españoles este “modelo” tenía una relevancia relativa para la subsistencia de las poblaciones locales, entonces la combinación de formas de intercambios “tradicionales” y mercantiles no puede ser explicada solamente como el producto de la “invasión” del mercado capitalista.

Lo mismo puede decirse a propósito de las explicaciones de tipo “desarrollistas”, que ven justamente en la preponderancia de la economía mercantil capitalista la causa del “subdesarrollo” de las economías “locales” y que, entonces, impulsan hacia la “inserción” de estas economías locales dentro de una supuesta economía global.

En todas estas explicaciones, me parece, se puede ver siempre la misma lógica de “esencialización” y reducción de la realidad: se siguen explicando las realidades y los hechos reales a través de unos supuestos. Uno de los supuestos que más resisten es, por ejemplo, que el meollo de la economía y del comportamiento económico está en el cálculo económico racional, definido - según S. Gudeman (1992: 279)- como el uso de criterios consistentes cuando se hace una elección económica o también como la elección “pensada”, meditada y consciente de los medios que llevan a unos fines establecidos. La racionalidad del comportamiento económico es una de las características fundamentales de “el mercado” (universal) y se toma como elemento discriminante de las economías tradicionales, que por el contrario son definidas si no totalmente

“irracionales” (en términos económicos) cuando menos como “poco eficientes” y no competitivas en el mercado global. Sin embargo, los ejemplos de los mercados de la leche y de la cebolla, antes mencionados, demuestran claramente que los indígenas se involucran en transacciones de mercado y que saben llevarlas adelante muy bien sin renunciar a “sus reglas”.

Pensemos en la relevancia que esto puede tener para todos aquellos proyectos que están trabajando en la comercialización “alternativa”, “solidaria” etc. Frecuentemente estos proyectos están contruidos a partir de dos supuestos: 1) que “el mercado oficial” (singular y universal) sea negativo y que, entonces, vaya combatido y contrarrestado con otro modelo de mercado. Este modelo económico “alternativo” se construye en oposición al mercado oficial y se define a través de su negación. Así, si el mercado “oficial” es negativo y amoral, el “alternativo” es positivo y moral; si el uno está orientado hacia la utilidad y el individualismo, el otro es solidario y colectivo; si el primero favorece al consumidor, el segundo, por el contrario, favorece al productor. Y aquí viene el segundo supuesto: que los productores (generalmente campesinos Indígenas) sean incapaces de involucrarse en el mundo mercantil y necesiten de protección, guía y ayuda. Sin embargo, nuevamente repito que tanto los datos etnohistóricos como los datos actuales sobre los mercados de la leche, de la cebolla y sobre los intercambios comerciales “locales”, en general, demuestran exactamente lo contrario, o sea que los Indígenas se involucran en el mercado y logran manejarlo según sus conveniencias.

Pocos de estos proyectos de comercialización alternativa por lo general profundizan o sistematizan la información sobre los elementos que entran en juego en las transaccio-

nes económicas “tradicionales”. Si lo hicieran, se darían cuenta que hay toda una serie de elementos, consideraciones, percepciones y relaciones personales y personalizadas que determinan el flujo de los bienes intercambiados y vendidos y que son determinantes para los resultados de las transacciones. Se darían cuenta, en otras palabras, que la esfera de lo supuestamente “no económico” determina en gran parte los resultados de “lo económico” y determina el funcionamiento de las economías locales. ¿Qué relevancia tiene todo esto? Un ejemplo ayudará a aclararlo: Un estudio reciente¹ en una comunidad indígena de la zona de Zumbahua describe la presencia de un centro de acopio del MCCH, cuyo objetivo principal era la compra de los productos agrícolas locales. El objetivo era convencer a los productores a vender al centro de acopio en vez que a los intermediarios en la feria de Zumbahua, quienes eran considerados explotadores. El estudio etnográfico en cuestión pone en evidencia que los productores no tenían idea de a dónde iban sus productos: en los días establecidos iban a dejar sus productos al centro, en donde las personas encargadas los recolectaban, pagaban enseguida y los cargaban en un camión llegado de Quito para llevar los productos. Además, estos mismos productores seguían vendiendo parte de sus productos a los intermediarios en la feria de Zumbahua, en donde, a diferencia del centro de acopio, había (y hay) circulación de información a todo nivel: se sabe a dónde van los productos, si el comprador es “buena gente”, qué hará con los productos, qué tipo de “favores” pedirle y esperarse de él, etc. En otras palabras, las transacciones con los intermediarios son personales y personalizadas; por el contrario, en las transacciones con el centro de acopio, todo lo “no económico” estaba eliminado y las tran-

sacciones eran impersonales e individualizadas. De esta forma, la comercialización “alternativa” propuesta por el proyecto en definitiva reproponía y reproducía aquella imagen del mercado global/universal que inicialmente se proponía contrarrestar, convirtiéndose el proyecto mismo en el intermediario, que se proponía eliminar.

¿En qué consiste entonces la “alternativa”? Seguramente en el precio que el proyecto pagaba por los productos, mayor al precio pagado por los intermediarios de la feria, lo cual es seguramente un aspecto positivo. Pero hay una conclusión importante que se desprende de este ejemplo: el precio, o sea un criterio financiero, al final se convierte en el criterio principal y único que moldea el funcionamiento de esta supuesta “alternativa” al mercado capitalista, pensado exclusivamente en términos financieros. Lo que me pregunto es si esto (el mejor o menor precio pagado al productor) es suficiente para llevar adelante estas comercializaciones supuestamente “alternativas” y más justas. El mismo estudio etnográfico en cuestión proporciona datos que merecerían una reflexión más profunda de la que se puede hacer en este contexto. El centro de acopio, que funcionaba bien, dejó de funcionar cuando su responsable -quien además trabajaba sin sueldo- decidió irse y hasta el verano de 1998 no había sido reemplazado por nadie, pues ninguno de los comuneros quería hacerse cargo del centro. Resultado: el centro de acopio está parado (con todo lo que esto implica en términos de recursos económicos y humanos invertidos) y los intermediarios de la feria de Zumbahua siguen en sus negocios.

Con esto no quiero desconocer los méritos de los proyectos que intentan mejorar la vida y las economías de la gente; tampoco quiero desconocer la presencia de desigualda-

des, conflictos y problemas en el funcionamiento de “el mercado”. Lo que quiero enfatizar aquí es que nuestras acciones son frecuentemente guiadas por las imágenes fruto del proceso de “esencialización” antes mencionado y que estas imágenes llegan a ser tan complejas y “bien hechas” que toman el lugar de la realidad. Se convierten ellas mismas en la realidad.

Nota

- 1 Los datos han sido recolectados por Tiziana Cicero entre Enero y Mayo de 1998.

Bibliografía

- Alberti, G. & E. Mayer (eds.)
 1974 Reciprocidad Andina: ayer y hoy. In *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Assadourian Sempat, C.
 1973 *Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires & México City.
 1982 *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima.
 1983 Dominio colonial y señores étnicos en el espacio Andino. *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, 1: 7-20.
 1985 La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tahuantinsuyo al sistema mercantil colonial. En *Población y mano de obra en América Latina*. Sánchez Albornoz N. (ed.). Madrid.
- Assadourian C. et al.
 1981 *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*. Lima.
- Bastien, J.W.
 1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. St Paul: West Publishing Co.
- Brush, S.
 1977 *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carrier, J.
 1995a Introduction. In *Occidentalism. Images of the West*. J.G. Carrier (ed). Oxford: Clarendon Press.
 1995b Maussian Occidentalism: gift and commodity systems. In *Occidentalism. Images of the West*. J.G. Carrier (ed). Oxford: Clarendon Press.
- Ferraro, Emilia
 1996 Mercados y Cultura en la Sierra Norte del Ecuador. *Ecuador Debate* 38. Quito: CAAP.
- Flores Galindo, A.
 1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores Ochoa, G. (ed.)
 1977 *Pastores de Puna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gudeman, S.
 1986 *Economic as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge and Kegan Paul.

Estas “imágenes estilizadas” tienen una importancia enorme al acto práctico, en términos económicos, políticos y sociales, pues definen y moldean las percepciones de la gente común, determinan y justifican las políticas públicas, influyen las acciones de los movimientos sociales.

- 1992 Markets, models and morality. The power of practice. In R. Dilley (ed.) *op. cit.*
- Humphrey, C.
 1985 Barter and economic disintegration. *Man* 20: 48-72.
 1992 Fair dealing, just rewards: the ethics of barter in North-East Nepal. In *Barter exchange and value. An anthropological approach*. C. Humphrey & S. Hugh-Jones (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. & Hugh-Jones, S.
 1992 *Introduction: Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Barre, V.
 1948 *The Aymara Indians of lake Titicaca Plateau, Bolivia*. Memoirs of the American Anthropological Association, 68.
- Larson, B.
 1995 Andean communities, political culture and markets; the changing control of a field. In B. Larson & O. Harris (eds.) *op. cit.*
- Larson, B. & O. Harris (eds.)
 1995 *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Lehmann, D.
 1982 Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy. In *Ecology and exchange in the Andes*. D. Lehmann (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayer, E.
 1974 Las reglas del juego en la reciprocidad Andina. In G. Alberti & E. Mayer (eds.) *op. cit.*
- Millones, L.
 1975 El mundo sobrenatural de Yaután. *Folklore Americano* 19: 141-150.
- Mitchell, William P.
 1976 Irrigation and community in the central Peruvian highlands. *American Anthropologist* 78: 25-44
- Mishkin, B.
 1940 Cosmological ideas among the Indians of the Southern Andes. *Journal of American Folklore* 53: 252-241.
 1946 The contemporary Quechua. In *Handbook of the Southern American Indians*, vol. 2: 411-470. J. Steward (ed.). Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- Murra J.
 1972 El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades Andinas. In Murra (ed.) *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
 1978 *La organización económica del estado Inca*. Spanish edition. México. English translation: In The economic organization of the Inca State. *Research in economic anthropology*, supplement 1. Greenwich, CT: JAI Press, 1980.
 1995 Did tribute and markets prevail in the Andes before the European invasion? In B. Larson & O. Harris (eds.), *op. cit.*
- Parsons, E. C.
 1940 Cosmogony of Indians of Imbabura province, Ecuador. *Journal of American Folklore* 53: 219-224.
 1945 *Peguche, Canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Platt, T.
 1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica Andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Ramírez, S.
 1982 Retainers of the Lords or merchants: a case of mistaken identity? *Senri Ethnological Studies* 10: 123-136.
 1995 Exchange and markets in the sixteenth century: a view from the North. In: B. Larson & O. Harris (eds.) *op. cit.*

- Said, E.
1978 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Salomon, F.
1978 Systèmes politiques aux marchés de l'empire. *Annales ESC* 33 (5-6): 975.
1982 Andean ethnology in the 1970s: a retrospective. *Latin American Research Review* 17: 75-128.
1986 *Natives lords of Quito in the edge of the Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 Introducción. Tres enfoques cardinales en los actuales estudios Andinos. In S. Moreno Yanez & F. Salomon (eds.) *op. cit.*
- Starn, O.
1994 Rethinking the politics of anthropology. The case of the Andes. *Current Anthropology* 35 (1): 13-26.
- Thomas, R.B.
1976 Adaptación humana y ecología de la Puna. In *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. J. Flores Ochoa (ed.). Lima.
- Tschopik, H.K.
1946 The Aymara. In *Handbook of South American Indians*, vol.2: 501-73. J. Steward (ed.). Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
1951 The Aymara of Chucuito, Peru. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 44 pt.2.
- Van Buren, M.
1996 Rethinking the vertical archipelago. Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes. *American Anthropologist* 98 (2): 338-351.
- Zuidema, T.
1964 *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: Brill.

MÁS DESARROLLO POR FAVOR

Franklin Ramírez G.

1. Entrada

Es de consenso a nivel de los profesionales del desarrollo, tanto de instituciones donantes como de aquellas que intervienen directamente con las poblaciones “beneficiadas”, que los programas, planes y proyectos ejecutados han tenido un escaso margen de efectividad en relación con los objetivos propuestos. Basta echar una mirada a los informes finales de evaluación para descubrir una permanente sensación de fracaso. Sin embargo, las intervenciones aparecen como un sólido bloque resistente a la crítica y no hay indicios de que puedan dejar de tener lugar.

La pregunta cae por su propio peso, ¿qué hace que las intervenciones del Desarrollo, a pesar del mínimo nivel de resolución de los problemas para los que fueron desplegadas, sigan ocurriendo? ¿Dónde radica la “eficacia” de una práctica social que no alcanza sus propósitos, pero que no por ello pierde su legitimidad como institución social.

El supuesto del que partimos para dar luces sobre la interrogante planteada es que las intervenciones del Desarrollo, si bien no han cumplido con sus objetivos originales, han debido generar necesariamente otra suerte de efectos en el escenario social en el que fueron ejecutadas. Justamente, en la deconstrucción de estos efectos residiría la eficacia del aparato del Desarrollo.

Queda entonces planteado que la efectividad del Desarrollo no puede ser aprehendida en la resolución o no de los objetivos que se

plantea, a saber, la reducción de la pobreza, sino a nivel de los efectos reales que producen y que no estarían pre-establecidos al inicio de las intervenciones.

Se evidencia la necesidad de no buscar respuestas en lo que el proyecto propone y, en consecuencia, verificar su certeza, su éxito o su fracaso, sino urgar en la totalidad de resultados que el proyecto produce. Toda intervención social provoca cambios ahí donde ocurre, la mera interacción de actores sociales con diferentes recursos -políticos, cognitivos, económicos, tecnológicos, etc.- abre la posibilidad para que el escenario donde tiene lugar una intervención sea modificado.

2. Reflexión Teórica

Hemos guiado el presente trabajo en recientes estudios que, a partir de los aportes teóricos del filósofo francés Michel Foucault, empiezan a cuestionar al Desarrollo por fuera de su matriz discursiva y a otorgarle una dimensión fundamentalmente política. A continuación exponemos en breves rasgos los principales elementos teórico-metodológicos que han sido usados:

1. El desarrollo como una cuestión de gobierno

Las intervenciones operan -señalándolo de manera esquemática- a través de la identificación y diagnóstico de determinado problema y de la realidad social en que se suscita; a partir de esto, se constata que la solución estaría dada por cierto tipo de intervención.

Así, luego de un conocimiento pormenorizado de la realidad en que se desenvuelve la población beneficiada, el proyecto despliega un cúmulo de acciones planificadas por agentes externos con el propósito de intervenir y modificar la vida de grupos específicos.

En este sentido, esta propuesta entiende a los diversos planes, programas y proyectos como un conjunto de reflexiones discursivas e intervenciones prácticas para la administración o el gobierno de individuos o poblaciones. (Cfr. Escobar: 1993; Ferguson, 1990; Carrión, Seminario FLACSO, 1995).

Por reflexiones discursivas se entienden todas las formas de conocimiento y saber que permiten extraer información acerca de la población objetivo. Se trata de un grupo de ciencias que reconstruyen la realidad objeto del despliegue del proyecto y tipifican el problema a ser resuelto.

El concepto de intervención tiene su origen en la conformación del Estado moderno y en el descubrimiento (siglo XVIII) de la especificidad de los problemas de la POBLACION. Cuando se demuestra que esta última tiene una regularidad propia, un comportamiento demográfico, un modo de actuar y una forma de aglomeración determinados, se evidencia la necesidad de intervenir y poner en práctica un conjunto de mecanismos o técnicas específicos de administración y reglamento de la sociedad (mecanismos para regular epidemias, mortalidad, trabajo, etc.) (cfr. Foucault, 1981).

Se trata de una tendencia que en Occidente no ha dejado de ocurrir, la gubernamentalización del Estado y la sociedad: la preeminencia de un tipo de poder -el gobierno- que tiene por fin garantizar la suerte de la población, aumentar su riqueza, su salud, su duración de vida, etc. La población aparece entonces como sujeto de necesidades, de aspiracio-

nes, pero también, como objeto de intervención del gobierno (cfr. *Ibid.*).

La población es construida como un dato, como un campo de intervención y de gobierno, se explicita así la necesidad de una serie de instrumentos o técnicas que viabilicen una administración efectiva de la población. Los planes, programas y proyectos de los que se ocupa este documento, forman parte -precisamente- del tipo de instrumental requerido para la conducción y regulación de “lo social”.

La noción de gobierno pone por delante diversas imágenes de poder y es usada en el sentido de que la intervención de los proyectos debe ser entendida como una forma en que ciertas acciones modifican otras acciones sociales, se habla de un proceso negociado, socialmente construido y que, a través de múltiples confrontaciones, transforman, estructuran, debilitan o fortalecen relaciones sociales. En suma, las intervenciones comparten el rasgo característico del gobierno, se trata de los “modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos” (Foucault, 1988:15).

Gobernar es, entonces, “conducir conductas”, arreglar el campo de probabilidades en que se desenvuelve el otro. Los proyectos pretenden generar cambios en el uso de los suelos, en hábitos alimenticios, en patrones de consumo de determinados servicios, etc., en este sentido se trata de acciones que actúan sobre otras acciones: éste es el rasgo que define a una relación de poder, “es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones” (Ibid.).

La noción de “acciones” es fundamental para esta propuesta, puesto que invita a analizar la efectividad de los proyectos no desde su

intencionalidad, sino desde sus **prácticas** concretas, desde los mecanismos que pone en juego para conseguir determinado objetivo, desde las técnicas que utiliza para intervenir y modificar las relaciones sociales de la población beneficiada. Todo esto según la perspectiva foucaultiana de entender que “el poder sólo existe en el acto” (Foucault, 1988).

Esta entrada metodológica pone énfasis, entonces, en la necesidad de analizar al proyecto desde su ejercicio, desde los operadores materiales con que se despliega: a partir de ahí se podrá visualizar la lógica desde la que se construye y el tipo de efectos que produce. Se debe acceder al análisis del poder, no a partir de un sujeto intencionado, sino de los instrumentos materiales mediante los cuales los individuos mantienen relaciones de poder. La intencionalidad se reconstruye a partir de los efectos generados.

Se trata, entonces, de un enfoque “descentrado” en el sentido que se localiza la inteligibilidad de una serie de eventos -aquellos ocurridos a partir de la presencia de los proyectos-, no en la intencionalidad de los actores, sino en la realidad social que resulta de esta clase de acciones.

Al hablar de operadores materiales, de técnicas o de instrumentos a nivel de los proyectos, se hace alusión a todos aquellos métodos o procedimientos que se ponen en práctica para que la intervención tenga lugar y genere los cambios esperados en las conductas de la población local. Así, las técnicas de intervención desplegadas por los programas, planes o proyectos son varias: capacitación, créditos, financiación, construcción de infraestructura, transferencia tecnológica, formación o apoyo a determinadas instituciones u organizaciones, conformación y fortalecimiento de grupos específicos, etc.

2. *Los resultados no-anticipados: el efecto no-programado*

Una de las peculiaridades de esta propuesta es centrar su análisis en aquellos efectos que no han sido previstos en la formulación del proyecto. Se trata de lo que algunos estudiosos han definido como EFECTOS NO PROGRAMADOS de las intervenciones. (cfr. Long, y Van Der Ploeg, 1989; J. Ferguson, 1990).

La figura de los efectos no programados alude a un cúmulo de consecuencias no anticipadas o no intencionadas que han surgido con las intervenciones. El interés de esta propuesta por estudiar este tipo de efectos se basa en dos aspectos:

- a) En el momento en que una intervención es ejecutada, la interacción que tiene lugar entre los actores externos y sus anfitriones, la modifica sustancialmente en relación a su formulación inicial. Es decir, que al ser llevadas a la práctica, muchas de las acciones del proyecto son remodeladas o acondicionadas por los diferentes actores que interactúan durante el proceso de intervención.
- b) El reconocimiento de que todo proyecto produce efectos desde el momento mismo de su ejecución.

Los efectos no-programados no deben ser considerados en términos de progresión-regresión, de avances o retrocesos, de logros o de fracasos, de impactos positivos o negativos. Es decir, no en el sentido que las intervenciones confieren a sus acciones, sino por el contrario, deben ser analizados como productos sociales y políticos, configurados en el curso de un proceso sostenido de largo alcance, que ha tenido como protagonistas a los actores externos y a la población beneficiaria.

3. La eficacia política del desarrollo

A la luz de las ideas anteriores, el presente trabajo pretende contribuir en el análisis de los factores que explicarían en dónde reside el secreto, la “inmortalidad”, la eficacia del aparato del Desarrollo en cuanto a que, a pesar de no haber resuelto los problemas para los que fue creado, las intervenciones que en su nombre se efectúan continúan desplegándose en todo el Tercer Mundo.

Se hizo mención, en páginas anteriores, a la perspectiva fundamentalmente política con la que se ha entendido al Desarrollo, esta misma perspectiva permitirá entender los efectos de poder que ha generado a nivel de la población local y que son, precisamente, los que explicarían su continuo despliegue.

En efecto, uno de los rasgos distintivos que Foucault atribuye a los efectos del poder es su capacidad productiva o constructora:

“debemos cesar de una vez por todas de describir los efectos del poder en términos negativos: que ‘excluye’, que ‘reprime’, que ‘abstrae’, que ‘enmascara’, que ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidades; produce dominios de objetos y rituales de verdad. Los individuos, y el conocimiento que podría extraerse de ellos, pertenecen a este campo de producción” (1979: 194).

En la argumentación que sigue se podrá observar el efecto productivo que las intervenciones del Desarrollo han generado en la población local, efecto que da precisas señales acerca de la efectividad política del Desarrollo.

3.1. Creación de Necesidades

En primer término estudiaremos un tipo específico de efecto no-anticipado generado por las intervenciones del Desarrollo: hacemos mención a que en el momento en que ocurre

cierta intervención, ésta puede ser transferida y asumida por los actores locales. El caso particular de las capacitaciones, ilustra a cabalidad este efecto en el sentido de que se trata de una técnica social de intervención que, luego de su aplicación, se transfiere y aparece como un requerimiento propio de aquellos que la reciben.

Para empezar el análisis debemos recordar que los efectos de las intervenciones para el Desarrollo no pueden ser individualizados en todos los momentos, se refieren más bien a la población, su efectividad debe ser entendida como un proceso sostenido de larga duración que no puede incidir de la misma manera en cada sujeto.

Se debe recordar que el movimiento de lo educativo es uno de los principales cambios y factores de transformación en el medio campesino, muchas investigaciones lo han demostrado, en nuestro caso, se pudo constatar además que las capacitaciones desplegadas, por las instituciones de Desarrollo, son una de las técnicas de intervención más generalizadas y con mayor reconocimiento social de parte de los campesinos de la UNOCANC, se han constituido en una esfera con una alta potencialidad transformadora a nivel de la vida cotidiana de los campesinos que han accedido a ellas, ya sea por los usos que pueden hacer de los nuevos conocimientos o por los cambios generados a nivel de las relaciones sociales, de poder, que encaran entre sí y hacia el exterior.

Dentro de este contexto interpretativo nos hace falta, sin embargo, ahondar en el estudio del porqué de este fenómeno de aceptación, de reconocimiento, de alto nivel de impacto de las capacitaciones: es decir: *desentrañar analíticamente las formas que reviste el paso de las capacitaciones como un problema creado desde el exterior, a una necesidad urgente, real y propia de los campesinos.*

Hablamos, más allá de las múltiples resistencias que generan las capacitaciones, de la constitución de éstas en una esfera que ejemplifica claramente una de las recurrentes consecuencias de la práctica del Desarrollo: la **creación de necesidades**, la forma en que luego de un período de intervención, la población asumida como beneficiaria, “termina pidiendo siempre más Desarrollo”. (Carrión, notas seminario FLACSO, 1995).

Este efecto de creación de necesidades puede ser entendido, lo veremos más adelante, como un ejemplo de la coexistencia de efectos no esperados en los lineamientos iniciales de una intervención con aquellos que sí lo fueron, llegando a un punto en el que se constituyen en prácticas conscientes con ciertos objetivos, pero que nunca responden a la direccionalidad original de la intervención. Algunos autores denominan a estos efectos, usando la terminología foucaultiana, como efectos-instrumento, por cuanto se dirigen a establecer relaciones de poder y, fundamentalmente, debido a que ayudan a gobernar, son instrumentos que se dejan en la realidad para continuar la tarea de gobierno y administración de “lo social”. Crean el potencial, la apertura de interlocución con la población y ayudan a ampliar la red de espacios de negociación con respecto a ella. Se trata, entonces, de efectos que implantan o crean instrumentos.

¿La creación de necesidades, la forma en que problemas construidos desde afuera se constituyen en requerimientos expresos de los actores locales, no representan, acaso y de una manera contundente, la figura de tales efectos-instrumento?

A la sombra de este cuestionamiento, trataremos de estudiar cómo opera este fenómeno: en cualquier caso, responde a la idea de la existencia de un efecto acumulado luego de más de treinta años de intervención de diver-

sos planes, programas y proyectos de Desarrollo. Precisamente, creemos que la creación de necesidades, a pesar de constituir únicamente la punta del iceberg, responde a esta figura de resultado global, final, o *abarcativo* de toda la experiencia de los campesinos de la UNO-CANC con respecto al Desarrollo rural.

El Desarrollo tiene como uno de sus rasgos principales, el hecho de ser necesariamente “intervencionista”, con lo cual se quiere significar que asume una posición de externalidad y que su función básica es la de relacionar a un agente externo con otro anfitrión.

Ahora bien, para que una intervención tenga lugar, dentro del aparato del Desarrollo se despliega ineludiblemente un tipo de discurso legitimador y, al mismo tiempo, técnicas a través de las que se estructura la futura interacción; con ello queremos poner en claro que la práctica del Desarrollo no se reduce a su desenvolvimiento y ejecución “en el campo”, por el contrario, la intervención en estos espacios sociales vendría a constituirse en el epílogo de toda una construcción discursiva anterior, que fundamenta, instrumentaliza y legitima el tipo de acciones que tendrán que realizarse. Todo ese discurso forma parte esencial de la práctica del Desarrollo. La necesidad de la intervención es respaldada, entonces, por un aparato discursivo, por prácticas específicas que posibilitan la interacción y por centros administrativos de control de tal intervención. En definitiva, debe quedar claro que:

“las técnicas o procedimientos generados para la práctica del desarrollo constituyen conjuntos identificables, es decir, mecanismos institucionalizados de acción: lo que podemos llamar tecnologías sociales/políticas. Tienen elementos conocidos y novedosos. Toda tecnología política tiene un discurso asociado que la legitima; en muchos casos éste se apoya en las disciplinas científicas. El discurso da a la

intervención una racionalidad específica. Transforma un problema social en un problema técnico” (Carrión, 1990: 9).

La figura de la intervención adquiere sentido a través del discurso y de las tecnologías que emplea para su despliegue: estos elementos configuran al Desarrollo como un complicado aparato que produce efectos en los actores sociales que lo reciben. Las capacitaciones son una de las principales tecnologías de intervención usadas por el Desarrollo, circunscritas en el campo del “extensionismo”, se apoyan en una larga tradición de la disciplina pedagógica.

Debemos tener en cuenta que al considerar las tecnologías del Desarrollo -sus mecanismos en la práctica- estamos confrontando el proceso mismo de producción y escenificación de la realidad; hablamos del espacio intermedio entre la programación -la necesaria formulación discursiva de racionalidades, operativización y políticas- y los efectos reales que ésta produce. Este es el espacio de encuentro entre el discurso, por un lado, y los actores y sus múltiples relaciones sociales, por otro (cfr. *ibid.*: 10).

La formulación discursiva además de otorgar sentido y direccionalidad a la intervención, presupone la posibilidad de construcción de escenarios, de producción de realidades -tanto aquella a ser modificada como aquella imaginada luego de la intervención- lo que nos obliga a preguntarnos acerca de su funcionalidad dentro del aparato del Desarrollo.

Al hacer mención al discurso del Desarrollo, tenemos que tener presente que no estamos hablando de aquel que pone en práctica, en el momento de la intervención, el agente, el promotor o el capacitador - a pesar de que obviamente sus interpelaciones forman parte de tal discurso -, sino de formulaciones

programáticas, sustentadas filosófica, teórica y empíricamente, que dan cuerpo y han hecho posible la existencia de todas las intervenciones que, en nombre del Desarrollo, han tenido lugar, formulaciones cuyo origen incluso sobrepasa el contexto local, el espacio político de acción de las agencias locales, de los gobiernos locales, y que son más bien un producto discursivo históricamente construido, a partir de la problematización de la pobreza -a escala mundial- que trajo consigo nuevos discursos y prácticas que contribuyeron a dar forma a la realidad a la que hacían referencia. El discurso viene entonces “dado” (cfr. Escobar, 1993: 57).

Ahora bien, según Foucault todo discurso se apoya en la construcción de un determinado cuerpo de conocimientos, de un determinado saber, los que a su vez deben ser analizados desde tácticas y estrategias de poder (cfr. 1987). El discurso del Desarrollo no escapa a esto, detrás de él existe todo un sistema de conocimientos cuidadosamente elaborado - la participación de las ciencias sociales y de otras ciencias del Desarrollo en esta elaboración es de fundamental importancia - y articulado dentro de todo el aparato del Desarrollo.

Tal como afirma Escobar, las prácticas del Desarrollo se apoyan en instrumentos efectivos de acumulación y formación de saber, posibilitando que ejerza así su influencia con mecanismos sutiles (cfr. 1984: 386-389). Es aquí donde se ligan poder y saber. En definitiva, no existen relaciones de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento que las garantiza, que las presupone; este saber se materializa en la construcción de un discurso acorde a determinados intereses (cfr. Foucault, 1969; y Foucault, 1979, en Escobar 1993: 23).

Sólo en este punto de la reflexión es posible entender que la función del discurso del Desarrollo es la de posibilitar la construcción

discursiva del objeto de intervención, lo cual significa que múltiples problemas son constantemente identificados, paralelamente a lo cual, este discurso va construyendo su vía de resolución, es decir, un tipo específico de intervención destinada a superar los problemas que han sido identificados: se trata de la intervención del Desarrollo. En definitiva, este discurso, al construir el objeto a ser modificado, pre-figura el final, pre-figura la solución.

Tal discurso procede, en primer término, a través de la creación de “anormalidades” (los analfabetos, los subdesarrollados, los desnutridos, los pequeño-productores, los campesinos sin tierra...) las que posteriormente serían tratadas y reformadas por la intervención del Desarrollo: “así, esta aproximación que podría haber tenido efectos positivos, se transforma - ligada a este tipo de racionalidad - en instrumento de poder y control” (Escobar, 1993: 62).

Dentro de esta lógica discursiva, nuevos problemas han ido incorporándose progresiva y selectivamente (mujer, medio ambiente, familia...). El proceso de construcción del objeto opera tanto a nivel de la población como a nivel individual. Una vez que un problema es incorporado, tiene que ser categorizado y especificado (niveles locales, regionales...). Esta especificación no busca tanto “viabilizar posibles soluciones a dichos problemas, cuanto hacerlos visibles y, por tanto, procurar tratamientos para cada uno de ellos” (*ibid*). Ocurre así una suerte de medicalización de los tratamientos políticos y sociales destinados a una masa poblacional tipificada dentro del objeto a intervenir.

En suma, el discurso del Desarrollo construyó un campo prefijado, un ámbito de observación, registro e intervención; en pocas palabras, un nuevo espacio definido no tanto por el conjunto de objetos con los cuales trata-

ba, sino más bien por un conjunto de relaciones y prácticas discursivas que han producido sistemáticamente ciertos objetos, conceptos, teorías y estrategias (Cfr. Carrión, Seminario FLACSO, 1995; Escobar, 1993; Ferguson 1990).

Posterior a la construcción discursiva del objeto a ser intervenido, viene lo que podríamos llamar “la otra mitad” de la práctica del Desarrollo, es decir, su despliegue a través de determinadas técnicas de intervención. El supuesto básico sobre el que reposa todo el discurso del Desarrollo - del Desarrollo rural con más fuerza todavía - es asumir la existencia de una serie de carencias a nivel de los actores locales, carencias que, justamente, deben ser cubiertas a través de la intervención. Las capacitaciones entran en este juego asumiendo la falta de recursos cognitivos - técnicos, organizacionales y políticos - de parte de los campesinos y estableciendo una esfera determinada para la transferencia de tales conocimientos.

Las capacitaciones son una de las técnicas de intervención a través de las cuales el discurso del Desarrollo toma cuerpo y, sobre todo, a través de las que se puede observar el efecto de verdad que trae consigo un tipo de práctica discursiva que prefigura la resolución de problemas que ella misma identifica. Hablamos de un efecto de verdad con la potencialidad de legitimar la intervención misma, a tal extremo, que termina por ser expresamente requerida por los actores locales.

La explicación de este fenómeno requiere, ahora sí, de la presentación de ciertos datos que -tanto a nivel de las diferentes comunidades, como a nivel individual - reflejen la forma en que las capacitaciones se han constituido en una necesidad manifiesta de los campesinos:

“El Lunes 14 de Noviembre de 1994 en

Planchaloma se inicia el primer Congreso de Mujeres de la UNOCANC. Los objetivos del mismo eran evaluar el trabajo de la directiva destituida, evaluar el trabajo de la ONG que apoyaba a los grupos de mujeres de las distintas comunidades, determinar las necesidades de cada uno de estos grupos, y finalmente posesionar a la nueva directiva. De las once comunidades, sectores o barrios que cuentan con grupos de mujeres, se encontraban presentes seis (en el segundo día del congreso llegaron los grupos de Rasuyacu Corazón y Rasuyacu Chihuanto, llegando a ocho el número de grupos asistentes).

En el momento en que se procedió a la lectura de los requerimientos que tenía cada grupo, se pudo constatar que cinco de las seis comunidades establecían a las capacitaciones como una de sus principales necesidades:

Quinte Buena Esperanza, capacitación en lo organizativo; Planchaloma, capacitación con gira de observación y capacitación agropecuaria y veterinaria; San Carlos, San Ignacio y San Francisco, capacitación en lo socio-organizativo; Vicente León fue la única comunidad que no hizo mención a las capacitaciones” (Apuntes Diario de Campo, 14-11-1995).

A nivel de los requerimientos individuales de los campesinos, recogemos la experiencia con los comuneros de la Asociación San Francisco:

El Domingo 20 de Noviembre de 1994, a petición nuestra, se organiza un Taller de reflexión acerca de los “Problemas de la Organización y sus cambios”, con los campesinos de la comunidad San Francisco; asisten aproximadamente 16 mujeres y 19 hombres. Se forman tres grupos, uno de los directivos y campesinos (as) ancianos (as), otro de mujeres y otro con los hombres. A continuación resaltamos las expresiones vertidas por un grupo de campesinas acerca de la organización de mujeres:

“Ahora tenemos derecho a participar en las reuniones. Las mujeres que están en grupo tienen ánimo de hablar porque la **capacitación** nos ha facilitado muchísimo” (Apuntes Diario de campo, 20-11-1994).

En relación al grupo de trabajo con los hombres, tenemos que: “En el grupo de hombres se realiza una sub-división en dos pequeños grupos, en todos ellos, al requerir a los campesinos acerca de sus demandas principales, se ponen de acuerdo en afirmar que es la capacitación (sin especificar claramente en qué área) y la necesidad más urgente que tienen. Asignan igual importancia a la construcción de una casa comunal” (Apuntes Diario de campo, 20-11-1994).

La primera constatación que surge, al revisar estos datos, es que, en efecto, las capacitaciones se han convertido en una necesidad concreta de los campesinos; podríamos afirmar que se trata de uno de los componentes desplegados por el Desarrollo, que tiene mayor asidero en los campesinos de la UNOCANC, incluso por encima de otras técnicas de intervención que emplean actualmente las agencias de Desarrollo en forma recurrente, como son el crédito (préstamos y otras políticas económicas), seguros médicos, creación de grupos de mujeres, etc.

El hecho de que las capacitaciones sean percibidas, a nivel individual, por fuera de una especificidad curricular, vale decir, sin importar que tipo de contenidos vayan a ser transferidos, habla a las claras de que el efecto que han generado no puede ser explicado únicamente por el juego de conocimientos que ponen a disposición de los actores locales. La explicación de este efecto reside en otro nivel.

La figura del efecto-instrumento, antes planteada, cobra así validez teórica en tanto que para el aparato del Desarrollo no puede haber nada más “funcional” que crear en los

campesinos un requerimiento expreso de aquello que ofrece. El Desarrollo, más allá del contexto discursivo, en su práctica con los actores locales, en su despliegue efectivo, logra igualmente que se reconozca su validez, que sea aceptado: en pocas palabras, la demanda de los campesinos de “más capacitación” es un ejemplo de como, a través de la creación de necesidades, el Desarrollo legitima su presencia.

En torno al Desarrollo y, concretamente, en relación a las capacitaciones, se operan necesariamente ciertas resistencias, esto conduce a preguntarse de qué manera el Desarrollo, como una intervención más o menos violenta, ofensiva o invasiva por el hecho de ser un proyecto político predefinido, por el hecho de presuponer efectos de poder, por cuanto la intervención se genera desde afuera, termina siendo internalizada, aceptada y demandada por los actores locales. *La respuesta sería: si el efecto del Desarrollo es inducir más Desarrollo, se hacen evidentes ciertos efectos de gobierno sobre la conducta de los otros.*

En definitiva, se opera un proceso en que - como lo definía Foucault -, al aparecer la población como fin último de gobierno, se pretende constantemente mejorar la suerte de ella, aumentar su riqueza, su esperanza de vida, es decir, sus condiciones de vida, con esto la población aparece al mismo tiempo “como objeto de intervención y como sujeto de necesidades, de aspiraciones, consciente de lo que quiere e inconsciente de quien le hace quererlo” (cfr. 1981: 22-25).

La paradoja del Desarrollo como una tecnología política de gobierno que al aplicarse se transfiere e, incluso, es apropiada por aquellos que la reciben, ha quedado de esta forma visualizada a través del surgimiento de necesidades - como un efecto-instrumento no intencionado -que, como la capacitación, aho-

ra aparecen como propias de los actores locales. Para poder reflejar con exhaustividad el fenómeno de la creación de necesidades que trae consigo el Desarrollo, es necesario desentrañar las morfologías del mismo.

La propuesta que vamos a elaborar a continuación tiene como fundamento la consideración de que paralelamente a la creación de necesidades a nivel de los campesinos, han tenido lugar otras transformaciones a nivel de las formas de comprensión que tienen estos últimos de sí mismos. Se usa el término comprensión en relación a los contenidos con que los actores locales han pasado a verse a sí mismos, es decir, las formas en que construyen sus identidades [a partir de su experiencia con el Desarrollo].

Así, ligado al anterior análisis de la aparición de necesidades, realizaremos uno que estudie el proceso de entendimiento de sí mismos, generado desde la experiencia de los campesinos con el Desarrollo rural.

3.2. Los procesos de comprensión del uno mismo

La hipótesis que conducirá la reflexión que sigue es la siguiente: para que las esferas de intervención introducidas por el Desarrollo se hayan transformado en necesidades manifiestas de los campesinos, ha ocurrido un fenómeno de creación de sujetos, vale decir, ha debido operarse en los actores locales una re-orientación en su proceso de auto-comprensión, una transformación en los contenidos de las lecturas que ellos hacen de sí mismos. Tal proceso ha sido precisamente generado a partir de las intervenciones.

Este planteamiento se ubica dentro de una perspectiva analítica que considera al Desarrollo como una tecnología política de gobierno que, como uno de los efectos de poder

que involucra, posibilita la constitución de sujetos.

En efecto, siguiendo a Foucault, tenemos que existen “dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (1988: 7).

Como señala el filósofo francés, se trata de una forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata de los individuos, al clasificarlos en categorías, al designarlos por su propia individualidad, al atarlos a su propia identidad; en suma: *es una “forma de poder que transforma a los individuos en sujetos”* (cfr. *ibid.*).

Nuestra propuesta es que tal sujetización, tal construcción de identidades, tales procesos de revisión, de entendimiento del uno mismo, por parte de los campesinos, han tenido como uno de sus referentes principales a las intervenciones del Desarrollo y han sido un efecto de poder por ellas desplegado.

Queda claro que ponemos por delante la figura del Desarrollo como una esfera que no abarca sólo transformaciones de orden global, poblacional, colectivo (ver cambios en las condiciones de vida, en las tasas de natalidad, de mortalidad), sino que implica también - y de manera mucho más importante de lo aparente - transformaciones a nivel de los individuos, de los contenidos a partir de los que ellos empiezan a percibirse, a entenderse, a definirse, a tomar ciertas opciones y a descartar otras, en suma, a crear para sí mismos un tipo de identidad diferente a la que tenían antes de las intervenciones.

Tal como afirma Carrión, “la presencia externa da lugar a un proceso de auto-comprensión en los individuos objeto de intervención: un proceso de creación de identidades”

(1990: 8). En el mismo sentido, Ferguson argumenta que los efectos de las “intervenciones planificadas pueden terminar constituyendo una constelación de poderes para el control de la población que nunca fueron intencionadas... pero, sin embargo todas ellas han sido efectivas en la constitución de un ‘sujeto’. Esta innovación teórica permite conectar los efectos de las intervenciones con el problema del poder.” (1990: 19-20).

El Desarrollo (rural) en tanto que tecnología política de gobierno de la población, en tanto que construcción social externa a la realidad que pretende transformar, genera tipos de interacción social nuevos, relaciones de poder distintas, en suma, toda una gama de posibles nuevas representaciones, identificaciones e interpretaciones de la vida social de ese espacio intervenido, esto es, tanto para los agentes de Desarrollo como para los actores locales. Las nuevas definiciones que cada uno de los actores harán de sí mismos serán el resultado de la configuración de este escenario.

En páginas anteriores pudimos reflexionar acerca de la funcionalidad que tiene el discurso dentro del aparato del Desarrollo en tanto que constructor del objeto de intervención; precisamente, esta característica es la que permite entender, en gran medida, como ocurre este proceso de creación de sujetos, de construcción de identidades, de conciencia del uno mismo a nivel de los actores locales.

Dentro de lo que implica la construcción discursiva del objeto de intervención, tenemos que el discurso del Desarrollo, puesto en escena por las instituciones de Desarrollo y sus respectivos “proyectos de Desarrollo”, necesita obligatoriamente definir las identidades sociales de la población intervenida, necesita crear un tipo de sujeto social sobre el cual pueda ejercer una determinada acción que guíe su conducta y estructure sus posibles resultados.

Esta forma en que el discurso del Desarrollo rural convierte a la “población objetivo” en sujetos sociales es parte del amplio juego del poder social que tiene lugar en el curso de la interacción entre los actores externos y los anfitriones (cfr. Carrión, 1990: 15).

En este sentido Peter Berger afirma que el discurso del Desarrollo tiene no sólo la capacidad de describir y explicar una situación dada, sino también el poder de crear realidades, de ahí que “tal discurso permee tanto la actividad de los planificadores del desarrollo como la visión, la experiencia, que sobre sí mismos tienen los grupos sociales pobres del Tercer Mundo” (cfr. 1974, 9-31).

Precisamente, como ya lo advertimos, la capacidad que tiene el discurso intervencionista de configurar realidades y de construir escenarios posibles, constituye uno de los elementos del juego de poder que posibilita que los actores locales perfilen imágenes diversas y nuevas de sí mismos. Para comprender a cabalidad esto debemos tener en cuenta que el sentido de las intervenciones para el Desarrollo es posibilitar algún tipo de transformación en los individuos. Es por esto que el Desarrollo tiene que definir con precisión qué tipo de sujeto desea transformar: la creación de “anormalidades” - a la que ya hicimos referencia - tiene justamente la función de “definir varias subjetividades, desde ‘marginados’, a ‘ciudadanos’” (*Ibid.*: 11) pasando por toda una serie de “etiquetamientos” -como son campesinos pobres, minifundistas, sin tecnología, sin capacitación, sin crédito, mujer campesina, etc.- que tienen por fin igualmente identificar y construir a la población objetivo (cfr. Escobar, 1993: 27; Long, 1989).

En este sentido, es a un nivel discursivo en primer término que se produce el efecto de poder de dar lugar a la formación de identidades sociales, de tal modo que “*la subjetividad y*

conciencia del individuo -su sentido de sí mismo- son efectos de discursos, todos ellos abiertos a una redefinición constante. La subjetividad es, en consecuencia, un proceso abierto al cambio. Esto no niega procesos netamente individuales de inversión subjetiva ni quiere decir que las estructuras sociales puedan ser alteradas simplemente a nivel del lenguaje” (Carrión).

No se pone por delante la figura de una formulación discursiva - la del Desarrollo - que genera en los campesinos automáticamente nuevas identidades, nuevos modos de verse a sí mismos, estamos admitiendo más bien la potencialidad que tienen tales formulaciones de configurar nuevos escenarios sociales, nuevas interacciones, a través de técnicas para ello diseñadas, a partir de las cuales, los actores allí involucrados perfilan nuevos contenidos a las lecturas que hacen de sí mismos, perfilan una nueva direccionalidad a sus identidades, añaden a éstas nuevos elementos, nuevos espacios, nuevas vías de resolución, en definitiva, se opera un fenómeno en el cual - sin eliminar otros elementos constitutivos de las subjetividades de los campesinos - la práctica del Desarrollo ha pasado a constituirse en un referente más, y de vital importancia, en el proceso de construcción de identidades a nivel de los actores locales.

Desde esta perspectiva se podría afirmar que en torno al proceso de auto-comprensión de los actores locales, la intervención tiene su primer nivel de efectividad política a través del discurso.

El discurso intervencionista pre-figura las soluciones para un sinnúmero de problemas sociales que va identificando, es por esencia prescriptivo, por esta razón podríamos entender que sólo en el curso de su puesta en marcha, la efectividad final del despliegue del Desarrollo puede ser evaluada en relación a es-

te proceso de entendimiento de sí mismos que se ha desatado en los campesinos.

En efecto, cuando empiezan a ejecutarse las intervenciones ocurre realmente el efecto que estamos analizando, esto significa que cuando el aparato del Desarrollo despliega una capacitación, otorga un crédito, construye caminos, dona casas comunales, monta un centro de salud, envía técnicos, organiza campañas de vacunación infantil, instala letrinas, da agua entubada, maquinaria, abonos, plaguicidas, articula grupos de mujeres, etc., sólo entonces han tenido lugar múltiples interacciones entre los agentes de Desarrollo y los actores locales: estas interacciones en las que las formulaciones discursivas toman cuerpo, han permitido que se generen cambios en el proceso de identificación de estos últimos, en la experiencia que poseen de sí.

En suma, la práctica del Desarrollo en la zona de la UNOCANC, luego de más de dos décadas de presencia permanente de varias agencias, ha generado que los campesinos vean a “las instituciones” -como las llaman ellos- como grupos pertenecientes a la sociedad blanco-mestiza que vienen a **dar algo**, que tienen que **dar algo**, algo de lo que, evidentemente, ellos carecen: esta figura, captada perfectamente por los ojos de los campesinos, de unos individuos que llegan a la zona para ofrecer algo que ellos no poseen, permite ver la presencia de un proceso de comprensión de sí mismos, un proceso en el que se entienden como portadores de un sinnúmero de necesidades para las que las agencias de Desarrollo ya tienen tipificadas una serie de soluciones.

Más aún si consideramos que los campesinos al requerir expresamente de los “servicios” del Desarrollo, en este caso concreto de más capacitación, están exteriorizando, están haciendo visibles, están reconociendo un cierto número de carencias -más allá de que sean

reales-; situación que demuestra como las intervenciones generan e incluso obligan a que los actores locales realicen nuevas lecturas de sí mismos. Lecturas en las que esa masa poblacional “no-moderna”, “no-integrada”, empieza a verse bajo los parámetros que ha inducido el Desarrollo.

Dentro del mismo orden de ideas tenemos que hacer referencia a la frase muchas veces escuchada en boca de los campesinos de la zona, con certeza extensible a todo el campesinado del país, que dice: “*nosotros somos pobres*” [la distinción que surge en torno a “**ser o no de letra**” también es pertinente en esta parte del análisis]. En primer lugar, se trata de expresiones en las que los campesinos asumen para sí mismos un cierto tipo de identidad, el “ser pobres” pasa de esta manera a formar parte de los elementos constitutivos de su proceso de auto-reconocimiento.

No es posible dejar de lado el rol que ha tenido el aparato del Desarrollo en la asunción de esta identidad, el “ser pobres” y el “ser de letra” tienen sin duda matices diferentes cuando ese ‘otro’ es un agente de Desarrollo, matices creados justamente a partir de la experiencia de los campesinos con el Desarrollo rural, matices que ponen por delante la forma en que los actores locales se ven a sí mismos con respecto a la específica función social que tienen los agentes de Desarrollo.

La dimensión del poder en la producción de sujetos, de identidades, viene dada por la perspectiva teórica foucauldiana que ya hemos enunciado, de considerar que el aparato del Desarrollo presupone todo un cuerpo de conocimientos, todo un sistema de saberes que, materializados en prácticas y discursos concretos, tienen un efecto de verdad sobre la población tipificada como objeto de la intervención, en cuanto que empiezan a percibirse, a entenderse a sí mismos a partir de los refe-

rentes que ese discurso pone en circulación. De esta manera lo entiende Escobar cuando señala:

“propongo hablar del desarrollo en torno a tres ejes: como un campo de control de conocimiento; como una esfera de intervención de poder; y [a partir de las dos] **como las formas de subjetividad -que moldean individuos y sociedades- creadas por su discurso, aquellas a través de las cuales la gente empieza a reconocerse a sí misma como ‘desarrollada’ o ‘subdesarrollada’**” (1993: 13).

El conjunto de formas ubicables a través de estos ejes constituyen al Desarrollo como una formación discursiva, que da forma a un eficiente aparato que trabaja regularmente a partir de formas de conocimiento y técnicas de poder, todo en la perspectiva de construir un sujeto políticamente manejable (cfr. Escobar, 1993).

Las intervenciones del Desarrollo, en suma, han afectado las subjetividades de los actores locales y lo han hecho en un sentido que converge cada vez más hacia los parámetros creados por su despliegue; no se trata de una transformación aleatoria, tiene un direccionamiento determinado.

Las capacitaciones constituyen una de las esferas de intervención que, de forma más directa, han contribuido a que se produzcan procesos de revisión, de construcción del uno mismo: la imagen de “la concientización” permanentemente ligada a los procesos educativos a nivel rural, representa una metáfora reveladora del análisis que sigue.

Vamos a tratar de documentar la forma en que las capacitaciones han viabilizado el fenómeno de constitución de sujetos:

Empezaremos por los datos que presentan situaciones más individuales, para luego pasar a aquellos que revelan comportamientos de carácter global. Así, nos referimos a opinio-

nes que han hecho los propios campesinos acerca de la utilidad de las capacitaciones. Reproducimos algunas ideas al respecto:

“sí me ha gustado lo de las capacitaciones, sí ha sido bueno aprender, oír. A los otros me duele que no quieran entender, no saben, **no son conscientes de lo que nos pasa**” (Esther Andrango, Micro-Estudios de caso por familia, Febrero 1995).

Del mismo modo tenemos el siguiente pensamiento de un grupo de campesinas con respecto a los grupos de mujeres:

“Que ahora la organización está bien. Se ve que con la organización las mujeres ya tenemos voz y voto en la organización y la comunidad a través de la organización, con **la capacitación ya existe la comprensión mutua entre la mujer y el hombre**. Cambio más importante fue la capacitación” (Taller con la Comunidad San Francisco, Apuntes Diario de Campo, 20-11-1994).

Estos dos ejemplos son pertinentes en la medida en que visualizan el efecto que han tenido las capacitaciones como generadoras de nuevas lecturas de los actores locales con relación a sus propias vidas. En primer lugar, el marcar a las capacitaciones como el punto de ruptura entre “ser conscientes” y no serlo, evidencia que a partir de ellas se ha gestado un proceso de entendimiento de sí mismos por parte de los campesinos. Más allá de aceptar el hecho de que sean las capacitaciones las que marquen la diferencia entre un individuo consciente y otro que no lo es, lo importante de esta frase es que en los campesinos se ha desatado un proceso de revisión de sus vidas, de sus actitudes, de sus pensamientos. La figura es clara: yo, ahora que soy capacitada, puedo saber que soy consciente y que antes no lo era, y los otros -los no capacitados- no lo son. Se trata de un elemento más que cada actor tiene a su disposición para construir un tipo de iden-

tidad para sí mismo.

En torno a la segunda declaración podemos decir que se observa el mismo proceso: el hecho de plantear que a partir de la capacitación “ya existe comprensión entre la mujer y el hombre”, refleja que se ha realizado un tipo de lectura sobre la vida en pareja; más allá de que tal afirmación sea cierta -nosotros sospechamos que no lo es- el punto a destacar es que, al efectuarla, se está poniendo por delante la figura de que ha existido un cierto nivel de problematización acerca de las relaciones de género por parte de los actores locales. Las mujeres han visualizado la necesidad de que exista comprensión con sus parejas para que ellas puedan desenvolverse adecuadamente: ahí, el proceso de revisión de sí mismas y, más aún, el proceso de construcción de un sujeto sobre el que se va a efectuar una específica intervención: el sujeto mujer campesina. El espacio de la vida cotidiana pasa a ser problematizado por los actores locales, pasa a constituirse como un objeto de reflexión para sí mismos.

A continuación se presenta un dato que revela con mayor precisión la cuestión de creación de identidades, esta vez a nivel de la población local, generada por la presencia del Desarrollo y específicamente por las capacitaciones: se trata de la visión que de sí mismos, como pueblos campesino-indígenas, han ido incorporando los actores de la zona a partir de su experiencia con las capacitaciones. Un grupo de dirigentes de la UNOCANC ha planteado en reiteradas ocasiones esta idea; reproducimos una de ellas:

“el fortalecimiento de la identidad cultural se da por las capacitaciones. No nos reconocíamos a más de campesinos como indígenas, ahora reaccionamos positivamente cuando nos dicen indígenas. Capacitación ayudó a que reconozcamos lo que somos. Ha quedado en toda la gente”

(Cecilia Velázquez, Taller de Devolución de la Investigación, 8-08-1995).

La figura es en extremo clara: las capacitaciones visualizadas por los propios actores locales como mecanismos que han posibilitado una nueva lectura del “quienes somos”, la identidad cultural del grupo social de la zona redefinida a partir del proceso de intervenciones externas. No importa si la afirmación es parte del proyecto político de la dirigencia de la zona; lo relevante está en dos aspectos: el primero, el reconocimiento de las capacitaciones como las instancias que han posibilitado un proceso de reflexión acerca de la identidad cultural de la gente y, el segundo, que a partir de ellas la búsqueda y definición del “quien soy” ha tenido lugar.

En definitiva, tenemos que el proceso a través del cual los campesinos van configurando un sentido, una conciencia, una identificación de sí mismos, no escapa a la efectividad del aparato del Desarrollo: tanto desde sus formulaciones discursivas como a partir de sus técnicas de intervención, éste propicia que los actores locales desplieguen lecturas diversas de su realidad social y, al mismo tiempo, de su particular inserción dentro de ella, que se auto-constituyan como sujetos, entendiendo todo esto siempre como efectos de poder.

3.2.1. *Las capacitaciones como tecnologías del Yo*

Hasta el momento hemos visto como las intervenciones del Desarrollo inducen la generación de procesos de entendimiento de sí mismos por parte de los campesinos; en adelante se trabajará, en la perspectiva de ligarlo con el fenómeno de creación de necesidades, la forma en que los campesinos empiezan a auto-gobernarse, a ser “policías” de sí mismos, a actuar sobre sí mismos, a buscar cierto tipo de

transformaciones sobre sus cuerpos.

A esta altura del argumento debemos estar claros en que la intervención es una forma en que ciertas acciones sociales modifican otras acciones sociales. De esta manera, la figura del gobierno -en términos foucauldianos- se establece claramente en relación a los efectos de poder que genera el Desarrollo; sin embargo, al profundizar en otros sentidos posibles que según el filósofo francés tiene esta figura del gobierno tenemos que:

“gobernar es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el ‘uno mismo’ [the self] es construido y modificado por sí mismo” (Foucault, en Morey, 1990: 34).

Precisamente, a partir de una de las técnicas de intervención que emplea el Desarrollo, las capacitaciones, se puede entender a cabalidad como ocurre este proceso de comprensión y transformación de sí, que tiene lugar en los campesinos de la zona, fundamentalmente en aquellos alta y medianamente capacitados. Tal es el análisis que desplegaremos a continuación.

Partimos de la idea de que el Desarrollo ha posibilitado que dentro del juego de identificaciones que ya hemos estudiado, éstas ocurren tanto a nivel del grupo social (“ser pobres”) como a nivel de cada individuo que ha sido tocado por las intervenciones (“soy capacitado”, “no soy de letra”, etc.), esto por cuanto el rasgo distintivo del Desarrollo es el de intentar dirigir a los individuos en un sentido continuo pre-determinado a través de técnicas de poder orientadas específicamente para tal objetivo.

Lo importante en esta parte del argu-

mento es ver que dentro del aparato del Desarrollo, las capacitaciones constituyen la técnica social de intervención a través de la cual se opera con mayor fuerza el proceso de construcción y modificación de sí mismos por parte de los campesinos. En efecto, en el fenómeno de creación de necesidades causado por las intervenciones del Desarrollo, las capacitaciones aparecen como la esfera que concentra la mayor demanda de parte de los actores locales, la figura del “yo quiero capacitarme”, escuchada en boca de la mayoría de campesinos que han accedido a ellas, revela de manera precisa el efecto de generar, *por voluntad propia*, un proceso de revisión, una lectura diversa, en fin, un sentido de transformación del uno mismo, siempre en relación a los parámetros construidos por las intervenciones.

Las capacitaciones en tanto transferencias intencionadas de conocimientos (realizar una contabilidad, conducir una reunión, etc.), en tanto buscan desarrollar habilidades y destrezas (construir muebles de madera, reparar carretillas, etc.), y en cuanto pretenden introducir hábitos (de aseo, de alimentación, de salud), buscan inducir abiertamente a transformaciones en los individuos que a ellas acceden, generar cambios en su cotidianidad, posibilitar un tipo de reflexión diversa acerca de sí mismos.

La figura de cómo esta técnica fabricada a partir de una relación de exterioridad, llega a ser interiorizada por los campesinos, se refleja en la voluntad, en la necesidad expresa de los actores locales de continuar capacitándose: se ha interiorizado el sentido de responsabilidad, de cambio, de transformación del uno mismo. Aquello que fuera inducido desde el exterior, ha pasado a formar parte del proceso de reflexión de cada uno de los campesinos involucra-

dos con las capacitaciones, el uno mismo ha pasado a ser escenario de luchas y transformaciones, hablamos de un proceso continuo de “auto-revisión”.

Las frases de Foucault que habíamos resaltado, en líneas anteriores, cobran absoluta vigencia en este punto: se han desatado con fuerza “procesos a través de los cuales el uno mismo [the self] es construido y modificado por sí mismo.”

Toda esta reflexión nos permite afirmar, siguiendo a Carrión, que la intervención para el Desarrollo comparte el rasgo característico del gobierno, es decir, despliega técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente (Foucault, en Morey, 1990:34).

Surge de esta manera una imagen mucho más acabada de lo que queremos significar con respecto al Desarrollo, se trata de una forma de gobierno caracterizada por ser “**punto de contacto entre la tecnología política de los individuos y las tecnologías de uno mismo**” (*Ibid.*).

Lo de considerar al Desarrollo como tecnología política dirigida a administrar los fenómenos de la población ha sido ya abordado, nos resta por considerar -y éste es el punto central de esta parte del trabajo- lo referente a las tecnologías del uno mismo o tecnologías del yo, con respecto a las capacitaciones como técnica de intervención del Desarrollo.

En efecto, gran parte del trabajo de Foucault estuvo encaminado a desentrañar las diferentes maneras en que, en la cultura de Occidente, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos, esto le condujo a estudiar ciertas ciencias como “juegos de verdad específicos relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos” (en Morey 1990: 48).

Como lo hemos analizado, la direccio-

nalidad de estas técnicas sociales está fijada para que los individuos establezcan, respecto de sí mismos, una identidad, se trata de un proceso de constitución de sujetos.

Citamos integramente a Foucault:

“Debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías”, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica:

- 1) *tecnologías de producción*, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas;
- 2) *tecnologías de sistemas de signos*, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones;
- 3) *tecnologías de poder*, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto;
- 4) *tecnologías del yo*, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (*Ibid.*).

A pesar de que según el propio filósofo francés, estas cuatro tecnologías no funcionan casi nunca por separado, nosotros hemos recogido para los fines de este trabajo a las dos últimas, es decir, hemos entendido al Desarrollo justamente como la combinación de técnicas de poder y tecnologías del yo.

Foucault caracterizó a estas últimas como “la reflexión acerca de los modos de vida, las elecciones de existencia, el modo de regular su conducta y de fijarse uno mismo fines y medios” (*Ibid.*: 36).

Nuestra propuesta es considerar a las ca-

pacitaciones, justamente, como una de las operaciones que los campesinos de la UNOCANC realizan sobre sí mismos, estarían entonces insertas dentro de las llamadas tecnologías del yo en el sentido de que, a través de ellas, están obteniendo transformaciones de sí mismos y, porque al requerirlas, están poniendo por delante el hecho de haber realizado un tipo específico de elección, de haber escogido una vía a través de la cual generar los cambios esperados y, fundamentalmente, una determinación de los fines que persiguen con tales operaciones.

De este modo, la elección que realizan los campesinos mediana y altamente capacitados de asistir a las capacitaciones, de solicitarlas, revela la determinación de un cierto número de fines específicos para cada uno de ellos, fines que -a nuestro modo de ver- se resumen en la idea de buscar “mejorar” su vida.

Las capacitaciones son una de las formas en que, con la ayuda de otros, claro está, los actores locales pueden actuar sobre sí mismos, vale decir entonces que estamos frente a un proceso en que las tecnologías del yo están teniendo lugar; paulatinamente si se quiere, los campesinos de la zona han pasado a visualizar la necesidad de efectuar algún tipo de procedimientos sobre sí mismos; no por casualidad, estos procedimientos están ligados a los ámbitos de intervención, son aquellos que justamente construyó y puso en práctica el Desarrollo. La interiorización de ese sentido de cambio, que vino a instaurar el Desarrollo, se refleja aquí con más pertinencia que nunca.

Decimos paulatinamente, porque no creemos que se trate de un proceso acabado, de un efecto totalizador, omni-abarcante, creemos sí que tenemos por delante el despliegue de uno de los efectos más ocultos de la maquinaria del Desarrollo, efecto más bien de un carácter individualizador y que, no por ello, debe perderse de vista.

Detrás de estas tecnologías del yo no solamente se encuentran “ciertas formas de aprendizaje y modificación de los individuos en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas **actitudes**” (Foucault, 1990: 48). Esto tiene que ver con la afirmación realizada en páginas anteriores de considerar que no es posible limitar la explicación de la necesidad de capacitación, por parte de los actores locales, al acceso a ciertos conocimientos, sino, sobre todo, se debe prestar atención al específico proceso de comprensión de sí mismos que ésta ha generado.

La forma en que las capacitaciones pueden ser entendidas como tecnologías del yo se revela, además, en que se trata de una técnica de poder que lleva al individuo a un contexto específico, con una disciplina determinada, con objetivos pre-construidos relativos a transformarlo y que puede convertirse, finalmente, en un proceso de auto-educación, que deja de expresarse desde afuera: no implican una serie de procesos psicológicos naturales, sino una serie de técnicas “manualizables del yo”, en el que a nivel de cada actor se pone en juego un proceso cerrado de transformación (Cfr. Carrión, Seminario FLACSO, 1995). La esfera de lo educativo encaja exactamente en la figura del tipo de operaciones que se realizan dentro de estas tecnologías del uno mismo.

Para continuar con la reflexión debemos referirnos a la imbricación teórica entre los procesos de comprensión de sí mismos, de construcción de identidades y, éste que acabamos de desarrollar, referente a las tecnologías del yo: la ligazón teórica de estos elementos viene dada por cuanto en la revisión de ambos se busca entender la

“constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimien-

tos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo” (Florence, en Morey, 1990: 21).

Así, la idea de considerar los procesos de comprensión de sí mismos, conjuntamente, con las tecnologías del yo responde a que, a partir de la experiencia de los actores locales con el Desarrollo, se ha inducido en ellos, como un efecto de poder, un modo diverso de subjetivación: no estamos poniendo por delante la figura de las intervenciones del Desarrollo como el punto de partida en la creación de diversas identidades - campesino pobre, subdesarrollado, analfabeto, etc.- allí donde antes no habían, sino advirtiendo que como fruto de los efectos de poder que trae consigo el Desarrollo, y de la existencia de particulares formas de “gobierno” de unos individuos por otros, se producen distintos modos de objetivación del sujeto, diferentes vías a través de las cuales cada campesino empieza a descubrirse, a construirse, a transformarse a sí mismo (cfr. Florence, en Morey, 1990: 20). En pocas palabras, se trata de visualizar -siguiendo siempre los supuestos teóricos de Foucault- cómo los sujetos son objetivados para sí mismos y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de “gobierno”. Procedimientos que, en este caso, son las técnicas usadas por las intervenciones del Desarrollo.

Nos resta por explicar la figura de las tecnologías del yo como formas de auto-gobierno, en la perspectiva de entender que el hecho de que sean “consentidas” no permite, en un nivel teórico, dejar de prestar atención al problema del poder.

Hemos podido ver al Desarrollo como una práctica de gobierno que finalmente deviene en una cuestión de auto-gobierno: cuando los actores locales visualizan la necesidad de capacitarse, cuando aceptan expresamente que sobre ellos se despliegue la técnica de las capacitaciones, ahí, se puede observar como cada individuo ha sido inducido a actuar sobre sí mismo, a fijarse fines y procurarse medios, a evaluarse, a ser responsable de sí. Gobernarse en este caso es algo que cada sujeto hace sobre sí mismo, no algo hecho directamente por la práctica del Desarrollo.

Ahora bien, si se trata de un proceso deliberadamente consentido por los actores locales, ¿dónde ubicar la cuestión del poder? En primer término, debemos entender que los individuos han debido aceptar voluntariamente establecer una relación entre sí mismos y un poder tutelar tal como las capacitaciones. En este caso, “consentir no significa que no haya un ejercicio de poder; al aislar el uno mismo para actuar sobre él se lo está poniendo como un campo de acción, así, se ejerce poder sobre uno mismo” (Cruikshank, 1993:330). En segundo lugar, tenemos que el efecto de poder, de las intervenciones, está en los campesinos que han aprendido a reconocerse como sujetos de Desarrollo y, en tal sentido, han devenido en auto-gobernados.

Se podría decir que en gran medida las prácticas de gobierno con las que trabaja el Desarrollo, su efectividad, se basan en haber construido al individuo de tal forma en que se reconozca, aísle y actúe sobre su propia subjetividad, que se auto-gubierne, en relación a los parámetros inducidos por él. Tal como plantea Foucault, citado por Cruikshank, “la habilidad de los individuos de generar un uno mismo políticamente capaz depende de las tecnologías de la subjetividad, que ligán los deseos y objetivos personales con el orden social y la es-

tabilidad y que ligan poder con subjetividad” (1993: 331).

A través de estas tecnologías del yo se puede divisar el efecto de poder del Desarrollo de hacer coincidir, en gran medida, de manera aparentemente neutra, sus objetivos con aquellos de los campesinos, de acuerdo a cierta noción del bien social. Aquí la tensión entre subjetividad y sujeción empieza a ser evidente. Decimos que este proceso es aparentemente neutro en el sentido de que en la figura de los campesinos, actuando sobre sus cuerpos a través de las capacitaciones, se ligan subjetividad y poder, “se ciñe al sujeto a una sujeción que es más profunda porque aparece como emanando de la autónoma búsqueda del uno mismo, aparece como un problema de la propia libertad de cada individuo” (Rose, 1990:256, en Cruikshank, 1993: 331).

4. Conclusiones

La posición que hemos adoptado en este trabajo ha sido la de concebir al Desarrollo como un proceso esencialmente político, una vía para la extensión de un ámbito institucional esencialmente moderno: “lo social”. Dentro de esta función, las intervenciones del Desarrollo han ligado distintas formas organizativas (públicas, privadas, locales) y diferentes procedimientos, técnicas, mecanismos. Todo, en una perspectiva de *gobierno* en la que el conjunto de acciones desplegadas por unos individuos (los actores externos) y dirigidas a otros (sus anfitriones), buscan estructurar el campo de acción de estos últimos.

Como lo entendió Foucault, la modernidad tiene como uno de sus rasgos específicos la irrupción de “lo social”, el paso en que la vida de la especie pasó a depender de sus propias estrategias políticas; se operó un fenómeno de politización de la sociedad, se involucra a to-

dos en las tareas de administración de los fenómenos poblacionales, no sólo el soberano o el aparato estatal, múltiples instituciones de la sociedad civil pasan también a ser protagonistas de este proceso. Precisamente, la práctica del Desarrollo pone por delante la inclusión, la integración de una población no desarrollada a “lo social”, a lo moderno.

En este sentido, el Desarrollo se ha construido como una forma de gobierno caracterizada por ser punto de contacto entre la tecnología política de los individuos y las tecnologías del uno mismo.

De este modo, los efectos políticos del Desarrollo pueden ser encontrados tanto a nivel de la población como de los individuos particulares, vale decir, que los efectos de poder generados por las intervenciones tienen el rasgo de ser totalizadores y, al mismo tiempo, individualizadores: teniendo al Estado como su primera matriz y, de ahí en adelante, disolviéndose en otro tipo de gestores, el Desarrollo en su práctica, desplegó y despliega tratamientos de orden global, más cuantitativos si se quiere, dirigidos a la masa poblacional y, al mismo tiempo, puso en marcha, y lo sigue haciendo cada vez con más fuerza, mecanismos y técnicas orientadas al individuo particular.

Sólo cuando se visualiza la presencia de estos dos tipos de técnicas en la práctica del Desarrollo, es posible ir más allá en la explicación de lo que hemos llamado la *eficacia* política del Desarrollo.

Como se comprenderá a estas alturas del argumento, no podemos entender la eficacia de las intervenciones para el Desarrollo como el cumplimiento de sus metas programadas, vale decir, aquellas tendientes a reducir los niveles de pobreza y mejorar la calidad de vida de los campesinos de la zona, lejos están de esto, sino más bien, la hemos comprendido en dos niveles ligados completamente entre sí: el

primero, la capacidad que ha tenido el aparato del Desarrollo de ser aceptado, de ser legitimado, y más aún, de ser expresamente requerido por los actores locales. El segundo, el haber construido un sujeto de desarrollo que empieza a auto-gobernarse en relación a los referentes creados por él. En ambos casos se trata de efectos no programados directamente en la formulación de las intervenciones.

Si continuamos juntando las piezas podríamos decir que gracias a la combinación de las técnicas dirigidas a la población y a uno mismo, el Desarrollo ha producido un sujeto que empieza a entenderse en relación con sus objetivos.

Ahora bien, para completar la propuesta teórica diseñada en este trabajo y para entender más a cabalidad la perspectiva política planteada, debemos remitirnos nuevamente a la extensión de “lo social” como un proceso discontinuo, no lineal, pero que por sobre todo, tiene el rasgo de ser **integrador**, vale decir, que busca orientar los principios ordenadores de la vida social en un mismo sentido, darles una direccionalidad única, legítima para todo el cuerpo social.

En este sentido, el Desarrollo es una tecnología política que no opera por imposición, confinamiento, coerción, sino por establecer parámetros de comunicación, de ordenamiento social, el Desarrollo debe ser visto entonces como la **oferta de “lo normal”**, así, en terminología foucauldiana, hablamos de un efecto político de **normalización**. Se pone por delante la imagen de lo que debe ser la sociedad, el individuo, hacia dónde debe ir, qué es lo que se debe hacer. La necesidad de compartir principios racionalizadores que regulen las interacciones sociales.

No se trata de una visión totalizadora o de imposición absoluta, el juego de resisten-

cias es muy amplio en este sentido, sino que el Desarrollo pone en circulación un principio de unidad o comunicación entre las individualidades, un conjunto de normas o referentes comunes, en suma, se pasa a compartir una referencia. El efecto es de un **enganche cognitivo** de los actores locales con respecto a las intervenciones: hablamos de enganche cognitivo en el sentido de que las prácticas políticas de los campesinos con respecto a las intervenciones, es decir, el ejercicio de búsqueda, consecución y gestión de los proyectos, y posteriormente aquel que tiene lugar en el curso de la interacción con los promotores, tienen la característica de ser prácticas conscientes y reguladas en tal manera que permitan una continua reproducción de las intervenciones.

El efecto normalizador del Desarrollo rural es más evidente todavía, puesto que los parámetros comunicacionales se establecen en relación a aquellos de la sociedad mayor, la creación de cuerpos organizativos campesinos responde justamente a la necesidad de establecer estos parámetros, de crear el potencial y la apertura de interlocución con esa población a partir de referentes “normados” para todos.

Así, tanto a través de la creación de necesidades como de la constitución de un sujeto auto-gobernado, se ha producido un fenómeno normalizador que permite el ordenamiento social con la menor dosis de control posible.

Tal como sugiere Escobar en relación a este nivel de efectividad del Desarrollo, pero ampliándolo para todo el Tercer Mundo, se ha constituido una masa poblacional no moderna (“la invención” del Tercer Mundo) que empieza a verse a sí misma bajo estos parámetros (cfr. 1993).

En este sentido, como un efecto-instrumento, abordamos la cuestión del Desarrollo

como requerimiento expreso de los campesinos de la zona. En este mismo sentido, deben ser vistos los otros niveles de efectividad que hemos analizado, es decir, la constitución de sujetos responsables de sí mismos, conscientes de lo que quieren y de los procedimientos que deben llevar a cabo sobre sí mismos, sujetos que empiezan a auto-gobernarse: son estos niveles los que permitirán en lo sucesivo la continuidad de prácticas de intervención, de extensión de “lo social”, de integración y gobierno.

La pregunta de por qué, a pesar de que la pobreza no ha sido eliminada, las intervenciones continúan produciéndose, puede ser despejada en gran medida por la funcionalidad de estos efectos-instrumento.

Todo esto nos conduce a concluir y a entender, con Escobar, que la historia de la práctica del Desarrollo no ha sido la de un esfuerzo inocente de la parte de las instituciones de Desarrollo para resolver los problemas de los pobres. Más bien, el Desarrollo ha sido exitoso hasta el punto de ser capaz de penetrar, integrar, administrar y controlar países y poblaciones, en formas cada vez más detalladas y sutiles. Si ha fallado en la resolución de los problemas de los países pobres, se puede decir -tal vez con pertinencia- que ha sido muy exitoso en crear un tipo de subdesarrollo que ha sido, en la mayor parte, política y técnicamente manejable.

INTERCULTURALIDAD Y TRATAMIENTO DE CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN LA ERA NEOLIBERAL¹

Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico
(Versión preliminar para discusión)

Pablo Ortiz T.

El texto es apenas una introducción para reflexionar alrededor de la agresiva expansión de la economía de mercado en todo el orbe, con su racionalidad y cosmovisión, la cual está contribuyendo a la consolidación de un tipo de cultura basada en la competencia y la exaltación de los intereses propios e individuales por encima de aquellos considerados de bienestar común. Un ejemplo de este proceso, se lo puede encontrar a lo largo y ancho de la Cuenca Amazónica, escenario, una vez más, de la acción del capital y de los Estados inmersos en su propia redefinición y de una dinámica de los conflictos generados a partir del control, uso o acceso a los recursos naturales o espacios de vida que involucran a pueblos y comunidades indígenas. La ponencia toma como referencia tres casos (de los Candoshi en Perú, de los Quichua de Pastaza en Ecuador y los Yuracaré en Bolivia) que permiten entender la complejidad de los escenarios, la interrelación intra e inter regional entre actores, sus posiciones y estrategias de salida a los conflictos, así como, los impactos que han generado los procesos de expansión de las fronteras nacionales (económicas y de seguridad) sobre los conceptos y percepciones de territorio, naturaleza e identidad en dichos pueblos indígenas. Las experiencias tienen como denominador común

el hecho de que el conflicto en la Amazonia es asumido como posibilidad y oportunidad para imaginar futuros posibles y alternativos.

Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico

Apunte Inicial

Una breve revisión de la literatura especializada y del diálogo con comunidades rurales amazónicas (particularmente campesinas/colonas y ciertos segmentos de pueblos indígenas), revelan una pobreza alarmante en la conceptualización de los conflictos, más aún, de aquellos que se relacionan con el manejo de recursos de la naturaleza. Tomaremos en cuenta para la discusión, los elementos que en las Ciencias Sociales se han desarrollado, al respecto.

La definición del concepto “conflicto” sigue siendo evasiva a pesar de los esfuerzos de las investigaciones sociales por clarificarlo. Si hacemos un poco de historia, no debemos olvidar que las tesis de resolución de conflictos dentro de las Ciencias Políticas, fue una de las preocupaciones centrales de las teorías de relaciones internacionales en el tránsito del paradigma idealista al realista en los años 50 y a

principios de los 60. Incluso a finales de esa década estuvo sometida a cuestionamiento y oposición. El realismo, por ejemplo, criticó de estas teorías idealistas aquellos supuestos en torno a la existencia de una simetría entre las partes, pasando por alto las asimetrías básicas del sistema mundial, al igual que al interior, de las unidades nacionales y las entidades sociales. Los trabajos de Coser (1970) y Boulding (1973) en este sentido son ilustrativos. La influencia del marxismo y del estructuralismo durante los años 60 y 70 posibilitó poner en evidencia las estructuras asimétricas del orden internacional, a pesar de que los Estados seguían siendo considerados los actores centrales.

La preocupación común por el fenómeno del conflicto necesita del trabajo teórico sobre conceptos básicos de análisis, de modo tal que diferentes perspectivas y diferentes observaciones puedan ser puestas en forma conjunta (Howard, 1995; Kriesberg, 1998). Hay mucho trabajo por hacer, pero numerosos avances se han elaborado en lo concerniente a la relación entre la escasez de recursos, su deterioro y el desarrollo de los conflictos. La sistematización de reflexiones teóricas, en torno al tema, nos lleva a pensar que aún hay un largo camino por recorrer para ir más a fondo en la teoría general del conflicto y de la resolución del mismo.

El conflicto en nuestro caso, lo entendemos como una situación social, como un proceso en el cual un mínimo de dos partes pugnan, al mismo tiempo, por obtener el mismo conjunto de recursos escasos (Ortiz-T., 1998, 1996). Esta definición significa que los conflictos en torno a los recursos naturales son fenómenos sociales que involucran condiciones mínimas, tales como: la escasez, el deterioro o la privación. La actual coyuntura histórica del

orden mundial, de expansión del mercado y la respectiva incorporación de territorios, está llevando a una agudización de las presiones en torno a los recursos naturales, incidiendo en su escasez, deterioro y privación (Ortiz-T., 1997).

En ese sentido, hay tres requisitos básicos para que esta escasez, deterioro o privación de recursos naturales, particularmente forestales, conduzca un conflicto manifiesto, de tal manera que represente un serio desafío para la vida y la propiedad o el control sobre bienes y recursos: la presencia de actores, la existencia de ciertas salidas o alternativas de solución variables y la acción o conducta de los actores.

Veamos a continuación, de manera muy resumida, tres casos que nos pueden ayudar a ilustrar la reflexión aquí planteada.

Caso Candoshi en la Amazonia Peruana

El lago más importante de la selva peruana, llamado en lengua candoa Musa Karusha, más conocido como Lago Rimachi, ha sido el punto de referencia central del conflicto que involucra, desde 1991, a la Federación de Comunidades Nativas Candoshis del Distrito de Pastaza (FECONADIP), al Ministerio de Pesquería del Gobierno Peruano y, últimamente, a la empresa petrolera Oxy.

Rodeado de bosque húmedo tropical, al Lago Musa Karusha, fluyen los ríos Chapuri y Rimache, que a su vez alimentan al río Pastaza antes de su desembocadura al Marañón. La zona que circunda al lago es un extenso bosque húmedo, territorio del pueblo Candoshi que ocupa un área de 10.000 Kms cuadrados entre los ríos Morona y Pastaza, refrescada por palmeras, aguajes y ojé. La población formada por 2.000 personas, aproximadamente, se

asienta en su mayoría a orillas del río Chapuri, otros en el río Chuinda - afluentes de Musa Karusha - y algunos en el mismo lago.

Sin pretender ahondar en el aspecto etno-histórico o etnográfico, simplemente, deseo señalar como referencia que los Candoshi están emparentados cultural y lingüísticamente con los shapra y, en menor medida, con el resto de los grupos jíbaros con los que comparten principios de identidad. Los Candoshi junto con los jíbaros de esta región son los únicos hablantes de lengua candoa, siendo descendientes directos de los antiguos Maynas.

Para los Candoshi el lago es un espacio sagrado y fuente permanente de vida. Sus cantos, ritos, mitos, adornos, pinturas, conocimientos medicinales, nos hablan de un pueblo profundamente integrado con su espacio. Los árboles, las cochas, las plantas y los animales poseen un valor mágico dentro de su cosmovisión. Su territorio y la naturaleza, en general, son entendidos por los Candoshi como espacios de vida, como elementos centrales de su identidad. La naturaleza, al igual que los otros casos de los Quichua-Canelos y de los Yuracaré, es concebida como un conjunto habitable, como un todo entramado interactuante: hombre-espíritu-naturaleza.

Pues bien, este territorio Candoshi, fue declarado Zona Reservada por Resolución Suprema del Gobierno Peruano en 1945, con un área aproximada de 810.548 Has. De acuerdo a la legislación peruana, en este tipo de zonas está limitada la extracción o aprovechamiento de los recursos hidrobiológicos.

Sin embargo, de esta declaración jurídica, en el referido cuerpo de aguas, se estaba dando una deficiente gestión gubernamental sobre los recursos de fauna y flora silvestres. Y de hecho, según los Candoshi, las hostilizaciones y litigios permanentes, de parte de los fun-

cionarios públicos, formó parte central de la relación de las comunidades Candoshi con el Estado desde la creación de dicha Reserva.

En 1991, cuando deciden intervenir los Candoshi, señalaban a la prensa lo siguiente: “la depredación ha afectado al Lago Rimachi, siendo los principales responsables los empleados del Ministerio de Pesquería, quienes, por un lado, han dejado operar en el área a lanchas rederas y, por otro, han reprimido a los Candoshi del libre aprovechamiento ancestral de los recursos hidrobiológicos del Lago” (Donayre, 1998. p.74).

A ello se añaden el tipo de relación excluyente que los Candoshi han tenido con el Estado peruano, que les reconoció legalmente, apenas en 1975, luego de varias resoluciones administrativas, que su territorio oficialmente sea catalogado como propiedad comunal en una extensión de cerca de 86 mil hectáreas.

Según un testimonio de Alberto Chirif, en torno a este conflicto: “el Estado al declarar zona reservada el área del Lago Rimachi no tuvo en cuenta la presencia del pueblo Candoshi. El presumible interés de explotación racional de los recursos no tuvo en cuenta los derechos comunales. Los vigilantes del Estado lo único que han hecho es sacar plata. Con las toneladas de sal, todo lleno con las barbacoas. Cantidades de pejes muertos y todo lleno con mosca, eso era la vigilancia. Cada día se pagaban a los vigilantes por abajo y pescaban con redes de banda a banda. A ellos no les importaba que las crías del paiche y del pazo, gamitanas, sungaros quedaran sin su madre y se los comían los fasacos. Por eso se fueron los paiches y las gamitanas. El pescado ya no había. Eso sí a los Candoshi nos quitaban los anzuelos, las flechas, la sal para nuestras casas. Por eso no hemos vivido tranquilos, porque Musa Karusha ya estaba vaciando. Pobres nuestras señoras y nuestros hijos, ya no se puede”.

Con esos antecedentes, el 8 de agosto de 1991 las comunidades del pueblo Candoshi entraron en la base del lago Rimachi y tomaron control del mismo, argumentando que “nosotros nos hemos tomado Musa Karusha para devolver al lago su antigua capacidad productiva, es decir, aquella que tuvo antes de su declaración como zona reservada. Además queremos que se reconozca al Lago Rimachi como parte del territorio tradicional del pueblo Candoshi, el mismo que lo ha usado racionalmente durante siglos” (Voz Indígena AIDESEP, 1992, p.13).

Una vez que tomaron el control directo del Lago Musa Karusha, solicitaron la intervención de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) para apoyar sus demandas al gobierno. Tanto la FECONADIP como AIDSESP plantearon el cambio de status del Lago Rimachi, de zona reservada a reserva comunal de acuerdo a la Ley Forestal y de Fauna Silvestre.

Las autoridades seccionales y los funcionarios del Ministerio de Pesca hicieron caso omiso de las demandas indígenas. Fue a fines de 1991, cuando el presidente Fujimori viajó a esa zona, dada su afición a la pesca deportiva, que el problema Candoshi adquirió una mayor dimensión. Los esfuerzos de Fujimori por pescar en el lago Rimachi fueron infructuosos debido a que no había peces. Esa situación fue aprovechada por los Candoshi para informar de la situación. Fujimori en ese entonces les respondió “que no es posible desalojar al dueño de su propia casa”.

Hay que señalar que el Perú en ese entonces vivía un fuerte proceso de regionalización y ciertas facultades incluso legislativas las asumían los gobiernos regionales. Esta coyuntura permitió que la Gobernación de Loreto facultara el control directo de los cuerpos de aguas a las organizaciones indígenas, lo cual

fue rechazado por el Ministerio de Pesquería, quienes argumentaban la nulidad de dicha resolución, en vista de que las leyes expedidas por las instancias nacionales señalaban que “la creación de la zona reservada en el concepto de dominio público da al Estado la facultad para el control sobre los cuerpos de agua”.

La negociación, luego de la toma del Lago Rimachi y del encuentro casual de los Candoshi con Fujimori, siguió un procedimiento formal que involucró al Gobierno Regional de Loreto y a la Oficina Pesquera del Ministerio en esa Región.

En mayo de 1993, se realiza un informe oficial sobre el problema de la Zona Reservada del río Pastaza en el que se señala lo siguiente: “La Dirección Regional de Pesquería reconoce la presencia y los derechos de las comunidades nativas “Candoshis” y Jíbaros asentadas dentro de la Zona Reservada del Río Pastaza. Dicha presencia permitirá asegurar la preservación de sus prácticas, usos y costumbres tradicionales adquiridas. Creemos en la necesidad de concertar con la FECONADIP, a fin de lograr una solución pacífica a la actual situación de posesión, sobre la base de definir las siguientes alternativas:

- a) Tomar un acuerdo para que la administración y vigilancia de la Zona Reservada del Río Pastaza (ZRRP) sea compartida con participación activa de las comunidades nativas Candoshi;
- b) Organizar las unidades de pesca comunitaria a cargo de los nativos;
- c) Ejecutar un estudio ecológico y socioeconómico rápido de la ZRRP para elaborar su plan de manejo y de desarrollo;
- d) Crear una oficina pesquera en San Lorenzo a fin de que brinde asistencia técnica a las comunidades nativas de la zona reservada.

Sin embargo, el problema de los Candoshi no concluyó ahí. A inicios de 1995 el gobierno firma un contrato con la empresa Occidental Petroleum Corporation, Occidental del Amazonas, oficina en Perú, para que desarrollen actividades exploratorias en el denominado Lote 4, de cerca de 400 mil hectáreas. Las zonas más afectadas por dichas actividades de sísmica han sido las del río Chapuri. Frente a estos hechos, los Candoshi manifiestan su descontento: “lamentablemente el desarrollo económico nos trae una nueva amenaza, al autorizar a la empresa petrolera Oxy a perforar nuestras tierras en busca de petróleo. Es como si no existiéramos. Aquí hemos visto pasar por nuestras comunidades las brigadas y los helicópteros en acción para sus operaciones, tala de árboles para las trochas, rozo y construcción de helipuertos y detonación de explosivos que afectan la caza y la pesca. Hacemos este llamado para que sepan que los indígenas candoshi no queremos que suceda lo peor para nuestros hijos.

Caso Yuracarés en el río Chapare (Bolivia)

Los conflictos existentes en el río Chapare en Bolivia son diversos y están relacionados con diferentes situaciones y recursos. Me referiré a uno de ellos, el que involucra al pueblo indígena Yuracaré.

El territorio Yuracaré del río Chapare está ubicado entre las provincias de Carrasco y Chapare del Departamento de Cochabamba y comprende una extensión de 254.080 has., la cual está demarcada por el río Ichilo, el arroyo Santa Rosa y el arroyo Useuta. Este territorio está configurado por tres zonas de vida que atraviesan el río Chapare: el bosque húmedo subtropical, bosque húmedo tropical y bosque muy húmedo subtropical.

El censo indígena de 1989 habla de una población de 847 personas divididas en 15 asentamientos, ubicados a lo largo del río Chapare. Sin embargo, esta población ha aumentado considerablemente. Según datos del CERES y del FTTP de 1996, sumando solo la mitad de las poblaciones de esta región, tenemos cerca de 900 personas (Orellana, 1997).

En el caso de los Yuracarés el bosque es importante en su dinámica vital, porque genera procesos alimentarios, es escenario de la agricultura y de la explotación forestal -que supone la generación de importantes recursos- y es la dimensión en la cual se produce y reproduce el sistema normativo local.

En el bosque, los yuracarés desarrollan diferentes actividades económicas como agricultura, explotación de madera, caza y pesca. La explotación de madera es fundamental en la medida que les permite articularse al mercado y generar recursos que les facilitan el acceso a bienes y servicios y les permite ciertos niveles de acumulación.

Para la realización de la caza, los yuracarés no se internan mucho en el bosque, buscando más bien a sus presas en los espacios cercanos a chacos y barbechos.

En cuanto a organización se aglutinan en asentamientos a partir de familias emparentadas, y estos asentamientos a su vez forman corregimientos, los mismos que conforman el territorio. Los corregimientos tienen a su vez jurisdicciones de gestión que rigen el manejo de diversos recursos alrededor de los cuales se norma, reglamenta y sanciona.

Si observamos los conflictos en el territorio yuracaré, vemos que la mayor parte de éstos tienen como denominador común el tema territorial. Es importante señalar que hay diferencias importantes entre el extremo sur y el extremo norte del río Chapare, que tienen a

los conflictos como indicadores. Los diferentes tipos de conflictos existentes en ambos extremos, corresponden a los perfiles económicos, políticos y étnicos. Es decir, podemos hablar de conflictos en el extremo sur, en el extremo norte y conflictos entre ambos extremos (Orellana, 1997).

En el extremo sur, por ejemplo, el espacio está intervenido por otros grupos no indígenas yuaracarés, más integrados a la explotación agrícola, ganadera y maderera articulada al mercado. Estos grupos de no yuaracarés han desarrollado destrezas propias de la cultura de la acumulación rápida de recursos y la competencia. Invierten capital con la esperanza de obtener ganancias y volver a sus lugares de origen. Por eso los conflictos en estos casos están asociados al acceso, tenencia y legalidad de la tierra, de los bosques, así como al manejo del poder local y a los límites de las demandas territoriales (Lehm, 1993).

Por otro lado, en el extremo norte existe un alto relacionamiento intra-étnico, debido a la fortaleza de las instituciones étnicas y a la capacidad de desarrollar y expresar una oposición espacial a extraños al grupo étnico. Sin embargo, la asimilación de los yuaracarés hacia la lógica de los grupos que habitan al sur es acelerada. Su capacidad de oposición étnico-espacial es muy reducida.

Para entender un poco más de cerca estas dinámicas tomemos el caso de la comunidad de Ibare. Allí existen tres situaciones conflictivas: una en torno a la tenencia de la tierra; otra por el control y acceso al bosque, especialmente a la madera; y una tercera que tiene que ver con la hegemonía y protagonismo del asentamiento de Misiones.

El caso del primer conflicto en Ibare, tiene connotaciones interétnicas en la medida en que se contraponen yuaracarés y colonos. Es importante recordar que Ibare es un espacio

colonizado al igual que el poblado Todos Santos, ubicado cerca de ese lugar. Esta colonización fundamentalmente es de “collas” y de yuaracarés que migraron a esta zona en la década pasada. Aunque la situación legal de estas colonias es muy ambigua, existe una sensación de propiedad por parte de antiguos colonos. Esta sensación se expresa en una actitud proteccionista por parte de algunos colonos que todavía permanecen en el área y que se explicitó en el momento en que se concreta la demanda territorial por parte del pueblo yuaracaré.

En Enero de 1996, varias personas de diferentes asentamientos (Misiones, Santa Elena, etc.) trazaron una brecha de tres metros de ancho con pintura roja, marcando la línea territorial con ayuda de brújulas. Previamente, se habían desarrollado reuniones con los colonos a través del representante del Sindicato de Puerto Cochabamba, acordándose la ratificación de este límite y el respeto a él (Orellana, 1996).

El conflicto surgió justamente al momento de pintarse la brecha en la banda oeste, pues los representantes del asentamiento del Ibare hicieron conocer su desacuerdo y sugirieron la interrupción del trazado del límite. Desde entonces se desarrollaron varias reuniones entre los representantes de los asentamientos para analizar el conflicto.

El Consejo Yuaracaré se hizo presente en Ibare, a través del Cacique, y convocó a una reunión en la cual estuvieron presentes varias familias yuaracarés. En esta reunión el cacique explicó las razones por las cuales se había desarrollando la demanda y resaltó la importancia del trazado de límites.

Sin embargo de esto, en reuniones posteriores el asentamiento de Ibaré se dividió en dos grupos: unos a favor y otros en contra de la demanda. Los argumentos contrarios a la demanda eran diversos y el principal decía que

la definición de un territorio indígena implicaba la creación de una suerte de área protegida en la que se irían a establecer una serie de restricciones (para colonos y yuracarés) respecto del acceso a los recursos y que, por otra parte, el gobierno establecería empresas y promovería el asentamiento de ganaderos en el área (Orellana, 1997).

Los que apoyaban la demanda, en cambio, argumentaban que la definición de un territorio indígena es una forma de proteger las tierras exentas de un sustento legal lo suficientemente consistentes como para hacerlas inmunes a usurpaciones (temor muy sentido a propósito del rumor sobre el establecimiento de estancias en el área, con apoyo gubernamental) y que se verían favorecidas por la Nueva Ley Agraria planteada últimamente.

Luego de varios forcejeos y cruce de propuestas de demarcación, el conflicto permitió explicitar diferencias y proximidades inter e intraétnicas, puesto que provocó la ruptura de la institucionalidad imperante, afirmando las raíces de los comuneros de Ibare, debido a que se defenestró a la dirigencia “colla” que había dominado los últimos años. La sombra del sindicato había eclipsado el papel de las instituciones étnicas. Es importante reiterar, entonces, la contraposición de percepciones espaciales -base de las incompatibilidades- entre Tierra y Territorio.

Caso Quichua Canelos en Pastaza (Ecuador)

En el nuevo contexto global en el que se inserta la actual extracción de hidrocarburos de la RAE, al existir una mayor conciencia global dentro de la comunidad mundial y un aumento de la sofisticación política dentro de las comunidades indígenas, el conflicto socioam-

biental ha adquirido una nueva dimensión, como sucede en los territorios Quichuas y Shiwiar de la provincia de Pastaza y concretamente en el llamado Bloque 10,¹ donde opera la compañía Arco Oriente Inc (AOI), subsidiaria de Atlantic Richfield Company (Arco) de Texas, Estados Unidos.

Como todos sabemos, las actividades de exploración de petróleo y gas en esta región, fueron conducidas primero en 1923 por la Leonard Exploration Company. Los estudios de la Leonard se referían a la presencia de los pueblos indígenas. En 1937 la Royal Dutch Shell había recibido una concesión de 100.000 km² que fue abandonada más tarde. Durante el período de 1945 a 1949, Royal Dutch Shell trabajó en Arajuno, Villano, Curaray y Montalvo. En 1950, esta compañía terminó el pozo Villano 1 cerca de la pista aérea y el río Villano.

La presencia de estas actividades de exploración petrolera especialmente entre 1945 y 1950, generaron un proceso colonizador, cuyo eje dinamizador fue la presencia de la compañía Royal Dutch Shell, cuyas inversiones en infraestructura (tanto carreteras como aeropuertos y campamentos) posibilitaron la penetración de lo que después constituyeron los primeros asentamientos colonizadores en la zona. El aparente fracaso² de las actividades de exploración de la Royal Dutch Shell y, en general, la poca intensidad de las operaciones, hizo que el proceso de colonización en dicha región no alcance dimensiones apreciables. A pesar de ello, se produjo el poblamiento de Baños-Puyo y las zonas aledañas al campamento de operaciones de la compañía en Arajuno.

Fue en ese contexto que se produjeron enfrentamientos con el pueblo Huaorani, en cuyo territorio se desarrollaron las actividades de exploración petrolera (Cabodevilla, 1994, pgs.283 y ss.). Esta fue probablemente la pri-

mera ocasión en que el Estado ecuatoriano se planteó la necesidad de liquidar o desplazar a un pueblo indígena en la Amazonia.

Habiéndose descartado finalmente la intervención armada del Estado, quedó planteada la posibilidad de ejercer control sobre los pueblos indígenas a través de las misiones religiosas (Trujillo, 1981, 1998; Labaca, 1988; Ortiz de V., 1991; Cabodevilla, 1995, 1998).

Pocos años más tarde a fines de los 60, cuando se iniciaban las actividades de exploración y explotación de petróleo por parte de la compañía Texaco, se mostrará el impacto de las actividades de estas misiones religiosas en el proceso de pacificación y re-localización de los pueblos indígenas amazónicos.

Lo ocurrido en este período, constituye así la implantación de un modelo de intervención en la Amazonia ecuatoriana: la búsqueda de materias primas articula un aparataje productivo que vincula a un sector apreciable de trabajadores migrantes y de población flotante, los que desarrollan formas de ocupación de tierras de acuerdo con las disponibilidades de obras de infraestructura que posibilitan su ocupación. No será sino hasta fines de los 60, que se intensificarán las actividades de exploración petrolera, especialmente, en la región Nor-Oriental.

Los eventuales enfrentamientos con la población indígena se producen en la medida en que la extracción de los recursos supone el montaje de un sistema de incursiones hacia los territorios donde se encuentran los yacimientos más importantes. En cierto sentido, entonces, no existe una ocupación espacial que exija como requisito el desplazamiento físico de los pueblos allí asentados.

Los cambios observables en los sistemas tradicionales de distribución poblacional son provocados por la estructuración de formas de utilización de la fuerza de trabajo indígena pa-

ra las tareas exploratorias, o bien por razones de “seguridad”, que han sido aducidas por parte de las empresas petroleras, como en el caso de la defensa ante los reiterados ataques protagonizados por los guerreros Huaorani desde los 60 hasta fines de los años 80 (Labaca, 1988; Cabodevilla, 1995; Reeve, 1988, p.53 y ss.).

En el área de concesión del Bloque 10 se encuentran ubicadas históricamente decenas de comunidades que pertenecen a dos pueblos distintos: Quichua y Huaorani. De hecho, gran parte del área comprometida para la exploración petrolera constituye la frontera establecida entre estos dos pueblos.

En efecto, desde el año de 1969 fue delimitado el territorio del “Protectorado” Huaorani que no fue legalizado sino en el año 1983 por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, IERAC. De acuerdo a los límites del Protectorado, éste se extiende hacia el sur hasta el río Manduru Yacu, que a su vez, constituye el límite de las comunidades del pueblo Quichua, ubicadas en el río Villano (Cabodevilla, 1995, p.411 y ss.)

Desde otro punto de vista, es posible establecer tres áreas de asentamiento de los Quichuas, de acuerdo con los sistemas fluviales que se encuentran comprometidos por la concesión petrolera: en primer lugar, los asentamientos de las cabeceras del río Curaray y que corresponden tanto a las comunidades Huaorani como Quichua; en segundo lugar, los de las cabeceras del río Conambo que son comunidades Quichuas; y en tercer lugar, los asentamientos del pueblo Quichua del sistema del río Bobonaza y sus tributarios, Jatun Rutunu Yacu y el río Jandia Yacu (Reeve, 1988, p.11 y 12). Tanto las comunidades de los pueblos Quichua como del Huaorani presentan en los últimos años, un régimen de asentamientos locales debido, en gran parte, a la influencia de las misiones religiosas (Rival, 1992, p.61).

La exploración sísmica en el proyecto del Bloque 10 se llevó a cabo entre el 10 de noviembre de 1988 hasta julio de 1989. Según Arco (1992), el programa de adquisición de datos sísmicos estuvo acompañado de acciones para asegurar que todos los habitantes de la localidad fueran informados sobre la naturaleza de las operaciones sísmicas. Estas acciones eran básicamente asistencialistas, como dotación de víveres, ropa, y construcción de aulas escolares, que involucraban a los líderes de las comunidades locales. El trabajo de dicha compañía fue suspendido en las líneas 33 y 35, así como segmentos de la 16 y 18 que atravesaban el territorio de la comunidad de Sarayacu (McCreary, Kondolf, et.al, 1992, p.15; Wassstrom, 1998).

En las tierras de esta comunidad quichua compuesta por 5 centros (650 familias en total) se produjo una primera paralización en el período comprendido del 3 al 12 de mayo de 1989 y luego una segunda en junio, concluyendo en julio de ese mismo año. De acuerdo con la información de la Arco, en la exploración sísmica se abrieron 1.207, 7 km. de trocha de 3 metros de ancho, repartidos en 36 líneas sísmicas. De éstas, 12 líneas atraviesan el bloque en sentido NE-SW, 16 perpendiculares a las anteriores en un sentido NW-SE, 6 se concentran en la zona de Villano, atravesados por una perpendicular. Finalmente, una línea ubicada en el extremo superior derecho del bloque sale de éste, en sentido E-W, desde las proximidades de la comunidad Huaorani de Quihuaro en dirección al río Curaray. Los helipuertos se ubicaron por lo general a cada kilómetro a lo largo de las líneas. Y se abrieron cerca de 1.500 helipuertos hasta inicios de 1990 (Ortiz, 1992, 1998). Las acciones de sísmica al interior del territorio Quichua, especialmente en las comunidades de la Asociación de Sarayacu, provocaron la reacción de éstos. Los indígenas

incluso intervinieron en abril de 1989, paralizando las actividades sísmicas que Arco realizaba en la cuenca del río Rutunu³.

Entre el 28 de abril y el 10 de mayo de 1989, en un incidente separado, según el informe de Harvard, el jefe de operaciones de Arco en el bloque 10, llegó en un helicóptero a la comunidad de Sarayacu con 2 millones de sucres en efectivo (US\$1.000, 00) para comprar el consentimiento de la comunidad. Pero la comunidad rechazó la oferta del funcionario.⁴

Según la versión oficial del gobierno, los líderes indígenas determinaron que no se les permitiría salir de Sarayacu a los representantes del gobierno y de ARCO a menos que firmaran ciertos acuerdos indicando que se suspenderían las actividades sísmicas en los territorios de las comunidades de la Asociación de Sarayacu y en la cuenca del Bobonaza hasta que las tierras reclamadas sean adjudicadas por el gobierno⁵

Según Andrés Malaver, dirigente de la OPIP, “las autoridades han tergiversaron totalmente los hechos. Que fueron secuestrados es una gran mentira. Si incluso esos días pasaron bailando y conversando de los temas del documento que se firmó”. El documento firmado y llamado “Acuerdos de Sarayacu”, de 9 páginas, contiene un total de 50 puntos divididos en 8 capítulos⁶.

Según Leonardo Viteri, dirigente de la OPIP, “para obtener el permiso de los pobladores para las actividades de la ARCO, el IERAC adjudicó a las familias de otras comunidades (Jatun Molino y Moretecocha) 26 mil hectáreas de tierras, provocando un enfrentamiento entre ellas. A esto se añadió la labor de las misiones evangélicas en esas comunidades, que abrió el camino a la presencia de la compañía” (entrevista personal, 11/93).

Uno de los compromisos adquiridos por el Gobierno, numeral 7 de los indicados, señala la “indemnización por los daños ecológicos y socio-culturales causados por las actividades petroleras al interior de los territorios indígenas”. Para determinar la magnitud de los daños ambientales, se nombró una Comisión Evaluadora conformada por expertos de CEPE, la Dirección Nacional de Hidrocarburos, OPIP, la Asociación de Sarayacu y la Confeniae para que realice un análisis del impacto ambiental de las actividades de Arco y sus subcontratistas.

Estos hechos sucedían mientras en Manaus, Brasil, se celebraba una reunión de los presidentes de los países miembros del Tratado de Cooperación Amazónica, a la cual asistió el presidente Rodrigo Borja, que tuvo como objetivo básico, “fortalecer la posición conjunta de estos países para administrar libremente los recursos y programas de conservación ambiental sin imposiciones externas” (Cordovez, 1992, p.166).

Más tarde en el conflicto, la Comisión Evaluadora presentó a un borrador del informe sobre los impactos ambientales denominado “Análisis sobre el impacto de exploración sísmica en el bloque 10 ejecutado por la Cía. Arco Internacional Oil and Gas Company, con la subcontratista francesa CGG” (1989). Este estudio interdisciplinario, que fue pionero en CEPE y el país, se interrumpió con la ruptura del diálogo Conaie-Gobierno en agosto de 1990. El documento se archivó y se detuvo el proceso de evaluación ambiental. Las principales conclusiones del estudio destacaban un profundo deterioro por pérdida de vegetación, deforestación; presencia de desechos tóxicos descargados directamente sobre suelos y aguas; contaminación de aguas por manejo inadecuado de desechos en los campamentos; altos niveles de ruido causados por perfora-

ción, plantas eléctricas, explosiones, entre otros impactos ambientales.

También recogía testimonios de miembros de las comunidades indígenas quichuas sobre la escasez en caza y pesca causada por la actividad exploratoria; introducción de enfermedades estomacales y de la piel; malas condiciones de trabajo para los obreros de la compañía, entre otros impactos directos.

A partir del conflicto que se desató por la demanda de delimitación de los territorios quichuas de Pastaza y que involucró, en esta fase al gobierno central, a las Fuerzas Armadas, a algunos gremios empresariales y a los medios de prensa. Las organizaciones indígenas al ver cerradas las posibilidades de maniobra en el escenario político nacional, comienzan a transitar y movilizarse en otro escenario, desconocido e incierto para muchos grupos nacionales, pero fundamental en la estrategia asumida frente a un actor transnacional.

En California, Estados Unidos, por ejemplo, Pam Wellner, coordinador del Rainforest Action Network (RAN), de la campaña de defensa de los bosques húmedo-tropicales, encabezó una marcha de activistas ambientales en esa ciudad, en la que exigían a Lodwick Cook, presidente del directorio de la Atlantic Richfield Company (Arco) International Oil and Gas Company (AIOGC), abstenerse de proseguir sus actividades exploratorias, iniciadas en el territorio Quichua de la Región de Pastaza en la Amazonia Ecuatoriana. Adicionalmente, RAN publicó los resultados del estudio de la comisión evaluadora y las denuncias presentadas por la OPIP.⁷

A estos hechos se sumaron las acciones que organizaciones indígenas de segundo y tercer grado desarrollaron en junio del 90, en lo que se denominó el “levantamiento indígena”, en el cual el movimiento indígena presentó un “Mandato por la Defensa de la Vida y los

Derechos de las Nacionalidades Indígenas”, que consta de 16 puntos⁸.

Antes de la ruptura del diálogo en agosto del 90, que se inició al final de la movilización indígena en junio, el 5 de mayo, la Cancillería ecuatoriana asumió la sede de la Secretaría pro-témpore del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA). El involucramiento del Ecuador en el TCA y, fundamentalmente en el apoyo a la Secretaría pro-témpore implicó varios aspectos, particularmente ligados a la suscripción de acuerdos y programas orientados a la zonificación ecológica y económica de la región; a la evaluación de los recursos naturales; al aprovechamiento sustentable de la biodiversidad; al manejo de los recursos hidrobiológicos y forestales; a la planificación y manejo de las áreas protegidas y uso de los suelos; al desarrollo de cultivos de las áreas protegidas y uso de los suelos; al fortalecimiento de las instituciones; entre otros aspectos.

Pero fueron las posiciones irreconciliables del gobierno central, de las Fuerzas Armadas y de las organizaciones indígenas, las que se pusieron en evidencia en agosto de 1990, a raíz de que la OPIP presentó al Gobierno del Presidente Borja, un “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a Suscribirse con el Estado Ecuatoriano”.⁹ Ante semejante planteamiento, el Gobierno reaccionó de manera inmediata: en 40 minutos de intervención, el presidente Borja dijo básicamente: “objeto con entera claridad y franqueza el título del documento, porque en el Estado ecuatoriano no cabe un tratado o un acuerdo entre una organización social, que forma parte del pueblo y el Estado ecuatoriano. Ustedes no son un Estado dentro de otro Estado, porque ustedes están sometidos, como todos los demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las

mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales” (Ortiz-T, 1997).

Estas posiciones gubernamentales, definitivamente, llevaron a las comunidades locales, representadas a través de la OPIP a operar en un escenario global, a través de la Campaña Tunguy donde se involucraron otros actores, a través de alianzas explícitas o no, tales como las redes ambientalistas y de organismos no gubernamentales.

En la sede del Parlamento Europeo, en Estrasburgo, movimientos verdes y gobiernos de varios países con los cuales la OPIP mantenía convenios de cooperación técnica, promovieron una resolución que finalmente sería tomada el 14 de diciembre, en la sesión plenaria del Parlamento Europeo, donde intervino Luis Vargas, entonces presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia del Ecuador (Confeniae), para declarar a los parlamentarios europeos, “la constante lucha que llevamos los pueblos indígenas de la Amazonia en defensa de nuestros territorios, nuestros recursos naturales y nuestra cultura, ha desatado una campaña del gobierno del Ecuador contra las organizaciones. Se han militarizado nuestras propias tierras, nos acusan de terroristas y nos amenazan. Esas son las respuestas que el Estado ecuatoriano da a nuestras demandas. Y por eso hemos venido aquí, a la casa de Ustedes, los dueños de las compañías petroleras”. Luego de rechazar la presencia de las compañías British Gas y Arco, británica y norteamericana, respectivamente, los indígenas solicitaron a Gran Bretaña, Francia y Dinamarca paralizar la implicación de sus gobiernos en la extracción de recursos de sus territorios. La Comunidad Económica Europea debe exigir y formular, basándose en una Comisión de investigación, compuesta por líderes indígenas y científicos, exigencias ambien-

tales precisas y severas a las compañías petroleras europeas y otras compañías explotadoras de los recursos que operan en la Amazonia. Estas exigencias ambientales podrían hacerse a los gobiernos de Ecuador y Sudamérica como condición para la remisión parcial de la deuda externa que ya ha sido discutida en todo el mundo. Las comunidades locales indígenas de la Amazonia, podríamos tener el estatuto de centros de las Naciones Unidas, con el derecho de denunciar violaciones ambientales ante la Corte Internacional de Justicia de la ONU”.

Estas iniciativas de la OPIP, la CONFENIAE y de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica), revelan la alianza producida y la presencia destacada de otros actores como la redes de ambientalistas europeos, tales como The Danish Association for International Sustainable Development (DAISD), Friends of the Earth (FOE), Labour Movement International Forum Denmark (LMIFD), Survival International [for Tribal Peoples], así como de varias agencias de gobierno que influyeron en la decisión del Parlamento.¹⁰

En esta misma dirección, con un escenario global ya establecido, el conflicto llega a la Sede de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Nueva York, seis meses más tarde, el 17 de julio de 1991, en su 43° período de sesiones, cuando estaba reunida la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, tratando el tema 15 de su programa provisional. Ya desde 1989, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas recomendó que el Centro de las Naciones Unidas sobre las Empresas Transnacionales (CNUETN) ayudase al Grupo de Trabajo “a preparar una base de datos sobre las inversiones y operaciones transnacionales en tierras y territorios de los pueblos indígenas y,

en particular, las tierras que en la actualidad son objeto de controversia”.¹¹

Y tras celebrar consultas técnicas con el Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (CNUETN) propuso una metodología para establecer una base de datos y para los futuros informes anuales al Grupo de Trabajo, incluido un proyecto de cuestionario, donde se destacan los conflictos presentados entre empresas transnacionales y comunidades locales de la Amazonia del Ecuador.

Estos comisionados se mostraron preocupados por el hecho de que estas actividades de extracción de recursos, y específicamente la explotación petrolera lleva siempre consigo el riesgo de accidentes catastróficos. Los ha habido en el Ecuador como en Alaska que han afectado gravemente la economía de subsistencia y los ingresos de los pueblos indígenas, sin que éstos hayan recibido indemnización alguna como ocurrió con las operaciones y administración de la compañía Texaco, en el nororiente amazónico ecuatoriano, donde se produjeron no menos de 30 derrames de importancia hasta alcanzar un nivel de 16.8 millones de galones de petróleo en alrededor de 20 años.

El debate acerca de las actividades exploratorias de ARCO Oriente, había llegado a un punto polarizado y conflictivo en los círculos petroleros y ambientalistas de Estados Unidos, al punto que ARCO pidió a Rainforest Action Network (RAN) una reunión para discutir sus acusaciones de haber destruido las tierras y bosques de los indígenas quichuas de Pastaza, que fueron publicadas por RAN.

Para esa reunión, Arco preparó una carta en base a sus propios estudios ambientales (Wasserstrom, 1998), que señala en la parte pertinente: “como parte de nuestro procedimiento operativo normal hemos conducido

numerosos estudios incluyendo estudios del suelo, clima, botánica, pesca, arqueología, calidad del agua y revegetación. Estos estudios, además de nuestras conversaciones con los aldeanos locales, señalan que nuestras actividades no causaron, como alegó RAN, ninguna destrucción de los sitios sagrados ni de las purinas, ni contaminación de los arroyos, etc”. Más tarde se conocería que ARCO realizó estudios únicamente sobre el área de los pozos exploratorios, pero no sobre los impactos de las trochas.

En abril de 1992, Arco Oriente anuncia el descubrimiento de importantes reservas de crudo liviano en el Bloque 10. Según el informe verbal de funcionarios de Petroecuador, los descubrimientos sumarían 700 millones de barriles. Considerando que las reservas anteriormente conocidas son de 1.5 millones, el descubrimiento de Arco es de importancia (Villamil, 1994, p.16).

Teniendo presente las alianzas establecidas y su presencia en el escenario global, ese mismo mes y después de 15 años de movilización continua, la OPIP organiza una marcha con más de 2.000 indígenas a lo largo de 400 kilómetros desde la Región Amazónica hasta Quito, denominada “*¡Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum!* (Por la tierra, por la vida, levantémonos), tras la cual logró la legalización de 1’115.574 hectáreas correspondientes a gran parte de los territorios tradicionales de las comunidades indígenas de Pastaza. Este cambio de posición del Estado ecuatoriano posibilitó el inicio de una nueva etapa de relaciones en torno al conflicto, en tanto se atendía una demanda y satisfacía -aunque sea parcialmente- un interés central de las organizaciones indígenas. A pesar de ello, Arco parecía no modificar su posición inicial, lo cual agudizó el conflicto en el escenario local. A inicios de 1993 la compañía petrolera había retomado

sus estrategias de división, utilizando todos los medios¹².

El 7 de septiembre de 1993, la OPIP planteó a Arco la reiniciación de los diálogos directos.¹³ Así, en noviembre, la OPIP conjuntamente con representantes de la comunidad de Santa Cecilia, de la zona de Villano, deciden convocar a las 11 Asociaciones Indígenas de Base para una concentración en la comunidad de Villano, centro principal de operaciones de Arco.¹⁴

A nivel global la campaña internacional implementada por las redes y grupos ambientalistas internacionales se intensificó y llevó a la compañía Arco a reevaluar sus posiciones y estrategias, en tanto su imagen dentro del mercado petrolero y de los accionistas se habría puesto en riesgo.

Estas serían una de las razones que llevaron a decidir a los ejecutivos de la matriz de Texas, la reapertura del diálogo directo con la OPIP, manteniendo como lugar de encuentro las oficinas centrales de la compañía en Plano, Texas hasta culminar en marzo de 1994, con la firma de un acuerdo que incluye: que la compañía se compromete a realizar una evaluación ambiental del período de exploración en el Bloque 10, independientemente de la declaratoria de comercialidad de ARCO/AGIP, así como a asegurar la participación de los indígenas en el desarrollo de un Plan de Manejo Ambiental para los territorios indígenas de Pastaza, y la creación de un Fondo de Desarrollo Social, Control Ambiental y Conservación de la bio-diversidad en los territorios indígenas de Pastaza. También se acordó la creación de una Comisión Técnica Ambiental con 3 representantes del Estado, 3 de Arco y 3 del Frente Indígena (OPIP, AIEPRA y ASODIRA), cuyo funcionamiento permitió en una primera etapa que temas como: la construcción del oleoducto, la apertura de vías, la movilización de

equipos de trabajo, la realización de estudios de impacto ambiental en dichas zonas de operación y el financiamiento de los planes de desarrollo presentados por los indígenas, sean discutidos con resultados variables.

A manera de epílogo

El conflicto socioambiental, tal como lo entendemos cumple en el caso amazónico un rol importante en el proceso en el que el territorio es articulado a la subjetividad comunal y familiar, es decir, en el momento en que es internalizado, imaginado, simbolizado, apropiado a través de la sensibilidad desarrollada respecto del espacio y sus recursos. En ese momento se produce la ocupación política del territorio, fundada en una identidad y una oposición que se traducen en términos espaciales.

La huella migratoria y la memoria geográfica son ciertamente niveles de internalización o apropiación subjetiva del espacio, pero por sí solas no fundan la territorialidad si es que no se traducen en términos de apropiación política.

Estos conflictos nos llevan a poner en evidencia la relación estrecha que existe entre percepción étnico espacial, conflictos y construcción territorial: la territorialidad y el territorio se construyen y reconstruyen en el marco de los conflictos y la percepción se construye y reconstruye en esa unidad de procesos. Por eso es que el proceso de construcción territorial está ligado a la construcción de iden-

tidad y oposición, entendidos como percepción étnico-espacial.

De allí que la existencia de conflictos impacta en estos casos en la percepción, produce cambios en la tradicionalidad en términos de cultura de normas y relaciones inter e intracomunales, en la perspectiva de regular los procesos de acceso, manejo y uso de los espacios. Esta regulación necesaria, necesaria debido a la presión de distintos factores se expresa en el rediseño del espacio étnico.

De allí que las propuestas de tratamiento de conflictos ha pasado por construir y diseñar propuestas que expresen esos espacios imaginados a partir del recuerdo, de la memoria, del mito, etc. Esos mapas mentales pueden ser a partir de referentes físicos, pero fundamentalmente simbólicos. La territorialidad se construye a partir de alianzas comunales y de pactos que ellas implican. Pero esos pactos no son hechos políticos puros -como diría la convención en torno a resolución de conflictos- sino también hechos culturales, en la medida en que están cruzados por el problema de la identidad étnica. Entonces, en el manejo de conflictos amazónicos -que involucran a los pueblos indígenas- hay una trama de pactos y alianzas hechos a partir de rasgos étnicos, que amarran las microterritorialidades comunales y las funden en una territorialidad más amplia. El territorio como objetivo y salida al conflicto no es sino la unidad del parentesco con el espacio.

Notas

- 1 Texto preparado para el “Primer Congreso de Antropología Aplicada”, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 25-29 de Enero de 1999.
- 1 El denominado Bloque 10, de 200 mil Has. está localizado en la parte central de la provincia de Pastaza, entre el río Curaray al Norte y el río Bonanza al Sur.
- 2 En abril de 1948, luego de no encontrar evidencias de la existencia de reservas hidrocarburíferas durante 11 años, la Royal Dutch Shell extrañamente solicita al gobierno ecuatoriano una prórroga para sus actividades, pese a que la concesión había caducado desde 1945, por cuanto la Shell no había iniciado la exploración, conforme lo exigía el contrato al cabo de los 8 años de exploraciones que inicialmente se le concediera. En agosto de 1948, la Shell revierte formalmente las áreas de concesión al Estado ecuatoriano (4 millones 197 mil hectáreas), sin embargo de lo cual, continuó operando hasta 1950.
- 3 Las cuadrillas de trabajadores de sísmica habían violado áreas consideradas sagradas por el pueblo Quichua, y al decir de los indígenas, causaron impactos ambientales en las Purinas (asentamientos dispersos tradicionales), las chacras (lotes agrícolas de policultivos), el purun (bosque secundario manejado), y en las áreas de caza y pesca. Las comunidades de Sarayacu no habían sido consultadas sobre la actividad sísmica que Arco llevaría a cabo en su territorio.
- 4 Unos días más tarde, un grupo de funcionarios de alto nivel de la Presidencia, encabezados por Alfonso Calderón, asesor en Asuntos Indígenas, Manuel Navarro, del Dpto. de Medio Ambiente de CEPE (hoy Petroecuador), y otros de la Dirección Nacional de Hidrocarburos, el IERAC y representantes de ARCO. Allí se instala una Asamblea en la cual también participan dirigentes de la Comunidad Alama Sarayacu (CAS), de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), Confeniae (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana) y de la Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), y otras de la región como la FCUNAE y FOIN (ambas de la provincia de Napo). El llamado Bloque 10, comprende una extensión de 200.000 has.
- 5 Para el entonces presidente Rodrigo Borja, “esos acuerdos fueron firmados mientras los representantes estuvieron secuestrados, así que fueron firmados por la fuerza, y contienen un vicio de consentimiento. Pero lo importante más allá de ese aspecto formal, es lo de fondo: y es que mi gobierno ha trabajado a favor de los campesinos, en beneficio de las comunidades”
- 6 En síntesis éstos se reducen a los siguientes: 1) Legalización de Territorios de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia y Costa Ecuatoriana; 2) Aplicación de una real Reforma Agraria en la Sierra, para la solución de los problemas de tierras del pueblo Quichua; 3) la paralización de los programas de colonización en la Región Amazónica y la Costa ecuatoriana, dentro de territorios indígenas; 4) reformas a la Constitución política del Estado ecuatoriano; 5) Discusión y aprobación de la ley de Nacionalidades indígenas del Ecuador; 6) Paralización de las actividades petroleras dentro de los territorios indígenas hasta la legalización de las mismas; 7) Indemnización por los daños ecológicos y socio-culturales causados por las actividades petroleras al interior de los Territorios indígenas de la Amazonia Ecuatoriana; 8) Suspensión de nuevas concesiones petroleras dentro de los Territorios Indígenas; 9) Suspensión de actividades turísticas dentro de los territorios y comunidades indígenas; 10) Presupuesto económico para el fortalecimiento del Programa de Educación Inter-cultural bilingüe de las nacionalidades indígenas del país; 11) Participación de las rentas petroleras para el desarrollo de las nacionalidades indígenas del Ecuador; 12) Atención con infraestructura social a los Pueblos Indígenas.
- 7 Un número de “*World Rainforest Report (RAN)*”, en un artículo titulado “Blood for Oil: A Global War”, presenta una descripción cruda de los impactos ambientales de las exploraciones petroleras en el Bloque 10, lo cual desató una polémica

- con la compañía petrolera que, a su vez, replicó publicando los resultados de una auditoría ambiental.
- 8 Entre los principales se encuentran: la entrega, solución y legalización en forma gratuita de la tierra y los territorios para las nacionalidades indígenas; el no pago del predio rústico; cumplimiento de los acuerdos de Sarayacu; condonación de las deudas por parte del IERAC, FODERUMA, FEPP, Banco de Fomento y otros; expulsión del Instituto Lingüístico de Verano; legalización y apoyo del Estado a la práctica de la medicina indígena; creación de partidas presupuestarias para las direcciones provinciales y nacionales y entrega de recursos económicos permanentes del convenio Ministerio de Educación-Conaie.
 - 9 El documento de 16 páginas, dos anexos de 15 páginas y 5 mapas, firmado por 26 dirigentes indígenas de Pastaza (11 quichuas, 5 shiwiari, 2 achuar y 8 de la OPIP, se divide en 4 secciones: 1) revisa algunos antecedentes históricos; 2) conceptualiza el territorio desde la perspectiva de las organizaciones indígenas: plantea al Estado un Acuerdo de Territorialidad y describe los límites que tendrían los llamados territorios indígenas; 3) Solicita que se dicten leyes y demás normas legales para que se cumplan en el Ecuador varios de los acuerdos internacionales. Pide la derogatoria de la Ley de Colonización, la suspensión de la explotación de recursos y la acción de los militares en territorios indígenas, la autodeterminación, autonomía y autogobierno de los pueblos indios en sus territorios; y 4) un exordio de respeto al Estado nacional si se suscribe el acuerdo.
 - 10 Presididos por Yves Galland, el Parlamento Europeo, como consecuencia de un debate celebrado con arreglo al procedimiento de urgencia previsto en el artículo 64 de su Reglamento, aprobó un documento denominado “Resolución sobre el desastre humano y ecológico en la región de Pastaza, en la Amazonia del Ecuador”, Estrasburgo, diciembre 14 de 1990.
 - 11 (E/CN.4/Sub 2/1989/36, anexo I)/ La Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías hizo suya esta recomendación en su resolución 1989/35, del 1º de septiembre de 1989.
 - 12 Un grupo de familias son sobornadas por la compañía, para que tomen el control de 7 comunidades: Centro Elena, Santa Cecilia, Chuyayacu, Villano, Pandanuque, Pitacocha, Nuevo Kurintza. Bajo el asesoramiento de Chris Houlder, jefe de campamento de Arco en Villano, formaron la Directiva Intercomunitaria Independiente (DICIP), como desmembración de la OPIP.
 - 13 A inicios de Octubre, Arco reinicia la perforación del último pozo, llamado “Villano 3”, que se prevé culminar en enero de 1994, para inmediatamente empezar la construcción de la carretera y el oleoducto.
 - 14 Del 15 al 18 de diciembre se reúnen en una nueva Asamblea extraordinaria los representantes de 133 comunidades y ratifican la “Declaración de Villano” en la que reiteran sus demandas al Estado y a la compañía Arco, a quien le dieron 24 horas para que se retire de Villano y amenazaron con la toma del pozo de Villano, que fue custodiado por más de 100 militares. En dicha Asamblea se propusieron 4 puntos: 1) establecer mecanismos de coordinación a fin de que garanticen el proceso de diálogo para prevenir conflictos sociales en el Bloque 10; 2) realizar una auditoría ambiental; 3) elaboración conjunta entre Arco, el Estado y la OPIP, de un Plan de Manejo Ambiental; y 4) la asignación por parte de Arco, de un fondo permanente de desarrollo de los pueblos indígenas. Arco respondió que solo podría dar el 40 por ciento y el Estado el 60 por ciento.

Bibliografía

- Boulding, K.,
1973 *"Economic Issues in International Conflict"*, Kiklos VI, New York.
- Cabodevilla, M.A.,
1994 *"Los Huaorani en la Historia de los Pueblos del Oriente"*, CICAME Coca, Navarra.
- Cabodevilla, M.A.,
1995 *"Coca: La Región y sus Historias"*, Ediciones CICAME, Navarra.
- Cabodevilla, M.A.,
1998 *"La Selva de los Fantasmas Errantes"*, Ediciones CICAME, Navarra.
- Cordovez, D.
1992 *"Políticas de Conservación y Desarrollo. La Posición del Ecuador"*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito.
- Coser, L.
1970 *"Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social"*, Amorrortu Edts., Buenos Aires.
- Donayre, M.
1998 "La otra cara de la luna. Problemas legales relacionados a los conflictos sociales en la Amazonía Peruana". En Ortiz-T. P. (comp.), *"Comunidades y Conflictos Socioambientales. Experiencias y Desafíos en América Latina"*, FTTP, Abya Yala, Comunidec, Quito.
- Gurr, T. & Harff,
1994 *"Ethnic Conflict in World Politics"*, University of Notre Dame, Westview Press, Oxford.
- Howard R., M.,
1995 "The Culture of Conflict. Interpretations and interest in comparative perspective", Yale University Press, New Haven.
- Kriesberg, L.
1998 *"Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution"*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Boston.
- Labaca, A-
1988 *"Crónica Huaorani"*. Ediciones CICA-ME-Vicariato Apostólico de Aguarico, Pompeya
- Lehm, Z,
1993 *"El Bosque de Chimanes. Un escenario de Conflictos Sociales (1986-1993)"*, FAO/FTPP-Resolve, Cochabamba.
- Orellana, R.
1998 "Derecho Consuetudinario y Recursos Naturales", en Ortiz-T. P. (comp.), *"Comunidades y Conflictos Socioambientales. Experiencias y Desafíos en América Latina"*, FTTP, Abya Yala, Comunidec, Quito.
- Orellana, R.
1995 *"Conflict Management and Diversity: a Local Perspective"*. Draft paper prepared for the Electronic Conference on Addressing Natural Resource Conflicts through Community Forestry, January-May, 1996, Rome FAO/FTPP, CERES-FTPP, Cochabamba.
- Orellana R.,
1997 *"Conflictos y Construcción Territorial Étnica. Caso: Pueblo Indígena Yuracaré"*, UMSS, Cochabamba.
- Ortiz-T, P.,
1996 "Collecting and Analyzing data on Conflict and Community Forestry. Contribution to the E-Conference on Addressing Natural Resource Conflicts through Community Forestry, Rome. FTTP Ecuador, Quito.
- Ortiz-T, P.,
1997 "Globalización y Conflictos Socioambientales. Aproximación Comparativa en torno a actores, estrategias y escenarios", FTTP, Abya Yala y Manarac, Quito.
- Ortiz-T, P.,
1998 "An Action-Training-Research Process in Building Institutional Capacity

- trough Participatory Management-A Latin American Network”, in FTTP, Community Forestry Unit, Forestry Department “Integrating Conflict Management into national Policy Frameworks”, XI World Forestry Congress, Antalya, Turkey.
- Ortiz de Villalba J.S.,
1991 “*Los Ultimos Huaorani*”, 3era.edición, CICAME, Pompeya.
- Reeve, M.E.,
1988 “*El Proceso de Formación de la Identidad. Los Quichuas del Curaray*”, Banco Central del Ecuador-Abya Yala, Quito.
- Rival, L.
1992 “*Social Transformation and the Impact of Formal Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador*”, School of Economics, University of London.
- Trujillo J.
1981 “*Los Oscuros Designios de Dios y del Imperio. El ILV en el Ecuador*”, CIESE-El Conejo, Quito.
- Trujillo J.
1998 “The Quichua and Huaorani Peoples and Yasuní National Park”, en Redford K. & Mansour J. (edts.) “*Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes*”, The Nature Conservancy, Arlington.
- Varea, A. et.al.,
1995 “*Marea Negra en la Amazonía. Conflictos Socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*”, FTTP, ILDIS, FTTP, UICN, Abya Yala, Quito.
- Villamil, H.
1994 “Conflicto OPIP contra la petrolera Arco. La Campaña Tunguy” en Grupo de Trabajo sobre Manejo de Conflictos Socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador”, FTTP, ILDIS, FTTP, UICN, Abya Yala, Quito.
- Wasserstrom, R.
1996 Et.al. “Seeking Common Ground: Petroleum and Indigenous Peoples in Ecuador’s Amazon”, en *Environment*, Volume 40, Number 5, Washington D.C.

4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

INTRODUCCIÓN

TEMA

HACIA UN DIÁLOGO ENTRE SABERES

Este taller de Salud, pretende ser un espacio para debatir, intercambiar experiencias y exponer nuevas propuestas en torno a los desencuentros y encuentros de las diversas respuestas socio-culturales ante la problemática de la Salud, las cuales han surgido a lo largo del proceso histórico de América Latina. Problemática que a su vez será contextualizada en el ámbito de la interculturalidad.

La interculturalidad entendida como un proceso en construcción, hacia la búsqueda del diálogo de saberes. Saberes que provienen desde los diferentes grupos que conforman la sociedad: mujeres, indígenas, mestizos, negros, pobladores urbanos, niños, grupos de poder entre otros. El reto está en el cómo poder escucharnos; en descubrir las formas que permitirán ese diálogo, el conocer los pasos que se han dado en este nuevo camino y en donde el objeto fundamental del debate es la Salud. Por cuanto las respuestas, las ópticas y filosofías sobre la problemática de Salud son diversas, de acuerdo a su múltiple procedencia. De ahí la urgencia por entablar el diálogo.

Dentro de este ámbito interesa centrar la atención en base a tres ejes directrices: el primero vinculado a la Salud Pública, el segundo en relación a las experiencias de trabajo desa-

rolladas por los diferentes grupos u organizaciones y en tercer lugar sobre el conocimiento ancestral del uso de las plantas medicinales.

1. Interculturalidad y políticas de salud pública

El eje del debate en este subtema se basa en el conocimiento de las propuestas que han surgido desde el Estado para responder a los problemas de Salud de los diversos grupos de la sociedad y aquí cabe preguntarnos qué respuesta ha dado el Estado ante los sistemas de salud no formal, si conoce su filosofía, y cómo ha respondido frente al problema de salud de los niños, de las mujeres, y los ancianos. Es decir, en que medida las políticas y los programas estatales en Salud Pública están contribuyendo o no a este diálogo entre saberes; cuáles son sus alcances y limitaciones y cuáles deberían ser sus futuras orientaciones.

2. Gestión intercultural en salud: experiencias, propuestas y desafíos

Considerando las diversas nacionalidades y conglomerados sociales que conforman el Continente Americano, así como sus variadas respuestas hacia la problemática de Salud, en este espacio se quieren exponer las experiencias de trabajo, propuestas y metodologías, vinculadas a los sistemas de salud no for-

mal, a problemas de salud de las mujeres, de los niños, entre otros, pero en ese esfuerzo por entender al otro. Es decir cuáles han sido los alcances y limitaciones de estos procesos dentro del contexto de la interculturalidad.

3. El uso ancestral de las plantas medicinales frente a la modernidad

Latinoamérica se caracteriza por poseer una flora muy diversa, la cual desde tiempos inmemoriales ha sido utilizada con fines tera-

péuticos, mágicos, sagrados, obedeciendo a las diversas filosofías que existen en el continente, sobre la Salud. Sin embargo, cabe preguntarse qué está ocurriendo con ese conocimiento ancestral en el ámbito de la Modernidad, en donde las empresas farmacéuticas investigan y patentan el uso de estas plantas. Bajo ese ámbito en este taller se quiere discutir cómo se está generando el diálogo entre estos dos saberes; cuáles son las políticas de los diversos grupos, desde el Estado frente a esta problemática; y cuáles deberían ser las futuras orientaciones

TEORÍAS Y PODERES

Miltón Guzmán Valbuena

1. Presentando el texto

Estas líneas como intento inicial de organizar algunas reflexiones, dudas, sospechas, fracasos y logros, ponen en consideración del primer Congreso de Antropología Aplicada, este momento de un trabajo sobre Diversidad e Investigación Social en Salud, para el debate y la búsqueda de caminos.

El propósito es organizar a través del texto algunas discusiones teóricas sobre “DIVERSIDAD” “INVESTIGACION SOCIAL” Y “SALUD”, con el fin de ir llegando a trabajarlas en relación a niveles y procesos que den cuenta de la realidad sociocultural.

Espero desde un interés personal, aportar en el disfrute de espacios de recreación de nuestro pensamiento latinoamericano, como práctica política y cultural liberadora.

Momento y contexto actual

A finales de los 90 y al inicio del nuevo milenio, parece no quedar duda del reconocimiento social, estatal y general de lo diverso. Para ir más allá, los discursos políticos y legales de las “nuevas democracias latinoamericanas” lo asumen como deseable a través de adjetivos como multiculturalidad e interculturalidad, cuya conceptualización y operatividad más profunda aún no es evidente.

Este reconocimiento y deseabilidad desde lo político-legal, nos ubica en un nuevo escenario donde el carácter conflictivo de la diferencia no desaparece en tanto las condiciones de dominación cultural, marginación so-

cial, prejuicios hacia culturas sin prestigio y relaciones destructivas, están presentes en todos los países Latinoamericanos.

Surgen entonces preguntas susceptibles de construirse como problemas de investigación alrededor de: el carácter, contenido, alcance e intencionalidad del reconocimiento de lo diverso e intercultural en estos nuevos escenarios. Igualmente deben ser trabajadas las posibilidades y limitaciones de lo “diverso” expresado como movimientos sociales, étnicos, de género, de clase, esto en el marco de las reformas constitucionales que reconcen lo multiétnico, multicultural y multilingüe.

En el campo de la salud, en la perspectiva de la investigación social en salud (entendiendo el proceso Salud-enfermedad como construcción sociocultural que se puede expresar física o mentalmente, individual o colectivamente), se abren igualmente en estos nuevos escenarios, múltiples interrogantes como posibles problemas de investigación.

2. Acercamientos teóricos

2.1 De lo multidimensional y diverso, a lo homogéneo y formal

En el contexto de la historia de las ciencias se han venido dando discusiones alrededor de las perspectivas metodológicas cualitativas y cuantitativas. Discusión que algunos autores trabajan incluso desde la Grecia Antigua con la visión formalista de Platón y sustantivista de Aristoteles.

Platón lleva su visión formalista, a desarrollar y sustituir “la naturaleza misma por las matemáticas” (Kline, 1985), Aristóteles defendiendo una metodología de aproximación a la ciencia, concreta, empírica, directa, analógica y sensible, respetuosa de sus procesos y movimientos desarrolla más una línea cualitativa (Kline, 1985).

Las reflexiones de autores como Fernando Conde¹ llevan esta discusión como desarrollos en condiciones cambiantes económicas, sociales ideológicas y culturales, que van creando a su vez las condiciones para el surgimiento de las ciencias modernas, y las bases socioculturales para la matematización del mundo.

La tendencia de la ciencia moderna, incluyendo la investigación social, en su proceso de construcción de problemas ha sido la reducción de las múltiples dimensiones y planos de expresión del fenómeno social, a lo medible.

La investigación social al trabajar los planos epistemológicos, teóricos, metodológicos y técnicos con el fin de aproximarse a la realidad, transforma progresivamente lo multidimensional y diverso en homogéneo y formal.

Para ello realiza en el proceso de investigación de los fenómenos sociales un recorrido de transformación reductora de la realidad. Así en relación a la temporalidad histórica, al fechar o periodizar el fenómeno observado tiende a perder historicidad y dinámica.

Igualmente en cada paso de ordenamiento, clasificación y medición va perdiendo sentidos, significaciones y multidimensionalidades. Se va ubicando en un espacio plano, cerrado y homogéneo, que luego de contado y cifrado pretende ser universalizado.

2.2 Universalidad y cultura

Autores como Winch², plantean opiniones que nos sirven de referente para la reflexión de la relación universalidad-cultura, así: “las únicas realidades de la vida humana capaces de traspasar las barreras infranqueables que interpone el relativismo entre las distintas culturas son: la vida, la muerte y la sexualidad”.

Esta afirmación nos sirve de ejemplo para ver como “lo cultural” debe entrar a plantear una ruptura a los planteamientos de formalización, homogenización y universalización, como tendencia en la investigación social.

Este ejemplo universalizado lleva una invitación para cuestionarlo y trabajar las dinámicas y procesos socioculturales desde sus sentidos más amplios. Buscando observar como se dan a través de diferentes temporalidades (nueva historia), la constitución de universos simbólicos, universos de significación y cuando es importante universos de medida.

En este sentido la afirmación de Winch, puede ser discutida en tanto que el universo visto en su heterogeneidad, da cabida a diversas representaciones y significaciones de la vida, la muerte y la sexualidad. Aportar al análisis de la universalidad y la cultura es tarea de lo diverso como construcción sociocultural y analizador histórico.

2.3 Ciencia y diversidad: sus aportes

Podríamos partir de pensar en la ciencia, la técnica y la metodología aportando al estudio de la diversidad, sin embargo, es interesante tratar de observar cómo la diversidad sociocultural y política también viene aportando

técnicas y metodologías a la investigación social.

Es decir, cómo los investigadores sociales son cuestionados por los sujetos/objetos de investigación y sus realidades de manera continua, preguntándole por qué investiga así y no de otra manera.

Por ejemplo, quiénes y cómo deben realizar los análisis, cómo trabajar los datos en la situación misma investigada y cómo obtener resultados pertinentes en realidades socioculturales específicas.

2.4 Diversidad y pluralismo metodológico

Para trabajar este punto retomaremos un ejemplo de Johan Galtung citado por Tomás Villasante³, para reflexionar el principio:

“Los estilos de investigación se basan en los movimientos culturales en que han nacido”.

El Ejemplo de Galtung

“Nos encontramos con cuatro investigadores sociales sentados ante una mesa y discutiendo de sus investigaciones. El de formación Anglo-sajona escucha el análisis en profundidad del razonamiento filosófico del Alemán, que en su disertación esta a punto de llegar a la esencia de la estructura del tema analizado, flemático le interrumpe para preguntarle por los datos, pues el discurso teutónico carece de ellos. Cuando el Anglo-sajon empieza a sacar su propia tabla de datos y a llenar toda la mesa, el francés elegantemente sugiere que todos esos datos no tienen una articulación lógica como la del Alemán. Haciendo un juego de palabras trata de dejar a sus compañeros encasillados en puro empirismo de datos o en puro descriptivismo de estructuras, sin la literatura sugerente y creativa que el mismo dice representar. Ante la falta de rigor que aprecian en él, sus compañeros se vuelven al cuar-

to investigador que permanece en silencio. Es un Japonés sonriente que ante la mirada de los otros se levanta pausadamente, hace una reverencia, recoge la grabadora que había colocado en la mesa y se va agradeciendo la información recogida, siempre sin perder la sonrisa y sin decir ni una sola argumentación de lo que el piensa”.

Sin embargo, Villasante va más allá de lo planteado por Galtung. Después de reconocer el pluralismo metodológico como alternativa al monoteísmo teórico, pone de presente que el ejemplo no da pautas para resolver problemas centrales del saber, su para qué, los contextos de poder y la capacidad de las ciencias.

Para trabajar estas reflexiones en el escenario del ejemplo úbica que hay más sujetos no vistos. Revela la presencia- ausencia de un sabio oriental del tao o del zen, de un africano desesperado por el hambre y el SIDA, y de un latinoamericano con su realismo mágico.

Como aporte a la reflexión, investigación de lo diverso e intercultural y en referencia al caso del sabio oriental dice:

“La insistencia de buscar una síntesis teórica o paradigmática por los occidentales (desde los datos, las estructuras o los pluralismos metodológicos) desconoce las paradojas en que meditan los orientales y que están en la base de todos sus supuestos, es decir, que a la vez son aquello que parecen y su contrario. No hay identidad posible, y la dialéctica no se puede entender como” dos que resumen uno” (tesis, antítesis y síntesis) o que de un pluralismo vamos a sacar una verdad, sino que es al revés, dice nuestro sabio “uno se abre en dos o en más “en cada presunta identificación se abre una nueva paradoja, y eso es el dinamismo de la vida”.

El latinoamericano es visto aceptando el juego de hacer ciencia, pero teniendo en cuen-

ta las limitaciones paradójicas que tiene este quehacer y las necesidades prácticas a las que tiene que responder. Su realismo mágico exige partir de la realidad vivida, de las demandas de los movimientos de educación popular, autoconstrucción de viviendas, movimientos indios y afroamericanos, para cambiar las lógicas de dominación.

2.5 *La Diversidad Sociocultural, una fisura al pensamiento médico occidental*

El pensamiento médico occidental, ha desarrollado sus avances en la dinámica planteada de reducir la multidimensionalidad y diversidad, en la búsqueda de centrarse en lo biológico, físico, químico, con posibilidad de ser medido, normalizado e intervenido.

Así, la mirada Biológica-clínica logra grandes desarrollos en el marco de la modernidad, ubicando pares dicotómicos (nosotros-ellos, buenos-malos, sanos—enfermos, vida-muerte, individuo sano e integrado, individuo desordenado marginal, sociedad normal-grupos de riesgos marginales, etc.) en un plano de homogenización y normalización.

Dichos desarrollos expresados en capacidad de intervención ante la enfermedad, especialmente a través de los adelantos tecnológicos, se han dado vinculados a los contextos de poder.

Así las versiones anatomoclínica, fisiopatológica, etiopatológica y epidemiológica de la historia médica occidental, han estado inmersos en cuestionamientos epistemológicos, metodológicos, técnicos, éticos, sociales, políticos y culturales.

Estos cuestionamientos al interior de la ciencias y sus procesos han generado fisuras paradigmáticas como:

- La fisura sociológica

- La fisura psicoanalítica
- La fisura antropológica

Fisuras que aportan elementos para ver el proceso vital humano no solo en lo biológico, sino también en sus dimensiones sociales y culturales, y en las dinámicas conflictivas adscritas a las relaciones de poder.

3. Acercamiento a los poderes

3.1 *Diversidad y Poderes*

Latinoamérica en la modernidad, viene realizando cambios en los escenarios del Estado y la sociedad de mercado, generando nuevas dinámicas alrededor de la diversidad y constitución de poderes micros y macros.

Así las relaciones Estado-cultura-diversidad, mercado-cultura-diversidad, modelo de desarrollo capitalista-cultura-diversidad requieren nuevas lecturas, nuevos referentes conceptuales y nuevos posicionamientos para la observación o autoobservación de sujetos, objetos y contextos.

Por ejemplo, para el desarrollo de sus nuevas propuestas el capitalismo dada la complejidad e importancia de las relaciones socio-culturales en Latinoamérica considera prioritario realizar: “un intento científico de control de la cultura y desestímulos a proyectos de identidad nacional, que puedan entorpecer el proceso de globalización”⁴ (¿continuidad y actualización del carácter colonialista de la antropología aplicada anglosajona?).

Sin embargo, el desarrollo de procesos fuertes de identidad de grupos étnicos, de género, sociales, urbanos, campesinos, etc., con configuración diferenciada de espacios y estrategias de poder, presenta escenarios conflictivos tanto para las propuestas hegemónicas como no hegemónicas.

El espacio de la interculturalidad con su carácter conflictivo, se encuentra entonces atravesado por la diferencia no sólo étnica, sino también de clase con respecto al aparato productivo y el mercado, y de ciudadanía frente a un Estado inequitativo.

Para observar cómo en ese campo de tensiones que es la interculturalidad, se pueden comportar los sujetos socioculturales en su vida cotidiana con relación al poder, queremos trabajar los conceptos de De Certeau⁵ sobre táctica y estrategia:

“Llamo “estrategia” al cálculo de relaciones de fuerza que se hace posible cuando un sujeto de voluntad y poder (un propietario, una empresa, una ciudad, una institución científica) puede ser aislado de un “entorno”. Una estrategia asume un lugar que puede ser circunscrito como propio y así servir de base para generar relaciones con un exterior diferente (competidores, adversarios, clientelas, “objetivos” u objetos de investigación). La racionalidad política, económica y científica ha sido construida sobre este modelo estratégico”.

“Por otro lado llamo “táctica”, un cálculo que no puede contar con una localización (espacial o institucional) propia, ni tampoco con una línea de demarcación que distinga al otro como una totalidad visible. El sitio de una táctica pertenece al otro. Lo propio es una victoria del espacio sobre el tiempo. Por cuanto no posee un lugar (no posee una base que sirva para capitalizar ventajas, preparar expansiones, etc) una táctica depende del tiempo. Siempre está a la expectativa de oportunidades que deben ser atrapadas “al vuelo”. Lo que gana no lo puede guardar. Debe manipular constantemente los eventos a fin de transformarlos en “oportunidades”. Los débiles constantemente tuerce para sus propios fines las fuerzas que les son extrañas”.

Los conceptos de De Certeau invitan a múltiples reflexiones para el accionar en dife-

rentes situaciones y espacios de nuestra Latinoamérica. Sin embargo, podríamos centrarnos en ver el Estado y el mercado utilizando su “voluntad y poder” para generar estrategias discursivas sobre la diversidad, multiétnica, multiculturalidad. Estrategias discursivas que abren espacios de participación locales, regionales y nacionales, donde la diferencia se puede expresar como discurso.

Es decir, el Estado y el mercado con su capacidad estratégica abren espacios democráticos en lo social, y cultural, pero los cierran en los aspectos administrativos y financieros. Es decir, lo sociocultural no puede trabajar desde los diversos modelos administrativos y financieros, el único válido (se debe universalizar) es el modelo capitalista actual.

La construcción de espacios de poder con capacidad estratégica aunque ha venido mejorando sobre todo en los movimientos de carácter étnico, aún tienen que operar con movimientos tácticos a la manera de De Certeau “siempre a la espera de oportunidades que deben ser atrapadas al vuelo”.

Sin embargo, la investigación sociocultural podría constituirse en un buen elemento para aportar en construir espacios y racionalidades con capacidad estratégica desde la diversidad como potencialidad.

3.2 Macropoderes, salud e investigación

La realidad contemporánea nos muestra la configuración de nuevos macropoderes y la reestructuración formal de algunos ya configurados.

La configuración de estos macropoderes ubican sus ejes en lo financiero, la revolución tecnológica de la electrónica y la informática, generando espacios reales y virtuales de globalización y transnacionalización.

Estos poderes reconocen la diversidad de factores: regionales, económicos, sociales y

culturales. De acuerdo a lo anterior y bajo líneas de acción específicas y generales, negocian con los grupos de poder de los Estados nacionales, sus políticas y formas de acción.

Para ello centran toda su atención en el análisis económico-financiero de las propuestas de desarrollo, trabajando a través de la banca multilateral por ejemplo, el Banco Mundial y el BID.

Allí se trabajan los conceptos de eficacia, eficiencia, impacto, los indicadores de gestión y las líneas de acción para la investigación e intervención en los diferentes países.

La salud no es una excepción, los proyectos de reforma sanitaria emmarcados en reformas constitucionales y de seguridad social, trabajan con criterios de mercadeo en salud y competencia regulada por el Estado.

En estas reformas el producto deseable es la medicina occidental, más no el único posible, siempre y cuando “las otras medicinas” sean funcionales al mercado y puedan ser controladas por el Estado. Hospitales, medicamentos y tecnología médica son los ejes de la investigación e intervención, reforzando inversiones para mejorar “estilos de vida” como estrategia preventiva.

Otras propuestas de modelos médicos alternativos o tradicionales no son rechazados, pero tampoco mencionados. No son objeto de priorización ni como investigación, ni como intervención.

Así el discurso de la interculturalidad en salud presente en políticas, planes, proyectos y programas, continúa marginado de las políticas financieras y el flujo de recursos, para su investigación y concreción, no solo en el campo de la investigación social, sino incluso en la investigación biológico-clínica con autonomía en nuestros países (un ejemplo que no es posible trabajar en este texto “la investigación de la biodiversidad”).

4. Diversidad e investigación social en salud, problemas y oportunidades

Un balance parcial de problemas y oportunidades puede servirnos para orientar una discusión en éste y otros espacios, con el fin de explorar posibles caminos a seguir, veamos:

4.1 Situaciones problema- Falta de posicionamientos espaciales y organizativos de expresiones socioculturales diferentes a la occidental, que permitan visualizar en sus nuevas dinámicas los macropoderes hegemónicos.

- Debilidad de las estrategias planteadas por grupos con capacidad territorial y organizativa, al momento de hacer efectivos los reconocimientos políticos-legales, constitucionales y discursivos alrededor de la diversidad.
- Debilidad de las propuestas metodológicas para trabajar la producción de saber y conocimiento, en marcos interculturales como espacios de conflicto, poder y concreción de intereses.
- Debilidad metodológica y técnica para trabajar procesos de autoobservación, observación participante y observación externa de manera complementaria y rigurosa.
- Debilidad metodológica para trabajar la heterogeneidad dentro de las culturas y generar espacios y procedimientos de validación de conocimiento.
- Debilidad metodológica para construir problemas de investigación contando con la multidimensionalidad y diversidad (múltiples voces).
- Falta de espacios y metodologías de trabajo para la relación entre academia y el mundo de la vida, entre ciencia, filosofía y vida cotidiana.

- Debilidad metodológica para identificar las múltiples relaciones y direccionalidades existentes entre los genotípico-fenotípico- biológico-mental- social –cultural- económico-político (debate sobre modelos totalizantes y reductores).

4.2 Oportunidades

- La experiencia acumulada por diferentes formas organizativas en procesos de investigación-acción participativa (IAP), o participación-acción
- investigación (PAI), si se hace un balance crítico de los mismos (en términos de conceptos, coherencia, criterios de validez, predicciones y resultados).
- Las fisuras metodológicas y técnicas creadas a la ciencia desde lo diverso, y que actualmente trabaja en búsqueda de alternativas.
- El reconocimiento por parte del Estado y el mercado sobre “lo diverso”, aun con el carácter funcional a su modelo de desa-

rollo en todos los matices que éste pueda tener..

- La permanencia y vigencia de modelos tradicionales y alternativos en salud, con capacidad de autoobservación y potencialidades de desarrollo autónomo.
- La ampliación de espacios de reconocimiento social y cultural para lo diverso en sus diferentes expresiones (biológicas, políticas, sociales y culturales), aunque en lo económico sigue cerrado.
- La posibilidad de cuestionar desde dentro con procesos investigativos las formas de reconocimiento de la diversidad, en la reformas constitucionales, de seguridad social y de salud.
- La posibilidad de realizar procesos investigativos que permitan caracterizar las posibilidades y limitaciones de espacios concretos para el ejercicio cotidiano de relaciones interculturales en salud, entendiendo el carácter conflictivo de la relación entre culturas.

Notas

- 1 Conde, Fernando. Las perspectivas metodológicas cualitativas y cuantitativas en el contexto de la historia de las ciencias. EN: *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias sociales*. MADRID: Ed. Síntesis. 1 ed. 1995. Págs 53-66.
- 2 Winch y Jarvie. Polémica citada por Noya Miranda, Francisco EN: *Metodología, contexto y reflexividad una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo en la investigación social*. MADRID: Ed. Síntesis. 1 ed. 1995. pág 135.
- 3 Villasante, Tomás. De los movimientos sociales a las metodologías participativas. EN: *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. MADRID: Ed. Síntesis. 1 ed. 1995. Págs 399-424.
- 4 Escuela Nuestra América. Cuadernos de la escuela: cultura y neoliberalismo. BOGOTÁ: Ed. Fundación Jorge Eliécer Gaitán. 1991.
- 5 De Certeau, Michel. *La práctica de la vida diaria*. Traducción Raúl Mideros (FLACSO). Mimeo.

Bibliografía

De Certeau, Michel.

s/f (mimeo) *La práctica de la vida diaria.*

Delgado, Juan. Gutiérrez, Juan (Compiladores).

1995 *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales. Ed. Síntesis. Madrid, España.*

Escuela Nuestra América.

1991 *Cultura y neoliberalismo.* Ed. Jorge Eliécer Gaitán. Bogotá, Colombia.

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA PREVENCIÓN DEL VIH/SIDA: Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional

Maggi Martínez

Para entender el sentido de la interculturalidad en una realidad de lo diverso, la variedad y diferencia de los pueblos debe ser interiorizada desde nuestras propias experiencias de trabajo. La interculturalidad está plasmada en la riqueza de los contextos, poblaciones urbanas y rurales, género, clases sociales, grupos generacionales, etc. Considero que este entendimiento es un aporte que nos puede llevar a interiorizar el porqué de las realidades que hoy estamos viviendo en nuestros ambientes socio-culturales, el para qué y el cómo debemos enfrentarlas para poder llegar a consensos sostenidos en el respeto de la diversidad, la variedad y las diferencias culturales.

Para ver el sentido de la interculturalidad en el campo de la salud, solo basta con adentrarnos en la complejidad de nuestras realidades. Una de estas realidades es el VIH/SIDA que, prácticamente desde sus inicios, dejó de ser un problema sanitario, para llegar a convertirse en un problema humano, en el que entra la interculturalidad.

Inicialmente se consideró a la epidemia del SIDA como un tema exclusivamente de interés para los científicos. Sin embargo, mientras los científicos centraron su preocupación en el descubrimiento de su origen, formas de transmisión, formas de diagnóstico, y en investigar el comportamiento del virus en las personas infectadas, el virus del VIH/SIDA

avanzaba de forma alarmante entre miles de personas sin mirar sexo, condición social, cultura, género, edad, etc. Se creía que era “la enfermedad de la gente corrompida”.

“El SIDA es una enfermedad de los maricas”.¹

“...no,no,no, el SIDA es cierto que existe, pero no me va a dar precisamente a mi pues, eso está en los prostíbulos, pero es gente hecha pedazos, gente de estratos muy bajos, o gente muy famosa pero por degenerados. Yo no he conocido a nadie de mi medio que tenga SIDA o que haya conocido de alguien que tenga SIDA”.²

La manera como se percibió la realidad del SIDA en un inicio, dio lugar a la construcción de mitos, prejuicios socio-culturales que fueron determinantes en actitudes como discriminación, marginación, y falta de conciencia social de este problema que nos afecta a todos.

Aun en la actualidad para una generalidad social, el SIDA es una realidad para “otros”, para los que supuestamente llevan una “vida promiscua”, aquellos a los que socialmente se les juzga como “incorrectos”: trabajadoras sexuales, homosexuales y drogadictos. “La información sobre los riesgos de esa enfermedad debe ser difundida entre las prostitutas o los homosexuales, porque es gente que lleva una vida desordenada.”³

Conceptualmente, la sociedad en términos generales, tiene información de que todas las personas pueden adquirir VIH/SIDA si no toman las debidas precauciones. Actualmente existe información de que el riesgo de infección del VIH/SIDA no es cuestión de personas, sino de “conductas de riesgo”. Sin embargo, ya en la práctica casi nadie asume tales precauciones. Por lo general se cree “esto no me pasa a mí” “el SIDA es para los otros”. Para muchas personas el SIDA tiene un rostro de pobreza, promiscuidad y pecado.

“Aquí el SIDA no es nuestra preocupación, uno solo me mete con amigas conocidas, con prostitutas, en antros de esos barrios que están al sur, en la 24, ahí es donde hierve esa pen-dejada.”⁴

A pesar de esto el SIDA es una realidad presente en diversas sociedades. En el Ecuador la epidemia ha crecido en el último año en un 16%. En diciembre de 1997 se estimaba que existían 15.000 personas viviendo con el VIH/SIDA, a finales de 1998 se estima que la cifra llegue a las 18.000 personas, aun cuando los datos oficiales reportan que existen 1.773. Sin embargo, éstos no son confiables debido a varias razones como el subregistro, el miedo al juicio, al discrimen social, etc.

Los esfuerzos de prevención en realidades como el VIH/SIDA, tienen que ser entendidos desde la comprensión de la interculturalidad, en la que nos permitamos consensar, realidades, creencias, percepciones y aportes desde los diferentes ángulos de nuestros contextos culturales: hombres y mujeres, clases sociales, grupos generacionales, Estado y sociedad.

En un intento de enfrentar esta epidemia desde la interculturalidad, quiero compartir con ustedes el proceso de acción que como MAP América Latina hemos iniciado para enfrentar la realidad del VIH/SIDA desde la prevención en la población adolescente de 14

a 18 años. Considerando que en los últimos años la epidemia ha tomado una fuerza incontrollable en este grupo. Con esto no quiero decir que la prevención debe enfocarse única y exclusivamente en este grupo, sino más bien el cómo debe entenderse la prevención en este grupo.

Considero que una de las razones del fracaso en la prevención es no haber trabajado desde el entendimiento del contexto socio-cultural en el que se mueven los jóvenes, tampoco se ha trabajado en metodologías y estrategias de prevención, en cuyos planteamientos este grupo haya sido el principal exponente de las estrategias de cambio.

En esta experiencia de trabajo fueron partícipes principalmente los jóvenes desde sus diferentes contextos, se consideró grupos de edad, género, diferencias sociales, religiosas, etc. Por sugerencia de los jóvenes, en este esfuerzo por entender la cotidianidad de los riesgos que viven frente al VIH/SIDA, así como frente a otras enfermedades de transmisión sexual, se incluyeron los padres de familia. Aun cuando estos últimos creen que sus hijos son “terribles”, “malcriados”, “respondones” y que quieren hacer “lo que les da la gana”, sin escuchar el consejo y “la experiencia de los adultos”, para los jóvenes es importante que sus “viejos” sean parte de su esfuerzo para enfrentar el SIDA. Para ellos sus padres son referentes importantes, en el camino que han decidido tomar.

“Aunque a veces mi papá cree que soy un malcriado que hago lo que me da la gana, para mí sí son importantes sus consejos, lo me no me gusta es la forma como me los dice, o cuando me amenaza.”⁵

Para entender el porqué de las conductas de riesgo frente al VH/SIDA, y cómo las enfrentan los jóvenes, desde la interculturalidad, es necesario entender también cómo operan

las relaciones de poder en los diversos, contextos culturales en los que conviven, y cómo se generan en relación con los adultos y principalmente con sus padres. Desde la perspectiva de la mayor parte de ellos notamos que no encuentran posibilidades de diálogo con sus padres. Algunos indican que ante ellos muestran un comportamiento diferente al que en realidad viven para no tener motivos de discusión.

*“Yo ante mis papis me tengo que portar bien, porque sino pasan hablándome, no me dejan en paz, entonces, ante ellos, hago lo que me dicen para que no me molesten, así vivo la vida en paz, pero eso delante de ellos, porque al fin y al cabo Yo hago lo que creo que es bueno para mí. Ellos piensan que una es propiedad de ellos, están ordena y ordena, diciéndonos o qué tenemos que hacer, lo que no tenemos que hacer, cómo debemos portarnos, esto y el otro, entonces uno se calla para no pelear. A veces ellos no nos entienden.”*⁶

*“Mi papá es muy bravo. Nunca se pone en el lugar de uno, quiere que uno viva como él vivió en sus tiempos, por eso mejor ni cruzo palabra con él, hablo solo lo indispensable y punto. Cuando le digo que me dé plata para un viernes, empieza a hablar, pero verás esto, pero verás lo otro, cuidado con andar en tus andanzas, ¿para qué quieres plata? Después de hablar y hablar termina dándome dinero.”*⁷

Del otro lado los padres piensan:

*“Con los hijos uno tiene que ser bien parado, poner las reglas en claro, y punto. Hasta que no sean responsables con lo que hacen. El padre manda y pone las reglas. Porque al momento en que uno les da confianza, enseguida se creen con poder de decisión en sus vidas, y después sí vienen las consecuencias, embarazos, pero todavía no son conscientes de enfermedades como las que hay ahora, el SIDA es un ejemplo.”*⁸

*“Los jóvenes tienen que reprimir sus deseos sexuales, ellos no están en edad de tomar decisiones. Uno como padre es quien debe decirles lo que ahora les conviene. Los chicos de ahora no piensan. ¡Son inconscientes! ¡Después sí vienen donde el papito para que les solucione la metedura de pata! Esto pasa con hombres y mujeres, ahora hay chicas que son las que se exponen.”*⁹

El “control” sobre el comportamiento de los jóvenes no es responsabilidad de los padres, ni son éstos quienes deben “tener poder” sobre la conducta de los hijos. El poder no es propiedad de nadie, ni de grupos, tampoco es posesión de jerarquías como es el caso “del jefe de familia”. El poder es una estrategia que se usa en forma globalizante, que cruza por los dominadores y dominantes. Tampoco se ejerce desde arriba hacia abajo en una sola dirección. El poder es un sistema de fuerzas que se interactúan en diferentes direcciones, con un objetivo de producción y no de represión.

Como refiere Foucault:

*“Me parece necesario que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforman, las fuerzan, las invierten; los apoyos de dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.”*¹⁰

Padres e hijos mantienen relaciones de poder en el contexto en el que conviven. El elemento que hace del poder una fuerza de interacción o interrelacionador de los sujetos es “el

saber”. Es decir, el conocimiento sobre ciertas circunstancias, aspectos, etc. Cuando el saber se inserta en un contexto, en un grupo de individuos, influye en que éstos puedan tomar el poder bajo diversas formas de expresión: “discurso del poder”, “sujeto” y “contexto”.

- *El discurso*: Es un instrumento que facilita a los sujetos enunciar conceptos, postulados, normas, reglas, que son avalados y reconocidos institucionalmente, y legitimados socialmente bajo una sustentación del saber. Es decir, que institucionalmente se establecen normas, reglas valores, pronunciamientos, sustentados en el conocimiento, en estudios, análisis, etc; que luego deben ser cumplidos socialmente. El cumplimiento de lo establecido legitima el discurso del poder.

De esta manera el discurso va dando un ejercicio de poder en quienes siguen un orden establecido, responden a las reglas. A partir del discurso se van estableciendo un conjunto de reglas adecuadas a una práctica, y son estas reglas las que definen el régimen de control de los sujetos sociales.

El discurso del poder está avalado en el “ejercicio del poder”, en las prácticas de vida, en los comportamientos de vida, en las relaciones sociales.

- *El sujeto*: Es quien expresa, pronuncia o se apropia del discurso para dar lugar al ejercicio del poder.

- *El contexto*: Es el espacio en que se construye el discurso. El discurso no se enuncia de forma improvisada, se construye a partir del conocimiento, sobre la base de otros efectos socio-culturales como: relaciones de parentesco, estructura del cuerpo social, etc.

En el ejercicio del poder se conjugan los otros elementos culturales:

a) Reglas, normas, valores: Determinan los límites de lo correcto o lo prohibido. Las reglas, normas, valores, sirven de parámetros

en las actitudes, conductas y comportamientos sociales. Son los orientadores de los comportamientos a mantenerse en la vida privada, y los comportamientos que pueden expresarse en la vida pública.

*“Mi viejo me decía, no vayas por ahí poniendo en peligro el nombre de la familia. Uno tiene que ser hombre de bien. ¡Mi papá mostraba una imagen de hombre impecable! Pero nosotros sabíamos que por detrás y escondido él tenía otra mujer, andaba con otra vieja y le cuerniaba a mi madre. Entonces parecía un hombre correcto por si acaso por ahí nos enteramos de sus andanzas, pero nosotros le sabíamos todo. Sabíamos la vida escondida que llevaba, entonces como hablar de moral, claro casi siempre se muestra una moral ante la familia, la sociedad, y otra es la que se maneja en privado”.*¹¹

b) El ritual: Quien expresa el discurso en público lo hace dentro de un marco de características: gestos, significantes, ambiente, lenguaje. Características que reafirman el discurso de poder y fortalece la posición del sujeto que lo expresa, frente a quienes se dirige. Quienes escuchan el discurso, reaccionan, afirmando, o confrontando lo expresado. En la reacción también se expresan manifestaciones culturales que refuerzan la contraparte del discurso.

*“El otro día mi papá me dijo: - ‘Verás con quién te metes, si ya quieres probarte harás bien las cosas, pensarás con quién, es mejor que sea una chica segura, o sea nada de prostitutas. Mejor si es una amiga tuya que ya haya estado con otro, pero aclárale que tú no le presionas nada, no vaya a ser que después te quiera embarcar con un hijo’. Pero la primera vez lo hice con mi enamorada, claro después de lo que conversamos con mi papá, yo le dije que quería estar con ella, me contestó que sí, pero le dejé en claro que no la estaba obligando a nada”.*¹²

c) Las doctrinas: Son religiones, filosofías o políticas, que se manejan de forma ortodoxa, para decretar enunciados: consignas, slogans, a través de los individuos. Los grupos se vinculan e identifican socio-culturalmente.

*“Nosotros a mucha honra somos de un colegio evangélico. Para nosotros la mejor forma de prevenir embarazos, enfermedades de transmisión sexual es absteniéndose, porque el tener relaciones sexuales antes del matrimonio es un pecado de fornicación y quien fornicar es un pecador, si uno no está siguiendo la Biblia, el pecado le alcanzará”*¹³

Estos elementos se insertan en los discursos de los que se van apropiando las personas, grupos, familias, Estado, iglesia, instituciones educativas, padres, jóvenes; y este elemento (discurso) les posibilita ejercer las fuerzas de poder entre los distintos estratos, contextos, vínculos, etc.; estas relaciones de fuerza de poder van dando forma a una estructura social. Esto nos demuestra que el dominio del poder no solo está en los estratos dominantes, ni que la resistencia esta localizada en los grupos dominados, tanto el dominio como la resistencia no son propiedad de grupos, sociedades o etnias específicas, se ejercen en los diferentes contextos.

*“El otro día estábamos en un grupo de amigos, conversando de sexo y esas notas y uno de nosotros dijo que él había ‘probado’ con una amiga. Que la primera vez lo hizo al natural pero que le da miedo dejarla embarazada. Y le jodíamos que era mentira lo que nos decía, pero él sacó un preservativo para demostrarnos que era cierto, yo no sé si era verdad o si anda a llevar en la billetera por hacerse el macho, o por hacerse el pleno delante de nosotros...”*¹⁴

“En mi curso algunas chicas ya han tenido relaciones sexuales, mi primo me conversó esto una vez, que él había estado con una de ellas, ellas se llevan solo entre ellas, o sea que entre

*ellas se invitan a los bailes. Los chicos las prefieren porque son muy coquetas, y claro no nos invitan a otras porque creen que podemos avisar en el rectorado.”*¹⁵

Las relaciones de poder no siempre se dan entre grupos que corresponden a los de arriba o los de abajo, las relaciones de poder también se producen y reproducen dentro del micropoder que se desarrolla al interior de los propios grupos, contextos, organismos, etc. Además las fuerzas de poder se dan en una dinámica de acuerdos, diálogos, así como de complicidad entre grupos frente a otros, en la coacción de fuerzas de unos y otros. Esta es otra manera de entender que el poder no está solo para beneficio de unos en contra de otros, sino que pueda ser usado dentro y desde diferentes ámbitos.

En la generalidad social se cree en el poder localizado dentro de instancias jerárquicas. Además se percibe al poder en términos negativos: reprime, controla, restringe. Sin embargo, no se puede ver al poder únicamente desde una perspectiva negativa; el mismo discurso, permite plantear y replantear conceptos, enunciados, mecanismos en el funcionamiento de las estructuras sociales, a nivel global y a nivel interno.

El poder no se ejerce únicamente en beneficio de unos y en perjuicio de otros, sino en construcción permanente de desarrollo social y cultural de los grupos. Es decir, que el poder permite producir cambios, transformaciones en el desarrollo, en los procesos históricos, antropológicos y sociales en los diversos contextos.

En las expresiones y los diálogos expresados por los grupos con los que se fue llevando la investigación (padres y adolescentes), se percibe la existencia de relaciones de poder. La dinámica en las que se conjugan estas relaciones de poder, es la que cambia entre una gene-

ración y otra. Es en el cómo se generaron las relaciones de poder entre los padres actuales con los de ellos cuando eran adolescentes, y cómo las viven con sus hijos hoy que tienen el rol de padres.

En el tiempo en que los padres de hoy eran adolescentes, la forma en que se representaba la autoridad para mantener el orden, las reglas, normas en un entorno global eran responsabilidad del Estado y, en un contexto más pequeño, del padre de familia.

*“Mi papá nos hacía callar de un solo ¡carajo te callas porque yo soy tu padre! Nos ordenaba y uno obedecía y punto. El decía te callas y uno se callaba, El decía las cosas se hacen como Yo digo, y así se hacían las cosas”.*¹⁶

Del otro lado (en los hijos) la reacción era de sumisión (resistencia), que servía para mantener una relación no conflictiva. Los hijos sabían que el padre usaba la estrategia del miedo o la amenaza para sostener una posición de autoridad, para cubrir una actitud y un comportamiento. Esta estrategia, de ser descubierta por los hijos podía poner en riesgo valores como el “respeto” del hijo frente al padre, a quien debía admirar porque estaba por encima de él.

En la actualidad, las relaciones de poder empiezan a abrirse hacia la posibilidad del diálogo, de acuerdos donde las normas y reglas establecidas asumidas por ambos grupos (padres e hijos) al menos permiten generar el autocuestionamiento de las actitudes y comportamientos frente a la prevención del VIH/SIDA.

“Yo pienso que las cosas están ahí frente a vos. Uno sabe que hay condones, sabe también que puede abstenerse, sabe lo uno y lo otro. Lo más importante es que aún cuando a los papás actualmente les es difícil conversar o escucharlos, a veces lo hacen, pero en todo caso, por ejemplo, yo he visto que antes mis hermanos no

*hablaban de estas cosas con mi papá, mientras que ahora mi papá ha cambiado. Yo si converso con mi papá, más que decirme qué debo hacer conversamos sobre los riesgos y cómo uno debe cuidarse”.*¹⁷

*“Los padres tenemos que ser realistas, no podemos cuidar de las vidas de nuestros hijos con la amenaza. Hoy los tiempos son otros, los chicos viven otra realidad que no ha sido la nuestra, antes no había tanta inducción a experiencias sexuales como se muestra hoy a través de los medios como la televisión. Actualmente los jóvenes saben más que uno de sexo, a uno lo dejan sin saber qué decir. Ahora los chicos leen, buscan información, van al cine, y tienen sus propias percepciones que aunque uno a veces se cierra no siempre son malas. Uno como padre no esta ahí a la entrada del cine para ver qué película es la que van a ver, entonces debemos aprovechar en la conversación para tratar sobre valores éticos, ya ayudar a los hijos en sus propias percepciones pero no imponerles nuestros valores, dejar que ellos vayan construyendo los suyos, nuestro deber esta en orientarlos, ellos son los responsables de sus actos”.*¹⁸

En la dinámica del diálogo está presente el elemento del saber que se interrelaciona con el ejercicio del poder, sostenido en la experiencia, en la legitimación de las prácticas de vida, en las conductas de comportamiento, en el entendimiento de las diferencias, las variaciones y la diversidad de situaciones contextuales que viven estas dos generaciones.

Poder, uso del cuerpo, VIH/SIDA

El cuerpo individual como integrante del ser humano, es parte a la vez del cuerpo colectivo y social que da forma a las estructuras sociales. Es además elemento representativo en las relaciones de poder que se van gestando en los sistemas socioculturales. Por lo mismo me-

rece la pena analizar cómo se interrelacionan el poder y el cuerpo y cuáles son los efectos productivos que generan en las sociedades actuales, y en relación a realidades como la del VIH-/SIDA tan estrechamente ligadas a la vida sexual de los individuos.

Para comprender la relación que se enlaza entre el poder y el cuerpo desde una comprensión del área sexual, es necesario entender la construcción socio-cultural sobre mitos, perjuicios, tabúes sobre la sexualidad y el cuerpo. Además tratar de entender la valoración del cuerpo y el sexo que tiene como fin mecanizar las relaciones de poder sobre las conductas y comportamientos sociales. “Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad”¹⁹.

Los individuos, tienen una posición asignada dentro de las estructuras sociales de las que son integrantes y, como tal, asumen una representación frente a sí mismos y frente a los demás. Esta representación se apoya en el conocimiento de que su cuerpo tiene una función determinada en el contexto y en el tiempo: sabe cómo y cuándo comportarse de una forma u otra. Estas acciones, comprensiones y determinaciones del uso del cuerpo funcionan ligadas a una escala de valores, determinados por la misma sociedad.

“Una tiene que saber comportarse bien porque somos mujeres, si una se porta muy coqueta, muestra las piernas con faldas muy altas, o la figura del cuerpo con ropa muy ceñida provoca que le digan majaderías, le falten al respeto. Si una quiere que le respeten entonces tiene que saber conservar bien su puesto como chica decente”.²⁰

El cuerpo de los individuos es parte de la colectividad y es un elemento simbólico en la construcción de las estructuras sociales, como indica Le Bretón “Las sociedades occidentales

hicieron del cuerpo una posesión más que una cepa de identidad”.²¹ Sin embargo, existen casos en que bajo determinadas circunstancias, las personas actúan en forma individualizada con un concepto de apropiación de su cuerpo, que, en ocasiones se desliga del sentido de solidaridad que debe dar sentido a la identidad cultural de las colectividades.

“Bueno, mi cuerpo es mi cuerpo, y yo hago lo que quiero con él. Cada cual es responsable de sus propias acciones. Por eso yo creo que uno tiene que saber con quién anda, con quién tiene sus notas, sus aventuras, la gente es super irresponsable con su vida y después reclaman solidaridad pero no son responsables de las acciones que cometen. Yo creo que para esperar que la gente sea solidaria con uno, hay que ser consciente del tipo de vida que uno lleva”.²²

Quizá estas actitudes, comportamientos y la comprensión de apropiación y poder sobre el cuerpo responden a la forma de conceptualizar el cuidado y protección del cuerpo social, que, lejos de construir sentido de identidad y solidaridad colectiva, genera disociación, individualismo y debilidad de los sistemas sociales. Pero, entonces ¿dónde nace esta comprensión de poder desde la perspectiva negativa sobre el cuerpo?

Foucault indica:

“Es el cuerpo de la sociedad el que se convierte, a lo largo del siglo XIX, en el nuevo principio. A este cuerpo se le protegerá de una manera casi médica: en lugar de los rituales mediante los que se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, se van a aplicar recetas, terapéuticas tales como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delincuentes. La eliminación por medio del suplicio es así reemplazada por los métodos de asepección: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los ‘degenerados’”.²³

Bajo esta construcción conceptual del cuerpo social, como el elemento articulador de individuos, familias, y grupos sociales, se le va dando un significado de integridad que hay que cuidar de todo cuanto pueda causarle daño y fragmentar sus partes. De tal manera que los sujetos enfermos, los transmisores de “plagas contagiosas”, los criminales y transgresores de la ley, la moral, los valores y principios que rigen el comportamiento individual y colectivo, eran considerados como los sujetos dañinos que debían ser aislados y repudiados, puesto que ponían en riesgo al cuerpo social.

Esta comprensión del cuerpo con un enfoque colectivo, se traslada hacia el cuidado del cuerpo individual de los sujetos como miembros del cuerpo social. En esta perspectiva, las instancias que manejan el poder del saber van teorizando el valor significativo de las partes, y los fluidos del cuerpo de los individuos.

Por ejemplo, desde la perspectiva médica, la violencia involuntaria de la tensión, el desgaste exagerado de los fluidos corporales como el semen, secreción corporal que “transmite vida y permite el escape a la muerte”²⁴ afectaría el cuerpo en su integridad individual para luego afectar a nivel colectivo.

Desde la comprensión de la ciencia médica, era entonces necesario evitar el “desenfreno” exagerado que provocaría el acto sexual (considerado desde esta visión como una patología) por la pérdida desmedida de energía, de líquido seminal potenciador de vida.

Pero el método de protección del cuerpo no era la abstinencia sino el uso controlado. Este control se fue ejerciendo en las relaciones de poder sobre el cuerpo. De esta manera se da lugar a una construcción de relaciones de poder sobre el cuerpo en el que se van articulando los entes sociales, como la ciencia médica, el Estado, la Iglesia, las instituciones educati-

vas, etc. Pero de otro lado, el pueblo es quien revierte el poder a las instancias jerárquicas, pues como el mismo Foucault considera: las relaciones de poder solo existen a partir de la aceptación o la resistencia social frente a lo institucional

De esta forma se inserta el poder en el cuerpo. La Iglesia toma como fundamento básico la conceptualización médica, basada en que el “desenfreno” del uso de cuerpo en la actividad sexual, causa daño al individuo, teorización que se fortalece con la sustentación moralista que la Iglesia da al “desenfreno” de los valores y las reglas que rigen la conducta y los comportamientos sociales.

*“El cuerpo de una hay que cuidar con la virginidad, porque es el templo de Dios, solo podemos entregar como un regalo de nuestra pureza a nuestro esposo frente al altar, porque de lo contrario es pecado y nuestro esposo nos echará en cara cada vez que se acuerde de que no hemos llegado vírgenes al matrimonio”*²⁵

El origen del pecado en relación con la vida sexual de los individuos se inserta en la humanidad a partir de la interpretación que dieron los primeros teólogos de la Iglesia. Antes del pecado de desobediencia a Dios, Adán y Eva eran vírgenes, después de la expulsión de este recinto, tuvieron relaciones sexuales siendo pecadores.

A partir de entonces el cuerpo podía usarse en bien o en mal, para pecado o para consagrar el espíritu, la renunciación sexual de la virginidad les colocaba en el campo de lo espiritual. “Renunciando a la concupiscencia de la carne ellas se habían consagrado a Dios tanto en cuerpo como en espíritu”²⁶

Se construye así la dualidad de lo malo y lo bueno, la carne y el alma, lo permitido y lo prohibido. Jerónimo sostenía “si una vez el hombre y la mujer en su estado anterior a la caída, habían tenido únicamente vida espiri-

tual, y si esa sería de nuevo su suerte después de la resurrección entonces tenía sentido esforzarse por alcanzar ese estado del mundo”.²⁷

De manera que todo individuo que hiciera mal uso del sexo fuera del matrimonio, y fuera del objetivo de procreación (dar la vida) sería cuestionado en su moral, culpabilizado y castigado. El castigo se manifiesta en el sufrimiento por la marginación, el juicio, así como por el sufrimiento físico (enfermedades contagiosas como la sífilis y la muerte). De esta forma se reproduce la visión dominadora sobre la muerte.

Desde este origen de la teorización del mal y el bien en torno al cuerpo, se va gestando y fortaleciendo la relación de poder sobre el cuerpo individual y colectivo. Esta interrelación se va potenciando y sosteniendo a lo largo del sistema social en los diferentes contextos socio-culturales, puesto que esto permite mantener el control social, la represión del hombre y la mujer al “desenfreno sexual”. Quien toma el riesgo de transgredir la asepsia del cuerpo, la moral los valores y principios instaurados tendría, entonces, que atenerse a las consecuencias del desorden social provocado por su propia “inconsciencia”.

En los tiempos actuales vemos como se mantiene esta relación de poder y el cuerpo a partir de una teorización del bien y el mal, el alma y la carne, basados en un fundamento terapéutico de protección del cuerpo.

“En la vida cotidiana, el relieve del cuerpo se suaviza y el sujeto vive en una reacción de transparencia consigo mismo. El cuerpo sólo le plantea dificultades provisionales e, incluso, las preocupaciones a las que se enfrenta, nunca llevan a ese sentimiento límite de estar clavado a un cuerpo cuya vida secreta se volvió hipócritamente, en su contra”.²⁸

Se ha comprendido al cuerpo en la vida individual y colectiva, con una connotación de que representa a la carne, y esta asociación se la hace bajo una construcción imaginaria con efectos negativos y perjudiciales en la vida de las personas. De manera que todo lo expresado por el cuerpo de forma sorpresiva, sin el control del límite debe ser reprimido, y solo debe ser expresado en la intimidad personal, dentro de determinados momentos, y dentro de lo socialmente permitido.

“Las chicas deben saber comportarse, cuando andan por ahí mostrando las piernas, con falditas sensuales, provocan a los hombres, y esa es la causa de que les falten al respeto, las chicas tienen que saber vestirse recatadamente, y controlar ciertas expresiones de su cuerpo, por ejemplo cuando se mueven mucho, están incitando a su enamorado, y eso les excita y ya no se pueden controlar”.²⁹

El sistema de valores bajo los que se han construido algunas de las sociedades occidentales lleva a que se repriman las expresiones del cuerpo, porque de acuerdo a como se manifiestan estas expresiones se otorga calificaciones a las personas, se construyen imaginarios personales y colectivos de los que los individuos representan.

“Las monjas son locas, les encanta mostrarse a los hombres, y por eso los hombres se mueren por ellas, porque ellas son más fáciles”.³⁰

“Las serranas son hipócritas, se dan de santas, lo que pasa es que son reprimidas y no expresan libremente lo que viven”.³¹

En esta dinámica de relaciones de poder y cuerpo influyen de manera significativa las manifestaciones culturales, expresadas en la mirada, los movimientos, en la represión o la expresión espontánea del cuerpo. Dentro de esta dinámica de relaciones, también se manifiestan los prejuicios y mitos, que se construyen en torno al regionalismo expresado en las

percepciones que se elaboran sobre la base de representaciones socioculturales. Estas representaciones casi siempre se sustentan en valores, principios, normas socioculturales, que son ajenas para “ese otro”. De manera que en la percepción que se tiene de ese otro no se da la posibilidad de la diferencia, variedad, y diversidad cultural.

En la construcción de las relaciones de poder en relación al comportamiento y uso del cuerpo, hace falta tener en cuenta la variedad y diferencia cultural, con el fin de que se posibilite una lectura más objetiva acerca “del otro”, y esto, a la vez, permita hacer una autopercepción más objetiva sobre el propio comportamiento y uso del cuerpo.

Las fuerzas de poder y del cuerpo, son perceptibles en todas las manifestaciones socioculturales, así también en las diversas condiciones humanas y en los diversos contextos. Volviendo a retomar la percepción socio-cultural sobre el cuerpo y las enfermedades contagiosas que ponen en peligro la “integridad del cuerpo colectivo”, la pandemia del VIH/SIDA es un claro ejemplo de cómo se ha podido mantener y fortalecer esta relación de poder en relación al cuerpo. Desde los inicios de la ciencia médica el cuerpo es un potencial de vida o de muerte, esto dependería del uso que le de la humanidad.

La principal vía de transmisión del virus del VIH es la sexual, según datos del ONUSIDA a fines de 1998 el 93% de las infecciones de VIH/SIDA obedecen a este factor. Tomado en consideración este canal de transmisión, los organismos oficiales establecen las formas de prevención en relación a lo indicado. Piter Piot director del Programa de las Naciones Unidas para el SIDA (ONUSIDA) en una entrevista concedida a Letra S (medio de difusión mexicano) durante la V Conferencia Pa-

namericana de SIDA, celebrada en Lima, Perú en diciembre de 1997, sostuvo:

*“Nuestra posición es muy clara. Promover el uso del condón es una parte absolutamente esencial en la prevención del VIH. El condón salva vidas. Me resulta difícil comprender cómo las personas religiosas que proclaman amor al prójimo y el bienestar general, pueden oponerse a una medida que puede salvar vidas.”*³²

En la confianza, de lo que la ciencia médica decidía y descubría a través del virus y las primeras personas que fueron diagnosticadas “infectadas”, otras instancias como el Estado, la Iglesia, las instituciones educativas, cada una desde su propia posición fueron sumándose al control del comportamiento de las sociedades. Este control sobre el comportamiento social, está estrechamente relacionado con el uso del cuerpo. De esta forma se fueron construyendo relaciones de poder en torno a esta nueva realidad social. Las fuerzas de poder están sostenidas entre las instancias jerárquicas y la sociedad, cuyas reacciones se expresan en actitudes de resistencia o aceptación de los mecanismos de poder que se han elaborado en torno al VIH/SIDA.

En una realidad social en la que es inminente la presencia del VIH/SIDA, se proponen varios mecanismos de control para proteger al cuerpo individual y colectivo:

- * Uso del condón
- * Abstinencia sexual
- * Fidelidad conyugal
- * Conocer bien a la pareja con la que se tienen relaciones sexuales
- * Evitar relaciones sexuales con varias parejas

A partir de estas posibilidades de proteger el cuerpo individual y colectivo, se han ge-

nerado relaciones de poder entre las instancias jerárquicas. Por ejemplo, por un lado esta la ciencia que plantea que el mejor y más práctico mecanismo es el uso correcto del preservativo. Por otro lado esta la Iglesia que plantea que la abstinencia y fidelidad son los mecanismos más seguros, pero que por sobre todo protegen el comportamiento moral de la sociedad, y cuestiona que el uso del preservativo enmascara el “pecado sexual de la fornicación y la infidelidad”.

*“El Preservativo tiene un 98% de seguridad de protección frente al embarazo, y Enfermedades de Transmisión Sexual, además es lo más fácil para protegerse”*³³

*“La abstinencia es la mejor, así como la fidelidad, son valores morales porque ayudan en que los muchachos así como los matrimonios no caigan en pecado, en cambio el preservativo es un alcahuete del pecado”*³⁴

En las propuestas desde las instancias jerárquicas, no se consideran factores socio-culturales como por ejemplo, el machismo, la sumisión, la violencia doméstica, que son parte de la realidad en sociedades similares a la del Ecuador. Esta realidad es el primer obstáculo para la efectividad en el cumplimiento de las normas de prevención establecidas desde instancias como la ciencia médica.

*“Yo use condón solo una vez, pero es horrible, es como bañarse con ropa”*³⁵

*“A las chicas tampoco les gusta que usemos condón la primera vez, porque quieren saber cómo se siente”*³⁶

*“Cuando yo le dije a mi marido que use condón me dijo ¡ya has de andar con otro! ¿Cómo así sabes de condón?”*³⁷

Por otro lado la Iglesia, en su objetivo por mantener sus principios del matrimonio propone la fidelidad y la abstinencia como las únicas y mejores alternativas. Sin embargo, la

propuesta se plantea en normas a cumplirse, sin entrar a profundizar las razones que llevan a las parejas a la infidelidad o a los jóvenes a vivir relaciones sexuales antes del matrimonio.

*“El padre dice que debemos ser fieles, y por mi no falta, pero mi marido dice que yo no valgo para la cama, y por eso se busca otras”*³⁸

*“Una vez en la Iglesia oí que los jóvenes debemos abstenernos porque fornicar es un pecado, pero también mis amigos a veces me dicen que cuando les pruebo que soy hombre, entonces uno mejor se prueba y punto...”*³⁹

A los hombres por lo general no les gusta usar preservativo porque dicen que no es igual, los jóvenes se encuentran entre dos paredes, por un lado la Iglesia les impone la abstinencia como un mandato para librarse del pecado de fornicación y, por otro, se enfrentan al juicio social en el que impera el valor del machismo.

Frente a las diferentes propuestas planteadas por las instancias jerárquicas, está la sociedad que responde de acuerdo a su propia percepción del comportamiento frente a los riesgos, su percepción de lo que es el cuerpo individual y colectivo y su identidad cultural, etc.

*“Yo creo que es mejor abstenerse, es más seguro, no por una nota de que sea pecado y que me vayan a juzgar, sino porque por ahora no me interesa tener una vida sexual activa, la voy a tener cuando sea un adulto, y me sienta seguro de lo que estoy haciendo”*⁴⁰

*“Para mí el preservativo sí es seguro, sobre todo si se usa de forma correcta, y se llega a un acuerdo con la otra persona, es decir la chica, es una decisión de dos personas, de cuidarnos los dos”*⁴¹

“Yo creo definitivamente que el cuidar el cuerpo no es solo cuestión de usar o no usar un preservativo, sino de lo que significa la parte psi-

cológica, afectiva, emocional, en una relación sexual sea cuando sea la decisión de hacerlo o no. No sólo es protegerse del virus, sino de todas consecuencias sociales, emocionales, psicológicas, afectivas, que se pueden generar”⁴²

Las percepciones de cómo proteger el cuerpo son diversas en las relaciones de poder, independientemente de lo que propone una jerarquía desde los diferentes enfoques, es la sociedad la que toma la decisión de cómo manejar su comportamiento en relación a la protección del cuerpo. Los adolescentes, están en procesos de cambio respecto a su comportamiento sexual, la atracción sexual, los cambios fisiológicos del cuerpo, pero también otros aspectos que se relacionan con el cuerpo, cómo por ejemplo: los cambios psicológicos y afectivos. En este proceso de cambios, y de como actúan y se comportan, son ellos quienes en definitiva toman decisiones

“Yo creo, que debemos cambiar la forma de comunicarnos con los jóvenes, hombres y mujeres, la imposición, la represión, prohibición, no funciona, en este tiempo. Es mejor dialogar con ellos, darles la oportunidad que ellos decidan cómo cuidar su cuerpo, nuestro deber es transmitir un mensaje, valores morales, éticos, pero no imponerlos. Los jóvenes son capaces de tomar decisiones responsables”⁴³

*“Yo no soy el administrador del cuerpo de mi hija, mi deber como padre es compartir con ella mis experiencias, darle mis consejos, pero ella debe vivir sus propias experiencias y decidir qué debe hacer, qué le conviene o no, ella debe asumir una responsabilidad, si algo sucede ella no me podrá decir que ella no sabía nada”*⁴⁴

Por otra parte, como Foucault refiere, es interesante que las relaciones de poder posibiliten una producción positiva. Por ejemplo, en la realidad de relaciones de poder, cuerpo, VIH/SIDA, se percibe que los planteamientos permiten cuestionamientos, replanteamientos

y reacciones frente a realidades sociales dentro de diferentes contextos culturales. Frente a procesos de cambio, hay que tomar en cuenta que las sociedades no son estáticas, sino que van reaccionando en respuesta a los efectos socioculturales propios y externos.

En los inicios de la epidemia, al VIH/SIDA se le enfocó en lo que se denominó “los grupos de riesgo” - homosexuales, prostitutas y drogadictos-, a quienes se les culpabilizó por llevar una vida “promiscua”. Sobre la base de esta percepción se generaron relaciones de poder expresadas en actos de marginación y discriminación en contextos diversos: en hospitales aislaron a las personas diagnosticadas con VIH/SIDA, despidos de los lugares de trabajo, etc., creyendo que de esa manera se evitaría el contagio.

*“Cuando en el hospital supieron el diagnóstico de mi niña, las enfermeras me retiraban a un lado me decían que no me apegue a la varilla de la camita de otros niños”*⁴⁵

*“Cuando en el Banco se enteraron que tenía SIDA me despidieron”*⁴⁶

Con el tiempo, la respuesta social ha cambiado frente al VIH/SIDA. El proceso que se ha dado a través de una información y educación adecuada sobre el comportamiento del virus, las formas de cómo se transmite y cómo no se transmite, además de los procesos de concientización social de la que han sido gestores las mismas personas que viven con el VIH/SIDA, así como los organismos no oficiales e incluso los organismos oficiales (Programas Nacionales de SIDA y la Iglesia), han generado cambios de actitud social frente a quienes viven con el VIH/SIDA.

*“Las personas que Viven con VIH/SIDA necesitan el apoyo de todos, debemos gestionar entre todos que se logre que el seguro social de tratamiento completo a quienes viven con el VIH/SIDA”*⁴⁷

*“La enfermedad de mi hermano nos ha unido como familia, él nos necesita”*⁴⁸

Como sostiene Foucault, las relaciones de poder son fuerzas que se conjugan para dar productos positivos. En el caso de poder y cuerpo en relación a enfermedades transmisibles como por ejemplo el VIH/SIDA, se ha permitido remover el sentido del ser cuerpo colectivo a partir de valores que son parte de una identidad cultural como el amor, el afecto, la comprensión, la solidaridad, etc.

Relaciones de poder, la sexualidad, y el placer

El poder, la sexualidad y el placer son tres elementos fundamentales en la cotidianidad de las personas, expresados a través de manifestaciones culturales como: mitos, ritos, costumbres, lenguajes, expresiones corporales, etc. La comprensión conceptual y la práctica en sí misma de la interrelación de estos tres elementos, tienen un proceso en la vida de los individuos, las sociedades, las generaciones, etc.

Es interesante analizar de dónde y cómo se asocian estos tres elementos desde tiempos anteriores. Según Foucault, la sexualidad se empieza a conceptualizar a partir del siglo XVIII, a través de la elaboración de los discursos, no como una forma de represión directamente, sino como una forma de reglamentación. De esta forma, el sexo pasa a ser un asunto económico-político (en el contexto de la población), una preocupación médico-moral (en términos de masturbación), y una preocupación religiosa (control). Desde cada uno de estos ámbitos sociales se elaboran discursos sobre la sexualidad, que luego confluyen dando lugar a un enunciado que se va traduciendo en una verdad, que se inserta en el nivel individual y colectivo de las sociedades.

Este enunciado, es dinamizado desde los diferentes aparatos institucionales para su so-

cialización, usando una diversidad de términos y formas de insertarlo como una verdad que es defendida o rechazada.

Las relaciones de sexo-poder se van gestando en los espacios sociales, entre la incitación, la prohibición y el dominio, enlazando a la sexualidad con el lado oculto de la vida, para hablar de ella en secreto.

En los inicios de la conceptualización del sexo, el placer no era parte de la relación sexual. El sexo era para procrear, podía ser experimentado por el hombre, pero debía ser silenciado en el caso de la mujer. A partir del siglo XX desde la jerarquía de la Iglesia cristiana, se permite experimentar el placer en el lecho conyugal en una igualdad de relaciones. De esta forma se fueron gestando las relaciones del placer sexual dentro de la intimidad conyugal, legalizado desde el órgano de la Iglesia y la ley. Sin embargo, si el placer sexual se experimenta fuera del matrimonio, es cuestionado por la Iglesia y la ley, por lo tanto también juzgado socialmente.

*“El sexo debe ser vivido en plenitud de forma absoluta dentro del matrimonio, solo así se puede entender que los hijos son fruto bendecidos por Dios. Los jóvenes deben reprimir sus deseos sexuales, que solo les trae daño, y es claro que las relaciones fuera del matrimonio es una fornicación, y la fornicación es pecado”*⁴⁹.

En este tipo de percepciones, acerca del sexo y placer, aún existe un afán por controlar la vida sexual de “los otros”. Frente a estas posiciones y reglas, vistas desde una comprensión de lo “correcto”, las respuestas a estos planteamientos se expresan en confrontación, resistencia, replanteamientos, etc.

*“Es que las hermanas del colegio son bien cerradas, no les gusta que hablen de sexo, peor de placer, se caen muertas (ja,ja,ja), ellas nos dicen que nos metamos una aguja en el ojo cuando uno sienta deseos que van contra la virginidad”*⁵⁰

*“En nuestro colegio no nos permiten ver videos sobre sexualidad, placer y esas cosas, son super cerradas, especialmente la directora. Pero yo creo que debemos hablar de todo, porque las chicas hacen cosas que la Directora ni se imagina. En el colegio deben irse abriendo a nuestra realidad porque una es humana como cualquier persona”.*⁵¹

*“Ahora, las cosas no son como antes, porque uno propone, pero a veces se topa con un NO de la pelada, y punto, entonces hasta ahí llega uno”.*⁵²

Los tiempos cambian, las sociedades están influenciadas por otros factores culturales externos, así como también aquellos que se van modificando en el propio contexto cultural y que responden a efectos del tiempo, factores sociales, nuevos lenguajes, expresiones, etc., que se gestan en las nuevas generaciones.

Además, la formación en la sexualidad no está limitada al hogar y a la educación en el colegio. Influyen otros factores como por ejemplo, las propias experiencias de cada individuo. En el caso de este estudio, los jóvenes van experimentando su propio desarrollo, en la atracción por el otro, los cambios en su vida sexual y las relaciones de poder que alrededor de ella se generan.

*“El placer es una resonancia afectiva agradable que acompaña la satisfacción de las tendencias. El que brinda la actividad sexual está en el vértice del placer sensible y le confiere a la sexualidad un carácter festivo”.*⁵³

*“No es que yo sea así con todas las mujeres, en la atracción hay una energía muy especial, que es parte no solo del tocarse, sino de una identidad que está en la mirada, en algo interior que solo encuentro con algunas chicas. Yo creo que lo mismo pasa en ellas, porque de lo contrario no pasa nada, se corta la atracción y punto...”.*⁵⁴

*“Cuando se me acercó, me puse nerviosa, me dijo ¡qué rico tu perfume! Claro, yo me lo puse porque sé que le encanta...”.*⁵⁵

En las relaciones de poder, sexualidad y placer en las que se incluyen las expresiones del cuerpo, se hacen uso de otros elementos como: el perfume, el maquillaje, la sonrisa, la mirada. Estos elementos aportan a la seducción, atracción sexual y la expresión corporal.

Foucault dice que “toda fuerza es activa y reactiva al mismo tiempo. Así se dispone el poder. La sexualidad es una de sus manifestaciones. Se constituye, como toda producción humana, a través de los discursos, los silencios, y las prácticas”.⁵⁶

*“El placer nos da poder a todos, uno siente satisfacción al sentirlo, en lo sexual, claro, por supuesto que sí, y el placer empieza en la atracción, en la coquetería, la respuesta de la otra persona, una mujer me hace sentir bien, me hace sentir que soy correspondido. El hecho de que uno esté casado, no quiere decir que no se sienta atraído por una mujer que no sea la esposa, pero uno debe saber a dónde llega, cómo está usando ese placer, no por represión sino porque puedes hacer daño a terceros. Por eso, debo ser comprensivo con la vida sexual que mi hija va desarrollando, ella es libre de vivir las propias satisfacciones, pero también decidir las consecuencias de esos placeres que le dan poder de decisión”.*⁵⁷

La sexualidad debe entenderse como una red de relaciones que se van tejiendo en los entornos sociales, donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, el refuerzo de los controles y las resistencias, se interactúan unos con otros dependiendo de las estrategias de saber y poder que se vayan usando.

El placer es una satisfacción que debe ser vivida libremente, pero en función de valores de identidad cultural, social, basadas en el res-

peto, el afecto, etc. Es decir, valores con los que los individuos están integrados. La sexualidad y la búsqueda de la experiencia de los placeres son parte de las representaciones y las prácticas dentro de los diversos sistemas culturales.

La construcción imaginaria del poder y el comportamiento sexual desde la perspectiva de los adolescentes y los padres

Para entender cómo se elabora la construcción imaginaria del poder en relación al comportamiento sexual, es necesario volver a retomar la característica de las relaciones de poder :

*“Las relaciones de poder se caracterizan por la capacidad de unos para poder “conducir” las acciones de los otros, quienes a su vez tienen la capacidad de resistir. Hay efectos activos y reactivos. Los primeros son en el orden de “incitar”, “suscitar”, “producir”, “obligar”; los segundos, de “ser incitado”, “ser suscitado”, “ser obligado a producir”.*⁵⁸

Así también debe tenerse en claro que:

*“La sexualidad es inminente práctica y su ejercicio tiene que ver con dos aspectos fundamentales: la relación con los otros y la búsqueda del placer. Los comportamientos en este sentido están determinados por las organización social y la cultura”.*⁵⁹

Las normas, reglas, valores, trazados en la vida sexual de los individuos y colectividades, están matizados a la vez de mitos, costumbres, tradiciones y ritos, como expresiones de una identidad cultural de la que son parte: subculturas, etnias, generaciones, etc., quienes participan de los procesos de cambio que, en su globalidad afectan el contexto cultural.

Las culturas son dialécticas, no son estáticas, los individuos y las sociedades también viven estos efectos, de tal manera que el com-

portamiento sexual y cómo se dinamizan las fuerzas de poder entre los grupos sociales también cambian. Este cambio obedece a que los factores culturales externos, así como los propios, son diferentes, por tanto, los lenguajes, las formas de relaciones, las representaciones también son afectadas en el transcurso de las generaciones.

*“Nuestros viejos tenían como imagen a los Beatles, el Che. La forma de vestir era diferente, también en cómo vacilaban y en los estilos de hacer música. Nosotros tenemos otras imágenes. La forma en cómo vestimos, cómo nos comportamos no es la misma de como lo hacían nuestros papás”.*⁶⁰

*“En nuestro tiempo, nos comportábamos de forma un poco diferente, las relaciones sexuales existían, es cierto, pero quizás eran más ocultas. Ahora los chicos son mucho más abiertos en ese sentido. Por ejemplo, yo no le conversaba a mi papá sobre la última erección que me pegaba, en cambio ahora mis hijos me dicen con quién estuvieron la noche anterior, aunque claro en su lenguaje a veces expresado en un guiño de ojo, una mirada que busca complicidad...”*⁶¹

Para intentar entender el comportamiento sexual en las relaciones de poder, es importante considerar los factores sociales que se producen en un tiempo y en un espacio definido, las manifestaciones culturales que se viven en cada generación en la que se gestan, modifican e insertan nuevos valores. Además, se conceptualizan y construyen nuevas representaciones que determinan el comportamiento individual y colectivo frente a situaciones determinadas.

Los valores, normas, conceptos, perspectivas de vida, la percepción sobre sí mismo y del otro, se elaboran en las relaciones sociales que se generan en el núcleo familiar, en los grupos, los medios de comunicación, las ma-

nifestaciones culturales externas, las nuevas formas de expresarse, los lenguajes corporales, los lenguajes del vestir, etc.

*“Las ideas y representaciones elaboradas, entendidas como la manera de ver, entender, interpretar o concebir una realidad, no son un producto casual ni se encuentran aisladas. Responden a un sistema basado en la realidad del mundo tal como es concebido e interpretado por cada grupo socio-cultural”*⁶²

En el comportamiento sexual de los adolescentes existen mitos, ritos y fantasías que son parte de las relaciones que se desarrollan entre hombres y mujeres. Construyen una imagen sobre sí mismos y la “del otro”, representación ésta que se elabora en la práctica de la atracción, la seducción, y la conquista.

*“Las chicas usan jeans de marca, blusas sensuales, y con todo la facha, una sonrisa de seducción, una mirada, que se ven ya basta, además de lindas no son nada reprimidas, y con esto no quiere decir que sean putas...sino que es una forma de conquistar”*⁶³

*“Las chicas de ahora no son como en nuestro tiempo, no lo digo en el sentido de juzgarlas. Yo creo que lo hacen de la forma más natural, son otros tiempos. Si en mi tiempo me hubiese puesto las minis que ahora usa mi hija, en mi casa no me dejaban salir a la calle. En cambio, si mi hija se pone no me opongo porque es parte de la identidad de los jóvenes de ahora, la forma en cómo se comunican, y te aseguro que mi hija no es ninguna loca, es una chica tranquila por lo menos así la percibo yo”*⁶⁴

En las actitudes y comportamientos de los jóvenes, hombres y mujeres existen códigos en el lenguaje, ritos de conquista, que forman parte de las relaciones de poder que son manejadas por ellos y ellas. En la iniciación de los ritos de conquista, se manifiestan sentimientos, afectos, necesidades de ternura, necesidades de sentirse reconocidos y aceptados por el otro.

Así llegan al enamoramiento y a otras necesidades como la de sentir la excitación, el placer y relaciones sexuales.

*“En mi grupo de amigos, hay algunos que se sienten más hombres, se creen gallazos cuando se pegan un polvo, y si la man es virgen, mejor”*⁶⁵

*“Cuando alguna chica llega a tener relaciones sexuales, es porque por lo general está enamorada, no es que sea víctima del chico, sino que lo hacen sabiendo lo que hacen, no es que no saben, sino que están super enamoradas y entregan todo, y punto”*⁶⁶

En muchos contextos, el rito de la conquista por parte del hombre está influenciado por el valor del machismo que ha sido sostenido por el sistema del cual es parte, que además le presiona a probar que es capaz de conquistar, de “hacer que la loba caiga en sus manos”. Mientras que para las chicas este rito lo viven de una forma diferente, para ellas es parte de una demostración de afecto y de entrega.

*“A mi me enoja, que las mujeres nos acusen de que nuestro único objetivo es tener sexo, que lo hacemos solo por placer. Los hombres también tenemos sentimientos, valores, respeto. En mi caso el día en que me acueste con una chica, quiero que sea porque la ame y porque los dos decidamos hacerlo”*⁶⁷

*“Es verdad que ahora las mujeres no siempre son la víctimas, en mi colegio es muy común que las chicas se lancen, y eso es norma, a veces lo hacen con madurez por parte de ambos”*⁶⁸

Sin embargo no siempre, el machismo es que el que lleva a los varones a experimentar relaciones sexuales. También en ellos hay otro tipo de valores como, la entrega, el afecto y el amor. Por otra parte las chicas son quienes seducen, ya no se puede decir que los hombres son los malos de la película, los que engañan solo por conseguir el objetivo de “acostarse y

sumar una más a su lista”, en los tiempos actuales también hay chicas que seducen a los chicos.

En todo caso, es muy frecuente escuchar, “los tiempos cambian, las relaciones sexuales entre jóvenes hoy se ven de forma natural, son algo que tiene que pasar en algún momento”. El hecho es que muchas veces cuando llega ese momento, los jóvenes no están preparados para asumir la responsabilidad de lo que implica un embarazo. Con frecuencia se escucha decir “él propuso y ella dispuso” “Uno propone y ella acepta, entonces pasa lo que tiene que pasar sino no pasa nada”. Desde este punto de vista, la responsabilidad es descargada solo en la mujer y se descarga de la responsabilidad al hombre.

Por parte de los padres, ven la práctica de relaciones sexuales como algo que está sucediendo, pero prefieren pensar que esta realidad está lejos de sus hijos. Aun cuando son conscientes que en algún momento les puede suceder. Lo que pasa fuera de casa e incluso dentro de ella, no está bajo su control absoluto.

*“Yo, tengo confianza en mi hija, pero la verdad es que uno no sabe lo que pasa después que cruza la puerta de la casa. Pero si de mi dependiera yo quisiera que mi hija sepa hacer el amor con quien de verdad la quiera y ella también sepa en realidad lo que eso significa”*⁶⁹

“Para mí, tanto mi hijo como mi hija debe saber lo que hace con su vida sexual. Claro que es más importante que ella se cuide, no porque crea que él sí tiene derecho a vivir su vida sexual de la manera en que le plazca, sino porque lamentablemente aún vivimos en una sociedad injusta donde la mujer es la que lleva las de perder. La mujer es la que en definitiva carga con el hijo, y todas sus consecuencias psicológicas, económicas, mientras que el chico no siempre. Para muchos incluso es fácil negar la paternidad y

*con esto todas las responsabilidades”*⁷⁰

Los padres por lo general esperan que sus hijos lleguen a ser adultos con actitudes positivas, naturales y responsables frente al sexo y la intimidad. Pero el cuándo y bajo qué condiciones de la actividad sexual suele ser una cuestión de normas y valores. De cualquier forma la actividad sexual precoz trae serias consecuencias. Aunque éstas afectan a jóvenes de ambos sexos, por lo general, resulta mucho más complicado para las mujeres que para los varones.

El caso es que realidades sociales como la del VIH/SIDA, nos plantean la importancia de que es necesario enfrentarlos considerando el elemento de la interculturalidad. Entre las razones para el fracaso en la prevención de la epidemia está precisamente el haber enfocado desde la perspectiva homogenizadora- biomédica, el enfrentamiento irreconciliable entre organismos oficiales y los no oficiales, la Iglesia y el Estado, etc. Conflictos entre quienes exigen y quienes imponen, sin dar lugar a la conciliación y al diálogo para llegar a acciones coordinadas, bajo el sentido de respeto en sus propios lineamientos de acción. Por ejemplo, acciones que puedan concretar en una evaluación de las campañas y sus objetivos, partiendo de un estudio anticipado de las audiencias.

El hacer un trabajo preventivo sobre el VIH/SIDA, nos exige conocer las realidades contextuales de la diversidad cultural en la que la epidemia avanza en forma considerable y que es prioritario atender. Parte medular de este esfuerzo debe ser la población hacia la que está enfocada la prevención.

Debemos tener en cuenta que las realidades socio-culturales están atravesadas por la variedad, la diferencia y la diversidad. Mientras estos tres elementos no se integren en la en la óptica, análisis y propuestas sociales para

enfrentar epidemias como la del VIH/SIDA problemas humanos como éste seguirán avanzando en medio de la relaciones de poder,

donde priman los intereses particulares, el individualismo y la discriminación.

Notas

- 1 Opinión entrevistado, hombre, marzo 1988.
- 2 Opinión ejecutivo, hombre, julio 1.990
- 3 Opinión mujer, ama de casa, junio, 1998.
- 4 Estudiante, hombre, 16 años, marzo, 1998.
- 5 Estudiante, hombre, 17 años, enero, 1998.
- 6 Estudiante, mujer, 16 años, febrero, 1.998.
- 7 Estudiante, hombre 17 años, febrero, 1998.
- 8 Padre 40 años, septiembre, 1998
- 9 Padre, 44 años, agosto 1998.
- 10 FOUCAULT, Michel. *La Voluntad del Saber en: Historia de la Sexualidad*. pág. 113.
- 11 Padre de familia, 42 años, octubre, 1998
- 12 Estudiante, hombre, 18 años, enero, 1998.
- 13 Estudiante, mujer, 16 años, enero, 1998.
- 14 Estudiante, 17 años, enero 1998.
- 15 Estudiante, mujer, 16 años, febrero, 1998.
- 16 Padre de familia, 43 años, octubre, 1998.
- 17 Estudiante, hombre, enero, 1998.
- 18 Madre de familia, 40 años, septiembre, 1998.
- 19 LE BRETÓN DAVID, *Antropología del Cuerpo y Modernidad: Lo inaprensible del cuerpo*. Pág. 13.
- 20 Joven, mujer, Colegio Anderson, enero, 1998.
- 21 *Op.cit*, LE BRETÓN, Pág. 23
- 22 Joven, hombre, Colegio Adventista, enero 1998
- 23 FOUCAULT MICHEL, *Microfísica del poder*., Pág.103.
- 24 FOUCAULT MICHEL, *El cuerpo: Son buenos son malos*, pág: 105.
- 25 Joven, Colegio María Eufrasia, enero. 1998.
- 26 SALISBURY JOYCE S, *Padres de la Iglesia, Vírgenes Independientes*, pág.20.
- 27 *Op.Cit*, pág. 23
- 28 FOUCAULT MICHEL, *El cuerpo: Son buenos son malos*, pág. pág 98.
- 29 Joven, mujer, Colegio Anderson, febrero, 1998.
- 30 Mujer, adulta, Quito, Febrero, 1998.
- 31 Mujer adulta, Guayaquil, febrero, 1998.
- 32 *Letras*, 8 de enero, 1998.
- 33 Visitador Médico, Quito, agosto 1998.
- 34 Misionero evangélico, Quito, julio 1998.
- 35 Estudiante, hombre, enero, 1998.
- 36 Estudiante, hombre, 16 años, noviembre, 1998.
- 37 Mujer, agosto, 1998.
- 38 Mujer, septiembre, 1998.
- 39 Estudiante, hombre, enero, 1998.
- 40 Estudiante, hombre, 18 años, enero, 1998.
- 41 Joven, Colegio Mejía, Quito, noviembre, 1998.
- 42 Joven, Colegio Cardenal de la Torre, Quito, noviembre 1998.
- 43 Maestro Orientador, Quito, noviembre 1998.
- 44 Padre de Familia, 35 años, Quito, noviembre 1998.
- 45 Madre de niña que murió con VIH/SIDA, agosto 1996.
- 46 Persona que vive con VIH/SIDA, Julio, 1998.
- 47 Representante de Congreso Nacional del Ecuador, febrero, 1998.
- 48 Mujer, hermana de persona que vive con VIH/SIDA, agosto, 1998.
- 49 Religiosa, Quito, noviembre, 1998.
- 50 Adolescente, mujer, 18 años, Quito, noviembre, 1998.
- 51 Joven, mujer, 17 años, Quito, noviembre, 1998.
- 52 Joven, Colegio Mejía, Quito, enero, 1998.
- 53 ITALO GASTALDI. JULIO PERELLO, *Sexualidad*, pág.47.
- 54 Hombre, abril, 1998.
- 55 Joven, Mujer, Quito, marzo, 1998.
- 56 En: ESTHER DIAZ, *La Filosofía de Michel Foucault*, pág. 112.
- 57 Padre de Familia, 35 años, Quito, Noviembre, 1998.

- 58 M.Foucault, en: Esther Díaz, *La Filosofía de Michel Foucault*, pág. 102.
- 59 Rodrigo Tenorio A. María Soledad Jarrín, *La Cultura Sexual de los Adolescentes*, pág.271.
- 60 Joven, Colegio Americano, febrero, 1998.
- 61 Padre de Familia, 45 años, octubre, 1998.
- 62 Consuelo Yanez C, Representaciones y Conceptos Estructurales: un aporte al método, pá. 33.
- 63 Estudiante, hombre, 18 años, octubre, 1998.
- 64 Madre de familia, octubre, 1.998.
- 65 Estudiante, hombre, 15 años, noviembre, 1998.
- 66 Estudiante, mujer, 17 años, noviembre, 1998.
- 67 Estudiante, hombre, 17 años, febrero, 1998.
- 68 Estudiante, mujer, 16 años, enero, 1.998.
- 69 Madre de familia, 39 años, septiembre, 1998.
- 70 Padre de familia, 35 años, octubre, 1998.

Bibliografía

- SALISBURY, Joyce
s/f *Padres de la Iglesia, Virgenes Independientes*, Bogotá.
- BORYSENKO, Joan
s/f *EL AMOR Y LA CULPA*, Emece editores, Buenos Aires.
- GASTALDI. Italo, PERELLO. Julio,
s/f *SEXUALIDAD: UNA EDUCACIÓN SI-CO-SEXUAL CENTRADA EN LA PERSONA*, ediciones PUCE, Quito.
- DIAZ. Esther
s/f *LA FILOSOFÍA DE MICHEL FOUCAULT*, Editorial Bibos, Argentina.
- FOUCAULT. Michel,
s/f *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 1. La Voluntad del Saber en: en Historia de la Sexualidad* Siglo Veintiuno editores, Madrid.
- FOUCAULT. Michel,
1993 *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 2: El Uso de los Placeres*, Siglo Veintiuno editores, Madrid.
- FOUCAULT. Michel,
s/f *HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 3. La Inquietud de sí. El cuerpo: Son buenos son malos*, Siglo veintiuno editores, Madrid.
- Foucault. Michel,
s/f *MICROFISICA DEL PODER*, La piqueta ediciones, Madrid.
- LE BRETON, David,
s/f *ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO Y MODERNIDAD: Lo inaprensible del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina.
- LECLAIRE Serge,
s/f *DISCURSO DEL INCONSCIENTE Y DISCURSO DEL PODER, en: Locura y Sociedad Segregativa*. Varios autores, Editorial Anagrama, Barcelona.
- MEAD. Margaret,
s/f *EL PAPEL DEL HOMBRE DE CIENCIA EN LA SOCIEDAD: La antropología y el mundo contemporáneo*, Ediciones Siglo Veinte, Argentina.
- PEREZ.A. Luis,
s/f *LA IGLESIA INCREÍBLE*, Editores Trilce, Uruguay.
- RIVERSO. Emanuele,
s/f *INDIVIDUO, SOCIEDAD Y CULTURA: Introducción a la psicología de los procesos culturales.*, Editorial Verbo Divino, Madrid.
- TENORIO. Rodrigo, JARRIN. María Soledad, BONILLA. Paúl,
s/f *LA CULTURA SEXUAL DE LOS ADOLESCENTES*, Ediciones Abya- Yala, Quito.
- YANEZ C. Consuelo,
s/f *REPRESENTACIONES Y CONCEPTOS ESTRUCTURALES: Un aporte al método*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Boletín SIDA,
1992 *MAP Internacional*, VOL.1 No.2, junio 1992, El origen del SIDA.

Boletín SIDA,

1995 *MAP Internacional*, Vol., 1. No.4, marzo, 1995, Personas que Viven con el VIH/SIDA.

1998 *LETRA S*, 8 de enero.

Revista *DECIDAMOS*, Argentina: Número 2, 1995. *SIDAMÉRICA*, Vol. 5, agosto 1994, SIDA y Cultura.

Publicación *PNUD*:

1993 *Vivir con VIH: leyes, ética y discriminación*, Nueva York.

LAS ENFERMEDADES Y LOS SERVICIOS EN EL SUBTRÓPICO DE BOLÍVAR

Una mirada a la crisis desde la cultura

José Sola

Un paisaje de naranja y trago

Algunos detalles del escenario y sus actores

La franja subtropical o piso premontano, se extiende desde los 300 hasta los 2.000 msnm, con temperaturas que oscilan entre los 18 y 24 °C y con una pluviosidad que supera los 2.000 mm de precipitación anual, donde la intensidad de las lluvias ocurre en los meses de enero a mayo.

La parroquia de San Luis de Pambil perteneciente al cantón Guaranda y los cantones Las Naves, Echeandía y Caluma, todos en la jurisdicción de la provincia de Bolívar, se ubican en esta franja subtropical localizada en las estribaciones externas de la cordillera occidental de los Andes centrales del Ecuador. Suman cerca de 36.000 habitantes, de los cuales aproximadamente el 17 % son indígenas reconocidos por ellos como tales.

Son territorios colonizados sistemáticamente desde hace algo más de un siglo, por pobladores provenientes de localidades serranas de la misma provincia, a los que últimamente se suman migrantes de las vecinas provincias costeñas. En este proceso migratorio destacan las avanzadas de los indígenas, principalmente, de comunidades de Salinas y Guanujo, parroquias altoandinas de Guaranda, que desde hace aproximadamente 30 años, de manera incesante, se vienen asentando en las

zonas más altas de esta franja subtropical. De esta manera, reconstituyen comunidades como en sus sitios de origen, con lo que concluyen un largo ciclo de migraciones estacionales, caracterizadas por desplazamientos durante los períodos de desmonte, deshierbe y molienda o cosecha, en los que eran contratados a bajo pago como trabajadores temporales.

Estas tierras calientes son consideradas lejanas prolongaciones, transmontañas, de los pequeños valles serranos en donde se ubican los centros administrativos de la provincia. La autonomía municipal es una conquista reciente de estos cantones subtropicales, estimulada por el abandono y olvido perennes a los que fueron sometidos por parte de todas las instituciones de poder presentes en esta provincia.

En estos territorios se replicaba el “centralismo” como modelo de instrumentación política y moral. El poder decisor y castigador se ejercía (y en cierta medida aún se ejerce) desde los centros tradicionales de la administración. Las respuestas y demandas del subtrópico difícilmente llegaban a estos centros de dominio y cuando lo hacían sólo por excepción eran oídas y resueltas. En suma, las poblaciones del subtrópico han sobrevivido la historia como territorios aislados y abandonados para los servicios, pero siempre presentes para la tributación y el sometimiento político. Diríase que allí la “colonia” se muestra como en un museo viviente con el tiempo detenido.

Las estrategias de sobrevivencia de la población están signadas por la zona de vida o de asentamiento. El modelo productivo de las partes bajas (300-600 msnm) privilegia los cultivos de ciclo corto y los cítricos. La zona intermedia (600-1.200 msnm) se aprovecha para el cultivo en huerta (café, cacao, plátano) y las partes altas de suelos con fuertes pendientes se dedica al cultivo de caña de azúcar, la extracción de madera y cultivos menores de cereales y leguminosas.

Cada una de estas zonas de vida tiene un poblador característico, organizado de manera particular. En las partes bajas vive mayoritariamente el migrante costeño, en las medias el migrante mestizo serrano y en las altas principalmente los indígenas.

Los colonos costeos y mestizos se convocan y movilizan coyunturalmente, siempre en la perspectiva de demandar servicios o para recordar en la fiesta patronal su procedencia de origen. El tiempo del asentamiento en un territorio dado, signa el referente de identidad que se expresa en la nominación “recinto”, que termina siendo el universo de la convocatoria para esa vecindad.

Predominan en ellos las estrategias productivas individuales, que, en caso de ser necesario, hechan mano del jornalero, que por lo general es el pobre que reside en las cabeceras urbanas. Sus niveles de productividad les llevan a persistir en estrategias de extracción intensiva, con el consiguiente deterioro de la ecología. Sus conexiones de intercambio comercial siguen los ejes de la Costa, siendo muy marginales y excepcionales las relaciones con la Sierra, las mismas que se reducen a contactos familiares conmemorativos o “gestiones” en los puntos administrativos del nivel provincial. Su identidad cultural, su filiación ideológica y su adscripción política se configuran al

avanzar por los mismos caminos del intercambio comercial y social, por extensión.

Por su lado, los indígenas recrean las formas organizativas tradicionales de sus comunidades de origen, por lo que el apoyo en las redes de parentesco es vital para sostener una producción que requiere de mucho esfuerzo y participación. Sus pautas culturales de vida no se han alterado y, más bien, es notorio el realce del calendario ritual como fórmula para fortalecer, tanto para lo interno como para la visión de los de afuera, los elementos inherentes a su identidad étnica.

Viven un proceso de adaptación a la nueva ecología que “enfrentan” y lo hacen desde la experiencia de haber sido migrantes estacionales por muchas generaciones. Su cosmovisión orienta la organización de la vida, pero les ha sido obligatorio y necesario adaptar los referentes ordenadores. Los patrones míticos subsisten como claves para el control moral y social: el “cerro” y el “huayra” ahora son el río y la serpiente, reeditando la vieja historia de la humanidad de avanzar en la búsqueda de los paraísos prometidos.

Se relacionan de manera preferente con los mercados de la Sierra que demanda sus productos (panela, granos, “trago”, etc.). Este vínculo facilita y fortalece el mantenimiento de sus relaciones sociales y rituales con sus comunidades de origen (...¿o a la inversa?), como una muestra del manejo de la diversidad de pisos ecológicos (como el archipiélago vertical demostrado por John Murra) que históricamente ha caracterizado a las comunidades altoandinas.

En estas partes altas del subtrópico, las comunidades ejecutan estrategias extensivas de producción para satisfacer las necesidades de una población creciente, que suma inmigración constante y alta natalidad, lo que pro-

voca deterioro en el equilibrio ecológico con las repercusiones del caso. Sin embargo, esta situación no se equipara en gravedad con la devastación a la que fueron sometidos los otros territorios de la franja.

En resumen, en esta diversidad ecológica propia de la franja subtropical conviven grupos humanos de diferente procedencia, con identidades culturales diversas, cada cual con maneras particulares de organizar la vida y la producción en un proceso de adaptación al hábitat según su historia y necesidades por satisfacer.

Las relaciones intergrupales se dan bajo los seculares patrones de sometimiento y subordinación, tanto por la condición social y étnica de los actores, cuanto por su capacidad de negociación con las instancias del poder de gobiernos locales y regionales.

Si bien, panorámicamente, se advierte que las necesidades básicas insatisfechas afectan a todos los pobladores de la franja, los asentamientos altos están evidentemente más desprotegidos o menos atendidos, corroborando el patrón de exclusión y marginamiento que identifica a las políticas y prácticas de todos los gobiernos.

No existe en el medio una clara tendencia de negociación política, dada la ausencia de una historia de organización y movilización social. Las demandas siempre han sido planteadas, unilateralmente, desde las necesidades particulares de los recintos, sin evidencia de expresiones importantes de presión efectiva.

Se reconoce la capacidad de negociación más orgánica y frontal de las comunidades indígenas, sin embargo, no se advierte un proceso de apropiación más general de este recurso político, por la ausencia de canales de diálogo intercultural, como expresión de la herencia mestiza que no supera su posicionamiento et-

nocéntrico que desvaloriza y rechaza de principio al “otro”.

Las palabras de los viejos.

Una historia de privaciones y sufrimientos

Los centros urbanos mayores de Bolívar, asentados en los valles serranos, siempre han mirado al subtrópico como un apéndice territorial, como los lares calientes y exóticos, de los que en visitas vacacionales se trae frutas y “trago” para magnificar la fiesta principal, andando por caminos agrestes y solitarios, generando experiencias épicas dignas de ser comentadas por los cronistas formales de la conquista.

Desde la formalidad de los gobiernos provinciales se demanda del subtrópico bienes y rentas, adscripciones políticas y reverencias al poder; se controla política, religiosa y moralmente a cambio de olvido y abandono. Desde fuera bien podría confirmarse al subtrópico como un museo en el que se muestra con vida, casi inalteradas, las artes de la “colonia”, para el placer de los estudiosos de la evolución del sometimiento y la marginación.

Las estadísticas muestran que la independencia jurídico administrativa alcanzada por estos territorios, ha creado no sólo los municipios más pobres de Bolívar, sino del Ecuador en su conjunto, tanto por la carencia de recursos propios, cuanto porque los ingresos que reciben de la renta nacional son exiguos, ¡si es que los reciben!. Dicho de otra manera, son municipios pobres que lo único que administran y redistribuyen es la pobreza.

Las coberturas de servicios básicos son por demás insuficientes, así, la dotación de agua entubada no llega al 30 % de las familias, al alcantarillado acceden pocas familias de las cabeceras urbanas, de electricidad disponen

sólo la mitad de las viviendas. Es decir, que el progreso y la modernidad les llegó a ellos sólo tangencialmente.

Sin duda que las más afectadas son las comunidades rurales, pues en las cabeceras urbanas, como no puede ser de otra manera, se advierten importantes expresiones de acumulación. A pesar de ser una zona rica para la producción, las carencias antes anotadas impiden un crecimiento socio-económico adecuado y determinan más bien niveles importantes de pobreza. Cerca del 80 % de la población es considerada en niveles de pobreza crónica, dentro de los cuales se cuenta alrededor de un 35 % de familias indigentes.

Los datos de la muerte

Un designio que se sobrelleva con resignación

De todo se carece, pero lo que más preocupa es lo limitado de la atención médica, cuya carga en la mayoría de casos está en manos de profesionales en ejercicio privado. En toda el área motivo de análisis, no existe una sola cama hospitalaria y las unidades del Ministerio de Salud Pública cuentan con pocos recursos en todo orden.

Los indicadores son por demás elocuentes, la Tasa de Mortalidad Infantil supera el 60 por 1.000, cuando la media nacional marca el 50 por 1.000. La desnutrición crónica en menores de 5 años es del 61 % (Ecuador 45 %) y el número de viviendas sin saneamiento adecuado rebasa el 62% (Ecuador 38 %).

En estas condiciones de insalubridad generalizada, se explica un perfil epidemiológico que combina patologías de carencia crónica, procesos de inadaptabilidad poblacional a la ecología y enfermedades provocadas por el deterioro del medio ambiente.

Predominan altas prevalencias de Enfermedades Diarreicas Agudas (EDA), Infeccio-

nes Respiratorias Agudas (IRA), Enfermedades Eruptivas de la Infancia y cuadros carenciales energético-protéicos. Se completa el perfil con la presencia de paludismo y dengue, como enfermedades que periódicamente hacen brotes epidémicos, y de leishmaniasis con niveles crecientes de prevalencia.

Nótese que la totalidad de estas enfermedades enumeradas son sujetas de prevención y control sanitario, explicándose sus índices elevados por la carencia de servicios básicos y por lo limitado de las medidas de control sanitario. Esto lleva a niveles elevados de mortalidad por estas mismas causas, lo que traduce también lo pobre de la cobertura de atención médica; añadiéndose un importante número de muertes debidas a violencia.

Gritos de búsqueda

Reacciones y respuestas

Para efectos de facilitar la comprensión, dividimos al perfil local en dos grupos de enfermedades:

- Enfermedades por carencia primaria, denominadas enfermedades de la pobreza; y
- Enfermedades generadas por el desequilibrio ecológico.

La cuantía de las primeras está en directa proporción a la carencia de servicios básicos y prácticas sanitarias de control, teniendo como causa subyacente y explicativa los niveles crecientes de pobreza. En este grupo se inscribe de manera particular la EDA, debido al consumo de agua contaminada por un cúmulo de agentes bióticos patógenos (coliformes, parásitos, hongos).

El segundo grupo de enfermedades devienen por dos mecánicas: 1) la inadaptación biológica y socio-cultural del hombre colono

al nuevo hábitat, pues el tiempo de vida no le ha permitido desarrollar resistencias ni estrategias de control sanitario, ni activar redes adecuadas con respuestas curativas a las nuevas enfermedades que sufre en este medio y 2) de manera complementaria, la agresión del hombre a la naturaleza ha generado un desequilibrio ecológico importante, que activa mecánicas adaptativas de agentes biológicos (reservorios, vectores) que terminan siendo perjudiciales a la salud de las personas. Es el caso de las enfermedades transmitidas por vectores: malaria, leishmaniasis y chagas.

Es emblemático el caso de la leishmaniasis, enfermedad parasitaria (*Leishmania*) transmitida por un vector (*Lutzomyia*), llamado en el medio “manta blanca”. Esta enfermedad es reconocida en el medio como “grano de oro”, “sarna brava” o “lepra de montaña”. Los reservorios naturales del parásito son mamíferos salvajes (ardillas, perezosos) que viven en el bosque, donde también desarrollan su ciclo de vida los vectores (“manta blanca”). Al producirse una deforestación masiva de la “montaña”, se altera el ciclo de la enfermedad, pues los vectores se vuelven domésticos y el nuevo huésped es el hombre y algunos de sus animales domésticos. Así le llega la enfermedad.

La historia del subtrópico de Bolívar cuenta de innumerables casos de personas afectadas por este mal, pero en la actualidad llama la atención lo que ocurre en las comunidades asentadas en las partes altas. La incidencia de leishmaniasis es creciente, tanto que la provincia es considerada como uno de los principales focos endémicos en el país. Gran parte de los afectados son indígenas.

El manejo de esta enfermedad a nivel familiar muestra serias limitaciones y, por tanto, una eficacia muy baja. Se trata de un mal nuevo y desconocido para estos pobladores. Todavía no ponderan sus niveles de gravedad, que,

por el momento, se reducen a molestias de orden estético. Al no ser una enfermedad discapacitante que influya en el ritmo de trabajo de los afectados y que a lo mucho limita sus relaciones públicas, no es considerada de una gravedad que active redes y recursos para su curación inmediata. Gran parte de los afectados, especialmente de las formas mucocutáneas, son “escondidos” por sus familiares, a causa de la repulsa estética que generan. Termina el mal siendo interpretado culturalmente como una enfermedad “vergonzante”, por lo que se oculta de los ojos ajenos al sufriente.

No queda claro para las personas el ciclo de la enfermedad y, por tanto, no se activan formas preventivas. Las respuestas familiares y comunitarias se reducen a buscar por la mecánica de error y acierto elementos que cierren o sequen las úlceras. El resultado es que no se cura la enfermedad y se generan complicaciones que marcan con cicatrices a la persona por toda la vida. Sin duda ésta es una limitación que tiene que ser superada.

Si bien un porcentaje importante (30%) de familias practican medidas para evitar la picadura de mosquitos o zancudos (usando mosquiteros o toldos y fumigando con insecticidas las viviendas) no existe una correlación clara entre estas prácticas y la prevención de paludismo, dengue, chagas y leishmaniasis. Estas prácticas se dirigen directamente a incidir en las molestias que provocan las picaduras. De lo observado se concluye que culturalmente no existe un dominio sobre la identificación y manejo sanitario de estas enfermedades.

Se buscan respuestas curativas simplemente por reacción a la evidencia de un cuadro morboso, sin argumentar un proceso causal culturalmente convenido y socialmente validado. Los cuidados familiares se limitan a seguir las recomendaciones de los médicos y és-

tas se replican en la presencia de cuadros similares. En resumen, se advierte una tendencia al aprendizaje y reconocimiento de estas enfermedades, por influencia directa de los agentes y prácticas de la medicina convencional, evidenciándose patrones caseros, pero no consensos culturales todavía.

Al presentar esquemáticamente estos hechos, se advierten estas tendencias:

1. Para las patologías de carencia se buscan soluciones inicialmente en el nivel casero tradicional y luego con una alta demanda de servicios curativos en el nivel local y regional en dependencia de las ciudades de la Costa. A ello se suman demandas de servicios básicos, porque se asocian estas enfermedades con esas carencias. Dentro de esas demandas se inscribe la presencia y trabajo de promotores de salud, como entes de base, que activan prácticas preventivas, educativas y son un enlace eficiente en la cadena de referencia y contrarreferencia. Se puede decir, entonces, que los servicios de salud amplían su cobertura efectiva a través de estos agentes comunitarios.

2. Para las enfermedades transmitidas por vectores, como se anotó, las familias responden reactivamente y sólo demandan atención médica eficiente, lo que demuestra su desconocimiento del ciclo de las enfermedades. Se gira, por tanto, alrededor de las prestaciones médicas, desde una conducta que sólo critica la eficiencia del acto terapéutico.

3. Un tercer grupo de enfermedades, que ad hoc denominamos de filiación cultural (las “de campo” en la taxonomía de Eduardo Estrella, Carmen Muñoz Bernard y Sánchez-Parga o “sobrenaturales” en la clasificación de Pederesen-Coloma) y que incitan a entender una topografía moral para ubicar el origen de las enfermedades desde los argumentos de la cosmovisión andina, son más manejadas en el silencio y la privacidad, más aún, por tratarse de

una zona que culturalmente no está del todo consolidada, por la evidencia de conflictos intergrupales y un sentido político ordenador aculturizador. Nótese que los referentes identitarios son extralocales, sea por búsqueda en lo costeño, por parte de los colonos mestizos, o en las comunidades de origen en el páramo serrano, que terminan siendo la matriz social y ritual de las “comunidades indígenas del calor”.

Precisamos algunas condiciones determinantes:

La ubicación causal de las enfermedades en el panteón triádico altoandino, sobre la base de los principios de deuda, culpa y castigo, pervive en el conjunto poblacional de origen serrano, aunque más abiertamente entre los indígenas. Los mitos y símbolos de referencia han cambiado, así como las “huacas” tutelares o lugares sagrados: cobran vida en esta nueva ecología el agua de los ríos, los saltos de agua, las cavernas húmedas, los animales salvajes, las serpientes, etc. Al calendario ritual original se suman las nuevas fechas de la cosecha y la siembra, se realiza lo germinativo por lo frugal y salvaje.

Estos “yungas” ya no son sólo sitios de paso, purificación y aprendizaje, hoy viven en este mundo “sacha”, que por la leyenda saben que era poblado por yumbos y demonios castigadores, lo que marca conductas de miedo y reverencia que permiten estar siempre alerta, si es que la lectura se la hace desde las realizaciones sociales.

Podría decirse que estos pobladores viven un proceso de cambio y enriquecimiento simbólico, que se traduce en la celebración de las fiestas tradicionales de arriba (las de la comunidad de origen) y de las fiestas nuevas de abajo (las de los tiempos del subtrópico), que anuncian su nueva vida en su propio destino histórico.

Los rituales de la curación se activan por agentes que resumen esta cosmovisión revitalizada, sorteando todas las dificultades de funcionalizar los nuevos recursos y expresiones de la enfermedad. Hay un manejo solvente, que apunta a consolidar una estructura social.

Sin embargo, hay un límite serio, que es el de las enfermedades del nuevo hábitat. Estas no son todavía comprendidas y jerarquizadas desde sus categorías culturales. No hay protección respecto a ellas y son precisamente estos males los que inciden negativamente en la vida y reproducción de las familias.

Para el caso de los pobladores mestizos, la situación es algo diferente. La diversidad de su origen complica la construcción de una identidad cultural. Sus “enfermedades de campo” se resuelven más por el lado de la religiosidad a la que confluyen todos. Cada recinto tiene un “santo patrono” o una “virgen de devoción” y bajo sus égidas se construyen los discursos de la sanación, sobre la base de los cuales funcionan mediadores, agentes tradicionales figurados como una especie de mediums que sincréticamente combinan la farmacopea casera con rituales litúrgicos, con lo que satisfacen primordialmente las demandas de paz y suerte de sus usuarios, cuyos conflictos tienen como perceptor incesante a la “envidia”. Este factor debe ser leído como una muestra de los procesos de diferenciación social que caracterizan a toda zona de colonización.

Los agentes de salud propios de las comunidades son de tres órdenes:

1. Agentes tradicionales laicos que curan las “enfermedades de Dios” para las que los médicos son los indicados agentes de curación, pero ante su ausencia, estos agentes tradicionales históricamente han asumido ese rol. Son, pues, la respuesta a la marginación. Se cuentan comadronas o parteras, sobadores de huesos, yerbateros y curanderos de pulso y orina. Estos

actores en salud, sufren aún la represión de las autoridades sanitarias y se les castiga por no ser servidores de la ciencia oficial. Por ello tratan de ser anónimos y puntualmente acceden a los servicios convencionales, para tomar para sí ciertos recursos y destrezas terapéuticas convencionales. Sin duda, sus conocimientos se originan en las prácticas antiguas de la misma medicina occidental.

2. Agentes tradicionales rituales, especialistas en las “enfermedades del campo”. Son la contracultura a lo convencional y, por ello, sujetos de represión incesante, negándoseles por siempre un rol social y sus aportes a la salud de las personas. Para las “autoridades” ellos son la expresión de la “ignorancia”, la “superstición”, lo pagano y salvaje del “otro”. Viven en el silencio y la privacidad como mecánica de defensa. Llegan a ellos sólo los que deben llegar. Son la muestra de una cosmovisión que pervive a pesar de las prácticas de blanqueamiento y homogeneización. Los de afuera no sabemos cuántos son ni dónde están, pero sabemos que allí están. Son la crítica viva a la dominación y marginación de la población pobre del subtrópico.

3.- Agentes modernos o promotores de salud que facilitan la aplicación con cobertura eficiente de las estrategias de la atención primaria de salud. Líderes jóvenes que buscan el progreso de sus comunidades.

Conversando en la sala de espera

Las expresiones de la resistencia a los servicios de salud

Por lo dicho, no es que la población rechace la ciencia y la técnica de la medicina, cuestionan mucho a sus practicantes y ejecutores. Se revela la fascinación de la gente por la “magia” de la medicina moderna, pero se resis-

te a las formas de la relación, a no ser sujetos de cura, sino objetos de prestaciones ofrecidas como caridad. Desean acceder a estos servicios pero con dignidad. Al no conseguirse este fin de derecho, los contactos se reducen a simples eventos de medicalización, que de tanto repetirse, perniciosamente, obligan a conductas de acostumbramiento: la gente va al médico a que le recete medicamentos, asociándose peligrosamente la condición de salud a la medicalización (“Todo se resuelve con sueros de colores” dice un médico de un hospital de la región).

¿Por qué se ha llegado a esto? Algunas respuestas las encontramos en los resultados de una investigación operativa, emprendida para calificar los niveles de calidad de las prestaciones médicas ofertadas por las unidades de salud del área. Estos son los datos más relevantes:

a) Problemas de acceso a los servicios

La versión de los proveedores

Los principales factores que inciden en el acceso de la población a los servicios de salud tiene que ver con la persistencia de un modelo de atención despersonalizada e individualizante en la que el usuario es un ser anónimo reducido al dato estadístico, que no considera a la persona en su contexto social y cultural.

La cobertura es limitada con una baja productividad, debido a la carencia de recursos y por un déficit organizacional marcado por la descoordinación interinstitucional, afán de protagonismo, imposición de políticas e inadecuado manejo de los recursos humanos.

La versión de la población

Horarios y circulación interna inadecuados: hay que destinar más tiempo que el nece-

sario para acceder a una consulta; la congestión de los servicios genera impaciencia, desesperación y la sensación de “tiempo perdido”.

Se carece de una estrategia efectiva de trabajo extramural comunitario, regular y participativo. Las salidas a las comunidades son por demás coyunturales, irregulares y poco planificadas. Sólo por excepción, se responde a las demandas comunitarias y se subutiliza la capacidad de convocatoria de los promotores de salud.

No hay atención regular durante las noches y los horarios de atención regular están mal organizados, pues no se considera el tiempo disponible de la población. Se los organiza de acuerdo a la conveniencia del personal y no de la población. Hay limitaciones en el sistema de referencia y contrarreferencia, con serias limitaciones para la transferencia de enfermos.

Hay una permanencia muy irregular de los profesionales: cambios muy frecuentes. La población advierte niveles bajos de confiabilidad en los profesionales: los médicos rurales son vistos como “jóvenes practicantes”, lo que se traduce en una limitada capacidad resolutoria con derivaciones frecuentes y relación médico paciente muy conflictiva.

Se evidencia un “doble discurso” del personal frente a la gratuidad de los servicios y la formación de clientelas particulares por parte de los profesionales.

b) Las manifestaciones culturales del conflicto

Manifestaciones explícitas y directas

Despersonalización y desvalorización (“papacito”, “taytico”, “mamitica”...etc.) de los

pacientes, maltrato directo, insultos y conductas racistas.

Manifestaciones elaboradas

Las formas escondidas y elaboradas del irrespeto, la agresión y el rechazo a las personas, particularmente indígenas, se da principalmente cuando el personal de salud “no entiende” y “no atina” las dolencias de los usuarios y las califica peyorativamente como “creencias”, “supersticiones” y con otros adjetivos despreciativos.

Lo común es que se atienda superficialmente a las personas, tratando de hablar mínimamente y desembarazándose del “problema” lo más pronto posible.

Sin duda esto es el producto del desencuentro de cosmovisiones distintas, en donde predomina una persistente posición logocéntrica y excluyente del personal de salud, que ignora y/o rechaza las expresiones culturales locales.

Para corroborar la idea de que los pobladores no rechazan la medicina occidental en sí, sino a sus mediadores, citamos estos comentarios:

Quisiera un subcentro arriba en la comunidad para no estar bajando a San Luis, que atiendan bien, no traten mal sea mestizo o indígena y traten como a sí mismo.

Gregorio M. 43 años.

Que el centro de salud de la cabecera sea más grande, con camas y con más doctores y más enfermeras y más medicinas, completos. Que a todos traten igual que al blanco.

Olegario Ch. 57 años.

Quiero que sigamos mejorando la salud y la alimentación del hogar y la familia. Que nos visite el doctor del subcentro por cada ca-

sa de la comunidad. Tener sembrados huertos y hortalizas.

Ma. Etelvina G. 48 años.

Los problemas más frecuentes son:

- Horarios de atención inadecuados y falta de atención.
- Falta de medicamentos e insumos.
- Referencia y contrarreferencia defectuosa.

Los problemas más importantes son:

- Falta de personal profesional y de apoyo.
- Trabajo extramural muy limitado e irregular.
- Limitada capacidad de resolución.

Los problemas más difíciles de resolver son:

- Racismo y maltrato al paciente y familiares.
- Déficit de infraestructura y equipamiento.
- Ausencia de participación directa de la comunidad en el quehacer sanitario.
- Falta de organización de los agentes y recursos locales para incidir en el sistema local.

Esta es la situación sentida por la población y si se quiere corresponde a una lectura interna y local, que debe ser complementada con una apreciación contextual de las políticas que generan esa situación.

Crítica y conflictos

Dos mundos ajenos y posibles

Una vez revisada la situación socio-sanitaria del subtrópico de Bolívar, descritos los hechos y los actores involucrados en los procesos de salud/enfermedad, de manera específica detalladas las condiciones de “las enfermedades de la pobreza”, como: las diarreas, el paludismo y la leishmaniasis, se encuentra como locución constante en la mirada externa - y

aun voces internas- que imputan culpas, castigos y rechazos para explicar y calificar este perfil. Por eso, es necesario analizar esa mirada externa y cómo la oferta oficial de planes, programas y proyectos sanitarios en sí mismos son la matriz de un conflicto no negociado.

Para entender esa matriz de homogeneización es preciso diseccionar el modelo biomédico desarrollista, con el cual se insiste en el subtrópico de Bolívar y que persiste en toda América Latina, a manera de adscripción a las políticas y regulaciones de los centros de análisis e intervención del “norte”. Proliferan iniciativas que intentan el mejoramiento de la salud; principalmente aquellas dotadas de fuerte contenido educativo, informativo o comunicacional y que configuran discursos y prácticas generadas por sectores públicos y privados, donde existen los recursos para definir problemas y proponer soluciones. Ciertamente que en el subtrópico, donde la presencia del Estado es más bien tímida, estas iniciativas provienen del sector privado, principalmente: de las iglesias y de muchas ONG’s, algunas de ellas con manifestaciones de abierta dependencia política y financiera de agencias del “norte”, con márgenes muy limitados para la negociación local.

La mayoría de los programas de intervención sanitaria son creados, negociados y manejados alrededor de las ideas desarrollistas de estas instituciones, que son las instancias que definen la problemática y la manera de transformar la situación, en veces, matizando los procedimientos con una que otra “técnica participativa”, para halagar los deseos protagónicos de las comunidades. Estos discursos y prácticas, que aparecen como una realidad negociada y difundida a través de estudios, planes y modelos, tienen por objeto - dice Arturo Escobar (1.995) - poner a las personas en campos de visión por medio de técnicas de visualización, monitoreo, conteo y control.

Se advierte que la meta de estos procesos de intervención, no consiste únicamente en disciplinar a los individuos, sino también en transformar el ambiente social en un “medio normatizado y saludable”, es decir, crean la “modernidad”. El mismo Escobar afirma que dichos discursos influyen en las percepciones de la población, ordenan prioridades, establecen los campos de visión, proponen las soluciones y, de alguna manera, aseguran la permanencia de esos campos de control y poder, al viabilizar el manejo de las relaciones sociales de cuerpos y espacios. De ahí que para la población este tipo de intervenciones siempre terminan calificadas y sentidas como ajenas, externas y lejanas a sus reales necesidades e impuestas u operativizadas, ignorando si resultan apropiadas localmente o no.

Los estudiosos Gudeman y Rivera (1990) nos hacen notar que estos discursos y prácticas de las instituciones desarrollistas de salud, generan entre las poblaciones a las cuales están dirigidas, respuestas variadas, que conforman un abanico que va desde la aceptación, la apropiación, hasta la resistencia y el rechazo franco.

Sin duda que en el subtrópico de Bolívar se conjugan definiciones locales que sobreviven a estos esfuerzos por crear un mundo homogéneo blanco-mestizo signado por lo “racional” y “científico”, “limpio”, “productivo” y “civilizado”, en lo que entendemos como un rechazo a los mensajes hegemónicos y como la expresión de un proceso conflictivo de resistencia.

Poniendo nuevamente presentes las actitudes del personal de salud del área, podemos colegir que su trabajo transita a la luz de este paradigma desarrollista teñido con adjetivaciones racistas.

En el caso concreto de los programas de educación y control sanitario, el encuentro de

maneras diferentes de concebir al cuerpo, la alimentación, la salud y la muerte inician procesos de imposición, apropiación y rechazo entre el paradigma biomédico y el paradigma local, de tal manera que se generan arenas conflictivas y llenas de tensión, en las cuales se gestan nuevas verdades locales, grupales o transitorias, al decir de Diego Quiroga (1997).

Vale decir que los valores, las concepciones y premisas subyacentes en el discurso local de resistencia y rechazo, son el resultado de sensibilidades y entendimientos que responden a una realidad muy diferente a la de la medicina, la ética y la moral formales, que vienen con el aparato de las instituciones desarrollistas. En ello, Diego Quiroga advierte que este contacto entre lo local y lo externo refleja maneras diferentes de aproximarse a las realidades espaciales y temporales de los diferentes grupos humanos involucrados, sin embargo, por lo general las propuestas y programas convencionales de intervención médico-sanitaria ignoran estas diferencias. Es decir, el “otro” siempre queda fuera en la construcción de referentes, estrategias y de las formas de la intervención, con un rol por lo general de espectador.

De la lectura de lo hecho por los programas médico-sanitarios vigentes en el subtrópico de Bolívar, se concluye que hay un modelo de base creado para “combatir” las enfermedades de alta prevalencia, transformando a las víctimas en culpables de estos problemas de salud.

Al ser aislada de su entorno social, la enfermedad es cosificada -dice Taussig. (1992)-, y, de esta manera, las relaciones entre las personas son escondidas dentro de un velo de objetividad.

....los signos y los síntomas de una enfermedad, tanto como la técnica de la curación, no son “cosas en sí mismas”, no son sólo biológicas y

físicas, sino que son también, signos de relaciones sociales disfrazadas como cosas naturales, ocultando sus orígenes en la reciprocidad humana. Michael Taussig (1992).

El discurso higienista toma para su diseño operativo aspectos étnicos y elementos del enfoque de género, pero que son transformados para viabilizar un discurso de censura a las personas a quienes se les considera responsables de las enfermedades (la dimensión sanitaria y socio-cultural). Los contenidos de limpieza, aseo y cuidado que convoca este discurso higienista - que pasa por las clases urbanas- constituye un símbolo de control, orden y decencia, refleja sensibilidades radicalmente diferentes a las de las personas entre las cuales se predicán estos valores.

Estas diferencias se basan, a su vez - al decir de Diego Quiroga-, en una serie de contrastes entre las personas que generan los programas y proyectos sanitarios y las áreas en las cuales se los aplican. Estos contrastes hacen que algunas de las ideas sobre higiene y cuidado no tengan mayor resonancia en estas zonas alejadas de los centros urbanos.

Este discurso biomédico logra que las dolencias tradicionales atribuidas a fuerzas externas a la comunidad sean sustituidas por enfermedades que se desarrollan a causas de fallencias internas inherentes a las áreas afectadas por la enfermedad, como es la falta de higiene y cuidado de las familias.

En suma, es menester desde todas las ópticas posibles y particularmente desde la política, consolidar una crítica profunda a este paradigma logocéntrico, pues se está configurando un concenso que devela en esta propuesta biomédica desarrollista una tendencia a descontextualizar y aislar el cuerpo enfermo de los factores socioeconómicos y culturales que genera la enfermedad - así lo cree Jean Comaroff (1993)-. Es evidente que en el nivel lo-

cal, las comunidades, las personas, “los dolientes” critican estas propuestas y “la expresión de sus males son una manera de confrontarse y disentir, de no participar en el sistema”. Quiroga dice que ésta es una manera oblicua de tener una reflexión por la cual los cuerpos pobres se quejan de su situación. Las poblaciones y grupos locales al reconocer que las prestaciones convencionales son insuficientes, que la medicina actúa como una forma de racionalizar el sufrimiento, suman una manera de expresar el descontento con esta situación y se resisten pasivamente a ese plan hegemónico de oscurecer la realidad.

Todas estas anécdotas de dolor, toda esta realidad descrita, nos lleva a pensar con inquietud que la “lucha” por la salud se convierte en una lucha por controlar ciertos tipos de prácticas cotidianas, los espacios privados, el cuerpo social y el cuerpo de los individuos, creando de esta manera personas cuya estructura emocional corresponde con las demandas de las instituciones modernas, transformando a las personas en cuerpos dóciles (Foucault 1980).

En la madrugada de la agonía

Pocas conclusiones

Asistimos a un período de modernización del sector de la salud a partir de la creación de áreas autónomas de salud (en el espíritu de los SILOS), con iniciativas administrativas y técnicas, que no terminan de cuajar y que han complicado el panorama local en el subtrópico, con problemas álgidos en las siguientes dimensiones del quehacer por la salud:

Dimensión económica

Se caracteriza por combinar recortes presupuestarios del gasto en todos sus compo-

ponentes, desde los de infraestructura y mantenimiento, hasta los de frecuentación y consumo, intentándose la participación obligatoria de los usuarios, ya en forma de tasas, cuotas o aportes voluntarios. Ello se hace restringiendo la cobertura al núcleo de la enfermedad, quedando los aspectos preventivos y de promoción de la salud reducidos.

Dimensión sanitaria

La atención centra sus objetivos a la enfermedad, limitando las actuaciones preventivas, promocionales o rehabilitadoras e, incluso, condicionándolas. Ello supone un proceso de consolidamiento de la mentalidad positivista del personal sanitario en su desempeño, formación e investigación, reforzándose la faceta tecnocrática y autoritaria del ejercicio médico y de la relación entre el sistema sanitario y la población.

Desde el punto de vista organizativo da la sensación de que se interrumpe la tendencia integradora entre las funciones de atención médica, primaria y salubrista, reforzando la compartimentación de las actuaciones sanitarias, con la consecuente subordinación de la participación comunitaria en la gestión del sistema, sobre todo, en el nivel primario.

Dimensión socio-cultural

A los proveedores del área les ha permeado la imagen dominante por la que la enfermedad sería el resultado de la responsabilidad individual, configurando una consciencia que culpabiliza al individuo del desencadenamiento de ésta, exonerando a la estructura socio-económica, que se la considera una constante ajena a los procesos de salud/enfermedad.

En resumen, el aparato de intervención médico sanitaria - entre otros- está afectando

las nociones y conceptos de seguridad social, en los términos individuales, familiares y colectivos, con la colaboración y/o aceptación (voluntaria o inconsciente) del personal sanitario, ideológicamente preparado profesional e institucionalmente, y con la resignación de la población, argumentando, por cierto, la auto-responsabilidad frente a la solidaridad.

Para finalizar, encontramos una doble postura valoradora: aquellos que consideran que el hombre es en gran medida el responsable de su estado de salud y aquellas representaciones locales que contrastan una concepción espiritual y social de las aflicciones.

De estas comparaciones y contraposiciones expuestas, se deduce que quedan aún por resolverse muchos problemas sobre el origen social, estructural e histórico de las enfermedades, que no sólo deben ser respondidos por los científicos sociales, sino entendidas por los planificadores de los programas médico-sanitarios.

El análisis e interpretación de la clasificación de los males y dolencias, desde una vertiente cultural de sus funciones sociales y de las necesidades psicológicas y espirituales a las que responden, es ineludible saber, disponer y entender las razones por las cuales las personas se apropian, compiten, resisten, rechazan o apoyan estos programas de intervención social.

Muchas son las ofertas y actores que invaden el subtrópico de Bolívar, con la idea de la “ayuda”, pero no todas inciden positivamente, porque el cambio propuesto siempre tiene como referentes modelos ajenos y externos y, más bien, han acrecentado la resistencia social y la ruptura con las pasiones hegemónicas de blanqueamiento, generadas desde la moral dominante: “nunca tantos hicieron tan poco”.

Ideas para nuestro cambio

A manera de recomendaciones

Contrúyase un cielo más bien cóncavo.

Píntese de verde o de café,

colores terrestres y hermosos.

Salpíquese de nubes a discreción.

Cuelgue con cuidado una luna en occidente,

digamos a tres cuartas sobre el horizonte respectivo.

Sobre oriente inicie, lentamente,

el ascenso de un sol brillante y poderoso.

Reúna hombres y mujeres, hábleles despacio y con cariño,

ellos empezarán a andar por sí solos.

Contemple con amor la sierra.

Descanse el séptimo día.

Instrucciones para cambiar el mundo

Marcos, Sierra Lacandona 1989

El objetivo fundamental de las instituciones proveedoras de servicios médico-sanitarios en el área debe ser el de mejorar las condiciones de vida, el nivel de salud de la población, apoyar el desarrollo participativo de las comunidades y el fortalecimiento de las organizaciones de base en la construcción de una democracia más real y propia. Su accionar se debe inscribir en los principios básicos, estrategias y líneas de acción comunitaria, como instancia valorizadora de los objetivos de la Atención Primaria de Salud. Las propuestas deben pasar por:

- Conocer, examinar y evaluar los procesos y las condiciones, situaciones y perspectivas de la salud en el ámbito regional y local.
- Estudiar y rescatar las respuestas y comportamientos locales frente a los procesos de salud/enfermedad y muerte.
- Establecer un sistema de indicadores, a través del cual se puedan definir las corre-

- laciones e interrelaciones entre la estructura socio-económica y los procesos de salud enfermedad, considerando como matriz teórica la Epidemiología Comunitaria.
- Compartir información, rescatar y socializar experiencias locales, establecer y reforzar mecanismos de intercambios entre los diferentes actores del quehacer sanitario bajo el siguiente esquema operativo:

CONTEXTO CULTURAL

Personal Médico
SALUD
INTEGRAL
Agentes Tradicionales de Salud, Promotores Comunitarios de Salud.

CONTEXTO CULTURAL

- Por consenso, diseñar, elaborar y proponer un esquema integral de políticas de salud para el área, que integre y articule a las necesidades locales, las políticas sociales -tanto públicas como privadas (ONG's)-.

*Si tu has venido para ayudarnos
pierdes el tiempo
porque tú liberación está unida
a nuestra liberación
entonces de acuerdo
trabajemos juntos
Mujer filipina
Los papeles de la luz*

Bibliografía

- BOFF, Clodovis y PIXLEY, Jorge
1986 OPCION POR LOS POBRES. Colección *Cristianismo y Sociedad*, Ediciones Paulinas, España.
- COMAROFF, Jean
1982 "Medicine: Symbol and Ideology". in: Peter Wright and Teacher Andrew, eds. *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- ESCOBAR, Arturo
1988 "Power and visibility: Development and the Intervention and Management of the Third World". *Cultural Anthropology* 3(4): 428-443.
1995 ENCOUNTERING DEVELOPMENT: THE MAKING AND UNMAKING OF THE THIRD WORLD. Princeton University Press, New Jersey.
- ESTRELLA, Eduardo
1994 FUNCION SOCIAL DE LOS TRASTORNOS CULTURALES EN LA MEDICINA TRADICIONAL DE LA REGION ANDINA ECUATORIANA. Seminario Internacional Culturas y Salud en el Mundo andino, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- FOUCAULT, Michel
1973 *THE BIRTH OF THE CLINIC: AN ARCHAEOLOGY OF MEDICAL PERCEPTION*. Vintage Books, New York.
1980 TRUTH AND POWER In: Power/Knowledge. *Phanton Books*, New York.
- GUDEMAN, Stephen and RIVERA Alberto
1990 *CONVERSATIONS IN COLOMBIA: THE DOMESTIC ECONOMY IN LIFE AND TEXT*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HULSHOFF, José
1988 *ECONOMIA POLITICA DEL SISTEMA DE SALUD*. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, Perú.
- INEC-ESPOL
1995 *PROPUESTA PARA DESCENTRALIZAR LA RENTA DEL ESTADO*. 1a. ed., Guayaquil.
- MUÑOZ BERNARD, Carmen
1986 *ENFERMEDAD, DAÑO E IDEOLOGIA*. Ediciones Abya Yala, Quito.

NARVAEZ, Alberto

- 1992 "Epidemiología Comunitaria" en: *Juani-ta & Giovanino*. No. 3, Bolivia pp.: 23-25.

PEDERSEN, Duncan

- 1991 EVALUACION DE LOS SERVICIOS DE SALUD: EL PUNTO DE VISTA DE LA GENTE. *Enfoques en Atención Primaria* 6(2).

PROYECTO DE MODERNIZACION DEL ESTADO.

- s/f INDICADORES DE DESARROLLO SOCIAL Y GESTION MUNICIPAL. BIRF - 3822-EC, Quito.

QUIROGA, Diego

- 1994 METAFORAS Y PARADIGMAS: LOS PROCESOS DE ACEPTACION O RECHAZO DEL DISCURSO BIOMEDICO DESARROLLISTA. Seminario Internacional Culturas y Salud en el Mundo Andino, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

- 1997 LOS PROYECTOS DE SALUD EN LA ENCRUCIJADA DE LOS PARADIGMAS MEDICOS: EL CASO DE LOS PROMOTORES DE SALUD. Taller de Medicinas Tradicionales y sistemas no formales de salud. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

SANCHEZ PARGA, José

- 1991 *ANTROPO-LOGICAS ANDINAS*. Biblioteca Abya Yala No. 47, Ed. Abya Yala, Quito.

- 1981 "Los caminos de la cura" en: *Políticas de Salud y Comunidad Andina*. 2a. ed., CAAP, Quito.

SOLA, José

- 1991 CRISIS DE SALUD EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS. IMPACTO DE LOS PROGRAMAS ESTATALES EN EL OCCIDENTE DE LA PROVINCIA DE COTOPAXI-ECUADOR. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco-Perú.

SOLA, José et al

- 1992 *MEDICINA ANDINA: SITUACIONES Y RESPUESTAS*. 1a. ed., CAAP, Quito.

- 1992 *EL COLERA: UNA RESPUESTA DESDE LA COMUNIDAD ANDINA*. 1a. ed., Serie experiencias, CAAP, Quito.

TAUSSIG, Michael

- 1992 *THE NERVOUS SYSTEM*. Routledge, New York.

WHITTEN, Norman E.

- 1993 *TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ETNICIDAD EN LA SIERRA ECUATORIANA*. USFQ, Quito.

5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

INTRODUCCIÓN

TEMA

INTERCULTURALIDAD, POLÍTICAS CULTURALES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Generalidades

La identidad parte de la historia y se construye en un proceso de desarrollo específico reconocible, configurándose desde las particularidades locales y regionales que interactúan y se enriquecen dándole diversidad y complejidad a la identidad de cada territorio.

Toda identidad se forma de un proceso de diferenciación - identificación en oposición no cruenta-

En nuestros días se ha observado una tendencia a la globalización representada por el uso indiscriminado de los medios masivos de difusión, con la intención de eliminar las particularidades de cada identidad.

Por todo lo anterior se recomienda que las políticas culturales incluyan en su diseño objetivos y acciones relacionadas con estas problemáticas asociadas a la identidad, la interculturalidad, el mestizaje y la diversidad.

1. Políticas culturales entre: la cultura de los cultos y la interculturalidad

El interés de la discusión de este tema es analizar el hecho real de que en algunas, por

no decir, en la mayoría de las políticas culturales contemporáneas, se debaten en desafío entre la problemática de abordar lo culto y la interculturalidad, terminando desdichadamente por optar por lo primero de forma tal que la cultura queda reducida solo a lo artístico y lo literario siendo ignorada la interculturalidad.

Pretendemos que los participantes debatan esta real situación, discutir sobre los niveles de conflicto entre la cultura y el modelo que se nos quiere imponer.

2. Identidades y políticas culturales frente a la globalización

Queremos debatir sobre la identidad, ese conjunto de factores que pretenden distinguir a un individuo o grupo social de otros con los que se confronta, así como, cuál debe ser la propuesta de las políticas culturales frente a la globalización, la cual tiende a la eliminación de la identidad de nuestros pueblos pretendiendo homogenizarnos, imponiendo elementos culturales a nuestra identidad mediante coacciones o manipulaciones.

3. Participación ciudadana y democracia en la construcción de políticas culturales

Nos interesa en el tratamiento de este tema debatir sobre la participación ciudadana como expresión democrática en el campo de la cultura, entendiendo la participación como el

conjunto organizado de acciones de un grupo social para involucrarse en todos los espacios en que se gestan y toman decisiones que lo afecten directa o indirectamente, esta participación democrática aspira a que las políticas culturales incluyan sus necesidades así como que les permitan realizar aportes a su construcción.

- Abrir la discusión sobre la posición del estado fortaleciendo la participación ciudadana y la democracia en la construcción de políticas culturales.
- Debatir sobre la democracia cultural o democratizar la cultura.
- ¿A qué tipo de participación ciudadana y democrática aspiramos?
- ¿La participación ciudadana debe ser formal o real?.
- La influencia del poder en la participación ciudadana y la democracia en las políticas culturales.
- Las políticas culturales y su relación con el rescate y la revitalización.
- ¿Qué tipo de sujeto construimos o queremos construir desde la participación ciudadana?

2. La legitimidad de las alternativas de la sociedad civil frente al modelo neoliberal

Dentro del debate que expresa el punto anterior, tiene gran importancia no solo con-

ceptual y metodológicamente, sino también en lo político, el analizar y proyectar la legitimación de nuevas propuestas económicas que buscan opciones diferentes a las planteadas por el modelo neoliberal. Por tanto, plantea nuevas formas no solo de hacer la economía, sino de vida en todos sus campos.

Desarrollo de una nueva concepción basada en solidaridades y una visión integral.

Aporte del análisis cultural en el desarrollo, lo que a su vez permite ver las diferentes formas de interrelacionar los otros campos de la vida con el hecho económico.

3. La responsabilidad del Estado frente a los derechos económicos de las diversas políticas estatales

En un mundo neoliberal, donde la dinámica económica y social queda en manos de la “libertad de mercado” ¿Qué papel juega el Estado?, ¿Qué nuevas características debe asumir? ¿Es viable aún su rol de institución reguladora?. ¿En que campos y como?

EL desarrollo de estos interrogantes no exime al Estado su responsabilidad en garantizar los derechos económicos de los pueblos, por tanto es garantizar plenamente la realización de las diversas formas económicas. Responsabilidad que se traduce en la implementación de políticas públicas que tiendan a concretar estos objetivos.

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo

Patricio Sandoval Simba

Introducción

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

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

Desde lo que se ha denominado la “culturización” del desarrollo y la vigencia de una ética y sentido social cualificadores del mismo, se proponen “mecanismos de globalización social” que se constituyan en factores sustanciales de sociedades integradas en sistemas democráticos estables, cuyos mayores valores sean la convivencia intercultural y las actitudes de consenso para superar los conflictos y problemas.

Somos partícipes de cómo el tratamiento de la etnicidad y la identidad, más que manifestaciones antecedentes y compartidas del modo de ser de nuestras poblaciones; cada vez

más se las asume como factores en la elaboración de intencionalidades/ demandas sociales de amplio impacto y movilización.

En el contexto de las políticas actuales, la etnicidad es portadora de orientaciones culturales y sociales “modernizadoras”, en sectores sociales que, como los indígenas, han replanteado su actuación y presencia al interior de los Estado Nacionales. De otro lado, como categoría de análisis “lo étnico” se ha constituido en un referente alternativo para dar cuenta de las otras dimensiones de la estructura y tejido social de nuestros países.

Asimismo, la identidad, por sobre los enfoques esencialistas de la identificación y adscripción social de los individuos y grupos, se orienta al tratamiento de la diversidad cualitativa de los procesos de interacción entre los distintos sectores sociales y de la capacidad de conocerse, comprenderse, respetarse y valorarse mutuamente.

Una tendencia que se observa en el quehacer académico que apoya la gestión social, es la proyección de la interculturalidad como “esencia” e “instrumento” para viabilizar un proyecto democrático renovado de una Nación-Estado.

En este sentido, se enuncia la necesidad de una ética ciudadana “incluyente, flexible y democrática”, que trascienda las fronteras definidas por la adscripción nacional o étnica, po-

niendo acento en el individuo y las particularidades y no en las “esencias colectivas”.

Esta “nueva ciudadanía” se asocia a la vigencia de derechos políticos, sociales y culturales, que fortalezcan la presencia de los actores sociales en el sistema de toma de decisiones y la distribución progresiva de los logros del crecimiento económico.

Con relación a estas premisas, en la presente intervención trataremos de explicitar cuál es la lectura y apropiación que hemos hecho de la interculturalidad, refiriéndonos a una experiencia de fomento de la participación ciudadana en los espacios regionales y locales, en la que la cultura -hemos propuesto- se constituya, además de fuente de cohesión, en capacidad de analizar la realidad y de responder a los problemas que en ella se encuentran.

Las JORNADAS DE DIALOGO INTERCULTURAL, que es como se denomina este componente del proyecto Centros de Cultura Popular -que ejecuta el Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello en el período 1996-2000- se gestionaron como eventos y oportunidades para: propiciar la concertación entre los actores del nivel local, identificar y discriminar las prioridades de su agenda sociocultural y definir acciones coordinadas para su resolución.

Las comunidades vinculadas al proyecto institucional son: Tiwanaco y Qorpa - Bolivia; Concepción y Antofagasta - Chile; Pasto y Huila - Colombia, Quinindé, El Puyo e Imbabura - Ecuador; Penonomé - Panamá; Piura-Perú; y, Caracas- Venezuela.

Los resultados han sido: una suerte de construcción colectiva de la realidad social en la que están inmersas y aspiran estas comunidades; una modalidad de planificación participativa que puede ser replicada en el futuro, y un sinnúmero de lineamientos posibles de

concretarse como políticas y aspectos metodológicos, para “la organización de las personas y realización de sus iniciativas y proyectos, desde la cultura y para el desarrollo social”.

En el interés de “conocer para transformar”, con estas comunidades se ha concretado información diagnóstica y formulado alternativas a partir de aspiraciones e imágenes objetivo, estableciéndose, además, acuerdos e instrumentos, marco para una intervención socio-cultural a mediano plazo.

Las agendas de demandas cargadas de las singularidades de cada área, procesadas en conjunto -pensamos- pueden constituir la base de un programa regional de gestión cultural, conteniendo mayores atributos estratégicos, como es el caso de la formación de recursos humanos para facilitar a estas organizaciones locales y siendo más productivas y capaces de autogestionar otras iniciativas de desarrollo.

1. Los principales ítems considerados en nuestro guión de trabajo

La búsqueda de alternativas a la crisis de nuestros países intensificada en los últimos años, ha demandado la multiplicación de esfuerzos para que las estrategias de afectación a la problemática social, tengan como un componente fundamental, la plena comprensión e identificación de los constituyentes simbólicos y axiológicos de la dinámica socio-cultural, en los niveles locales, regionales y nacionales.

Al respecto podemos mencionar:

La UNESCO en el documento “Consultas sobre los proyectos de plan a plazo medio para 1996-2001”, en el ítem: Ambitos de actividad, considera prioritario:

“Fomento del diálogo intercultural, en los planos nacional e internacional, como medio de crear una confianza generalizada; for-

mulación de políticas educativas, sociales y culturales destinadas a facilitar los procesos de integración en sociedades multiculturales y multiétnicas; promoción de actividades educativas y culturales con el objeto de responder a las necesidades y aspiraciones de las minorías y de los pueblos autóctonos” (Pág. 9).

La actual Constitución Nacional del Ecuador ha incorporado nuevas categorías y planteamientos para apuntalar un proyecto de construcción de convivencia democrática e intercultural, como ejes vertebradores del escenario y dinámica social del país, en proyección al siglo XXI, tales como:

Respeto a la autonomía de los pueblos y culturas, y a su libre determinación frente a la vida.

Respeto de sus propias dinámicas de organización e interacción.

Respeto a su pluralidad cultural y étnica.

Respeto a la libre expresión de sus lenguas y formas simbólicas.

Garantía de los derechos individuales y colectivos.

Estos aspectos, en el marco de un proyecto macro-social innovador, encuentran obstáculos y limitaciones, necesarios de superar; mencionemos varios de ellos en los que hemos reparado para justificar nuestra acción:

La estructura centralista de los Estados provoca una marcada descoordinación entre los organismos o unidades institucionales (dependientes, autónomas o no gubernamentales) que tienen como objetivo el desarrollo; lo que provoca un accionar atomizado, circunscrito a tareas puntuales, de horizontes y recursos limitados, generando desconfianza e incertidumbre.

De otra parte, son limitados los esfuerzos para construir agendas de demandas con una cobertura acotada a la naturaleza de los beneficiarios, condiciones, coberturas y tiem-

pos factibles, etc.; la ausencia de esta práctica ha distanciado las propuestas institucionales de la sociedad civil.

En el caso de las áreas geoculturales con fuerte presencia indígena o afroamericana, esta omisión ha contribuido a una situación de conflictividad e imposición de políticas excluyentes y homogeneizadoras.

La definición de las políticas sociales, pese a los significativos logros, ha omitido una modalidad de planificación que articule el corto, mediano y largo plazo en función de la factibilidad y recursos disponibles; y que considere la cultura como factor decisivo en la sustentabilidad y sostenimiento de los proyectos sociales.

Tampoco se advierten mecanismos para armonizar las demandas sectoriales y de las comunidades subnacionales con las prioridades nacionales. La falta de un complemento entre planificación estatal y local, ha limitado la participación y el reconocimiento de los interlocutores naturales de la sociedad civil.

Una alternativa realista y ponderada a esta situación, debería evitar la dispersión y duplicación de los esfuerzos, posibilitando más bien una gestión social que, antes de iniciativas aisladas, resulte en acciones concertadas, por ejemplo: entre los organismos seccionales (municipales, provinciales, regionales), las organizaciones de base de la sociedad civil y la empresa privada sensible con estos propósitos.

Así mismo -sin afán de sumar los “debería”- hemos encontrado la pertinencia de los siguientes planteamientos para gestionar la participación ciudadana en el desarrollo:

Definir un estilo de formulación y ejecución de las políticas sociales, en razón de combinar razón técnica e interacción social, reconocer necesidades y asignar recursos en función de esta percepción.

Estimular la descentralización en la gestión y ejecución de tales políticas.

Evaluar los resultados, no según el impacto inmediato, sino en base al cambio de situaciones de alcance estratégico y largo plazo.

Considerar de manera decisiva nuevas variables y criterios que dimensionan integralmente las causas y problemas.

Incorporar la participación de los propios beneficiarios como mecanismos de contención, frente a grupos organizados de intereses corporativos y agentes externos de presión que atentan contra todo discurso de desarrollo con equidad.

Gestionar para generar nuevas ideas y posibilitar la toma de decisiones y cursos de acción, de manera sistemática.

En este horizonte, las experiencias del desarrollo regional/ local -en nuestro criterio-, evidencian una buena parte de las premisas que parecen ineludibles para consolidar una estrategia de intervención que dé importancia al trabajo mancomunado para “diagnosticar problemas comunes, e identificar, realizar y evaluar acciones conjuntas”, y, a través de programas de acción, entregar “sentido y orientación, y posibilidades prácticas de sinergia y enriquecimiento mutuo”. Es así como hemos entendido la gestión de la participación ciudadana.

2. Los “por qué” de una perspectiva regional para el desarrollo

La perspectiva regional/ local en el desarrollo –consideramos- se presenta como una sólida alternativa a la problemática del fortalecimiento social de los Estados, por potenciar a las comunidades de los espacios subnacionales, desde sus antecedentes y capacidad de auto-organización, hacia entidades de mayor cohesión, con conciencia de su identidad y capa-

ces de movilizarse tras proyectos políticos, colectivos y propios.

La cuestión regional a la par que denuncia las falencias de la constitución del Estado unitario nacional, parece como el escenario apropiado para gestionar con éxito las aspiraciones del desarrollo humano y la calidad de vida, con un carácter integral, solidario, cooperativo y sustentable.

En el caso del Ecuador, un aspecto trascendente para avalar esta tesis, lo tenemos al analizar la distribución geográfica del poder político, asentada, aunque no en términos absolutos, en identidades geográfico-sociales resultantes de singulares dinámicas históricas de carácter regional y local.

Las provincias son entidades territoriales consolidadas desde el siglo pasado y se han constituido como las instancias de mediación entre el gobierno central con los ámbitos medios y periféricos del Estado nacional. La actual estructura político-administrativa que divide al país en provincias, cantones y parroquias, y las “cuotas” de representatividad política que observa el sistema democrático establecido a escala nacional y seccional, legitiman este carácter.

Asimismo, si consideramos que las provincias son las entidades que en mayor grado cuentan con estudios e indicadores: demográficos (número de habitantes, grado de urbanización, composición población nativa/población migrante, etc.), geográficos (superficie territorial y la calidad productiva de los suelos y subsuelos), socioeconómicos (tipo de producción prevalecientes, grados de concentración o distribución de medios de producción, especialidad económica, industrial, agrícola, artesanal, minera, comercial y su orientación hacia la exportación o hacia el consumo interno), condición étnica y organización de la población.

En la posibilidad de racionalizar la estructura administrativa centralista del Estado, las regiones y provincias, presentan avances substanciales para reestructurar la trama institucional en beneficio de un esquema flexible y directamente relacionado con los grupos poblacionales.

Los espacios subnacionales muestran idoneidad para propiciar una concertación y participación de los sectores productivos industriales, agrícolas y artesanales, gremios profesionales y organizaciones de base, clasistas y de reivindicación étnico-cultural, alejados de las prácticas democráticas formales.

Los espacios regionales/ locales son propicios para la interacción cultural entre los diversos sectores sociales a partir de un conjunto de valores propios y auténticos; estos ámbitos históricamente se han constituido en los escenarios “naturales” de la miscibilidad étnica que ha recreado el valioso catálogo de las manifestaciones culturales patrimoniales de nuestros países.

La regionalización, en términos generales, podría permitirnos una reforma profunda de la sociedad política orientada a permitir al Estado condiciones de gobernabilidad y mayor capacidad para absorber la participación ciudadana, acercando la toma de decisiones a las “comunidades territoriales”. La concertación para el desarrollo, como proyecto de país, necesariamente debe atravesar por una estrategia redistributiva del poder que flexibilice el aparato institucional, para lograr eficiencia y eficacia en su gestión y fortalecer el ejercicio de la democracia participativa.

3. Lo propuesto en nuestras jornadas de diálogo intercultural

Hemos convocado a dialogar y comunicarnos para construir, colectivamente, una

agenda apropiada de demandas de acuerdo a la singularidad de cada área, sin perder de vista las demandas coyunturales y con un perfil de gestión de mediano y largo horizonte, apoyándonos en la visión y herramientas del desarrollo a escala humana, la planificación participativa y la gestión cultural.

De lo aprendido, nos parece conveniente y recomendable

- Posibilitar la organización de las personas, recuperar el habla de las mismas y elaborar las agendas definiendo, con transparencia, los acuerdos de trabajo y acción coordinada.
- Observar una actitud flexible y contrastiva de enfoques y criterios, para definir alternativas desde las expectativas de progreso y superación de las necesidades.
- Ser accesible a la comunidad tanto para informar de su realidad, autoanalizarla, criticarla y proyectar una imagen que condense la realidad en la que se pretende o interesa vivir.
- Identificar temáticas consustanciales a la identidad local, para lograr una visión integral del desarrollo.
- Propiciar expectativas y acción, transmitir cómo hacer las cosas, si pretendemos la sustentabilidad de las acciones. Deben eliminarse los criterios de centralizar la planificación, ejecución y evaluación.
- Para el mediano y largo plazo, contar con un diagnóstico de los factores culturales, económicos, sociales y administrativos, que inciden o determinan el desarrollo de cada localidad.
- Estimular la coordinación y sinergia (el todo siempre es más que la suma aritmética de las partes), para evitar la dispersión financiera y facilitar la unificación de los

recursos que den soporte acciones de mayor alcance y cobertura con criterios de autogestión.

- Privilegiar la comunicación como un medio para crear una confianza generalizada y tomar decisiones en base del consenso.

Una posibilidad de convergencia a tono con los intereses de los destinatarios y de otras instancias de gestión social, ha sido enunciar como metas de mediano plazo

- La construcción de sistemas locales y regionales para el desarrollo sociocultural.
- La delimitación de roles y funciones entre las instituciones y actores comprometidos en el desarrollo cultural, a través de una efectiva acción de coordinación.
- La priorización de las propuestas de una sociedad civil representada por sus interlocutores naturales.

Aspectos como los enunciados, podrían ser un referente para implementar el DIALOGO INTERCULTURAL como una modalidad de intervención orientada a ampliar la base social que participa en el diseño, formulación, ejecución y evaluación de políticas sociales y culturales, mediante un ejercicio democrático que traslade y delegue la toma de decisiones a las instancias más cercanas a la base de la pirámide social.

Nos parece que la práctica de la interculturalidad debe optar por líneas de pensamiento y trabajo como las referidas, para hacer real el reconocimiento de la diversidad como un activo potenciador para el desarrollo, además, de fortalecer de los actores de la sociedad civil y estimular los sentimientos de identidad, la solidaridad y cooperación, como los atributos que dimensionan culturalmente el desarrollo y permiten una “racionalidad instrumental” en la agencia del mismo.

CULTURA Y DESARROLLO

Construcción colectiva de un discurso

Victoria Novillo Rameix

La problemática de la cultura, por lo general, se ha abordado desde modelos conceptuales basados en relaciones binarias de oposición; así, las diferencias entre artesanía y artes, por ejemplo, se han establecido en base a un contrapunteo entre lo popular y lo elitario, sobre las oposiciones entre lo vulgar y lo ilustrado, lo informal y lo formal, lo no sistemático y lo sistemático, lo tradicional y lo moderno, lo colectivo-anónimo y lo individual, lo manual y lo técnico-tecnológico, etc.

Nos parece imprescindible evitar estos modelos paradigmáticos y referirnos a esta problemática desde nuevas perspectivas. A nuestro criterio, el uso y el tratamiento de la cultura corre paralelo a la necesidad de concebirla en un sentido amplio, de modo de enriquecer las alternativas y políticas para el desarrollo.

Pero, ¿en qué términos manejar este sentido amplio? ¿intervenir en la gestión del desarrollo desde la cultura implica hacerla instrumental a tal proceso?

En primer lugar, creemos que, por sobre la acepción descriptiva de la cultura como las instituciones, productos e ideología de una sociedad, ésta tiene que ser comprendida como la forma de ser y existir de una comunidad, grupo humano, clase o sector social, existencia que condensa el principio de la “identidad”, la “diferencia” y la “relación” entre los individuos.

Bajo esta concepción puede explicarse no sólo la problemática de las identidades y los

fenómenos de integración de unas culturas con otras, sino también las dinámicas y relaciones entre diferentes formaciones socio-culturales.

En segundo lugar, una concepción más fecunda es la que piensa la cultura como instrumento para comprender y transformar el sistema social. La cultura “cifra y resume la experiencia vital de un pueblo” y a partir de su comprensión, es posible un discurso de una cultura de las actitudes y decisiones, de cómo se quiere ser, de las formas que se quieren tener, de los saberes que se quieren desarrollar, como lo expresa Patricio Sandoval.

Entendida así, ¿qué papel debe cumplir la cultura en el desarrollo?

Frente a la visión imperante del desarrollo, que identifica la calidad de vida casi exclusivamente por el crecimiento económico -más aún, en nuestras sociedades donde la pobreza persiste a niveles críticos-, la cultura aparece como un ámbito periférico de interés.

Sin embargo, si asociamos el término “desarrollo” a los de equilibrio social, tolerancia, diversidad cultural, etc., es decir, si cualificamos los indicadores de medición de desarrollo, la cultura se convierte en un ámbito estratégico del mismo.

Los fines de la cultura creemos que deben identificarse con la extensión de valores tales como: la recuperación de la identidad cultural, la preservación del patrimonio, la re-

habilitación armónica del hábitat natural y urbano, la identificación de tiempo de ocio con tiempo de creatividad y aprendizaje, etc. que, entre otras cosas, logran equilibrar la alteración social producida por las desigualdades económicas.

Como dice Kley Meyer, “por muy grande que sea la pobreza, la gente siempre cuenta con recursos como la inteligencia, imaginación, historia, sentido de identidad, patrimonio cultural, cuya mantención y fortalecimiento son esenciales para el desarrollo” (KLEYMEYER, 1994: 78).

Por otro lado, la cultura se constituye en un eje fundamental para la realización de alternativas tendientes a mejorar la calidad de vida de los pueblos, en términos económicos y materiales. Para ser productivo, el hombre debe valorarse, conocer su sitio en la sociedad. La experiencia enseña que los pueblos con fe en sí mismos, que saben de dónde vienen y cuya seguridad personal y orgullo colectivo se basan en esta misma conciencia, son los más preparados para llevar a cabo los cambios que sus sociedades requieren (KLEYMEYER, 1994: 79).

En este sentido, creemos que desarrollo cultural y desarrollo económico marchan juntos. Que cualquier opción de mejora de las condiciones de vida materiales de una población, debe partir no sólo de la aprehensión y discernimiento de su modo de vida cultural, sino del fortalecimiento de sus tradiciones culturales depositarias de conocimientos acumulados a lo largo de los siglos.

Ha sido muy claro para quienes hemos estado vinculados con programas y proyectos de desarrollo, que éstos -por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas- “no dan resultado a menos que se basen en las características de organización comunitaria, que constituyen el núcleo de la identidad étnica, y la fortalezcan”.

No se trata tampoco de mantener las culturas en estado prístino e inalterado -aun si fuera posible- sino de procurar que sus protagonistas tengan control sobre los cambios, que puedan darles dirección y sentido propios, que se encaminen hacia donde ellos realmente quieran ir..

Por otro lado, creemos que cualquier opción que incorpore la variable cultural como estrategia de desarrollo, debe ir acompañada a un ideal de “desarrollo autogestionario”, basado en el reconocimiento explícito de la autodeterminación y plena soberanía de los grupos sociales.

En este tipo de desarrollo, los miembros participan en la determinación de problemas, asignación de prioridades, formulación de estrategias y programas y su ejecución, es decir, todo se realiza desde abajo hacia arriba.

Una estrategia de desarrollo de base hace más hincapié en la formación de recursos humanos, su objetivo a largo plazo es producir organizaciones locales más viables, productivas y eficaces, capaces de gestionar más actividades de desarrollo mucho antes de que un proyecto concluya.

En este contexto, las expresiones culturales (música, danza, cuentos, mitos, leyendas, teatro, etc.) son, a veces, fines en sí mismos, robustecen la identidad y cultura del grupo, pero se emplean también como medio para alcanzar fines de mayor alcance como el fomento de la participación o la enseñanza de conocimientos nuevos.

La mayoría de proyectos de desarrollo impuestos desde arriba han fracasado porque definen la pobreza y el desarrollo estrechamente, poniendo de relieve los fines materiales y la tecnología importada en desmenbro de muchos saberes tradicionales válidos y restándole importancia a necesidades humanas bási-

cas como el amor propio, el firme sentido de identidad, la cohesión del grupo, la libertad de expresión, etc.

Se ha comprobado que, en cambio, la perspectiva de trabajo desde las bases empleando la expresión cultural es lo que más motiva a la gente, porque ayuda a paliar las privaciones socioculturales que los pueblos sufren junto con las privaciones económicas, contribuye a aliviar la pérdida de identidad, la

discriminación racial, la falta de autonomía étnica, etc. (KLEYMEYER, 1994: 25).

Para finalizar, creemos que esta forma de gestionar el desarrollo desde la cultura, constituye, a nuestro criterio, una alternativa para que, desde las instancias de decisión política, se posibilite un desarrollo para el progreso de las personas, en lugar de un desarrollo medido exclusivamente por el crecimiento económico.

INTERCULTURALIDAD, POLÍTICAS CULTURALES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad

Víctor Ramiro Caiza

Introducción

En tiempos de globalización económica, principalmente, en donde la standarización influye en las demás acciones de los seres humanos y, por qué no, en la supervivencia misma del planeta, es necesario realizar una abstracción, un extracto de lo cultural, sin tratar de mantener un enfoque o determinismo económico respecto de los procesos socioculturales.

Lo particular se nos va de las manos ante la hegemonía de políticas absorbentes sin respeto de ningún rasgo distintivo. Qué sentido tienen las políticas culturales en el momento actual, cuando los mass media nos acosan desde la oficina urbana hasta las recónditas selvas tropicales, con mensajes que parecen dar la razón a Mac Luhan: “el medio es el mensaje”, porque la masificación cultural o cultura de masas está en apogeo, en donde la cibernética campea y nadie escapa a su utilización. ¿De qué políticas culturales podemos hablar en estas circunstancias?. Sin embargo, diversas han sido las políticas implementadas o experimentadas en el mejor de los casos, en nuestros países, dependiendo del gobierno de turno de cada tiempo en relación directa con la geopolítica internacional, lo cual significa que con

puntuales excepciones en América Latina no han existido políticas culturales de aliento para la ciudadanía.

En términos generales podemos decir que las políticas jamás lograron incertarse en los procesos socioculturales o jamás fueron productos de éstos, porque siempre fueron diseñadas desde la jerarquía, desde la hegemonía económica y política, que siempre ha tendido a fortalecer el entramado ideológico con el incondicional apoyo de los mass media. Pero, a dónde quedan los sectores subalternos, los estratos denominados populares, que en gran medida han podido sobrevivir y mantenerse por la sutileza de sus procesos significativos que trascienden la vida cotidiana, lo cual determina que mantengan una identidad inconsciente o subconsciente que pervive en la memoria histórica y que sale a la luz según las coyunturas, pero cada vez se encuentra acosada y amenazada, por lo que es urgente replantear las políticas culturales, tomando en cuenta a todos sus actores o beneficiarios desde una perspectiva participativa con equidad, en torno a una nueva ética ciudadana, en donde la alternativa real es la praxis de la interculturalidad.

Políticas Culturales

Antes de avanzar en el tema de la interculturalidad es necesario enfocar, qué entendemos por política cultural. Si nos atrevemos a separar los términos, tenemos política y cultura; ahora cuál engloba a cuál, debo decir que la política es el arte de gobernar y que la cultura es el modo de vida, de lo que se desprende que la cultura encierra a la política, porque como valor y contenido la política es posterior a la cultura, como sostiene Claudio Malo; pero la política brota como un producto de la cultura cuyo seno es precisamente la cultura. Entonces la cultura no puede estar supeditada a la política, sino que en el contexto propuesto tomaremos a las políticas culturales como las directrices que generalmente desde el Estado se han promulgado.

Ahora, vista la política como la ciencia o arte de conducir a la sociedad, se relaciona con la cultura como expresión colectiva humana que se comunica permanentemente; de aquí que es necesario que haya una política, es decir, un sistema de conducir, debe haber una política cultural, un sistema para que la sociedad funcione culturalmente, aunque siempre las políticas de cualquier índole están en relación con el poder; sin embargo, debemos señalar que toda política encarna de por sí un proyecto cultural ideológico, que en última instancia responde a quienes detentan el poder. Entonces la política cultural es también una cuestión de poder, lo cual, necesariamente, nos conduce a vislumbrar la apreciación de hegemonía y subordinación dentro de la cultura. “La una busca justificar la dominación a través de sus mitos cómplices y sus diversos mecanismos ideológicos, la otra es aquella producida por artistas e intelectuales que optaron por ser pueblo y se dedican a la concienciación”...¹

Avanzando en el planteamiento diremos con Darío Moreira:

Está claro también que todos los hombres, todos los grupos, las instituciones, los gobiernos, piensan y actúan en algo. Los mismos intelectuales, algunos que son políticos activos, afirman que nadie es neutro, que todos tenemos alguna ideología, alguna posición, y no solo teóricamente, sobre lo cual a veces nos cuidamos, sino que nuestros propios actos cotidianos nos delatan, nos muestran de cuerpo entero.

En el Ecuador, como en toda sociedad humana en todos los tiempos, ha habido políticas culturales. Que éstas hayan sido quizá incipientes, unas negativas, otras incoherentes, pero siempre hubo políticas culturales.²

Esta referencia nos da la pauta de que en la generalidad de sociedades con distintas formas de gobernabilidad, de una u otra forma siempre ha estado presente determinada política cultural, porque la cultura “abarca todo cuanto ha recibido el hombre en herencia social y todo cuanto ha innovado, sea en la vida material, en lo social o en lo espiritual, no ha existido, no existe ni existirá ser humano o grupo social alguno sin cultura.”³

Vemos claramente que la cultura no ha permanecido deslindada del Estado, porque desde los stamentos estatales se ha sostenido que sí existen políticas culturales, ya que virtualmente ningún gobierno en país alguno puede prescindir de ella: todos tienen acciones u omisiones respecto al hecho cultural que configura la política en esa área del gobierno que se trate.

Visto en términos generales, todo gobierno tiene una política cultural, que en gran parte de América Latina contribuyó a la concreción de los Estados nacionales, de aquí que surge también en el proceso histórico la configuración de una cultura nacional que en el

mayor de los casos se la ha ejecutado con la dinámica cultural “privada”. Pero deslindándonos del análisis o comentarios de las políticas culturales anteriores, es hora de plantear algunos puntos de vista en torno al tema que nos ocupa, la interculturalidad como política.

Si hemos dicho que las políticas culturales en diferentes grados han beneficiado a la cultura hegemónica “elitista”, cómo atrevernos a plantear una política intercultural en la cultura. Esbozamos ya el ámbito de la política y de la cultura; ahora cabe destacar quiénes son los involucrados directamente, los sujetos del proceso intercultural.

Cultura culta y cultura popular

Partiremos de una dualidad inobjetable, en las sociedades actuales se da la convivencia de dos tipos de cultura, la “cultura, erudita” y la “popular o subalterna”. La primera responde al engranaje de occidente y acuñada en las Bellas Artes desde el surgimiento del Renacimiento grego-latino, y que fuera difundido en Europa y luego en América a través de España, lo cual significó la imposición de cánones culturales desde la metrópoli, desde quienes dominaban, pero a la par se mantuvo y resistió con todos los cambios que una cultura viva implica, la cultura popular o subalterna, conceptuada así:

Eduardo Galeano define a la cultura popular como un complejo sistema de símbolos de identidad que el pueblo preserva y crea. Se podría decir en otros términos que es la cultura de las clases subalternas, creada por los de abajo en respuesta a sus propias necesidades, y por lo general sin medios técnicos. Es sobre todo una cultura solidaria, pues la produce y consume un mismo grupo de individuos. La cultura popular, más que una síntesis, es una suma, porque en todo el país encontraremos no una, sino varias culturas populares, cada

cual con su perfil propio. Están las culturas étnicas, las distintas culturas mestizas regionales y las culturas populares urbanas, que suelen expresar el resultado de un encuentro entre elementos culturales típicamente urbanos y los traídos por la migración.⁴

Este es el panorama que vivimos actualmente, la división entre “cultos” e “incultos”, gracias al efectivo ejercicio de las políticas culturales ejecutadas desde el Estado, pero estas políticas han sido en su mayoría estériles desde la óptica del desarrollo y la integración, porque no han existido los criterios coherentes y la visión del contexto, a los que se suman la dependencia y el colonialismo cultural.

Auspiciados por la oligarquía y los sectores gobernantes, bajo la engañosa imagen de desarrollo y modernidad, mientras que por el otro lado las culturas populares son despreciadas e ignoradas. Sin embargo, cada uno de los grupos sociales ha descubierto el valor de la búsqueda de su identidad, de su historia como una autovaloración; mientras la sociedad civil y las agencias del Estado se ven ante la obligación ineludible de aceptar la existencia de un país multinacional y pluricultural.⁵

Lo que hemos planteado hasta el momento, es que casi siempre la élite es la que controla lo económico, político, tecnológico y religioso, y la que define qué es lo que se considera como culto y fué lo inculto; razón por la que a la cultura popular hay que entenderla como diferente a la elitista en sus contenidos, experiencias y sistemas de valores y formas de organización, porque opera y se desarrolla al margen del poder político, económico y religioso y no son raros los casos en los que su subsistencia se da haciendo frente a la hostilidad y agresividad de los sectores oficiales, ya que mientras los pueblos generan modos culturales de resistencia, las clases dominantes crean aparatos para penetrar la cultura, disol-

verla y reorientarla al servicio de la explotación; hacen de la cultura popular, una cultura subalterna. Pocas veces se considera que la cultura popular es el resultado de un determinado y único sentido en todo el proceso de producción-circulación - consumo de bienes -y- sus sentidos.

Mientras la cultura popular es siempre una realidad verificable, la cultura oficial resulta con demasiada frecuencia en nuestros países un simple proyecto ideológico. Este proyecto, en la medida en que se revela como contrario o al menos ajeno a lo popular y nacional, produce un vaciamiento de la memoria colectiva, que es histórica y cultural.

Como bien dice Galeano, el monopolio del poder implica el monopolio de la palabra, y por eso las dictaduras marginan, manipulan o prohíben a las culturas populares, sin que los intelectuales alcen la voz en su defensa, pues por distintas razones les han mirado por encima del hombro.⁶

Debemos por otro lado estar claros que la cultura es una urdimbre, la política cultural una estrategia estructural en la urdimbre misma, y el efecto positivo de tal estrategia de ser o situarse en el desarrollo. Pero también vamos viendo que la cultura popular es sin duda la expresión más compleja y al mismo tiempo más robusta de una cierta resistencia al cambio, bajo la forma de esa particular aculturación impuesta por las élites de una sociedad.

Una vez que hemos ubicado el campo de acción de la cultura popular es importante reafirmar lo planteado con el sabio criterio de García Canclini, quien dice:

En síntesis: las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. Al comprenderlas de este modo nos alejamos de las

dos posiciones que han predominado en su estudio: las interpretaciones inmanentes, formuladas por Europa por el populismo romántico y en América Latina por el nacionalismo y el indigenismo conservadores, y, por otra parte, del positivismo que, preocupado por el rigor científico, olvidó el sentido político de la producción simbólica del pueblo.⁷

Cultura popular y cultura de masas

Las expresiones culturales populares cobran mayor trascendencia cuando se las entiende como las prácticas culturales que tienen un ámbito de producción y realización en los sectores populares urbanos y rurales. Ellas están constituidas por elementos surgidos de las vivencias y experiencias codificadas en la vida social de grupos populares o étnicos específicos. Sin embargo, el aspecto más complejo a determinar desde el punto de vista de estudios contemporáneos es el vínculo entre la cultura de masas moderna y las culturas populares particulares.

Para orientar este dilema tomamos en cuenta los criterios de Adolfo Colombes, quien sostiene que:

más que de cultura de masas habría que hablar de cultura para las masas, pues está creada por un grupo de especialistas al servicio de los grandes intereses económicos y de ningún modo por el pueblo. Este último es el llamado a consumirla, sin que se le reconozca en la misma un espacio en el que pueda participar dignamente, sin que su cultura resulte rebajada, recortada, neutralizada, manipulada. De ahí que para muchos autores la cultura de masas (para algunos una mera subcultura) no sea más que una campaña imperialista de embrutecimiento de los pueblos apoyada lo que Mario Margulis llama “medios de incomunicación de masas”, y que son la televisión, la ra-

dio, el cine, las revistas ilustradas y la publicidad en sus diferentes manifestaciones.

Así, como bien lo destacó Eduardo Galeano, la cultura de masas enseña a competir, mientras que la cultura popular por su misma base solidaria, enseña a compartir.⁸

Fundamental es realizar la discriminación entre cultura de masas y cultura popular, puesto que la primera se apoya en los mass media para servir a los productores y consumidores, situación que se consigue con lo que hoy llaman globalización y que hasta hace poco se denominaba homogeneización cultural, que en suma, es lo mismo; es aquí donde la alienación realiza su máxima cosecha porque desactiva la conciencia de los sectores dominados, tornándoles dóciles, pasivos, indiferentes, individualistas, desconfiados. Este hombre – masa, como dicen los especialistas, no critica la realidad social, se limita a asimilar sin reflexión los conocimientos fragmentarios, superficiales, se vuelve un apéndice de la gran tecnología, estructurando automáticamente de manera cosificada su proyecto de vida. En el mundo rosado de la cultura de masas las clases sociales, aparentemente se diluyen, no se las ubica, y resulta absurdo todo proyecto de existencia que no pase por el consumo creciente de bienes y servicios, o los sueños del consumo, porque esta cultura promueve una adoración de objetos. Es una dictadura cultural, maquaviélica, hitleriana, unidireccional.

La cultura popular es por el contrario multidireccional, desde que se crea y recrea por la interacción directa de sus miembros y en función de sus propias necesidades. La cultura de masas, en definitiva, no es más que una mercancía y un culto a la mercancía, que degrada a la cultura popular, nacional y universal.

La cultura popular no es una cultura para ser vendida, porque siempre expresa una conciencia compartida, un estilo, una visión del mundo una profundidad a la que nunca, por definición, accede la cultura de masas que es una droga descomunal, absurda, pero efectiva que nos inyectan los mass media, haciéndonos seres inconscientes, nos quitan la capacidad de crear, de reflexionar, de ser nosotros, nos anulan la capacidad de amar, nos cercenan la vida como sujetos del devenir histórico.

Esta apreciación nos conduce a plantear que la industria cultural se halla inmersa en una red de instituciones y relaciones de control social, bajo el supuesto de que hay libertad individual. “La libertad formal de cada uno está garantizada oficialmente, nadie debe rendir cuentas sobre lo que piensa”.⁹

Esta viene a constituir claramente una visión absurda, trágica de la liquidación de los valores estéticos y la degradación de los valores humanos, porque no solo se atenta a la cultura popular, sino que gravemente en mayor grado es afectada la alta cultura. De aquí se desprende que el tiempo libre de la modernidad tiene ya su lugar, no es el deleite de lo culto o del éxtasis de la cultura popular lo que ocupa o llama la atención del público, no, es la industria cultural la que campea con sus productos listos a ser devorados; se consumen masivamente los bienes producidos para todo nivel y condición económica.

Política intercultural

Con los criterios anteriores, considero que ya podemos enfrentar y plantear el tema de la interculturalidad, porque en medio de la cultura de masas y de la élite, es necesario reflexionar juntos para ir construyendo la uto-

pía, la convivencia pacífica de los pueblos con equidad. Entonces sí que la interculturalidad se convierte en una alternativa válida para la relación interna y externa en las diversas que convivimos en el planeta.

La interculturalidad tiene sus antecedentes inmediatos, en el caso ecuatoriano y de algunos países andinos principalmente, en las experiencias o proyectos educativos de educación dirigidos a los pueblos indígenas, en donde se legitimó el término al ser educación bilingüe bicultural en primera instancia y luego intercultural bilingüe como aspiración y legitimación de un importante sector de la sociedad latinoamericana. Pero más allá de la legitimación del término, nos interesa conocer qué encierra este concepto. Porque hemos quedado claros que quienes impulsan la interculturalidad son, principalmente los actores sociales pertenecientes a los sectores populares, en donde confluyen las diversas culturas que conjugan grandes movimientos sociales que tienden a ejercer la ciudadanía en su máxima expresión para contribuir al desarrollo desde cada una de sus culturas con sus respectivos saberes.

Partiendo de la apreciación semántica del término y separando el prefijo “inter “ y culturas, tendríamos, entre culturas; pero la interculturalidad no es simplemente una relación entre culturas, va más allá, por ello Christoph Wulf sostiene que “ debido a la heterogeneidad del desarrollo cultural y del carácter antagonico de los diferentes desarrollos culturales, la base del desarrollo intercultural debe ser el reconocimiento de la diferencia de culturas, de la alteridad no asimilable del otro”.¹⁰

Cómo entender esta premisa que nos provoca serias contrariedades, porque no es solo el entender al “otro” sino que debemos asumir que el “otro” no puede ser comprendi-

do, difícil de lograr asumirlo abiertamente; sin embargo, es fundamental despojarse de los valores que predominan nuestra relación, así como los juicios de valor o comparación con nuestra realidad lo que nos permitirá obtener una visión renovada para resolver la problemática que conlleva la práctica de la interculturalidad en su extensión plena. Porque fundamental es para la convivencia intercultural la aceptación de la diferencia de la otra cultura, así como aceptar que los seres humanos son diferentes, entonces podremos acudir a aspectos comunes transnacionales para incentivar y fomentar su desarrollo, puesto que se trata de fortalecer lo particular de cada cultura para que no sea obstruido o destruido, ya que la diversidad cultural es una característica de la sociedad que merece ser conservada como patrimonio de la humanidad, esto nos puede permitir abrirnos hacia lo desconocido de la otra cultura. “Recién el conocimiento y la aceptación de la diferencia del otro abre el camino hacia la comprensión, cooperación y simpatía. El otro debe ser descubierto; sin él no puede haber hoy en día ninguna formación intercultural”.¹¹

Para enfrentar de mejor manera el impacto favorable de la interculturalidad es necesario incrementar todo un proceso de enseñanza y aprendizaje que coadyube al desarrollo del pensamiento y de la acción desde distintos puntos de vista de la lógica de las culturas, lo cual nos permite la capacidad de comprender y respetar la alteridad de otras culturas, para clarificadamente ir a su encuentro fraterno.

La interculturalidad como política tiene que ser asumida como relación dinámica entre las diversas culturas subalternas y la sociedad hegemónica o dominante para generar un espacio de convivencia armónica para propiciar

el desarrollo en base al respeto de la educación, en donde la cultura y el progreso son componentes indisolubles.

Para clarificar los contenidos de la interculturalidad bien vale citar a Luis de la Torre, quien manifiesta:

La interculturalidad promueve la necesidad de utilizar los mecanismos educativos y de la socialización para que los grupos socioculturales diversos reivindiquen su cultura y logren ser respetados por la sociedad egemónica. La interculturalidad busca generar procesos de autonomía para desarrollar en el individuo, respeto por su cultura y por la de otros grupos con los que tiene contactos.

Hablar de interculturalidad implica partir del conocimiento y respeto por la cultura propia, para estar en la capacidad de conocer, valorar y criticar las otras culturas. Se busca desarrollar la capacidad de cada grupo social de decidir sobre el manejo de los recursos de su cultura y de otras culturas con las cuales se

relaciona, así como el conocimiento del pluralismo cultural y las transformaciones de las relaciones de poder. Se propicia la recuperación, revaloración, apropiación y generación de valores culturales, determinando que la relación de articulación entre las diversas culturas y la sociedad hegemónica se efectúe en términos de intercambio de conocimientos, de respeto de sus características e intereses y reafirmación de su identidad en el contexto dinámico y cambiante de las culturas.¹²

Consideramos que la implementación de una política intercultural desde el Estado puede llevar a definir el ejercicio del reconocimiento de sociedades plurales y diversas, en donde se propicien espacios para el intercambio de experiencias y el diálogo intercultural entre dirigentes, educadores, promotores, funcionarios, investigadores y todos los interesados en la construcción de una sociedad diversa y democrática, en la que todos tengamos oportunidades, deberes y derechos.

Notas

- 1 Ticio Escobar, *HACIA UNA TEORIA AMERICANA DEL ARTE*, Ediciones EL Sol, Buenos Aires, Argentina, 1991, p.128.
- 2 Darío Moreira, *REVISTA NACIONAL DE CULTURA* N° 2, Editec, Quito, 1994, p.21
- 3 Leonel Durán, Ponencia en el seminario “*LA RADIODIFUSION EN REGIONES INDIGENAS DE AMERICA LATINA*”, Quito, Ecuador, Fotocopia, 1986, p.59.
- 4 Adolfo Colombres, *SOBRE LA CULTURA Y EL ARTE POPULAR*, Ediciones EL SOL, Buenos Aires, 10987, p.57.
- 5 Segundo E. Moreno Yáñez, Ponencias “*PERSPECTIVAS FUTURAS*” en el Seminario *ARTES Y CULTURAS EN ECUADOR*, Quito, 1990, p.3.
- 6 Adolfo Colombres, *SOBRE LA CULTURA Y EL ARTE POPULAR*, p.61
- 7 Nestor García Canclini, *LAS CULTURAS POPULARES EN EL CAPITALISMO*, ed. Nueva imagen, México D.F., 1982, pp.63 64.
- 8 Adolfo Colombres, *MANUAL DEL PROMOTOR CULTURAL*, T.I, Editorial Humanistas, Buenos Aires, 1992, p.541.
- 9 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *INDUSTRIA CULTURAL DE SOCIEDAD DE MASAS*, Monte Avila Editores, Caracas, 19974, p. 210.
- 10 Chirstoph Wulf. Conceptos Básicos del Aprendizaje intercultural en *PUEBLOS INDIGENAS Y EDUCACION* N°26, PEBI/ GTZ-MEC, Abaya, Yala, Quito, p 109.
- 11 I bid, p. 113.
- 12 Ileana Soto y Luis de la Torre, *La INTERCULTURALIDAD*, documento de trabajo EB-/PRODEC, Quito, 1995.

LA CIUDAD DEL MIGRANTE

Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas

Lucía Herrera Montero

La ciudad vivida

“El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación”

Gastón Bachelard

La ciudad se levanta y se despliega sin límites precisos, sin reglas conocidas, ante los ojos de quien la ve por primera vez. Están ahí sus edificaciones, sus calles, sus parques, sus veredas; todo, al parecer, abierto para el paso del migrante que viene del campo y, sin embargo, todo está cerrado o, mejor, semiabierto, como un laberinto, inmensamente complejo, dispuesto a atrapar al ser que le es ajeno.

Retomando a Bell Hooks, diríamos que la llegada a la ciudad, el viaje desde las comunidades de origen, desde los lugares protegidos, no es para el indígena un viaje de aventura que lleva a experimentar lo exótico. Para los grupos racialmente dominados ir hacia espacios controlados por los blancos “significa enfrentar la fuerza terrorífica de la supremacía blanca”¹. Por eso el migrante indígena mezcla, en su primera confrontación con la ciudad, el deseo con el miedo; el proyecto con el temor.

Sin embargo, la ciudad no le es completamente ajena; en su comunidad ya imaginó

esta ciudad: la vio en los relatos de migrantes que le antecedieron y cuyas experiencias e informaciones definieron sus propias expectativas e inclusive sus comportamientos². Pero esto no la hace más cercana, por el contrario, la ciudad aún le es desconocida: no le ofrece un sentido definido, no constituye un lugar familiar; es algo indescifrable e inquietante. La ciudad se muestra y se oculta en un mismo movimiento. El migrante, en ese mismo movimiento, es atraído y repelido, es incitado a conquistar y también a escapar.

Después del primer asombro, de la confrontación inicial, que lo maravilla o lo defrauda, el migrante inicia su recorrido por la ciudad. Este recorrido es un aprendizaje, una pragmática que lo enfrenta a la ciudad y que le obliga a realizar una lectura siempre inacabada. El migrante tiene que descifrar la ciudad, tiene que desentrañar su sentido; es, entonces, cuando ésta comienza realmente a tomar forma y a devenir una ciudad vivida.

En este proceso de apropiación, la ciudad real se vuelve el territorio donde se despliegan las prácticas cotidianas de los migrantes. El Quito real se convierte en un Quito vivido en el que el migrante marca sus propios ejes de sentido.

Pero estos sentidos no representan de ningún modo códigos cerrados, léxicos definidos, pues no existe un único sentido para cada

significante posible. Se conforma más bien lo que Barthes llamaría una galaxia de significantes a la que se adhiere, de forma histórica e inestable, un conjunto variable de significados imprecisos.

Al habitar la ciudad, el migrante establece ciertos lugares y objetos como significativos y otros como no significativos, presentes en la ciudad ocupada pero ausentes de la ciudad habitada, de la ciudad-territorio del migrante:

*“... una ciudad es un tejido formado no por elementos aislados cuyas funciones se pueden inventariar, sino por elementos fuertes y por elementos neutros o bien, como dicen los lingüistas, por elementos marcados y elementos no marcados...”*³

Marc Augé denomina a estos lugares marcados, “lugares antropológicos”: lugares que constituyen un principio de sentido para aquellos que los habitan; lugares identificatorios, relacionales e históricos.⁴

El migrante reconoce estos lugares como parte de su territorio; son lugares que se vuelven significativos, no porque esencialmente lo sean, sino porque surgen de múltiples relaciones y oposiciones; porque se constituyen en el cruce, espacial e histórico de una serie de circunstancias y desplazamientos que tienen sentido para él.

De este modo, hay lugares que pertenecen a su territorio y otros que constituyen tan solo un horizonte difuso y lejano, presentes en la ciudad pero más allá de los límites que su accionar ha instituido. No toda la ciudad es la “ciudad del migrante”: hay espacios que están más allá de las fronteras, siempre móviles y cambiantes, que él va marcando o re-marcando día a día y hay otros que, por muy cercanos que estén, simplemente carecen de significación porque la práctica del migrante no los ha seleccionado. El migrante, al operar esta selección y al definir límites para su acción, crea

una ciudad discontinua formada por islas de significación que constantemente están modificándose. Pero estas islas son, como veremos más adelante, espacios móviles antes que lugares claramente establecidos.

En este proceso, la ciudad real se ha transformado, pero también lo ha hecho la ciudad imaginada que el migrante trajo consigo. Como dice Bachelard, este es un juego constante entre el exterior y la intimidad; pero no es un juego equilibrado: “las imágenes no se acomodan a las ideas tranquilas, ni a las ideas definitivas. La imaginación imagina sin cesar y se enriquece con nuevas imágenes”⁵. Es un ir y venir, una interacción constante entre la realidad objetiva y la subjetividad de quien “lee” la ciudad y le dota de significaciones.

El espacio de las prácticas cotidianas del migrante

El proceso de apropiación de la ciudad lo realiza el migrante a través del despliegue de sus prácticas cotidianas. Para él, la ciudad es básicamente un espacio de trabajo: habitarla es saber moverse en los mercados, aprender a comportarse “adecuadamente” con los clientes, lograr defenderse de los delincuentes, poder tomar un bus de transporte público, recorrer las calles con su mercancía a cuestas.

El migrante no es un paseante ni es un turista; por eso, su ciudad “escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo”⁶ y no puede ser comprendida como un panorama que se despliega ante quien la mira y la descifra, ni puede ser definida a partir de una representación gráfica.

El proceso de apropiación de la ciudad que el migrante realiza no se plantea como la demarcación de una trayectoria ni como la proyección de una figura específica sobre un mapa más o menos general. Como dice Michel

de Certeau, no se puede colocar un gráfico en el lugar de una operación, una huella en el lugar de los actos, una reliquia en el lugar de las acciones. Estudiar las prácticas del espacio implica remitirse a las “maneras de hacer”, a las formas de habitar y de ocupar la ciudad; implica entenderlo a partir de la sucesión temporal de acciones que en él se realizan y dotarlo de movimiento.

En ese movimiento, la memoria del migrante se conjuga con las “ocasiones” que ofrece la urbe para producir un estilo específico de uso de la ciudad. Es una memoria que incorpora la experiencia y el saber largamente adquiridos y que, aunque sus conocimientos son inseparables de los momentos en que fueron adquiridos, se desplaza, se altera, juega con el presente para transformarse y transformarlo. “Muy lejos de ser el relicario o el bote de basura del pasado, [la memoria] vive de creer en lo posible y en esperarlo, vigilante, al acecho”⁷.

La memoria se hace presente en la ocasión, se articula a ella, la “toma” aunque no la crea. Produce la articulación del tiempo sobre el espacio organizado y lo transforma a través de la acción puntual, a través de la práctica cotidiana.

La memoria se moviliza en relación con lo que sucede, es ejecutada por las circunstancias. Por ello, la memoria se desplaza, es móvil y no tiene lugar fijo.

De este modo, si bien la memoria al articularse a las situaciones objetivas define sus significados y los transforma; ella misma solo actualiza algunos de sus fragmentos a partir de la situación a la que se articula y la ocasión que toma. La memoria, como el espacio no es homogénea, ni unitaria. “Está hecha de pedazos y fragmentos particulares”⁸ que solo adquieren realidad al ser evocados.

En estos juegos de memorias que se articulan a las condiciones dadas y aprovechan las

ocasiones que éstas les ofrecen, se crean lugares y espacios para la acción. Según De Certeau, el espacio se diferencia del lugar porque el primero carece de univocidad y de estabilidad; está animado por los múltiples movimientos que el entrecruzamiento de prácticas distintas producen; es el efecto de diversas operaciones, conflictos, proximidades contractuales.

Por el contrario, el “lugar” es donde impera el orden y donde “los elementos están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio propio y distinto que cada uno define”⁹. En el lugar organiza un cuadro; en el espacio, en cambio, se realizan movimientos.

Las tácticas cotidianas de los migrantes definen espacios, no lugares. En el enfrentamiento diario del migrante indígena con las condiciones que le impone la ciudad, en el juego perpetuo que realiza la memoria para tomar las ocasiones que se le ofrecen y sacar el mejor partido posible, en la búsqueda incesante de soluciones inmediatas para los problemas que a cada instante se le presentan, el migrante despliega sus tácticas cotidianas en el espacio urbano.

Este comportamiento táctico no es un comportamiento reflexivo; la inmediatez de la acción impide su concientización discursiva. Las prácticas dependen de una habilidad de maniobra que, según Bourdieu, pone en funcionamiento principios implícitos, reglas explícitas y mañas sutiles que navegan entre las reglas. Bourdieu califica de “docta ignorancia” a esta “capacidad de comprensión inmediata pero ciega para sí misma que define la relación práctica con el mundo”.¹⁰

El migrante, en su práctica diaria genera una serie de tácticas para responder a las condiciones precisas e instantáneas que la ciudad le impone. Estas prácticas, inmediatas y circunstanciales, no implican una concientiza-

ción discursiva de parte de quien las ejerce; dependen del tiempo, atentas a coger al vuelo las ocasiones que se le presentan. Es a través de ellas que el migrante se relaciona con la ciudad: son estas tácticas las que transforman la ciudad en el espacio de trabajo y sobrevivencia cotidianos del migrante.

Pero, si las tácticas no suponen un proceso de concientización, entonces, ¿cómo dilucidarlas verbalmente? Si son efímeras e inestables, ¿cómo representarlas discursivamente para, a través de ellas, acceder a la ciudad del migrante, al espacio tal como él lo configura en su quehacer cotidiano?

Según De Certeau, solo a través del “relato”, de las historias que narrativizan las prácticas sin pretender acceder a una verdad esencial por fuera y por encima de ellas, se las puede plasmar en el lenguaje. Relatar, contar un historia, no es lo mismo que describir: quien relata no pretende ceñirse a la “realidad”, sabe que en parte crea una ficción, que produce efectos y no solamente textos; que, en definitiva, realiza una práctica ligada a circunstancias específicas.

Cuando el migrante relata su historia de vida, está narrativizando su enfrentamiento diario con la ciudad. No pretende objetividad; busca, por el contrario, impregnar su narración de emociones, de recuerdos, de imaginación y lo hace desde su momento actual, desde los objetivos alcanzados y desde los proyectos por realizar. Como su memoria, su contacto con la ciudad se ha desplazado al presente; por lo general, esto hace, según Carrasco y Lentz, que el migrante indígena vea su vida como un ascenso gradual. Quien está en una coyuntura crítica no suele estar dispuesto a relatar su fracaso, por lo que, en términos generales, las historias de vida de los migrantes tienden a expresarse como un proceso de superación que

ha derivado en una coyuntura actual más o menos exitosa.

En los relatos de los migrantes no se describe la ciudad, se cuentan acciones y experiencias cotidianas que tienen como telón de fondo una ciudad móvil e inestable, nunca totalmente definida. Las referencias visuales, son casi inexistentes en la mayoría de historias recolectadas. Por el contrario, el recuento de acontecimientos es abundante, especialmente, en cuanto tiene que ver con el trabajo diario. La ciudad aparece en estos relatos como el espacio que la práctica cotidiana despliega, donde se realizan continuas negociaciones con los otros; donde se buscan, en caso de disponer del tiempo necesario, centros de encuentro con otros migrantes ya sea para hacer deporte o para orar, en el caso de los indígenas evangélicos; donde se recrean costumbres de la comunidad; donde se educa a los hijos y donde se aprende cómo desenvolverse adecuadamente en el medio blanco-mestizo.

Por lo general, en estos relatos, la ciudad no es ni bonita ni fea, no es ni alta ni baja, no tiene color, no está ni bien ni mal organizada. La ciudad es percibida como segura o como peligrosa; como un buen lugar de trabajo o un sitio saturado por la competencia; como un lugar tranquilo para vivir o como un sitio incómodo; como un lugar que permite tener animales y hasta un huerto o como un sitio estrecho en medio del tráfico y la contaminación; como una posibilidad de acceso a los servicios básicos y a la educación adecuada para los hijos. Todas estas maneras de percibir la ciudad enfatizan en las prácticas que en ella se realizan y no en los atributos físicos, arquitectónicos que posee.

En el espacio de la ciudad se crean nudos de sentido directamente vinculados a la forma en que el indígena migrante despliega

sus actividades y resuelve sus problemas inmediatos. Los relatos dan cuenta de esa ciudad, de ese territorio que no tiene otras fronteras que las instituidas por las prácticas. El migrante no es un paseante y no se dedica a contemplar la ciudad; ésta no adquiere un entidad autónoma desligada de las tácticas que en ella despliega el migrante en busca de mejores condiciones de vida.

Estas tácticas están directamente relacionadas con la pervivencia de las redes comunales y de parentesco y el mantenimiento de las relaciones con el otro dentro del marco de la reciprocidad, aunque ésta sea desigual y asimétrica. Por ello, aunque estas tácticas sean singulares y estén profundamente marcadas por la singularidad, definen espacios que van más allá de los límites individuales.

Del individuo al grupo

Como hemos dicho, las acciones que día a día realiza el migrante están marcadas por su particularidad: son procedimientos únicos, irrepetibles, no solo en términos espaciales sino también temporales. La práctica cotidiana está totalmente definida por quien la cumple, por el momento en que se la cumple y por la situación específica en que se la cumple. No es repetible ni es reversible; es completamente personal y, sin embargo, va más allá de los límites individuales.

De la misma manera, la imaginación es absolutamente singular. De hecho, cada imagen del migrante es suya, profundamente suya: cargada de recuerdos, de ilusiones, de fracasos, de sueños, de utopías personales, etc. La memoria revive y recrea su historia personal incesantemente: las imágenes y los recuerdos los hacen y los deshacen para rehacerlos cada día diferentes. Y, sin embargo, al igual que las

prácticas, la imaginación y la memoria, van más allá de los límites individuales.

Pensar en quien vive en la ciudad como un individuo que se enfrenta a ella, exclusivamente, a partir de sí mismo y de su imaginación, que es dueño de sí y de su historia, no pasa de ser una falacia. Maffesoli propone, por ello, ir de la noción de individuo a la de “persona”:

“...la idea de «persona», o máscara, que puede ser cambiante y que, sobre todo, se integra en una variedad de escenas y de situaciones que solo tienen valor por ser representadas en grupo [...] el acento se pone entonces en lo que une más que en lo que separa. No se trata ya de la historia que yo construyo contractualmente asociado con otros individuos racionales, sino de un mito en el que participo”.¹¹

El contacto con los demás no implica la simple yuxtaposición de individuos que se asocian conscientemente. Una fuerza más poderosa que la simple asociación los une les hace partícipes de sus sueños y de sus miserias. La cultura, la historia, la memoria los acerca a los demás y les permite superar sus límites puramente individuales.

Así, el migrante establece su relación con la ciudad básicamente a partir del contacto que mantiene y ha mantenido con otros migrantes, sin que por esto, su imaginación, su memoria y su práctica dejen de ser totalmente suyas.

En la ciudad, el grupo que viene de una comunidad indígena y muchas veces inclusive los que vienen de varias comunidades diferentes, establecen redes comunales y de parentesco que reciben a los nuevos migrantes y les ayudan en su primer contacto con el mundo urbano.

Estas redes no facilitan tan solo la vivienda, la comida y una primera orientación

en la ciudad sino que brindan los contactos necesarios para el ejercicio del trabajo mismo¹²; a partir de ellas, el migrante se inserta en la ciudad.

Pero el contacto con los migrantes que le antecedieron no se limita al ámbito urbano; como se ha señalado ya, en la misma comunidad, las experiencias e informaciones de quienes migraron antes son las que definen las expectativas y comportamientos de los migrantes posteriores. Todos participan de un mismo mito, de una especie de rito de iniciación que consiste en ir a la ciudad, “recorrer mundo” y “hacerse adulto”.

De ahí que el contacto con la ciudad no sea un contacto exclusivamente individual ni de simple asociación consciente; en los ojos del migrante está la visión que trae desde su comunidad de origen y desde las informaciones de quienes le antecedieron, y está también la percepción que comparte con el resto de migrantes indígenas que conviven con él en la ciudad.

Por ello, aunque cada migrante construya su ciudad imaginada, su ciudad vivida, esa ciudad será a la vez una ciudad colectiva que lo superará y lo envolverá; será un marco de significación en el que se elaboran creencias comunes y se comparte con otros que sienten y piensan de forma semejante. Esto permite que en la ciudad encontremos, a más de los relatos que dan cuenta de los prácticas inmediatas y circunstanciales de los migrantes, otro tipo de narraciones: éstas son narraciones que ya no hacen referencia a respuestas tácticas individuales, a prácticas personales de sobrevivencia diaria, sino a compromisos políticos más estratégicos.

Los discursos estratégicos y la frontera étnica

La ciudad es un espacio de marginalidad y de extrema pobreza para los migrantes indígenas; los oficios que deben cumplir consisten, por lo general, en los peor pagados: son cargadores, albañiles o vendedores ambulantes¹³.

“El clima de inseguridad y de agresividad latentes, el constante peligro de ser robado o asaltado y la discriminación étnica son parte de la vida cotidiana de casi todos los migrantes indígenas”.¹⁴

Además, el migrante ocupa la ciudad en una situación de exclusión constante marcada por la existencia de una invisible pero implacable frontera étnica, que atraviesa tanto sus relaciones laborales, como el espacio de su vivienda y sus lugares de descanso y recreación. Esta es una frontera impuesta que ratifica y confirma viejas prácticas etnocéntricas cotidianas.

*“Erving Goffman en su estudio clásico sobre el estigma demuestra cómo los sectores dominantes imprimen nociones de normalidad y anormalidad creando una serie de sujetos estigmatizados. Estos pueden tener atributos físicos, características morales, una religión o una raza que los hace no solo inferiores a los ojos de los sectores dominantes [...] En el Ecuador ser indio es uno de los estigmas más poderosos... Una serie de símbolos culturales tales como el idioma, la vestimenta, el estilo del pelo, señalan al indio. Además el indio está marcado por su apellido, su origen social rural, su origen familiar, su fenotipo no europeo y su color de piel oscura.”*¹⁵

Sin embargo, esta frontera étnica señala también los límites dentro de los cuales los migrantes indígenas conservan un espacio de confianza y ayuda mutua; en este sentido, la

frontera étnica fortalece la unión del grupo y reafirma el sentimiento de pertenencia. Por ello, esta frontera representa, además de la exclusión, la resistencia: los migrantes, lejos de atravesarla, la mantienen y, de este modo, preservan tanto su cohesión interna como los lazos con su comunidad de origen.

“el uso social de un espacio marca los bordes dentro de los cuales los usuarios «familiarizados» se autorreconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero o, en otras palabras, al que no pertenece al territorio”.¹⁶

No quiero con esto justificar la existencia de la discriminación ni tampoco desconocer que los migrantes, de hecho, adoptan comportamientos “urbanos” que no solo influyen en su conducta como migrantes sino que incluso llegan a producir serias transformaciones en la misma comunidad de origen. Pero ésta es, en general, una situación ambigua y paradójica: si bien la ciudad representa la “civilización”, el deber ser, y los migrantes buscan hacer suyos ciertos patrones de consumo que consideran mejores que los propios (cambian, por ejemplo, sus hábitos alimenticios o adoptan una forma “moderna” de vestir, todo con el fin de parecer más “mestizos”¹⁷), a la vez, perciben a la ciudad como un espacio básicamente negativo, donde la convivencia es difícil e incómoda.

De ahí que los cambios que se asimilan no implican de ningún modo la total incorporación del campesino indígena al medio urbano. Los migrantes, en parte obligados por un medio esencialmente discriminador, se reconocen a sí mismos como “indios” y, en ese sentido, se asumen diferentes y establecen una separación con respecto al grupo mestizo. La ciudad es vista críticamente como un espacio de agresividad, codicia y falta de honestidad; como el lugar de los robos y de la prostitución, considerados elementos muy negativos.¹⁸

La comunidad, por comparación y oposición, se ve revalorizada y aparece como el único refugio seguro ante la violencia, la inestabilidad laboral y el alto costo de la vida urbana. Esto se ve acentuado porque, en la ciudad, los migrantes son “anónimos”: mientras la comunidad se presenta como un tejido social dentro del cual los indígenas pueden aspirar al respeto de los demás -inclusive la relación con los blancos y los mestizos es una relación donde cada uno es un individuo poseedor de atributos específicos-, la ciudad es el medio donde esos atributos son borrados: los migrantes “no son individuos con características propias, sino ejemplares de una especie llamada «indios»”.¹⁹

Y, como “indios”, generan nuevos lazos de reciprocidad que muchas veces van más allá de sus mismas prácticas comunitarias: son lazos de ayuda mutua generalizada que se extienden a migrantes indígenas no vinculados por lazos de parentesco y que inclusive pueden llegar a miembros de comunidades distintas de la propia. De esta forma se define un territorio del que todo un grupo participa. Esta es la “ciudad” que el conjunto de migrantes indígenas ha logrado conquistar y que sirve de puente y base para nuevas migraciones, para nuevos descubrimientos, para nuevos desplazamientos y nuevas apropiaciones. Más allá de sus bordes, tanto espaciales como simbólicos, queda lo desconocido, el espacio de la inseguridad y el temor.

Las narraciones que dan cuenta de estos procesos de autorreconocimiento y autoafirmación étnica, dejan de ser historias de vida para volverse discursos políticamente comprometidos. Postulan a la ciudad como un “lugar” donde establecer un territorio “propio” desde el cual acceder al poder y a la autodeterminación de los indígenas en la ciudad, desde el cual defender y promover valores y prácticas

culturales que provienen de las comunidades de origen.

Englobando y fortaleciendo las relaciones de parentesco que ayudan al migrante en su inserción al ámbito urbano, se multiplican las asociaciones de indígenas migrantes la ciudad de Quito. De sus propuestas surgen escuelas, colegios, organizaciones gremiales, incluso campeonatos deportivos que aglutinan a migrantes de diferentes regiones del país. No todos los migrantes están organizados ni pertenecen a una asociación, pero al parecer estas asociaciones son cada vez más numerosas y tienen mayor poder de convocatoria.

Las prácticas que se realizan en la ciudad desde estas organizaciones no son tácticas sino estratégicas: postulan un lugar susceptible de circunscribirse como un “lugar propio”, pues “toda racionalización estratégica se ocupa primero de distinguir en un medio ambiente lo que es propio, es decir el lugar del poder y de la voluntad propios”.²⁰

La ciudad que está representada en los discursos de los miembros de las organizaciones indígenas ya no es solo la ciudad donde se despliegan las prácticas más inmediatas de sobrevivencia. Es una ciudad percibida como un terreno en disputa; es una ciudad donde el migrante busca ya no solo sobrevivir sino conquistar un territorio propio, donde se encuentren todas las ventajas de la urbe pero también donde puedan afirmar y reafirmar su calidad de indígenas, su lengua y su cultura y sus lazos de unión con las comunidades de origen.

Pero conquistar un territorio no significa tener la intención de establecerse en él para siempre. La mayor parte de los indígenas migrantes mantiene vivo el deseo de volver a su comunidad de origen; vienen a Quito con la idea de ganar un poco de dinero para regresar y poder llevar una vida más cómoda en su provincia. No obstante, esta situación ha ido

cambiando con el tiempo: cada vez son más los migrantes (especialmente aquellos que provienen de provincias más alejadas, de Chimborazo, por ejemplo) que no pueden costearse los viajes periódicos de regreso a sus comunidades de origen y que más bien han logrado traer a casi a toda su familia para radicarse definitivamente en Quito.²¹

Tanto la crisis de la economía agraria (la incapacidad de sobrevivir en la comunidad y los conflictos étnicos y aún familiares que la migración produce) como la dificultad, cada vez mayor, de tener un excedente en la ciudad han modificado los proyectos iniciales de retorno, pero casi nunca han producido el rompimiento total de los lazos que lo mantienen unido a su comunidad. Obviamente ésta no es una regla y se puede apreciar que las nuevas generaciones, muchas de ellas nacidas ya en la ciudad, se sienten ajenas a las comunidades de origen de sus padres y/o abuelos o, en el mejor de los casos, participan de una especie de doble identidad: considerarse migrantes pero, a la vez, ser quiteños.

La fuerza con que las propuestas estratégicas de las organizaciones puedan revitalizar la cultura indígena en los espacios urbanos y aglutinar el mayor número de migrantes puede significar un cambio en este proceso de integración de los sectores migrantes de segunda generación a la urbe.

Para los migrantes de primera generación, aquellos que efectivamente han venido de comunidades indígenas y que, en muchos casos, aún regresan a ellas periódicamente, la comunidad no ha desaparecido de su imaginario. Por el contrario, la distancia y la nostalgia han producido la idealización de la vida campesina y ha significado un percibir la ciudad a través de esos ojos de nostalgia que añoran un pasado en el campo, un pasado que en muchos casos es simplemente irrecuperable.

Conclusiones

El migrante indígena percibe la ciudad desde sus prácticas cotidianas; en este sentido, las redes comunales de auto-ayuda, la frontera étnica -que lejos de atenuarse se exagera en la ciudad-, la articulación al mercado laboral y la relación que establece con las organizaciones indígenas en la urbe, constituyen los ejes principales, a partir de los cuales, el migrante otorga un sentido específico, aunque siempre cambiante, al medio en que se desenvuelve.

La ciudad se vuelve un espacio de movimiento, de conflicto, de negociación constante. El migrante está inmerso en una realidad y en unas relaciones de poder que lo superan y lo subsumen; pero sus prácticas diarias cuestionan, muchas veces incluso sin intención explícita, las normas establecidas, los valores erigidos en verdades incuestionables, los significados instituidos. El mundo en que vive el migrante es, más que para cualquier otro ciudadano, un mundo ambiguo y polisémico que, aunque lo convierte en víctima de un sistema injusto y excluyente, también le abre los intersticios por los que puede resistir al ambiente agobiante y homogeneizador de la ciudad.

Por todo esto, quisiera concluir con una pregunta más que con una afirmación, una pregunta para la que intuyo una respuesta afirmativa ¿permite la lógica con que el migrante ocupa la ciudad encontrar espacios para subvertir el orden hegemónico, para refundar solidaridades y para afirmar la diferencia cultural?

Pero no hay que perder de vista que la cultura no es un espacio autónomo ni independiente; la cultura está inserta en un tejido complejo donde se evidencian las relaciones de poder, de exclusión, de dominio, de explotación, etc.

No digo que todo dependa de la situación económica y social: ahí está el migrante para demostrar lo contrario; ahí está el migrante para comprobar que aun en los niveles económicamente más pauperizados, y tal vez con más fuerza en ellos por su diversidad de origen, la cultura es un motor imparabile de cambios y resignificaciones. Pero todo cambio tendrá que articular las esferas simbólicas con las sociales y económicas. No basta con sentirse culturalmente diferente, simbólicamente múltiple y heterogéneo, si la mayoría, aun en esa rica diversidad cultural, se muere de hambre.

Notas

- 1 Citado en Carlos de la Torre Espinoza, "Racismo y vida cotidiana" en *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de la clase media*, Quito, CAAP. 1996. p. 60.
- 2 Carola Lentz, *Migración e identidad*, Quito, Abya-Yala, 1997. p. 135.
- 3 Roland Barthes, "Semiología y urbanismo" en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993. p. 260.
- 4 cfr. Marc Augé, "El lugar antropológico" en *Los no lugares, espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993. p. 58.
- 5 Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 28.
- 6 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana A. C., 1996. p.105.
- 7 *ibid.* p.96
- 8 *ibid.* p.97.
- 9 *ibid.*, p.129.
- 10 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus ediciones, 1991. p. 41.
- 11 Michel Maffesoli, "La comunidad emocional" en *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990. p. 35.

- 12 cfr. Carola Lentz, *op. cit.*, p. 155. También las historias de vida recogidas en el libro de Hernán Carrasco y Carola Lentz *Migrantes campesinos de Licto y Flores*, como los relatos que yo he recogido en el proceso de realización de mi trabajo de tesis, confirman esta realidad.
- 13 cfr. Gilda Farrell “Migración campesina y mercado de trabajo urbano” en *Población, migración y el empleo en el Ecuador*, Quito, Ildis, 1988. pp. 295-298.
- 14 Carola Lentz, *op. cit.* p.159.
- 15 Carlos de la Torre Espinoza, *op. cit.* pp.76-77.
- 16 Armando Silva, *Imaginario urbanos*, Bogotá, Tercer mundo editores, 1994. p. 53.
- 17 cfr. Mary J. Wiesmantel, “Alimentos como símbolos diarios” en *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, 1994. pp. 217, 255. La autora señala que los indígenas de Zumbagua consideran alimentos “superiores” y de mayor prestigio al pan y al arroz blanco, alimentos básicamente urbanos; indica también que, especialmente las nuevas generaciones están cambiando los hábitos alimenticios: los niños, por ejemplo, exigen pan en la mañana. La autora también se refiere a cómo el cambio en el vestido y el manejo del español son considerados en la comunidad símbolos de éxito de los campesinos que regresan de las ciudades.
- 18 Carola Lentz, *op. cit.* p. 179.
- 19 *ibid.* p. 174.
- 20 Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 42.
- 21 cfr. Hartmut Kramkowski, “¿Qué más me toca que quedarme en Quito?” en *Empleo rural y migración*, Quito, CIRE, 1989. pp. 87-102.

Bibliografía

- AUGE, Marc
 1993 “El lugar antropológico” en *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona. Gedisa. pp. 49-78.
- BACHELARD, Gastón
 1993 *La poética del espacio*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland.
 1993 “Semántica del objeto” y “Semiología y urbanismo” en *La aventura semiológica* Barcelona. Paidós. pp. 245-266.
- BAUD, Michiel *et. al.*
 1996 “(Re) construcciones de la etnicidad” y “La dimensión étnica de la comunidad” en *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito. Abya-Yala. pp. 11-71
- BOURDIEU, Pierre
 1991 *El sentido práctico*. Madrid. Taurus ediciones.
- CARRASCO, Hernán y Lentz, Carola
 1985 *Migrantes campesinos de Licto y Flores*. Quito. Ediciones Abya-Yala.
- CARRION, Fernando
 1991 “Evolución del espacio urbano ecuatoriano” en *Nueva Historia del Ecuador* editado por Enrique Ayala Mora. Quito. Corporación Editora Nacional. pp. 37-72.
- DE CERTEAU, Michel.
 1996 *La invención de lo cotidiano*. México. Universidad Iberoamericana, A. C.
- DE LA TORRE, Carlos.
 1996 “Racismo y vida cotidiana” en *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de la clase media*. Quito. CAAP. pp. 57-73.
- ECO, Umberto
 1990 “El modo simbólico” en *Semiótica y filosofía del Lenguaje*, Barcelona. Editorial Lumen. pp. 229-287.
- FARREL, Gilda
 1988 “Migración campesina y mercado de trabajo urbano” en *Población, migración y el empleo en el Ecuador*. Quito. Ildis. pp. 287-304.
- KRAMKOWSKI, Hartmut
 1989 “¿Qué más me toca que quedarme aquí en

- Quito?" en *Empleo rural y migración*. Quito. Centro de investigación de la realidad ecuatoriana. pp. 87-102.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo.
 1992 "Ciudades de los Andes: Homogeneización y diversidad" en *Ciudad de los Andes*, compilado por Eduardo Kingman. Quito. Abya-Yala. pp. 9-51.
- LENTZ, Carola.
 1997 *Migración e identidad étnica*,. Quito. Abya-Yala.
- MAFFESOLI, Michel.
 1990 "La comunidad emocional" en *El tiempo de las tribus*. Barcelona. Icaria. pp. 33-67.
- SANCHEZ PARGA, José.
 1992 "Producción de identidades e identidades colectivas" en *Identidades y sociedad*. Quito. CELA. pp. 9-41.
- SILVA, Armando.
 1994 *Imaginario urbano*, Bogotá, Tercer mundo editores,
 1993 "La ciudad en sus símbolos, una propuesta metodológica para la comprensión de lo urbano en América Latina" en *Grandes metrópolis*. Sao Paulo. Fondo de Cultura Económica y Fundación Memorial América Latina. pp. 87-101.
- WEISMANTEL, Mary J.
 1994 "Alimentos como símbolos diarios" en *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, pp. 217-255.

CANCIONES CON “Y”

Carlos Bonfim

Introducción (instrumental)

Estas “canciones con ‘y’” vienen a ser el inicio de una reflexión que pretende ir ganando más consistencia y densidad en la medida que pueda precisar algunos de los conceptos empleados aquí. Esta tarea exige también una clasificación más detenida de los temas musicales mencionados. En este sentido, lo que se leerá aquí no son más que apuntes que buscan delimitar un campo de investigación. De momento, he optado, como se verá, por no adoptar cabalmente ninguno de los conceptos empleados usualmente para “narrar la multiculturalidad” por citar ya de entrada uno de los autores que apoyaron estas reflexiones. Los motivos y las posibles opciones han sido mencionadas a lo largo del texto.

De motivos y temas

Empecemos por imaginar que vamos a participar de un concierto. El afiche que anuncia el primer recital trae una antena parabólica sobre un fondo azul. Uno se acerca y nota que lo que le da forma a esa antena es un canasto de paja. Una parabólica hecha con un canasto de paja. Lo tradicional y lo moderno. Parabólicamará.

Empieza el concierto y lo que se oye es el ritmo característico de la *capoeira*, tocado con el obligado *berimbau* y una guitarra eléctrica. Otra vez, presencia simultánea de lo tradicional y de lo moderno, según Gilberto Gil. El mismo Gil que casi treinta años antes hablaba

de la *Geléia geral* (la “mermelada general” que caracterizaba la cultura brasileña), con la misma concepción musical y con el coro de “eh, bumba-iê-iê-boi”.¹ *Es la misma danza*, decía el coro.

(...)E quem não dança não fala
Não vê no meio da sala
As relíquias do Brasil
Doce mulata malvada
Um LP de Sinatra (...)

(*Geléia Geral*)

No es - y no podría serlo - *la misma danza* lo que se ve en los conciertos siguientes. En uno de ellos se oyen nuevas preguntas por lo nuestro. ¿De dónde vienen esos sonidos? ¿De los indígenas? ¿De África? ¿De dónde?

Mientras tanto, en otro escenario, se oyen ecos de la utopía de la integración latinoamericana. Estamos a fines de los 70 y principios de los 80. Acaban de cantar Milton Nascimento, con Mercedes Sosa y Fagner, Raíces de América y ahora se oye a Tarancón. Estos dos últimos grupos tienen integrantes de diferentes países latinoamericanos. Las canciones *Roda Carroça* y *Parabien de la Paloma* dejan entrever una propuesta de identidad que pasa a veces por lo político, a veces por el folclore.

Nuevo concierto y se oyen voces taínas. *Naboria - Daga Mayanimacaná*. Es Juan Luis Guerra, que se pasea tanto por el “merengue de patio”, por la bachata, por ritmos rituales taínos, como por el merengue más moderno, que a la vez incorpora - como el son en su mo-

mento - temas políticos y sociales. *¿Será porque aquí no hablamos inglés / francés?*, se pregunta en *El costo de la vida*.

En casi todos los conciertos siguientes lo que se ve / oye es el... ¿cómo llamarlo? ¿Diálogo? ¿Fusión? ¿Contaminación, mezcla, hibridación? Eso todavía está por definirse. Mientras tanto, sería importante observar algunas características importantes. Todos los ejemplos musicales seleccionados para este “concierto” pertenecen a los principales centros urbanos de sus respectivos países. En todos ellos se observa la presencia simultánea de lo, llamémoslo, “moderno” y de lo “tradicional” o “local”. Es este el caso del peruano Miki González que trabaja a partir de ritmos andinos y el *funk*, el *techno* o el *dance*. Canta, con estos ritmos, lo mismo una “música chichera”, que la epopeya negra en el Perú - con citación de *El condor pasa* incluida. Es también el caso de los ecuatorianos Cacería de Lagartos, que tanto le ponen al pasillo el acento y el ritmo del rock, como al rock el acento y el léxico popular quiteño. Y más recientemente los también ecuatorianos La Grupa, que fusionan en sus temas una variedad de ritmos ecuatorianos con el funk y el rock. Otro tanto se oye en la *Chilanga banda*, de los mexicanos Café Tacuba, que al mismo tiempo que emplean los recursos del rap para jugar con la jerga de un determinado sector del Distrito Federal (*mejor yo me echo una chela / y chance enchufo una chava...*), trabaja insistentemente con la fusión de ritmos mexicanos y rock, así como con la samba, el bolero, el merengue, etc. También mexicanos, y de la misma generación, la Maldita Vecindad, carga el acento mexicano en su rock y, en *Mare* (interjección yucateca que da nombre a la canción) llega a incluir las *bombas* - versos improvisados durante la canción.

También fusión, pero ya de otro tipo, es lo que se observa en parte del trabajo del ma-

togrossense, Almir Sater, del *gaúcho* Renato Borghetti y del *nordestino* Sivuca. Con la base fundamental de su trabajo centrada en los ritmos de su región, los tres ya estuvieron presentes más de una vez en eventos internacionales como el Free Jazz Festival. En su trabajo, lo que se oye el Encuentro (así se llama también uno de los temas) de la “sanfona” (Sivuca) y de la “gaita” (Borghetti), instrumentos parientes pero de diferentes timbres y recursos, que bailan juntos el “forró” y la “chula”. Otra vez fusión es la que se observa en el trabajo de los argentinos, Los Fabulosos Cadillacs, cuyo ritmo primordial es el *ska* - lo cual no les impide transitar tanto por el tumbao, por la rockola, por el rock, como por los ritmos de las escuelas de samba y por los ritmos del grupo brasileño Olodum, quienes a su vez también se mueven entre el reggae, ritmos brasileños, afrocaribeños, antillanos y africanos.

¿Variaciones sobre el mismo tema?

Citando literalmente el Manifiesto Antropofágico, Gilberto Gil (los tropicalistas) buscaba una alternativa para lo que a principios de siglo había sido el debate en torno a lo nacional/cosmopolita. *Yo me siento mejor colorido*, afirmaban. Ante el maniqueísmo que imperaba entonces, entre la canción-protesta y el ye-ye-ye una propuesta: Tropicalismo - una apropiación de las propuestas básicas de los Antropófagos de principios del siglo y la incorporación de la propuesta de los Beatles en su disco Sargent Pepper’s Lonely Heart Club Band. La incorporación del kitsch, de lo aparentemente antitético, de lo paradójico, de la *verde mata* y el *luar do sertão*, un monumento de *papel crepé y plata*, Carmen Miranda, *dadá...* Chicle con banana. No el *yanquis go home* imperante, sino la “y”: *bebop y samba*.

Samba, Smetak y Hermeto Pascoal. Rock y ritmos folclóricos brasileños. Una propuesta estética y política; recuérdese que era la época de los gobiernos militares. Arriesgaría decir también que han sido - Antropofagia y Tropicalismo - a su manera, un intento de “reconstitución de un sentido nacional intercultural” del que habla Guillermo Mariaca.² Un intento que, en el caso de Brasil, ha tenido sus frutos. Ha representado fundamentalmente una imprescindible contribución al debate sobre aquel sentimiento de vivir, como señala R. Schwarz, “entre instituciones e ideas copiadas del extranjero que no reflejaban la realidad local”³, que orientaba las discusiones de principios de siglo, y que, más tarde, volvería bajo la forma de los nacionalismos de izquierda y de derecha, también señalados por Schwarz.⁴

Ya en cuanto al nuevo contexto en el que resurgen las propuestas antropofágicas (años 60 y 70, período de auge de la dictadura militar, “ávida de progreso técnico, aliada al gran capital, nacional e internacional”), afirma Schwarz que “el optimismo técnico [que se observaba en los años 20] ya no era lo más significativo; la irreverencia cultural y la burla propias de la devoración oswaldiana adquirieron, en cambio, connotación exasperada, próxima a la acción directa, sin perjuicio del resultado artístico muchas veces bueno” (Schwarz: 1989:38).⁵

Ahora bien, ¿sería posible sostener entonces que, de alguna manera y con las debidas matizaciones, una vez que estamos hablando de contextos historico-culturales distintos, que Antropofagia y Tropicalismo constituyeron “variaciones sobre el mismo tema”? ¿Qué tan acertada puede ser esta afirmación? Para la duda, basta pensar en algunos datos elementales: Manifiesto Antropofágico, década de los 20; Tropicalismo, década de los 60; el disco Parabólicamará, de Gilberto Gil, década de los

90... Obviamente no se puede decir que se trata de lo mismo. De la misma forma que tampoco se pueden meter en el mismo saco antropofágico las demás canciones que se han mencionado a lo largo de este trabajo.

Lo que en los años 20 era, según Schwarz, “libertad frente al catolicismo, frente a la burguesía y al deslumbramiento ante Europa es hoy, en los años 80, un alibi un poco forzado para manejar acriticamente las ambigüedades de la cultura de masa, que piden lucidez” (Schwarz: 1989:38). En este sentido, ¿se podría decir, entonces, que “eso” (que todavía no puedo clasificar) que se observa en las canciones mencionadas se limita a una práctica más bien celebratoria, algo inconsecuente e intrascendente? ¿Se podría ver allí tan sólo un alegre ir y venir, un estar conforme, una festiva bienvenida a todo, que no logra meter el dedo en la llaga de las identidades culturales? ¿Cuánto de sinceridad, cuánto de pastiche, cuánto de consistencia estética, cuánto de mercado hay en aquellos trabajos? No creo, sin embargo, que sea ésta la gran pregunta. Algo hay allí en aquellas canciones y eso habría que nombrarlo. No es lo mismo el *Akundún* de Miki González que la versión de *Ojalá que llueva café* de los Tacuba; así como tampoco es lo mismo el *V Centenario* de los Cadillacs que la *Comadre Rosa* de los Cacería de Lagartos. Pero, sin proponérselo, sin eunuciarlo explícitamente juntas están haciendo algo...

Breve intermezzo

Algo ha sucedido, algo está sucediendo.

Una cosa eran los contactos culturales fronterizos entre, por ejemplo, el este paraguayo y el oeste brasileño con sus *guaranías*. Otro completamente diferente es el trabajo de, por ejemplo, David Byrne, de Paul Simon o de Peter Gabriel cuando se internan en América La-

tina, África o Asia y regresan a sus estudios (a veces con músicos de aquellas regiones) para allí mezclar continentes... Hay en muchos de estos trabajos investigación seria y, al parecer - por lo menos si se atiende a los sellos de las disqueras - un afán de llegar a una especie de síntesis que se llamaría *world music*; así, en inglés. Sin embargo, bajo ese título, entrarían tanto los trabajos ya mencionados, como - por mencionar sólo dos casos - los de Lorena McKennith y sus incursiones por la música celta, y el de los llamados jóvenes flamencos, como Ketama, que en su *Puchero light*, por ejemplo, se pasean por ritmos cubanos, brasileños, norteamericanos y concluyen con un ritmo y acento andaluz cuya letra dice: “y aunque hagamos música universal, Ketama somos gitanos...”

No podrían quedar fuera de la onda mundial, claro, los que, con la incorporación de algunos elementos musicales determinados, han decidido incluir en sus canciones la “nota exótica”.⁶

Coro(s)

“somos maizales y rascacielos”
 “algo parece estar fuera del orden...”
 “hablamos por lo menos tres idiomas”

(A)tocata...

Algo ha sucedido, algo está sucediendo.

Si uno oye atentamente el trabajo de los músicos mencionados hasta aquí, podrá notar un movimiento en común. ¿Cómo nombrarlo? ¿Qué nombre para eso?

En su texto “*Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas*”, Cornejo Polar recuerda lo que habría dicho Fernández Retamar sobre “los peligros implícitos en la utilización de categorías provenientes de otros

ámbitos a los campos culturales y literarios.” Si quisiéramos nombrar por lo menos parte de lo que se observa en las canciones citadas, ¿qué conceptos manejaríamos? Recurrir a los conceptos propuestos por Rama, Cándido, Retamar, Canclini u otros sería caer en el mismo riesgo señalado por Cornejo Polar.

¿Se podría, tal vez, tomar un concepto como el de, por ejemplo, *hibridez*, y matizarlo, delimitarlo para hablar de lo que se observa en las canciones seleccionadas?⁷ No cambiaría mucha cosa, pienso. ¿O, de una vez, apoyándose en Lyotard, renunciar a categorías abarcadoras, conceptos totalizadores? Con un facilismo de este tipo resultaría imposible trabajar...

¿Pensar, tal vez, lo que se observa en aquellas canciones como una muestra de nuestra “modernidad regional”, en la terminología propuesta por Mariaca? Si se opta por esto último, habría que pensar en cómo aquellas canciones logran dibujar la “multiplicidad de ejes” señaladas en el esquema de Mariaca - lo cual me parece también una tarea bastante árdua que, además, corre el riesgo de convertirse en un intento forzado de encontrar en las canciones algo que no pueden ofrecer.

Ahora bien, ¿cuánto de lo que se puede oír allí forma parte de un proyecto estético y cuánto es mera moda? O bien, ¿en qué medida eso no es más que un proceso, el curso más natural y lógico de la música urbana contemporánea? Me parece difícil responderlo con seguridad. Pero, moda o no, lo que se nota es que aquellas canciones ya no pueden ser, por ejemplo, sólo rock: necesitan ser rock y algo más, ser samba y reggae a la vez... ¿Cómo nombrarlo, entonces?

Ruptura no hubo. Por lo menos no en lo que se puede apreciar en la antología. Lo que se ve es más bien un proceso. Un proceso de intensificación abrumadora de contactos, de cruces.

Si entre sus escritos de los años 20, Mario de Andrade afirmaba que “la vida actual nos hace vividores simultáneos de todas las tierras del universo”⁸, ¿qué decir de nuestros días?

“El movimiento y la movilidad modernos, dice Iain Chambers, sea a través de la migración, los medios o el turismo, han transformado radicalmente la producción y los públicos musicales y han intensificado el contacto cultural.”⁹

¿Estará en ese “vivir entre mundos, capturado en una frontera que atraviesa lengua, religión, música, vestimenta, apariencia y vida”, del que nos habla Chambers, una pista para empezar a entender el proceso que se observa en las canciones mencionadas? Chambers recurre a la imagen del migrante para hablar de nuestra época, de la condición actual de la cultura mundial. Refiriéndose a las “acumuladas diásporas de la modernidad”, insiste en las figuras de la dispersión, de la movilidad cultural, del tránsito, y elige como *locus* privilegiado las metrópolis contemporáneas, que vendrían a ser una metáfora de la experiencia del mundo moderno: un lugar de “acontecimientos, movimientos, memorias transitorias” (Chambers, p. 128).

...y Fuga

La pregunta que desencadenó este trabajo sigue todavía sin respuesta. Si, de hecho, por lo menos parte de los temas incluidos en el *corpus*, revelan un movimiento, si dejan entrever un proceso, ¿cómo hablar de ello?

Pienso que podría resultar productivo pensar en la idea de *migración*, propuesta por Chambers, por lo que incorpora de transitorio y, sobre todo, por lo que permite cuestionar las certezas binarias. Sin embargo, siento como si estuviera cometiendo una irresponsabilidad - epistemológicamente hablando - al pensar en la posibilidad de operar en estos casos como Chambers que, sin hacerse problemas, se refiere a esa realidad urbana contemporánea como una realidad “multiforme, heterotópica, diaspórica”; habla del “movimiento como un modo de ser en el mundo”, del sujeto moderno como “sujeto de frontera”, de significados en desplazamiento, en mutación, de redes “inter y transculturales en la ciudad”, de la ciudad como “espacio de mezcla”, de “contaminación e hibridación cultural”... No puedo dejar de estar de acuerdo con cada una de las definiciones que presenta este autor, pero vistas así en conjunto, dan la impresión de que se las entiende como equivalentes - lo que puede ser muy cuestionable.

Si para volver a los conceptos propuestos por Guillermo Mariaca, “la interculturalidad postcolonial tiene como horizonte la perspectiva de construir una identidad”, ¿sería posible pensar que, sin proponérselo, lo que están haciendo aquellas canciones es precisamente eso? Es decir, en la multiplicidad de referencias musicales que se maneja - a veces en un mismo disco, una misma canción - ¿no estará latente allí un proceso de construcción identitario?

Notas

- 1 Juego de palabras con el nombre de la danza dramática del folclore del norte brasileño *Bumba-meu-boi* y el pop *ye-ye-ye*.
- 2 Guillermo MARIACA, *Los refugios de la utopía*, conferencia proferida en la Universidad Andina Simón Bolívar, junio, 1998.
- 3 Roberto SCHWARZ, “Nacional por subtração”, en *Que horas são?*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 39.
- 4 Con respecto a lo que llamó “deglutición sin culpa”, Roberto Schwarz afirma que frente a aquel “sentimiento de copia e inadecuación causado en Brasil por la cultura occidental, el programa antropofágico alteraba la tónica: proponía una postura cultural irreverente y sin sentimiento de inferioridad.” (Schwarz: 1989:38).
- 5 Como ejemplos más evidentes de esa “irreverencia” estarían los trabajos de los ya mencionados tropicalistas, de figuras como Tom Zé y Jorge Mautner, del rock anárquico de los Mutantes y de buena parte del primer Raul Seixas. En cuanto a la proximidad a la “acción directa” entraría como muestra una canción como *Soy loco por tí, América*, que a más de prestar un homenaje a Che Guevara, muerto dos o tres años antes, refleja la ampliación del matiz político nacional al ámbito latinoamericano en general; recuérdese que éstos fueron también los años de, por ejemplo, Mercedes Sosa, Víctor Jara, Violeta Parra, la Nueva Trova, etc.
- 6 Con respecto al tema de la “world music”, Iain Chambers plantea una oportuna interrogante: “¿estamos capturados aún en historias periféricas que en un momento son recuperadas por las audiencias metropolitanas, y en otro, olvidadas, o está en juego un movimiento de descentramiento histórico en el cual el eje centro-periferia, junto con su tráfico económico, político y cultural, ha comenzado mínimamente a ser interrogado desde otra parte, desde otros lugares y posiciones?” Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p.122).
- 7 Un esfuerzo más en este sentido me llevó a ver, por ejemplo, en las canciones *Los 500 años*, de Café Tacuba, y *V Centenario*, de Los Fabulosos Cadillacs, una actitud muy próxima a la del Calibán de Fernández Retamar.
- 8 Cito la versión del manifiesto “La esclava que no es Isaura” publicada en Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas*, Madrid: Cátedra, 1991, p. 132.
- 9 Iain CHAMBERS, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p.117.

INTERCULTURALIDAD Y VALORACIÓN DE LAS CULTURAS Y RELIGIONES ORIGINARIAS

Guilio Girardi

Centro del problema

El valor de las culturas y religiones originarias

Queremos aquí el problema de la *interculturalidad* no a un nivel general, como tipo de relación armónica “entre dos culturas”, sino a nivel específico, como tipo de relación armónica “entre culturas indígenas y culturas occidentales” en el continente indoafrolatinoamericano.

Intentaremos captar el sentido de esta categoría en términos dinámicos, es decir, ubicándola en el proceso de maduración personal y colectiva de los indígenas, por un lado y de los ladinos por el otro, procurando descubrir los cambios que la apertura intercultural supone y los que provoca en la evolución de las personas y de los pueblos y, en perspectiva, en el surgimiento de una nueva civilización.

Para percibir el sentido y la importancia de la categoría de “interculturalidad” en este contexto es necesario, por un lado, analizar el sistema de relaciones al cual ella se contrapone y evidenciar, por el otro, las novedades que ella conlleva. Como documentan la historia del continente y el análisis de su situación actual, la interculturalidad se contrapone a una relación de dominación cultural, que es parte de todo un sistema de dominación entre pueblos. Ella por tanto no es sólo profundamente reno-

vadora en algunos sectores particulares, como la cultura, la educación y la religión, sino que es un signo de contradicción entre dos proyectos globales de civilización.

En el planteamiento de este problema, entonces, no puede haber neutralidad: es inevitable pues una toma de partido, a menudo inconsciente, entre el punto de vista de los conquistadores y el de los indígenas rebeldes, que emergen a la conciencia y la dignidad de sujetos históricos. Quiero afirmar de antemano mi identificación con este punto de vista y mi distanciamiento de la cultura en la cual he sido formado: postura que no es sólo una opción ético-política, sino también una toma de partido filosófica y teológica.

Las perspectivas que propondré se fundarán por tanto en los ricos documentos que, en estos últimos años, especialmente a partir de las movilizaciones del '92, los pueblos indígenas fueron produciendo, ya sea autónomamente, ya sea en colaboración con ladinos y afroamericanos¹.

Presentan particular interés para nuestro tema los documentos producidos, entre 1989 y 1992, por la “*Campaña continental 500 años de resistencia indígena negra y popular*”, los aportes de los zapatistas y sus aliados a los diálogos de San Andrés, México y las propuestas de la CONAIE para una nueva constitución del Ecuador².

El conflicto entre los dos proyectos de civilización que hemos mencionado estalló abiertamente, cuando las grandes potencias del Norte y la Iglesia Católica institucional se comprometieron en la celebración del “descubrimiento de América” y de la “primera evangelización” del continente, describiendo aquel acontecimiento como un “encuentro de culturas”; en otras palabras, como una expresión de interculturalidad.

Sin embargo, las organizaciones indígenas, negras y populares de todo el continente, rechazaron con indignación aquellas propuestas, proclamando “¡No tenemos nada que celebrar! Los acontecimientos que Ustedes celebran como un progreso de la civilización y de la religión cristiana son para nosotros el inicio de nuestro genocidio físico, cultural y religioso; representan por tanto crímenes de esa humanidad”.

La divergencia sobre la legitimidad de las celebraciones reflejaba un conflicto más profundo en la evaluación de la civilización occidental, por un lado, y de la civilización indígena, por el otro; conflicto fundado en la contraposición entre dos puntos de vista sobre la historia, el de los conquistadores y el de las víctimas conscientizadas. Los conquistadores de ayer y de hoy, celebrando el 5to centenario del “descubrimiento de América”, pretendían exaltar el modelo de civilización que aquella hazaña había engendrado y reafirmar su validez para los próximos 500 años. Ahora, se trata de un modelo caracterizado por relaciones estructurales de dominación política, económica, cultural, educativa y religiosa, que ha institucionalizado y perpetuado los crímenes de la conquista.

Los dos puntos de vista se contraponían también en la evaluación de la civilización indígena. Los conquistadores y colonizadores, fundados en la convicción de su superioridad,

pretendían presentar la agresión como una empresa de civilización: descalificando las sociedades y culturas indígenas por primitivas y atrasadas, y considerando a los pueblos indígenas como inmaduros y por tanto incapaces de autogobernarse. Negaban entonces, teórica y prácticamente, su derecho de autodeterminación y también su capacidad de ejercerlo. Las organizaciones indígenas cuestionaban radicalmente, por supuesto, estos prejuicios racistas, reivindicando su derecho de autodeterminación y su capacidad intelectual, moral y política de ejercerlo.

Los dos puntos de vista se contraponían también en la evaluación de la relación entre las religiones indígenas y el cristianismo. Partiendo del principio teológico “fuera de la iglesia no hay salvación”, los conquistadores percibieron en la superioridad del cristianismo, considerado como la única religión verdadera, uno de los principales fundamentos de su superioridad cultural; y encontraron en el proyecto de evangelización de los infieles la legitimación de la conquista y la colonización. El desprecio y la demonización de las culturas y religiones nativas justificaron su persecución y destrucción, que los indígenas conscientizados denuncian hoy como etnocidio.

Frente a esta civilización y religión racistas, muchos indígenas afirman hoy el orgullo de sus culturas y religiones milenarias y el aporte que ellas le podrían brindar al occidente en la crisis de civilización que atraviesa. El aporte fundamental sería justamente el reconocimiento del derecho de autodeterminación solidaria de todos los pueblos, como eje de una civilización multiétnica, multicultural y multirreligiosa, en la cual justamente la interculturalidad sustituya la dominación, como estilo de relaciones a nivel cultural, educativo y religioso. Luchando por el reconocimiento de sus propios derechos, los pueblos indígenas

están conscientes de que interpretan exigencias y aspiraciones de todos los pueblos oprimidos del mundo y de que afirman la necesidad de un mundo nuevo, donde quepan muchos mundos y donde la autodeterminación de los pueblos prevalezca sobre la autodeterminación de los mercados.

Este enfoque de la interculturalidad nos permite descubrir su importancia en el proceso de liberación de los pueblos y en la elaboración de una alternativa de civilización. Nos permite también identificar el centro del problema en *la evaluación de las culturas y religiones* que pretenden instaurar una relación de interculturalidad, especialmente de las que han sido y siguen siendo dominadas. Por un lado pues, la descalificación de estas culturas y religiones ha justificado y sigue justificando su marginación; por el otro, sólo el reconocimiento de sus valores y de su dignidad puede fundamentar una relación de reciprocidad. Reconocimiento de parte de las otras culturas, y especialmente de la que justificó históricamente la descalificación y marginación de las culturas indígenas; pero también, y sobre todo reconocimiento de parte de los propios indígenas y de su resistencia a la agresión neoliberal.

Analizaremos entonces primero las relaciones de dominación cultural, educativa y religiosa y el juicio que ellas implican sobre las culturas y religiones nativas; profundizaremos luego la categoría de interculturalidad, primero a nivel general y luego en el terreno religioso, como eje de una alternativa de civilización.

I. Las relaciones de dominación cultural y educativa

Globalización y dominación cultural

Analizando la civilización occidental, generada por las conquistas, los pueblos indíge-

nas la caracterizan como un sistema de colonización económica, política, cultural, educativa y religiosa, que conlleva, en todos estos sectores, la negación y represión de su derecho de autodeterminación y de su capacidad de ejercerlo.

Declara el respecto la CONAIE: “Muchos Pueblos y Nacionalidades indígenas han desaparecido en el actual territorio Ecuatoriano al igual que en el continente y en el mundo; debido a las diferentes políticas genocidas y etnocidas, aplicadas por los gobernantes racistas y represivos”.

“Otros pueblos en cambio están en proceso de desaparición, debido a la continuación de la política de exterminio practicada en forma solapada por los nuevos colonialistas burgueses”.

“Diversos han sido los métodos de exterminio, dominación, reducción y sometimiento, empleados por los explotadores. Si antes fue a través del empleo de la fuerza y los cañones, ahora lo hacen a través de programas de asimilación e integración, de desarrollo, planificación familiar, evangelización, educación, etc.”³

El proceso contemporáneo de globalización neoliberal es el desemboque y la prolongación de los 500 años de dominación colonial. Se trata, sin embargo, de una relación que queda oculta para la mayoría de la humanidad. Por varias razones. Porque convive con la autonomía formal, que casi todos los antiguos estados coloniales han conquistado con sus luchas por la independencia. Porque la dominación se ejerce especialmente por medio de estructuras y leyes económicas que se presentan como exigencias objetivas del mercado, tanto que los estragos provocados por ellas son considerados catástrofes naturales inevitables. Porque la dominación no es sólo política y económica, sino también cultural, educativa y

religiosa: lo que le permite justificar y por tanto ocultar la violencia de las relaciones de dominación y plasmar un modelo de persona dispuesta a considerarlas normales.

La globalización cultural es el aspecto más profundo de la dominación, porque penetra la vida de los espíritus, destruyendo su originalidad e identidad. Aquí el derecho conculcado es el de autodeterminación cultural y religiosa: es decir, el derecho, para una persona y un pueblo, de definir autónomamente el sentido de su vida y su historia; el derecho a la propia identidad.

La globalización conlleva la homologación cultural masiva. El mercado total tiende pues a imponer un “pensamiento único”, representado por la ideología liberal demócrata, dogma supremo de la religión oficial. Rechaza entonces y viola sistemáticamente el derecho de los pueblos y las personas a la diversidad. Margina y tiende a destruir las culturas minoritarias y las culturas de los pueblos indígenas.

La colonización cultural y educativa de los indígenas se expresa en múltiples proyectos de “integración”, “asimilación”, “modernización”, “civilización”, etc., se soportados por organismos “indigenistas”, es decir, por ladinos que dedican a la promoción de los indígenas, pero interpretada a la luz de su propia cultura. Estos proyectos suponen una concepción monolítica de la sociedad: consideran la cultura y la civilización occidental como “la cultura” y “la civilización”; descalifican las culturas indígenas como primitivas, atrasadas, arcaicas, precapitalistas, violentas, etc.; niegan el derecho y la capacidad de los indígenas de ser artífices de su destino.

Esta campaña de desprestigio y marginación de las culturas originarias fue protagonizada por los colonizadores; después de la “independencia”, fue retomada por los estados nacionales; en nuestros días encuentra en el

neoliberalismo un fundamento teórico y en la globalización de la comunicación un aparato ideológico omnipresente y todopoderoso. Además, en todas las épocas, esa campaña fue parte integrante de la evangelización. El aspecto más preocupante del problema es la interiorización de estos prejuicios por los mismos indígenas y el impacto que ellos llegan a tener sobre la educación.

La globalización neoliberal crea una situación profundamente nueva para la resistencia indígena. A lo largo de los 500 años esta fue favorecida por el aislamiento de los pueblos y las comunidades indígenas, que reducía el impacto de los mecanismos de dominación. Sin embargo, el proceso de globalización suprime las distancias entre los pueblos, extendiendo la penetración y acrecentando la fuerza de los medios de comunicación masiva. Entonces, la resistencia indígena tiene que enfrentar un enemigo ideológicamente más poderoso y más oculto; pero sobre todo tiene que enfrentar a los propios indígenas naturalizados.

Un aspecto de la globalización particularmente importante para nuestro tema es el proceso de urbanización, que parece representar una línea de tendencia irreversible a nivel mundial. La libre competencia debilita cada vez más la economía rural y provoca una concentración de la población en las ciudades, en búsqueda de trabajo y de sobrevivencia. Esta tendencia atraviesa y moviliza también a las comunidades indígenas, provocando procesos masivos de migración, temporal o definitiva. Así, la dinámica económica contribuye a romper el aislamiento de las comunidades indígenas también a nivel cultural. Los indígenas migrantes se ven involucrados en un nuevo clima cultural: se dan cuenta de que, si quieren ser acogidos por el ambiente urbano no tienen sólo que capacitarse técnicamente sino que tie-

nen que asimilar una nueva lengua, una nueva cultura, un nuevo sistema de valores; se dan cuenta además de que su cultura y su lengua nativas son consideradas inferiores y atrasadas y viven la experiencia humillante de la discriminación racial.

Estalla así en la conciencia del indígena migrante un conflicto cultural, cuyo éxito será decisivo para su futuro y para el futuro de su pueblo. Si opta por integrarse en la cultura urbana dominante, llegará a despreciarse a sí mismo y a su pueblo, a tener vergüenza de ser indio. Si vuelve a su comunidad, se sentirá extranjero en ella y superior a sus hermanos. Podrá inclusive convertirse en un agente de la colonización cultural de su pueblo.

Objeto principal de este conflicto son los valores que caracterizan las dos culturas. Un primer problema es cuál de las culturas le abre al indígena migrante niveles superiores de instrucción y mejores perspectivas laborales. Pero el problema principal es identificar el sistema de valores que va a definir el sentido de su vida y marcar su identidad. Las preferencias por la cultura occidental se fundan justamente en los niveles de instrucción y en las perspectivas laborales que ésta le abre al indígena migrante. Ella queda entonces asociada al éxito profesional y a las posibilidades de enriquecimiento; al progreso científico y tecnológico; a la apertura al mundo. Problema : ¿Cómo el indígena puede ser motivado a priorizar, a pesar de todo, su propia cultura, su lengua y su identidad?

Globalización, educación familiar y relaciones de dominación⁴

Entonces, el análisis de la dominación cultural de los indígenas, no puede limitarse a denunciar el papel del Estado, de la globalización neoliberal, de los medios de comunicación de masas, del sistema educativo oficial, de

las iglesias, etc., es decir, de agentes internos al pueblo. Este aspecto del problema es decisivo: porque si los padres, y especialmente las madres, dejan de ser agentes de transmisión de la lengua y la cultura originarias, la desaparición de la identidad se vuelve inevitable.

Inclusive los que optan por la educación bilingüe, tienen que escoger la primera lengua en las relaciones familiares, si la lengua nativa o el español. Ahora en esta decisión influye la consideración de las perspectivas de futuro que cada una de las dos lenguas les abrirá a los hijos, en el campo de la educación oficial y del trabajo urbano. Muchos piensan, fundándose en su propia experiencia, que el dominio del español será más ventajoso para el porvenir educativo y laboral de sus hijos; que esta lengua es la que tiene y comunica mayor prestigio; por tanto deciden socializar a sus hijos primariamente en español. Los padres se convierten así en los principales responsables de la subevaluación de la lengua originaria y, por consiguiente, de su progresiva desaparición. Privilegiando el uso de la lengua dominante, ellos reconocen implícita o explícitamente la inferioridad de su cultura y de su lengua. Los hijos asimilan los juicios negativos de los grupos dominantes sobre la civilización indígena. Pierden entonces el orgullo de ser indígenas y optan por integrarse en la cultura ladina, alejándose de su pueblo y de su comunidad. Así va desapareciendo, en un proceso de autodestrucción, la identidad indígena.

Existe entonces, junto con el despertar de los pueblos indígenas, una línea de tendencia histórica de progresivo debilitamiento de sus lenguas y culturas. Es importante reconocerla sin por eso considerarla como una fatalidad y como irreversible. Es importante constatar que la lucha cultural no se desarrolla sólo entre grupos dominantes y grupos dominados, ni sólo entre pueblos dominantes y pue-

blos dominados, sino también al interior de los grupos dominados y particularmente de los pueblos y comunidades indígenas. Es aquí donde se desata la lucha más decisiva: porque el triunfo de la cultura dominante a este nivel significa la derrota y el estancamiento de la resistencia. Objeto central del conflicto es el valor de la autodeterminación en sus aspectos no sólo políticos y económicos, sino también culturales y religiosos.

Estas experiencias, que se viven con particular intensidad en los Estados donde se ha introducido a nivel oficial la educación intercultural bilingüe, son fundamentales para entender el sentido de la interculturalidad y para identificar el centro del problema que plantea su afirmación en la vida real. Porque interculturalidad no significa sólo la presencia de muchas culturas en una sociedad. Tampoco significa sólo el reconocimiento jurídico, de parte del Estado, de su validez y, por tanto, la instauración de la educación intercultural bilingüe a todos los niveles escolares y la adopción de las lenguas originarias en la pública administración. Estas situaciones se pueden designar con el término de multiculturalidad.

Interculturalidad significa en primer lugar la valorización, de parte de los indígenas y de los ladinos, de las dos culturas y las dos lenguas y por consiguiente el reconocimiento de la fecunda interacción entre ellas. Por lo que concierne en particular la cultura y la lengua originarias, su valorización supone, de parte de los ladinos, una cierta revolución cultural, que los lleve a cuestionar radicalmente el racismo de la cultura occidental en la cual fueron educados y a replantear su visión de la sociedad y la historia, asumiendo el punto de vista de los oprimidos conscientizados.

Sin embargo, para los propios indígenas de hoy, la valorización de su cultura y su lengua originarias no es espontánea: supone, de

su parte, una capacidad de autonomía frente al bombardeo de la cultura dominante y a los prejuicios racistas que ella inculca. Supone también que los criterios de evaluación no sean puramente económicos o tecnológicos, sino que sean en primer lugar éticos, ético-políticos y ético-económicos. Esta autonomía intelectual, fruto de un proceso de conscientización, es el fundamento de la resistencia y el detonante de la rebelión cultural y política de los pueblos indígenas.

Entonces, desde el punto de vista de los indígenas conscientizados, la interculturalidad es la fecunda interacción entre dos culturas, reconocidas en sus riquezas propias, pero evaluadas con los criterios éticos brindados por las culturas originarias.

Objetivos principales de mi ponencia son:

- 1) El de llamar la atención sobre el papel decisivo de los propios indígenas en la defensa de su cultura: de nada servirán los reconocimientos legales y la educación intercultural bilingüe, si no pueden contar con el compromiso convencido y beligerante de los propios indígenas.
- 2) El de contribuir a profundizar las motivaciones éticas, culturales, políticas, que pueden llevar a los jóvenes indígenas a optar por la fidelidad a su pueblo, sin por eso renunciar a asumir críticamente los valores de la cultura occidental, mostrando que la alternativa al sometimiento no es el aislamiento sino una apertura crítica y la elaboración de una nueva síntesis intercultural.

II. Evangelización y relaciones de dominación religiosa

Si para definir el sentido general de la interculturalidad fue necesario contraponerla a

las relaciones de dominación cultural, para identificar su sentido en el terreno religioso será necesario contraponerla a las relaciones de dominación religiosa. La religión es un terreno particularmente importante de las relaciones de dominación cultural, de la cual los pueblos indígenas fueron víctimas a lo largo de su historia y siguen siendo víctimas hoy día. Porque la religión ocupa en sus culturas y por lo tanto en la definición de su identidad un lugar central y unificante. Porque la descalificación y destrucción de sus religiones es el aspecto más radical de la expropiación perpetrada por los conquistadores de ayer y de hoy. Porque el cristianismo con su doctrina, sus instituciones y sus escuelas actuó y actúa como el instrumento más poderoso de imposición de la cultura occidental. Porque los indígenas que se convierten en agentes pastorales cristianos (sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, etc.) llegan a ser los transmisores más eficaces de la cultura dominante entre sus hermanos y hermanas, por eso mismo los principales autores de su integración y los destructores de su identidad.

*Evangelización y dominación en la Conquista*⁵

La conquista de América conllevó a una violación, aún más, a una negación sistemática y brutal del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas a nivel económico, político, cultural y religioso. La negación del derecho de autodeterminación religiosa no fue sólo un aspecto de la agresión sino que además su justificación. Cristóbal Colón y luego los conquistadores, con la bendición de la Iglesia, presentaron su hazaña como el camino trazado por la Providencia, para la evangelización y la salvación de aquellos pueblos.

Esta justificación, elaborada en el marco de un régimen de cristiandad, se funda en último término en el principio teológico: “Fuera

de la Iglesia no hay salvación”. En otras palabras: el cristianismo es la única religión verdadera y salvífica. Ahora, el que posee la verdad salvífica tiene el derecho y el deber de comunicársela e imponérsela a los que no la tienen, porque de lo contrario éstos se van a perder.

Entonces la posesión de la verdad religiosa le confiere a la cristiandad, es decir, al imperio cristiano, una superioridad y por consiguiente una forma de autoridad y responsabilidad paterna con respecto a los pueblos inferiores, que conlleva el derecho, deber de evangelizarlos, someterlos y civilizarlos.

Otra implicación de este razonamiento es que las religiones no cristianas, y particularmente las de los pueblos indígenas, son falsas y llevan a los pueblos que las profesan a la perdición. Por tanto, no existe ningún derecho de los pueblos a la autodeterminación religiosa, que sería un derecho al error y la perdición eterna. Existe, en cambio, el derecho de la cristiandad, que representa a Dios, a imponer la verdad salvífica a todos los pueblos. El derecho de evangelizar entra entonces en contradicción con el derecho de autodeterminación de los pueblos y conlleva su negación.

Estos presupuestos no justificaron sólo la conquista y la evangelización coercitiva de los pueblos, sino también el exterminio de sus libros sagrados, de sus templos y lugares de culto, la persecución de sus sacerdotes, la proscripción de sus dioses y sus ritos: las religiones originarias fueron obligadas a buscar refugio en las montañas o a disfrazarse de cristianas en distintas formas de sincretismo para sobrevivir.

Nada extraño entonces que a los ojos de los indígenas más conscientizados el cristianismo aparezca como una religión europea, parte integrante y fundamental del sistema racista occidental, y por lo tanto cómplice de sus empresas criminales. Nada extraño que sus

análisis denuncien una contradicción entre cristianismo y derecho de autodeterminación de los pueblos.

“Así, declara el documento de convocatoria del Primer Encuentro Continental, lo que pudo haber sido un fructífero intercambio entre culturas, desembocó en la imposición de la cultura de los conquistadores, por la fuerza de las armas y la evangelización, en un ordenamiento injusto y discriminador, envenenado por el racismo” (Bogotá, p.276).

En el mismo encuentro la comisión *cultura y autodescubrimiento* declara: “El valor de nuestras culturas ha sido ocultado y desconocido por occidente dentro del ámbito universal de la cultura: a nuestra medicina, la consideran brujería; a nuestra religión, superstición; a nuestra historia, mitos; a nuestro arte, folklore; a nuestros idiomas, dialectos, etc.. La autonomía y la participación en las decisiones que nos afectan y a las que tenemos derecho, sólo serán garantizadas, si hay un respeto entre los pueblos del mundo, si no nos imponen modelos educativos ajenos, si la educación surge de nuestra realidad, de nuestro pensamiento, si no se niega nuestra historia, si la jerarquía de la iglesia católica no sigue adoctrinándonos en la paciencia, en la resignación, en la sumisión, en el conformismo; si los gobiernos de estos países no siguen entregando nuestras culturas a las manos asesinas de las sectas fundamentalistas, que como el Instituto Lingüístico de Verano y Nuevas Tribus, bajo el pretexto de investigaciones lingüísticas y de evangelización, ubican y saquean nuestros recursos naturales” (pp. 298-299).

A su vez, la comisión *Tierras, territorios y recursos naturales* insiste: “Rechazamos el plan de la iglesia del Ciben, porque esta institución está al servicio de políticas de gobiernos títeres, que negocian con el derecho de la autonomía y por haber deteriorado los recursos natu-

rales de la Amazonia porque tienen una deuda humana con el genocidio, el etnocidio y el arrasamiento a los pueblos indígenas. Deuda cultural, porque pisotearon nuestros valores culturales y nuestras formas de vida. Por lo tanto, reclamamos a estas instituciones al servicio de intereses imperialistas, la reparación de todos estos hechos” (p. 297).

“Durante estos 500 años, afirma el Primer Encuentro Continental de pueblos Indígenas, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría milenaria de las Nacionalidades de Abya Yala (América). La religión es el arma con la que humillaron y dominaron nuestros pueblos, usurparon nuestras riquezas, dejando en un segundo plano nuestra religión y prácticas espirituales” (*Quito* p.245).

En la misma línea se expresa el II Encuentro Continental de la Campaña: “Con los invasores llegó la Iglesia, la cual se convirtió en un pilar fundamental, para el sometimiento de nuestros pueblos originarios. El sistema opresor con su ideología y su práctica destructora nos arrebató nuestra tierra, pero no pudo arrebatarnos nuestra mente y nuestro espíritu” (*Quetzaltenango*, p.52). El sometimiento cultural se realizó entonces a través de la “evangelización impuesta” (p.8). Así que la *Declaración de Xelaju* habla de “lo realizado por la invasión europea y norteamericana durante estos 499 años de colonialismo, neocolonialismo y evangelización” (p.20). Entre las consecuencias de la dominación cultural se señala “la extinción de las religiones indígenas y creencias populares (p.44)”.

La Declaración de Managua recuerda “que fuimos obligados a traslocar a nuestros dioses; a ocultarlos en los cultos clandestinos; a modificar nuestras creencias filosóficas” (*Managua*, p.40).

Consecuencia lógica de estas denuncias es la proclamación de la deuda histórica de los Estados y las iglesias: “Exigimos a los gobiernos e Iglesias la desocupación de nuestros territorios como un acto de reparación a los 500 años de genocidio y etnocidio, y así mismo exigimos la repatriación de nuestra riqueza cultural, saqueada y profonada por los europeos” (Bogotá, p.267).

Evangelización y dominación en la actualidad

Se podría pensar que estas denuncias se refieren únicamente al pasado, cuando la evangelización estaba evidentemente vinculada a la violencia política y militar de los colonizadores. Sin embargo, las denuncias se refieren también muy vigorosamente a la actualidad. Porque el genocidio cultural y religioso continúa: “Nuestros derechos continúan siendo violados cotidianamente al destruir el liderazgo de nuestro movimiento, al practicar la esterilización forzada, quitándonos nuestros hijos y al negarnos nuestras prácticas educacionales y religiosas, los Estados Nacionales están matando a nuestros pueblos ... nosotros compartimos una historia de asimilación forzada a las religiones extranjeras, que niegan la existencia de una espiritualidad natural” (Bogotá, p.274).

Se entiende, en este contexto por qué la “nueva evangelización” se encuentra citada (con la educación, los medios de comunicación, las estructuras militares y jurídicas) entre los medios de que se valen los sectores hegemónicos, para “perpetuar desde dentro el orden injusto sobre nuestros pueblos” (*Quetzaltenango*, p.36); y por qué la campaña denuncia al mismo tiempo “la imposición de la cultura, religión y civilización occidental a nuestros pueblos” (p.44); o, en otras palabras, “la perdi-

da de la soberanía, de los valores religiosos, de la cultura” (p.33).

Por consiguiente, en el desarrollo de la campaña 500 años, la Iglesia Católica ha presentado uno de los principales obstáculos, porque “muchas ONG’s (Organizaciones no gubernamentales) se cuidan de dar su apoyo para no entrar en choque con la Iglesia Católica, comprometida, como es lógico, con la celebración oficial, en la que juega un papel importante la evangelización impuesta” (p. 6).

En el III Encuentro continental, los sectores populares concentran su denuncia sobre la “manipulación religiosa”: “En las tres últimas décadas se ha puesto de moda una práctica muy efectiva para lograr sus objetivos de dominación y consiste en la manipulación religiosa de nuestros pueblos. El proyecto sociopolítico y económico de muchos movimientos religiosos provenientes de Estados Unidos es atentar contra la idiosincrasia, la unidad y la movilización solidaria de nuestros pueblos. Por ello nos manifestamos al respecto:

- Rechazar enérgicamente la invasión de sectores religiosos fundamentalistas, ultraconservadores y reaccionarios, proveniente de Estados Unidos, ya que impiden la construcción de una convivencia social alternativa al sistema capitalista de dominación.
- Interpelar fuertemente a los dirigentes de la iglesia católica, para que renuncien a sus mecanismos que violentan a nuestros pueblos originarios y exigirles un acompañamiento profético solidario con todas las organizaciones indígenas negras y populares” (*Managua*, p.32).

La ideología religiosa interviene cada vez más, en el sistema de dominación, por medio

de las sectas. *La declaración de Bogotá* denuncia entre los instrumentos del imperialismo para prolongar el genocidio y saqueo practicado por los invasores, “la intromisión de sectas religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que avasallan nuestros valores y creencias” (Bogotá, p. 285). Los delegados deciden entonces “expulsar al Instituto Lingüístico de Verano, por ser un agenciador de una cultura imperialista, que va avasallando nuestras formas culturales originarias” (p. 297).

Estas mismas preocupaciones aparecen en el Primer Encuentro Continental de los pueblos Indios, que declara: “Exigimos el retiro del Instituto Lingüístico de Verano y de otros organismos que enarbolan patrones culturales ajenos a las comunidades. Asimismo, los bienes muebles e inmuebles que usufructúan estos grupos, deberán ser entregados para el servicio y beneficio de las comunidades” (Quito, p.248) “Respecto a las sectas religiosas, como el Instituto Lingüístico de Verano, Nuevas Tribus, Alas del Socorro y otras, que se encuentran operando dentro de nuestros territorios indios, declaramos que no existe voluntad política por parte de los gobiernos respecto a la expulsión, para así recuperar la soberanía, autogestión y autodeterminación, a través de la concientización de las comunidades indígenas atrapadas, y la prohibición radical de entrada en nuestras tierras” (pp. 267-8).

El tema vuelve con insistencia en el II Encuentro Continental de la campaña: “La libre determinación ideológica y política de las nacionalidades indígenas en el continente ha sido invadida y obstaculizada por la presencia y proliferación de sectas religiosas ajenas e impuestas, lo cual fomenta división y enfrentamiento, aún en el interior de las propias comunidades, lo cual conlleva además la rápida extinción de las religiones indígenas y creencias

populares” (Quetzaltenango, p. 44) “Rechazamos la proliferación de sectas fundamentalistas, ya que son un instrumento de dominación ideológica, que promueve la división y la desmovilización de los sectores populares” (p. 46). La intervención de las distintas sectas religiosas apoyadas por los gobiernos entreguistas, que desorganizan las comunidades indígenas y populares, desautorizan las prácticas tradicionales. Por ejemplo, en los Estados Unidos y Canadá, la juventud presenta índices altos de suicidio, causados por la enajenación de su práctica espiritual, integralmente relacionada con la protección de la Madre Tierra” (p. 60). Entonces, para el movimiento indígena el impacto negativo de las sectas consiste esencialmente en que impiden la autodeterminación cultural y política, favorecen la dependencia, provocan el abandono de las religiones y prácticas tradicionales, desmovilizan y dividen al pueblo.

Sin embargo, anteriormente a estos encuentros, el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de las Naciones Unidas, en el quinto período de sesiones, celebrado en Ginebra entre el 3 y 7 de agosto 1987, había presentado la siguiente propuesta: “Los representantes de las naciones indígenas del mundo, presentes en la V sesión del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, ante la aproximación de cinco siglos del inicio de la invasión europea sobre nuestro continente “americano” (...).

“Considerando que los gobiernos y Estados americanos y europeos juntos con la Iglesia Católica organizan la celebración y festejos multimillonarios de este acontecimiento denominado como “el quinto centenario del descubrimiento y evangelización de América”.

Demandamos “que el Estado del Vaticano y las iglesias organizadas y también las igle-

sias protestantes; Instituto Lingüístico de Verano, reconozcan su complicidad en la destrucción de las Naciones Indígenas del mundo y respeten la idiosincrasia religiosa de cada nación indígena.”

Estas denuncias ponen de manifiesto que para muchos indígenas conscientizados la modernización que se ha verificado en los métodos de evangelización de las iglesias no le quita el carácter de violencia: ya no física y militar, pero sí política, cultural y moral. Lo que ellos cuestionan no son sólo los métodos de evangelización, sino el mismo principio que inspira la pastoral misionera de las iglesias, al proponerse como objetivo la cristianización de un pueblo, que tiene sus propias creencias y tradiciones religiosas. Esto explica también la consecuencia que algunos sacan al respecto en su proceso de liberación, planteando la exigencia de deseangelizarse.

Evangelización y deseangelización⁶

El problema fue planteado, por ejemplo, en el encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios, celebrada en Quito en septiembre de 1992, por algunas intervenciones polémicas de hermanos indígenas: “Por favor, exclamó uno de ellos, evocando el llamado del congreso mundial de los pueblos indios, no más evangelización”. Otro compañero observaba: “los católicos pretenden evangelizar las culturas, los protestantes propugnan un sincretismo cultural. Pero todos siguen tratando de evangelizarnos. Ahora las naciones originarias queremos deseangelizarnos. ¿Cómo reaccionarían los cristianos, si nosotros nos organizáramos para convertirlos a nuestras religiones?”

Por cierto, lo que los indígenas rechazan, no es la buena noticia del Dios Libertador de los pobres, sino la transformación de este

anuncio en un intento de conversión y cristianización; su transformación en una presión moral y material, para que el indígena abandone su religión, sus tradiciones, su cultura. Lo que los indígenas rechazan no es la buena noticia del Dios Liberador, sino la pretensión del cristianismo de ser su único vocero en el mundo.

Para entender el sentido de consignas como “parar la evangelización” o “deseangelizarse” hay que preguntarse, y sobre todo preguntarles a los indígenas, conscientizados, lo que significa para ellos la evangelización con la que quieren acabar. A lo largo del encuentro ellos han dado respuestas, que retoman las denuncias evocadas anteriormente: “La evangelización ha sido para nosotros, a lo largo de estos 500 años, el respaldo de las iglesias a los conquistadores y colonizadores, que han ocupado nuestras tierras aplastado a nuestros pueblos, contaminado nuestro ambiente de vida, destruido nuestras culturas y nuestras religiones. El cristianismo es para nosotros la ideología de los conquistadores y colonizadores, la que ha justificado el genocidio. Con el pretexto de la evangelización, muchas de nuestras tierras han sido ocupadas por las “misiones” cristianas, católicas o protestantes, y lo siguen siendo.

Después de estas descripciones, no sorprende que los indígenas exijan que se pare la evangelización, que pretendan deseangelizarse, que la deseangelización sea percibida por ellos como un derecho y un deber. Sus exigencias se hacen aún más claras a la luz del testimonio de algunos indígenas, que después de haber sido católicos o protestantes, han rescatado su religión originaria: para ellos pues la deseangelización es parte esencial de un proceso de liberación y de rescate de su propia identidad.

Desevangelizar significa entonces para estos indígenas:

1. Exigir que se pare toda acción y presión orientada a convertir al cristianismo o a cristianizar a las nacionalidades indígenas, inclusive cuando los que la realizan son indígenas cristianos, sacerdotes o pastores. Se cuestionan pues fuertemente los métodos autoritarios de educación con que ellos han sido aculturados y desarraigados de sus pueblos.
2. Reconocer y denunciar la complicidad objetiva de las iglesias con la colonización y por tanto con la destrucción física, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos indios; sin que esto signifique cuestionar la buena fe y la entrega de muchos misioneros ni olvidar la defensa beligerante de los indígenas de parte de algunos de ellos, en el pasado y en el presente (se citó a Bartolomé de Las Casas, Mons. Romero, Mons. Proaño, etc.).
3. Denunciar la evangelización como instrumento ideológico de la dominación y los proyectos de “nueva evangelización” impulsados por el Vaticano como instrumentos de la dominación occidental, estrechamente vinculados con el neoliberalismo.
4. Denunciar la evangelización practicada por muchas iglesias evangélicas como instrumento, de la penetración y dominación ideológica de los Estados Unidos en América Latina particularmente entre las nacionalidades indias.
5. Cuestionar la educación brindada a los indígenas en las escuelas cristianas, particularmente en los seminarios y en los orfanatos, que los desarraiga de sus pueblos, sus culturas, sus religiones, para integrarlos al occidente cristiano. La educación

cristiana se convierte así en un secuestro de persona.

Hablando en términos generales de la dominación cultural de los indígenas, hemos subrayado el papel fundamental que en su perpetuación juegan los propios indígenas, particularmente las madres y los padres. En la misma lógica les atribuíamos a los indígenas un papel fundamental en la defensa de su cultura y su lengua.

Algo parecido queremos señalar en el terreno religioso. Los principales responsables de la expropiación religiosa de los pueblos indígenas son los propios agentes pastorales indígenas, que han interiorizado los principios racistas de la teología occidental. De aquí la responsabilidad gravísima que tienen al respecto las escuelas cristianas, los colegios, los orfanatos, los seminarios, los institutos religiosos, etc., que con su “formación cristiana” desarraigan a los jóvenes de sus culturas y religiones y los introducen a la cultura occidental. De aquí el papel decisivo que pueden tener las iglesias “convertidas” en el rescate de las culturas y religiones originarias.

En el análisis de las relaciones de dominación religiosa, tuvimos que tomar en cuenta no sólo la tendencia de los grupos dominantes a imponer su religión, concretamente el cristianismo, a los pueblos dominados, sino también los principios teológicos que supuestamente justifican estas relaciones. Es importante identificarlos, porque el cristianismo, si quiere instaurar con las religiones originarias relaciones de interculturalidad tendrá que cuestionar estos principios y arrepentirse de los crímenes que ellos legitimaron. Estos principios son: la superioridad del cristianismo sobre todas las otras religiones; su carácter de única religión plenamente verdadera; su vocación a convertirse en la religión de todos los

pueblos; su derecho-deber de imponer su hegemonía mundial con todos los medios.

III. Interculturalidad y alternativa de civilización

Derecho de autodeterminación, pluriculturalidad e interculturalidad

Si las relaciones de dominación cultural y educativa son un rasgo fundamental de la civilización occidental, las relaciones de interculturalidad son un componente fundamental de un proyecto de alternativa y de su construcción: es lo que queremos mostrar ahora. El análisis del proceso de globalización neoliberal nos lleva a descubrir como contradicción principal, la que opone la autodeterminación de los mercados y la autodeterminación de los pueblos. La autodeterminación de los mercados, impuesta a nivel mundial por los países del capitalismo central, es el rasgo fundamental de la civilización neoliberal; y conlleva el rechazo del derecho de los pueblos a la autodeterminación, es decir, a la autonomía y la diversidad.

Entonces, el ejercicio efectivo del derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos es el rasgo fundamental de un proyecto de alternativa. Diciendo que es el ejercicio “efectivo”, quiero decir que no se trata sólo de reconocimiento legal de este derecho, sino también y sobre todo de su reconocimiento práctico; de la abolición real de las relaciones de dominación.

Además, hablando de un derecho de autodeterminación “solidaria”, los pueblos indígenas pretenden enriquecer éticamente este concepto con su espíritu comunitario y solidario. Ellos contraponen pues su concepción de la autodeterminación a la de las grandes potencias occidentales, empeñadas en ejercer

su autodeterminación realizando un designio imperialista y reprimiendo, por eso mismo, el derecho de autodeterminación de los otros pueblos.

La autodeterminación solidaria que los indígenas profesan no concierne sólo la política y la economía, sino también la cultura y la religión. La interculturalidad es justamente la expresión de una actitud solidaria a nivel cultural y religioso.

La autodeterminación y la solidaridad asumen un rostro más concreto a nivel comunitario; la comunidad se convierte así en el principio motor del cambio, no quedándose aislada, sino entrando a formar parte de redes de comunidades, a nivel local, nacional e internacional.

Entonces, para los pueblos indígenas, el espíritu solidario tiene que caracterizar el ejercicio de la autodeterminación no sólo al interior de cada comunidad y de cada pueblo (convirtiéndolo en una comunidad de comunidades), sino también en las relaciones entre los pueblos, que caracterizan el orden mundial. Ellos se pronuncian, entonces, por una civilización definida por la amistad liberadora al interior de cada comunidad y en las relaciones entre los pueblos. Civilización que podemos también definir no sólo multiétnica y multicultural, sino también interétnica e intercultural. En la misma dirección se mueve el sueño zapatista, de un mundo nuevo “donde quepan muchos mundos”. La interculturalidad significa que los muchos mundos son intercomunicantes. Valorando estos aportes de los pueblos indígenas a la alternativa de civilización, estamos ejerciendo concretamente la interculturalidad y reconociendo su fecundidad.

El tema de nuestra reflexión, la interculturalidad, nos lleva a concentrar la atención sobre la autodeterminación cultural y educativa, que posibilita la diversidad y le confiere a

una sociedad el carácter de “multicultural”. Esta caracterización se puede entender en un sentido histórico o político. En el primer sentido, es una simple descripción de la situación. En el segundo, es el reconocimiento del pluralismo como expresión del derecho de autodeterminación y por tanto del derecho a la diversidad. Este reconocimiento incluye el pluralismo cultural en el proyecto de sociedad, que el Estado se compromete a promover y que interviene particularmente en la orientación de su política cultural y educativa. Entre sus principales aplicaciones está justamente la educación intercultural bilingüe.

Sin embargo, para que este proyecto se realice, el reconocimiento legal del derecho a la diversidad cultural es necesario, pero no suficiente. Es necesario además, de parte del Estado, el esfuerzo político y financiero adecuado para promover un sistema educativo intercultural y para formar, con este objetivo, educadores competentes y convencidos. Es necesaria, sobre todo, de parte del pueblo, de los propios indígenas y de los ladinos, la convicción de que este patrimonio cultural es una riqueza y que hay que defenderlo como tal. El problema es sobre todo el reconocimiento del valor de las culturas y religiones originarias, que, como lo hemos recordado, fueron descalificadas y marginadas a lo largo de estos cinco siglos y lo siguen siendo; valor que por tanto no es evidente ni para los ladinos, cuya educación “occidental” los lleva a despreciar las otras culturas, ni para los propios indígenas, sometidos cada vez más al impacto corrosivo de la cultura dominante. Volvemos entonces a percibir como central el problema, que planteamos desde el primer momento, de la valoración de las culturas y religiones originarias; es decir, el reconocimiento de la autodetermina-

ción cultural no sólo como un derecho sino como un valor.

El tema de la valoración de las culturas es fundamental también para entender el sentido y la importancia de la interculturalidad. Esta pues, como lo hemos señalado, no designa sólo la convivencia respetuosa de culturas, como el término “multiculturalidad”, sino también y sobre todo una fecunda interacción e interpenetración entre ellas. Interacción e interpenetración que se realizan a nivel de la sociedad en su conjunto, pero también en la trayectoria personal de muchos ciudadanos, indígenas o ladinos.

La interculturalidad así entendida supone una valoración mutua de parte de las culturas que interactúan. Por tanto, de parte de cada una de ellas, la conciencia de sus límites y la disposición a aprender de la otra sin disolver su propia originalidad y enriqueciéndola incesantemente.

Las expresiones de interculturalidad son muy distintas, según la cultura que tiene en la relación el papel fundamental, si la occidental o la indígena; y según el nivel de interacción que se realiza entre ellas. El encuentro más profundo, que designo como “interpenetración” es el que se verifica cuando la misma persona considera las dos culturas como parte de su propia identidad y busca activamente y autónomamente entre ellas no sólo un diálogo sino una síntesis personal.

Para algunos occidentales, una fuente de inspiración en este compromiso puede ser quizás la experiencia del encuentro entre cultura cristiana y cultura marxista, que marcó la segunda mitad de este siglo, y se expresó en un primer momento bajo la forma de “diálogo” para llegar posteriormente a la “unidad dialéctica” en la trayectoria de los “cristianos marxis-

tas". Aquí también el paso de una relación polémica entre las dos culturas a una relación armónica se dio cuando cada una de las dos, gracias a la toma de conciencia de importantes minorías, descubrió el valor positivo de la otra y asumió, respecto a ella, una actitud de escucha.

Con su reivindicación de autodeterminación política, económica, cultural y educativa, los pueblos indígenas contribuyen a la crítica del modelo monolítico, monoétnico y monocultural de democracia impuesto por el liberalismo y le brindan un aporte muy significativo a la profundización del concepto de democracia, entendida como autogobierno del pueblo y de los pueblos.

Interculturalidad y protagonismo de los pueblos indígenas

Una civilización caracterizada por el protagonismo solidario de todos los pueblos será posible sólo si los oprimidos asumen la responsabilidad de construirla y de luchar para romper las relaciones de dominación. Nunca será otorgada espontáneamente por los grupos y los pueblos dominantes.

Ahora, esta iniciativa supone que los indígenas consideren su autodeterminación no sólo como un derecho, sino también como un valor, por el cual vale la pena luchar, y hasta morir. Entonces, el derecho de autodeterminación es por un lado factor de movilización y de unidad de amplios sectores indígenas, que lo reconocen como valor irrenunciable; por el otro factor de división entre los que reconocen este valor fundamental y los que están dispuestos a sacrificarlo en cambio de un cierto nivel de seguridad y de bienestar.

Lo que afirmamos con respecto a la autodeterminación, vale también respecto a la lengua y la cultura indígenas. El compromiso

para defenderlas y cultivarlas, supone que ellas estén reconocidas no sólo como objeto de un derecho sino como un valor. Ya sabemos que esta no es hoy día para los indígenas una opción espontánea: ella tiene que ser el fruto de una resistencia al impacto de la cultura occidental, de sus valores y de sus ventajas. Tiene que ser el fruto de un proceso constante de educación liberadora, en la familia y en la comunidad, orientada a alimentar en el indígena la autoestima y a valorizar su cultura. Esta tarea de la educación indígena tendrá que caracterizar particularmente la educación intercultural bilingüe, si quiere ser realmente intercultural y no sólo bilingüe.

De lo que se trata sin embargo, para los indígenas más conscientizados, no es de defender su cultura entendida en sentido arqueológico, es decir, en el estado en que se encontraba en el momento de la Conquista. La cultura que ellos defienden, es la que se fue renovando, criticando y desarrollando a lo largo de estos 500 años de resistencia y de lucha. No es una cultura conservada en su pureza, sino enriquecida en el encuentro, el diálogo y el conflicto con la cultura dominante occidental. Lo que los indígenas más conscientizados defienden son entonces las formas de interculturalidad y de síntesis que ellos logran realizar autónomamente en la sociedad actual.

Entonces, me parece importante distinguir dos concepciones de la resistencia presentes entre los indígenas: una estática, aislacionista, conservadora, sectaria, cuyo sueño es la reserva india autosuficiente; y una dinámica, renovadora, abierta al diálogo, cuyo sueño es justamente una sociedad interétnica e intercultural. Por cierto, en el contexto de la globalización la resistencia aislacionista se vuelve cada vez más difícil y cada vez más estéril.

Afirmando que el compromiso de los indígenas para defender y promover su cultura tiene que ser el fruto de un proceso de conscientización y educación popular liberadora, queremos decir que no es suficiente para motivar eficazmente su compromiso y su resistencia un llamado a la fidelidad a los ancestros ¿Por qué la fidelidad al pasado tendría que prevalecer sobre las perspectivas presentes y futuras de promoción, abiertas por la integración en la cultura occidental?

Una primera respuesta se encuentra en la definición que acabamos de proponer de la cultura indígena, relacionándola dinámicamente no sólo con el pasado remoto y próximo, sino también con el presente y el futuro. Una cultura indígena así entendida no se caracteriza únicamente por su fidelidad al pasado, sino también y sobre todo por la manera de vivir el presente y proyectar el futuro: no en la condición humillante de esclavos, sino con la dignidad de sujetos, es decir, con capacidad de autodeterminación.

El fundamento más sólido de la resistencia a la dominación es justamente la autodeterminación, entendida no sólo como derecho, sino como valor, constitutivo de la identidad y la dignidad. Se trata, como lo hemos señalado, de un valor que hoy día amplios sectores indígenas, por ejemplo en Ecuador o en México, ponen en el centro de su movilización; pero que otros están dispuestos a sacrificar a determinadas ventajas, como la seguridad o el bienestar. Se trata, además de un valor fundamental no sólo para los pueblos indígenas, sino para todos los pueblos y para la humanidad, en su resistencia al dominio del mercado. Entonces, la afirmación de este valor tiene que ser el objetivo primario de una educación indígena, que quiera ser auténticamente liberadora e intercultural.

Afirmar su autodeterminación cultural significa para los pueblos indígenas reivindicar el derecho y la capacidad de evaluar autónomamente su tradición cultural y la de los pueblos dominantes, de discernir autónomamente los elementos obsoletos de los que siguen vigentes, y de elaborar autónomamente su propia síntesis.

La autonomía se expresa en primer lugar en la elección del criterio para evaluar y comparar las culturas y para definir el progreso humano: criterio que no será para los indígenas puramente económico, ni tecnológico ni militar sino ético-político y ético-económico. Con este criterio, ellos rechazarán la superioridad que se arroga la cultura occidental y afirmarán con todo fundamento la superioridad de su propia cultura, sin excluir por eso los aportes y los enriquecimientos que le pueden brindar la cultura y la tecnología occidental.

Interculturalidad y valorización de culturas originarias de parte de los propios indígenas

Quiero explicitar algunos aspectos de la cosmovisión, que fundamenta, a los ojos de los indígenas, la validez de su cultura y hace de ella un válido interlocutor de una relación intercultural. Pero antes de abordar este tema, me parece necesario contestar una pregunta: ¿es legítimo hablar de “cultura indígena” o sería más correcto hablar de “culturas indígenas”, correspondientes a la muchedumbre y variedad de pueblos indígenas?

La respuesta, tienen que darla los propios indígenas. Ahora ellos, en sus documentos, hablan de cultura y de culturas indígenas. Es decir, que afirman al mismo tiempo la diversidad entre culturas indígenas y la unidad entre ellas. La unidad resulta de una “cosmovisión indígena”, presente de formas distintas en las varias culturas. Para introducir una mayor

claridad terminológica, se podría hablar de muchas culturas indígenas y de una metacultura, definida por la “cosmovisión”.

Queremos aquí, fundándonos en los testimonios de los propios indígenas, presentar las convicciones fundamentales que constituyen su cosmovisión y caracterizan por tanto su “metacultura”.⁷

1. Fundamento de vida y la convivencia humana es **una visión espiritual y religiosa del mundo**, alternativa a una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Por tanto, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y la convivencia social la de exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios. Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos y además en las tradiciones orales. Por lo tanto forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad se afirma en primer lugar a este nivel.
2. La cosmovisión indígena **no se contrapone al cristianismo como tal sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión**, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la cristiandad y de la conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental, que el movimiento indígena negro y popular rechaza. En cambio un cristianismo que se ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete en el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.
3. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de **la unidad en la diversidad entre todos los seres**: Dios, naturaleza, hombres y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: que se refieren una a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-naturaleza. Por un lado la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al hombre, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio.
4. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone con la **centralidad de lo comunitario**. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. Este principio orienta las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad. La solidaridad comunitaria se extiende a todos los seres de la naturaleza; y orienta la visión indígena de la relación entre los pueblos.
5. La convivencia comunitaria caracteriza para los indígenas su concepción de la democracia, valorando particularmente la demo-

- cracia directa, que se inspira en los valores de **solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder**. “Nos proponemos levantar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión, discriminación y explotación que padecemos, sobre la base de las formas de organización comunitaria, que nos han legado nuestros antepasados” (p.7). “Y es que un reencuentro con nosotros mismos, con nuestras raíces preñadas de sentido comunitario y solidario de esperanza y de vida, no puede sino constituir una respuesta desde la historia a los desafíos del presente” (p.8), “Continuar el fortalecimiento de nuestras Organizaciones y Comités Nacionales, tomando como base los principios, valores morales y experiencias de autogobierno de las comunidades” (p. 9). “Esta democracia debería recoger, no solamente las formas comunales de autogobierno sino los valores como la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, la transparencia del poder entre otros” (p. 35).
6. El espíritu comunitario inspira particularmente la **economía valorando proyectos locales**, orientados al bien de la comunidad, planeados y autogestados por la propia comunidad, que pueden contribuir a la construcción desde abajo de una alternativa económica global al neoliberalismo.
 7. El pueblo y la humanidad son concebidos como **comunidades de comunidades**, unidas por vínculos de solidaridad y no como agregaciones de individuos, que compiten entre ellos. Entonces la **relación entre los pueblos** tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación solidaria, respeto a la diversidad. Sólo a estas condiciones se puede hablar de un “encuentro de culturas”.
 8. El **derecho a la diversidad o a la propia identidad es esencial para cada individuo y cada pueblo**. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental, que pretende imponer un modelo único, afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogeneización, bajo las leyes del mercado; en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación.
 9. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy día en la dinámica del movimiento indígena, negro y popular: en un clima de respeto mutuo, **la diversidad deja de ser un obstáculo a la unidad**, convirtiéndose en un enriquecimiento político y cultural de todos.
 10. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía: “La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos... la tierra es la casa de la humanidad...” (p.48). “Que el desarrollo de los pueblos indígenas, sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo” (p. 47). En la declaración de Xelajú, se habla de trabajos inspirados por “la fraternidad y el respeto heredado de nuestros ancestros”... sobre “el significado y el valor para nosotros indígenas, negros y sec-

tores populares tiene la tierra, ligado a la vida y a la defensa del entorno ecológico y de nuestros recursos naturales” (p. 20).

11. **Entre respeto de la tradición y apertura a la modernidad** se tiende a establecer un nuevo tipo de relación, que rebase la contradicción entre ellas y realice una síntesis y fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas; en otras palabras, una relación de interculturalidad. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación, civilización, que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes.
12. Esta cosmovisión mira al mundo y la historia desde el **punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujetos históricos**: por eso fue a lo largo de los 500 años y sigue siendo para todos ellos fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

Entonces, si para los ladinos la apertura intercultural representa un viraje en su historia, para los indígenas es una actitud plenamente coherente con su cosmovisión.

Acercándose a la cultura occidental desde el punto de vista de los oprimidos, los indígenas descubren la lucha ideológica desatada al interior de esa cultura, entre el punto de vista de los grupos dominantes, es decir, hoy día de la burguesía transnacional, y el punto de vista de los oprimidos conscientizados. Las relaciones interculturales, de interacción e interpenetración, podrán ser particularmente profundas y fecundas entre las culturas indígenas y la cultura occidental alternativa o liberadora: ellas pues pueden confluír en la misma búsqueda y en la misma lucha.

Gracias a esta confluencia, la cultura indígena puede con todo derecho reivindicar su

capacidad de brindarle a la cultura occidental un aporte significativo frente a la crisis que atraviesa. Gracias a esta confluencia las reivindicaciones específicas de los pueblos indígenas, por ejemplo de Chiapas, logran movilizar el conjunto de la sociedad civil mexicana y la sociedad internacional, que se reconocen en ellas.

Interculturalidad y valorización de las culturas originarias de parte de los ladinos

La relación de los ladinos con las culturas indígenas será muy distinta si ellos se identifican con los grupos dominantes y su cultura o si asumen el punto de vista de los oprimidos. En el primer caso, mantendrán, respecto a las culturas indígenas, en formas distintas, el complejo de superioridad que marcó la actitud e los conquistadores y colonizadores. Podrán quizás hoy reconocer el derecho de autodeterminación cultural de los pueblos indígenas y por lo tanto la necesidad de instaurar una sociedad multicultural. Sin embargo, se tratará para ellos de “tolerar” las otras culturas, no de valorizarlas y mucho menos de aprender algo de ellas. No será posible entonces, para ellos, establecer con las culturas indígenas una relación de interculturalidad. Su proyecto, explícito o implícito, será el de “integrar” o “asimilar” a la población indígena y realizar así la “unidad nacional”.

En cambio, la apertura a una relación intercultural con las culturas indígenas se impone a los ladinos que miran a la sociedad y la historia desde el punto de vista de los oprimidos como sujetos. Este punto de vista los lleva a cuestionar el complejo de superioridad que marca su cultura y su educación; les hace descubrir los límites de esta cultura y el obstáculo que ella representa para un conocimiento objetivo de la sociedad y de la historia. Pero sobre

todo les permite identificarse con los pueblos indígenas conscientizados, con su rebeldía y su lucha: los dispone por tanto a escucharlos, a valorar sus experiencias y sus culturas, a reconocer la importancia de sus aportes en la búsqueda de un modelo alternativo de civilización.

Quiero recordar algunos de los aportes que los pueblos indígenas movilizados nos están brindando, a los ladinos, con sus experiencias, sus culturas y sus luchas y que tendríamos que saber aprovechar mucho más: el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos, como derecho y como valor, contrapuesto a la autodeterminación de los mercados; el espíritu comunitario y solidario, como eje de la vida social y del modelo económico, contrapuesto al individualismo y al carácter competitivo de la economía; la importancia de los poderes y proyectos locales, contrapuestos a la centralidad de la macroeconomía; una relación cariñosa y armónica con la naturaleza, contrapuesta a una relación de pura explotación, que reduce la naturaleza a una mercancía; el sentido de unidad entre todos los seres entre ellos y con Dios, el sentido de la presencia de Dios en los acontecimientos de la vida diaria y en los fenómenos de la naturaleza.

Para el surgimiento de una civilización auténticamente interétnica e intercultural es indispensable esta fecunda confluencia de indígenas y ladinos conscientizados y solidarios. Esta mutua valoración cultural es indudablemente uno de los aspectos esenciales de una solidaridad liberadora.

En sus propuestas de reformas constitucionales la CONAIE no se limita a señalar la importancia de la interculturalidad en el nuevo proyecto de sociedad, sino que afirma: “El principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de las reformas

estructurales y superestructurales, es decir, su forma como en su contenido; de no hacerlo, toda reforma seguirá excluyendo y desconociendo la existencia de los doce Pueblos indios que coexistimos en este país.”⁸

Conclusión de la tercera parte

Mi objetivo principal en la redacción de esta ponencia era llamar la atención sobre el aspecto psicosocial de la evolución que la interculturalidad impone, para evitar que las luchas legales y constitucionales, por cierto importantísimas, y los éxitos que se están consiguiendo, oculten este aspecto del problema.

Quiero sin embargo, concluyendo la reflexión, dejar sentado que el compromiso educativo-cultural no puede ser plenamente eficaz si no se crean al mismo tiempo las condiciones objetivas de esta maduración cultural, es decir, la autodeterminación política y económica. La autodeterminación política les permite (¡les permitiré!) a las comunidades y a los pueblos indígenas promover los centros escolares, culturales y universitarios, necesarios para la conservación y el desarrollo incesante de la cultura, la autodeterminación económica le garantizará al pueblo la posibilidad de financiar, con el apoyo indispensable del Estado aquellas iniciativas.

Pero la autodeterminación económica tiene también otra tarea, no menos fundamental, Ella pues le permite a la comunidad y al pueblo promover un conjunto de proyectos locales de desarrollo sostenible, coherentes con la cultura indígena, que les pueden ofrecer a muchos miembros de la comunidad un desemboque profesional digno y libre del chantaje neoliberal.

Por todos estos caminos, la autodeterminación solidaria vivida por las comunidades

indígenas, va construyendo desde abajo una civilización de la amistad liberadora: amistad entre todos los oprimidos y las oprimidas del mundo, entre todas las personas, entre los pueblos, entre la humanidad y la naturaleza, entre el Cosmos y Dios. Amistad tan profunda que llega a la identificación.

Para los cristianos será fuerte la tentación de vincular esta amistad con la amistad liberadora eterna que viven las tres personas divinas; amistad liberadora que esconde y revela el sentido de la historia; amistad liberadora que sigue siendo la fuente inagotable del amor que vivifica el mundo.

Notas

- 1 Entre los documentos producidos autónomamente por movimientos indígenas, son particularmente relevantes para nuestro tema los de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) y los del movimiento zapatista mexicano, orientados a promover una reforma del Estado en un sentido multiétnico y multicultural. Asimismo los análisis de las experiencias de educación intercultural bilingüe. Los ladinos no suelen manifestar, que yo sepa, mucho interés por esta problemática. Una brillante excepción es la que representa **Raúl Fornet Betancourt**, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México 1994.
- 2 He realizado un intento de sistematización de los documentos de *la campaña continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular* en el libro: *Los excluidos Constituirán la nueva historia?* El movimiento indígena, negro y popular, Centro afroecuatoriano, Quito, 1994; Nueva Utopía, Madrid, 1994. Sobre estos documentos se funda también en gran medida el libro *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1997. Producto de la colaboración entre los zapatistas y sus aliados son *Los Primeros Acuerdos de Sacam Ch'en. Compromisos, propuestas y pronunciamientos de la Mesa de Trabajo 1: "Derechos y cultura Indígena"*, in Ce-Acatl, revista de la cultura Anáhuac, del 11 de marzo al 19 de Abril de 1995; *Diálogo de Sacam Ch'en. Mesa de trabajo 1: "Derechos y cultura Indígena" Resultados de segunda fase*. in Ce-acatl, número doble especial, 17 de diciembre de 1995. Entre los documentos de la CONAIE, señalamos *Proyecto Político de la Conaie*, Quito, Diciembre 1997, *Las nacionalidades indígenas y el estado plurinacional*, 1998 y el *Proyecto de Constitución del Estado plurinacional del Ecuador*, elaborado por la **Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo**, Quito, octubre-noviembre y diciembre de 1997, editado por la misma CONAIE en 1998.
- 3 *Proyecto político de la CONAIE*, cit, p. 21
- 4 Para la reflexión de este párrafo, me he inspirado en **Luis de la Torre**, com., *Experiencias de Educación intercultural bilingüe en Latinoamérica*, Ponencias del foro de intelectuales indígenas del 49 Congreso de Americanistas, realizado en la Ciudad de Quito-Ecuador del 7 al 11 de julio de 1977, Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1998; y en **Anita Krainer**, *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador*, ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1996.
- 5 Sobre este tema, he recogido las denuncias del movimiento indígena negro y popular en *Los excluidos*, cit., pp. 107-116. Para un desarrollo más amplio de este tema remito a mi libro *La conquista ¿Con qué derecho?*. Madrid, España. Editorial Nueva Utopía, 1992.
- 6 Ver sobre el tema *Los excluidos*, cit. Pp. 231-248.
- 7 Ver al respecto *Los excluidos*, cit. Pp. 149-155.
- 8 *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, cit., p.12.

6. TALLER DE EDUCACIÓN

INTRODUCCIÓN

TALLER DE EDUCACIÓN

TEMA

*INTERCULTURALIDAD, EDUCACIÓN Y
DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA*

Educación verdaderamente intercultural. Como se ve, la reflexión de estos dos elementos se ha dado por separado. La propuesta aquí es estrechar las interrelaciones entre interculturalidad y bilingüismo; es decir, reflexionar sobre el bilingüismo como un espacio de interculturalidad y reflexionar sobre la interculturalidad como un espacio de intercambios o conflictos lingüísticos. Un aspecto importante a tomar en cuenta es que muchas veces cuando hablamos de interculturalidad no nos referimos, necesariamente, a las interrelaciones que se dan entre grupos socioculturales

que hablan lenguas distintas; en tal sentido se podría pensar que no toda relación intercultural contiene horizonte bilingüe. No obstante, el problema no deja de plantearse a nivel de distintos códigos intercomunicacionales entre hablantes de una misma lengua. En este sentido, nos preguntamos, ¿de qué manera las lenguas vehiculan elementos propios de la cultura?, ¿cómo se pueden establecer principios metodológicos de investigación y de aplicación comunes desde las prácticas bilingües e interculturales?, ¿cómo se tejen lengua (s) y cultura (s) en los espacios de E.I.B.?, ¿cómo se dan y se resuelven los conflictos interculturales y lingüísticos entre educadores y educandos? ¿cómo se manejan y se han manejado las políticas lingüísticas al interior de los países latinoamericanos; como se vierten en ellas las prácticas y políticas interculturales?

LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL FORMAL: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal?

Luis Fernando Garcés V.

El mito de la escuela

«Dios poderoso, del Cielo y del Mar, recorría el mundo, el cuerpo de Mama Pacha. A nosotros nos creó sacándonos de los pelos, de la boca, de los ojos, de la transpiración de nuestra Madre Tierra. Por eso hay pueblos que son habladores como Lima. Hay pueblos que han salido de sus ojos, ven lejos, ven lo que ha sucedido en la época de los gentiles, ven lo que está pasando en el fondo de los valles cálidos, en las punas donde se está cerca del cielo.

—Y, ¿el Perú?

Perú comienza en el Lago Titicaca, que es el sexo de nuestra Madre Tierra, y termina en Quito, que es su frente. Lima dice es su boca y Cuzco su corazón palpitante. Sus venas son los ríos. Pero Mama Pacha se extiende más y va muy lejos. Su mano derecha es tal vez España.

Lima es su boca. Por eso ya nadie, ningún peruano, quiere hablar nuestra lengua.

Dios poderoso, Nuestro Padre, recorría el mundo. Tuvo dos hijos: Inka y Sucristus (Jesuscristo o Jesús).

Inka nos dijo “hablen” y aprendimos a hablar. Desde entonces enseñamos a nuestros hijos a hablar. Inka pidió a Mama Pacha que nos diese de comer, y aprendimos a cultivar.

Las llamas y vacas nos obedecieron. Esa fue una época de abundancia.

—¿Cómo la de hoy?

Si usted lo dice padrecito wiracocha, así será. Usted sabe más que yo, vive en la boca del mundo. Nosotros nos hemos peleado con Mama Pacha, Jesús nos protege.

Inka construyó el Cuzco, todo de piedra dicen que es. Lima de barro, dicen que es. ¿Usted conoce padrecito la inmensidad que es Lima? ¿Verdad que hay un barrio que se llama Rímac?

Después construyó un túnel (uchku) que está en el Cuzco. Por este túnel el Inka visitaba a Nuestra Madre Tierra. Le conversaba, le llevaba regalos, le pedía favores para nosotros.

El Inka se casó con Mama Pacha. Tuvo dos hijos. Lindas criaturas son. No sabemos sus nombres, ni si estarán caminando por los túneles o estarán en la Iglesia Mayor de Lima. ¿Usted señor, no los ha visto?

Cuando nacieron mucha cólera y pena le dio a Jesús Santo. Como ya había crecido Jesuscristo y era joven y fuerte, quiso ganar a su hermano mayor Inka. “¿Cómo le ganaré?” decía. A la luna le dio pena. “Yo puedo ayudarte” le dijo, y le hizo caer una hoja con escrituras. Jesús pensó: “Seguro con esto se va a asustar

Inka”. En una pampa oscura le enseñó el papel. El Inka se asustó de no entender las escrituras. “¿Qué cosa será esos dibujos? ¿Qué quiere mi hermanito?” se dijo. Luego, se corrió, se fue lejos. Jesús dijo: “¿Cómo podré hacer prisionero al Inka? Seguro nunca podré” y se puso a llorar. Al puma le dio lástima. “Yo te voy a ayudar” y llamó a todos lo pumas, grandes y chicos. Los pumas persiguieron al Inka. Así llegaron al desierto de Lima. Cada vez que el Inka quería ir al valle a comer, los pumas lo ahuyentaban. De hambre se fue muriendo.

Cuando el Inka ya no podía hacer nada, Jesucristo le pegó a la Madre Tierra, le cortó el cuello. Luego se hizo construir Iglesias. Ahí está, él nos protege y nos quiere.

Ñaupá Machu se alegró cuando supo que el Inka había muerto. El Ñaupá Machu había tenido que vivir escondido mientras el Inka recorría el mundo.

Ñaupá Machu vivía en una montaña que se llamaba Escuela. Estaba gozándose de que hubieran golpeado a Mama Pacha. En eso pasaron los dos hijos del Inka. Buscaban a su padre y a su madre. Ñaupá Machu les dijo: “Vengan, vengan, les voy a revelar dónde está el Inka y dónde está Mama Pacha”. Los niños contentos dicen que fueron a la Escuela. El Ñaupá Machu quería comerlos. Les dijo: “Mama Pacha ya no quiere al Inka. El Inka se ha amistado con Jesucristo y ahora viven juntos, como dos hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho”. Los niños tuvieron mucho miedo y se escaparon.

Desde entonces todos los niños deben ir a las escuelas. Y como a los dos hijos de Mama Pacha, a casi todos los niños no les gusta la escuela, se escapan.

¿Dónde estarán los dos hijos del Inka? Dicen que cuando el mayor esté ya crecido va a volver. Ese será el día del Juicio Final. Pero no sabemos si podrá volver. Los niños, las

criaturas, dicen, deben buscarlo, lo están buscando, quizá lo encuentren.

—Pero, ¿dónde puede estar?

Tal vez en Lima, tal vez en el Cuzco. Pero si no le encontramos puede morir de hambre como su padre el Inka. ¿Se morirá de hambre?».

(Narración de Don Isidro Huamani, de la región de Angamarca, Ayacucho. Texto recogido en 1971 por Alejandro Ortíz Rescaniere. Tomado de *Educación, Escuelas y Culturas Indígenas de América Latina*. Tomo 1. 2ª ed. Emanuele Amodio (comp.). Quito. Aby Yala. 1989. pp. 177-179).

En las palabras que siguen hablaré indistintamente de *Educación Bilingüe*, *Educación Intercultural* y *Educación Intercultural Bilingüe*. Sé bien que son conceptos distintos, empero, aquí serán usados como sinónimos, por comodidad y porque a pesar de nuestro empeño -por lo menos en lo que toca al Ecuador- la educación intercultural sólo ha encontrado su cauce de expresión en la Educación Intercultural Bilingüe. Voy, también, a usar frecuentemente el término *indios*; no lo haré con la carga peyorativa que le da la mayoría de la sociedad ecuatoriana sino en el sentido reivindicativo que le dan las organizaciones indias. Finalmente, para terminar estas aclaraciones preliminares, cuando me refiera a las tareas o desafíos de la EIB lo haré en primera persona plural porque, aunque no soy indio, soy parte, minúscula y tal vez insignificante pero parte al fin, de este caminar educativo.

Esta comunicación, como ustedes saben, intenta abrir la reflexión del taller *Interculturalidad, educación y diversidad lingüística*. En rigor se esperaría que este trabajo presente la panorámica de lo que ocurre actualmente alrededor de los tres temas-conceptos condensados en el título del taller. Para ser sincero, no me siento con autoridad académica y moral

para hacer un trabajo panorámico propio de los especialistas. Por ello, quisiera más bien, centrarme en una coyuntura determinante por la que atraviesa la educación intercultural en el Ecuador y, creo, buena parte de América Latina: me refiero al tema de la institucionalización y/o burocratización de la educación intercultural como aspecto de reflexión que se ha dejado de lado en los últimos años y que creo no ha sido suficientemente agotado pese a su centralidad e importancia.

Partiré explicando de dónde surge mi inquietud sobre el tema, que no busca otra cosa que retomar lo que dejé abierto en otra ocasión; luego presentaré el lugar que ocupa la escuela como espacio educativo institucional en general en el conjunto de muchas sociedades actuales, para luego quedarme en lo que ocurre a nivel de la relación entre escuela y comunidades/organizaciones indias.

El año pasado, tuve la oportunidad de participar, en la ciudad de La Paz, como comentarista, de un texto elaborado por Xavier Albó. El texto titulaba *Políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. Se trataba de una propuesta elaborada por el conocido antropólogo a fin de introducir en el aparato legal boliviano una serie de políticas referentes a relaciones interculturales y a diversidad lingüística.

Mi breve comentario, dado el limitado conocimiento que tengo de la realidad boliviana, se centró en los conflictos de poder manifiestos o escondidos que envuelven los proyectos de Educación Intercultural Bilingüe que son manejados, apoyados, auspiciados o detentados por los Estados de nuestros países. Intentaba mostrar, en esa ocasión, cómo, si bien es cierto la EIB es una conquista de las organizaciones indígenas, no se puede negar que también ha sido fruto de una búsqueda de negociación del Estado con los pueblos indios. Aunque es mejor decir que se trataba -y se tra-

ta- de una búsqueda de control de los indios. En ese sentido, terminaba diciendo, hay el riesgo de que restrinjamos el concepto y la práctica de la educación intercultural a aquella que se da institucionalmente, a la educación formal signada por la presencia de la Escuela (con mayúscula y con todo el poder de la palabra). Parecería entonces que habría que pensar nuevamente en prácticas interculturales que se generen en espacios informales y de socialización cultural no siempre explícitos aunque siempre presentes.

En aquella ocasión no pude desarrollar más esta intuición que no alcanzó otro nivel que el de la enunciación. Ahora pretendo dar un paso más en la misma línea.

Como sabemos, fue Althusser quien consideró la escuela como el aparato de reproducción ideológica del Estado, léase por tanto de la sociedad política o de la clase dominante. Tradicionalmente, la tarea de la escuela ha sido reproducir la ideología de quienes tienen el poder. Uno debe preguntarse, no obstante, cómo es que se da el fenómeno según el cual en muchas realidades la escuela ha cumplido un papel contrahegemónico ante el Estado: la educación formal, ¿no puede transformar el juego de relaciones sociopolíticas de un Estado? En este sentido, Paulo Freire afirma que “no es la Escuela la que cambia la sociedad, sino es la sociedad la que hace a la Escuela y al hacerla, se hace con ésta, dialécticamente” (1985: 40).

Por lo dicho no hay que olvidar que toda propuesta educativa forma parte de un proyecto de sociedad y por ende de un proyecto político. Y para ya adelantar algo de lo que será nuestra pregunta central, ¿qué proyecto de sociedad se “esconde” detrás de la EIB?

El poder de la escuela queda además supervalorizado hoy en día, tiempos de proclamación a los cuatro vientos de la famosa glo-

balización que, si se la mira bien, no es absoluta y brutalmente homogeneizante en todos sus niveles y facetas: “tolera” la diversidad (es más, como nueva división internacional del trabajo, la impulsa) siempre y cuando no toque las fibras económicas del sistema. El tema está estrechamente vinculado a afirmaciones que circulan de boca en boca; ejemplo: “los analfabetos del futuro serán los monolingües y los que no sepan computación”.

Tal vez por lo expuesto, voces como la de Wolfgang Küper se preguntan

en qué medida las formas tradicionales de educación de la cultura indígena pueden representar una forma más adecuada de la socialización [sic] de los jóvenes indígenas dentro de la sociedad actual. En el fondo, no queda otra alternativa para los pueblos indígenas que servirse de las formas modernas de la escuela ya que éstas se han impuesto mundialmente y hasta el momento apenas permite otras opciones (Küper 1997: 3).

Como se ve, aquí hay una propuesta que parte de la aceptación del fenómeno educativo institucional como un hecho irreversible e inquestionable. Educación formal significa Escuela y viceversa. Nadie niega la necesidad de meterse en el mundo de la escuela -sobre todo hoy- El asunto es preguntarse qué tipo de escuela, para qué, al servicio de qué o de quiénes.

Durante mucho tiempo la escuela estatal buscó mantener el control de la población india a través de una imposición castellanizante. Parece que hoy en día la interculturalidad le ofrece otra alternativa ¿más eficaz?: la aceptación de y la sumisión a la cultura dominante con tolerancia hacia lo “propio”; es decir, y perdonen la ridiculización: “Está bien, está bien, quédate con tu lengua, tus mitos, tu cultura, pero aquí me funcionas según mis reglas.”

Pero también es verdad que históricamente la escuela ha aparecido siempre para el indio como salvadora y liberadora. Salvación y liberación que vienen de “fuera”. Pregunta: ¿toda escuela es salvadora y liberadora? De acuerdo a lo visto antes podríamos responder que no. Pero cómo cruzar estas cuatro variables: escuela propia; escuela de fuera; escuela liberadora; y escuela opresora. La escuela propia, ¿es siempre liberadora? La escuela de fuera, ¿puede ser liberadora? La escuela propia, ¿puede ser opresora? La escuela de fuera, ¿es siempre o puede ser opresora?

Lo cierto que entre los indios la escuela no fue nunca un espacio de reproducción cultural. La escuela servía como espacio de anulación cultural. Al entrar la escuela al mundo indio, pienso que era necesario preguntarse por la función de ésta en los procesos de reproducción sociocultural; es decir, clarificar el rol que la cultura deseaba darle. Creo que esto no se dio. Se entró directamente al juego según la significación, valoración y rol otorgado a la escuela en el mundo no indio hispano. Aunque se puede matizar la afirmación anterior, Juan Alvarez propuso en una ocasión la asignación de 6 roles para la escuela de la comunidad indígena: reivindicativo, investigativo, valorativo, concientizador, intercultural y formativo (Alvarez 1993: 146-151).

Es bueno recordar, no obstante, que en otros momentos se consideró al indio como un pagano que había que cristianizar, luego como un salvaje que había que civilizar y hoy como un tradicional que hay que modernizar. Vale entonces la pregunta, ¿en qué medida la EIB-escuela está cumpliendo la función de agente “modernizador” frente a los pueblos indios? Aunque hay una pregunta anterior a ésta: la “modernización” ¿representa el tipo de sociedad que buscan los indios?

Lo que sí se puede negar cada vez menos es que, como dicen Luis De la Torre e Ileana Soto (1998: 45), “la educación bilingüe está atravesando una crisis de orden conceptual, lingüístico, pedagógico, curricular y administrativo que no le permite demostrar fehacientemente la bondad de sus postulados teóricos iniciales.”

Tal vez el gran problema es que los indios están felices con una escuela ya hecha: “la escuela es así...”. Unos años atrás, la pregunta en las comunidades era, ¿cómo hacemos una escuela propia? Hoy parece ser que la pregunta es otra: ¿cómo hacemos para entrar al mundo de la escuela? Digan lo que digan, creo que hemos dejado de pensar cómo ir haciendo la escuela india; cómo la vamos inventando como si no existiese.

Como dice Amodio, no se trata de arreglar la escuela,

sino de reinventar el sistema educativo tradicional frente a la invasión escolar. Y esto es posible sólo a través de una auto-re-valorización de la propia cultura, que se concreta en una revalorización de la identidad étnica y en el reencuentro con la propia historia (también aquella trágica de mal encuentro con el occidente).

La tarea, hoy, no es salvar la escuela occidental de su misma crisis, con un intento de adaptación. La tarea es, nos parece, luchar por una des-escolarización de las sociedades indígenas, inventando nuevos modos y nuevas utopías” (Amodio 1986: 21).

Es verdad que la EIB no agota la discusión -ni mucho menos- en torno a la interculturalidad. Las prácticas interculturales desbordan el ámbito educativo formal y también lo hace una educación intercultural informal. Yendo más allá, en el mismo ámbito formal, está el asunto de que la educación intercultural

no siempre incluye lo bilingüe y en ese sentido se puede hablar de comunicación intercultural, aunque resulta redundante porque la interculturalidad ya implica esfuerzo comunicativo.

A todo lo anterior debemos añadir como asunto colateral el hecho que todo el aparato institucional de la EIB en el Ecuador está dirigido, pensado y manejado fundamentalmente por quichuas, teniendo en el horizonte una serie de *habitus* culturales subordinados: los demás grupos indios no tienen poder de decisión real en un tipo de educación que se dice propia.

Si bien es cierto la EIB en Ecuador ha sido reconocida por el peso político de haber conseguido su oficialización a través de la lucha de las organizaciones indias, habría que preguntarse si se hizo explícito y en conjunto el modelo de sociedad que se buscaba y el modelo de escuela que se intentaba construir. Es probable que esta última afirmación sea excesivamente atrevida e injusta: hubo un planteamiento político explícito desde una de las organizaciones indígenas nacionales (me refiero al Proyecto Político de la CONAIE) y en el MOSEIB se encuentran explícitos unas veces y entre líneas otras el modelo de educación y de escuela que se buscaba. El asunto es cómo se aterrizaron y cómo se aterrizaron esas propuestas.

No quiero exagerar pero si uno visita dependencias administrativas de la EIB se encuentra con la misma estructura, organización, estilo, leyes, normas y vicios de lo que llamamos educación hispana. No quiero exagerar pero si uno visita al azar una u otra escuela de la jurisdicción bilingüe encuentra el mismo modelo de las llamadas escuelas hispanas: en su estructura física, en su organización externa e interna, en el manejo de calendario, horario, etc. Puede ser que en varias, tras la

aplicación del MOSEIB la situación haya cambiado o esté cambiando, pero no sé cuánto y hasta dónde. Jugando con las palabras, ¿se indianizó la escuela o se escolarizaron los indios? Y de manera más general, ¿se indianizó la institucionalidad educativa ecuatoriana o se institucionalizó a la manera tradicional la propuesta educativa india? De todas maneras, no hay que olvidar que al haber sido los lingüistas los que más peso le han dado al asunto de la EIB, hay el riesgo de que hayan incidido de manera que se convierta en un asunto “técnico”, desligándola de lo político.

Pido disculpas por haber sido tan duro y tal vez hasta violento en mis palabras. En realidad es un recurso que busca producir reac-

ciones. Cuando digo las cosas así no hay nada que desee tanto como estar totalmente equivocado. Ojalá sea así. Ojalá a la vuelta de unos años podamos encontrar que, en cualquier rincón de nuestros países, las escuelas no son más soroche adormecedor y en cambio resulten pasión transformadora de la realidad y que en ese cambio de una escuela vieja, gruñona, cruel y cansada a una escuela transformadora, crítica, respetuosa de la diversidad y juvenil hayan incidido las propuestas educativas indias. En definitiva, ojalá a los hijos de Mama Pacha les guste ir a la escuela, reconociéndola como suya, o, caso contrario, que sigan escapando de ella.

Bibliografía

- ALVAREZ TICUNA, Juan
 1993 “El rol de la escuela en la comunidad indígena”. En: Küper, Wolfgang (comp.). *Pedagogía Intercultural Bilingüe. Fundamentos de la Educación Bilingüe*. Quito. P.EBI - Abya Yala. pp. 139-151.
- AMODIO, Emanuele
 1986 “Escuelas como espadas”. En: Amodio, Emanuele (comp.). *Educación, Escuelas y Culturas Indígenas de América Latina*. Tomo 1. 2ª ed. (1989). Quito. Abya Yala. pp. 5-24).
- DE LA TORRE, Luis e Ileana SOTO
 1998 “Aportes para un análisis crítico de la EIB en el Ecuador”. En: Landázuri, Cristóbal (comp.). *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. 1. Quito. PUCE - MARKA. pp. 35 -53).
- FREIRE, Paulo
 1985 *La dimensión política de la educación*. 2ª ed. (1988). Quito. CEDECO.
- KÜPER, Wolfgang
 1997 “La Educación Bilingüe Intercultural en los procesos de reforma de los sistemas educativos en los países Andinos”. En: *Pueblos Indígenas y Educación*, Nos. 37-38. pp. 3-16.

LA INTERCULTURALIDAD EN EL AULA ILEANA SOTO ANDRADE

Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas

La primera reflexión gira alrededor de un acercamiento a la precisión de los términos *multiculturalidad* e *interculturalidad*. En los últimos años mucho se ha debatido en torno a la diversidad cultural, en particular cuando se la asocia a los procesos educativos. En países europeos como en España y en los de América del Norte, como Canadá y los Estados Unidos, el término más comúnmente utilizado ha sido el de *multiculturalidad*, con similar significación con el que hemos usado, el término *interculturalidad* en América Latina.

A simple vista, el uso de una u otra denominación no tendría ninguna importancia, sin embargo, la connotación que se ha venido dando en nuestros países al prefijo “*inter-*” conlleva una carga semántica particular y posiblemente necesaria. Aun así, es pertinente establecer aquí que quizá debido a la multiplicidad de situaciones que conviven en nuestros países, unos autores latinoamericanos manejan el término *intercultural* con ciertas significaciones y otros con otras, que de alguna manera difieren. De este modo, se han establecido una suerte de “tipos de interculturalidad”.

Ese es el caso, por ejemplo, de Madeleine Zúñiga quien hace una diferencia entre lo que ella denomina *interculturalidad de hecho*, es decir, el tipo de relación en la que “aunque las personas no necesariamente lo quieran ni lo busquen, se ven influidas de manera importante por rasgos culturales originados en tradiciones diferentes a la propia” (1997:13), e *interculturalidad como principio normativo*, es

decir, la “actitud de asumir positivamente la situación de diversidad cultural en la que uno se encuentra”, un proceso en el que la persona “reconoce conscientemente las diversas influencias y valora y acuilata todas” (1997:15).

En el primer caso, la convivencia “natural” de varias culturas dentro de un mismo territorio sería una descripción de lo que se da normalmente en casi todos los países del mundo, situación que puede tener origen en una gran cantidad de hechos, no solo a causa de conquistas violentas, como el caso de nuestros pueblos originarios. De hecho, esa “convivencia natural” no necesariamente implica armonía, la situación más usual es aquella en la que una - o unas - culturas se imponen sobre otras. Justamente en el afán de superar la falta de equidad, las consideradas “culturas subalternas” han llegado a proponer la construcción de la interculturalidad. Chiodi le pone de esta manera: “manejar los códigos impuestos por la sociedad opresora, situación que conllevaría cierto grado de interculturalidad” (1990:163).

Por otra parte, esta iniciativa tiene estrecha relación con el desarrollo de los pueblos minorizados, aunque en algunos países europeos o en los Estados Unidos, al menos en el campo de la educación, la necesidad de propiciar una relación armónica entre miembros provenientes de culturas diferentes se da por la urgencia de sacar adelante los procesos educativos en sí mismos, claro está, con diversas orientaciones, unas de asimilación a los patrones culturales dominantes y otras con proyec-

ción propia. En todo caso, el proceso de interculturalidad es un proceso consciente y deliberado.

Por supuesto, está en la base de la reflexión el entendimiento que tenemos de *cultura*, ya que se presentan diferencias tan extremas como las que hay entre concepciones estáticas, que se han constituido de alguna manera en clásicas simplificaciones y, por otra parte, concepciones modernas de la cultura que han surgido gracias al desarrollo de ciertos espacios de las ciencias sociales, como el de la comunicación.

Mientras la definición tradicional concibe a la cultura como todo el modo de vida de un grupo humano que se considera diferente a otro, las segundas proponen a las culturas como procesos de incesante construcción y negociación de significados. El autor Raymond Williams (1981:11 y ss) nos ilustra con su definición de cultura: “las prácticas y los modos con que las sociedades confieren sentido a sus experiencias comunes y reflexionan sobre ellas”.

De hecho, todos los individuos tienen contacto con más de una cultura. Esta dimensión individual es también importante dentro del enfoque de la interculturalidad en el sentido de producción de sentidos. Los autores Castaño, Pulido y Montes (1996:7 y ss) a este respecto añaden:

“Cuando [el individuo] adquiere esas diversas culturas, nunca lo hace completamente: cada individuo sólo adquiere una parte de cada una de las culturas a las que tiene acceso en su experiencia” (...) “...se hará competente en muchas culturas, cargadas todas ellas de diferente información, con las que activamente, y de manera colectiva e individual a la vez, construirá su propia versión del mundo que le rodea, su propia versión de los

diferentes aspectos de la cultura (...) una versión de la cultura que será multicultural.”

Al usar el término *intercultural* hemos entendido una *voluntad* de relación entre individuos y grupos reconocidos como culturalmente diferentes, incluyendo un conocimiento de la identidad propia y de los rasgos identitarios de la cultura de “los otros”, una apreciación de los valores que se han generado al interior de la otra cultura y finalmente, una apropiación crítica, consciente y selectiva de aquellos elementos que parecen complementar la identidad individual y social.

Aunque los planteamientos de interculturalidad han sido trabajados sobre todo desde la perspectiva de la educación bilingüe entendemos que la problemática que nos interesa, rebasa ese ámbito y se ubica en todo el convivir social. Sea cual fuere el origen de este proceso, la interculturalidad involucra a todos los grupos sociales, no solamente a los grupos que han estado en la base de la pirámide; no puede haber armonía de un solo lado.

Interculturalidad y escuela

La admisión de un proceso voluntario en construcción supone un funcionamiento básicamente ordenado, o por lo menos, susceptible de ser descrito en sus diversas etapas y asumido progresiva y conscientemente. Entendiéndose de esta manera la relación entre interculturalidad y escuela, aparece la primera como un proceso que puede y debe ser abordado de manera idónea desde *otro* proceso: el educativo. Sin embargo, en opinión de García Castaño, *et. al*, el ámbito escolar impone sus propias condiciones:

Otras veces, tales propuestas no pasan de ser estrategias didácticas. No queremos decir con

todo esto que la escuela no transmita la cultura, pues sabemos que parte de la cultura se comunica a través de esa agencia, pero debemos ser conscientes de que esa parte que allí se transmite está destinada muy específicamente a la propia escuela, sirve para «moverse» en la escuela como cultura escolar, y pocas veces hace referencia a la cotidianidad extraescolar. Es en el ámbito de las relaciones sociales donde se produce, se conserva y se modifica o cambia la cultura (1996:46).

Como hemos dicho, en nuestro país, se empezó la discusión sobre la interculturalidad y educación intercultural después de la iniciativa de la educación dirigida por y hacia las poblaciones indígenas. En otros países el caso es diferente, especialmente cuando la diversidad cultural conflictiva proviene de las corrientes migratorias de otros países:

cuando existe una presencia de grupos étnicos claramente diferenciados por razones del color de piel, lengua materna, valores y comportamiento religioso, y, junto a todo ello otros elementos más, como diferencias socioeconómicas, se reconoce la necesidad de una educación «especial» para atender tales diferencias” (García Castaño, et al. 1996: 1).

Es decir, se toma a la educación como un elemento que desempeñaría un papel importante en la lucha contra la discriminación por diferencias culturales. Sin embargo, diversos serán los resultados si es diferente el punto de partida, el origen de la iniciativa.

Otro es el punto de vista de la educación tradicional que pretende justificar una supuesta tolerancia al admitir un tratamiento folclórico a ciertas manifestaciones de las culturas minorizadas. No falta un “baile típico” en una fiesta escolar o un “rincón de la cultura” con un ponchito y unas alpargatas colgadas de la pared, aun en escuelas donde lo que más se ve

son ponchos y alpargatas en una sesión de padres de familia, en lugares donde el idioma vernáculo encuentra cerradas las puertas de la escuela mientras se pasea abierta y orgullosamente en las demás esferas de la vida cotidiana.

Los autores mencionados anteriormente señalan varios tipos de lo que denominan “educación multicultural”. Los enfoques responden básicamente a la comprensión que se tiene de cultura y de las relaciones que establecen los miembros de culturas diferentes. Los enfoques van, entonces, desde *educar para igualar*, donde los sistemas educativos juegan un papel de puente hacia la cultura dominante hasta esquemas de *educación multicultural antirracista*, entendida como una “ideología radical apoyada en un análisis de clases de inspiración marxista, puesta al servicio de una transformación social basada en la liberación de los grupos oprimidos y la eliminación de las discriminaciones institucionales, concibiendo la escuela como una agencia para la promoción de la acción política”.

Los diversos enfoques atraviesan nociones como la de *preservar y extender el pluralismo*, es decir, mantener la diversidad y evitar la asimilación y la fusión cultural, promover el desarrollo de competencias en dos culturas diferentes a través de la participación de miembros de uno y de otro grupo cultural en “las oportunidades socioeconómicas que ofrece el Estado, sin que los miembros de un grupo minoritario tengan que perder su identidad cultural o su lengua”. Se destaca en estos enfoques el importante papel que tienen las lenguas en el desarrollo de competencias culturales.

En otra aproximación, se concibe a la educación multicultural como factor de *reconstrucción social*, proceso en el que los estudiantes alcanzan un desarrollo de la conciencia acerca de sus condiciones socioeconómi-

cas, lo que les permitirá la ejecución de acciones sociales transformadoras. Se incluyen aquí tendencias sociales como las explicitadas en las llamadas “teoría del conflicto y teoría de la resistencia”, que ponen de manifiesto la lucha “por el control de los recursos de poder, riqueza y prestigio que existen en la sociedad”. En el plano psicopedagógico, este enfoque se fundamenta en “el carácter constructivista del aprendizaje (Piaget y Vygotsky) y la importancia de la experiencia propia del sujeto en esta construcción”.

En resumen, la propuesta de educación intercultural para todo el sistema escolar, bilingüe y no bilingüe; parte del conocimiento que los niños y jóvenes deben tener de la diversidad cultural de su país. Esto quiere decir que es necesario incluir contenidos en cada una de las asignaturas y en todos los niveles, desde el primer año o jardín de infantes¹. En el país ya se han incluido contenidos de varias culturas en los textos escolares de los diez años de educación básica, en iniciativa de empresas editoriales privadas y, por supuesto, en los materiales de la modalidad intercultural bilingüe. Como se ha dicho, no basta con la información libresco, lo que interesa es que los niños y jóvenes en plena formación sean conscientes de la diversidad cultural de su país y de las potencialidades de ella. La metodología de la educación intercultural debe también ser renovada en incluir el conocimiento directo, la experimentación genuina y de primera mano de la diversidad cultural. En este sentido, también se están realizando experiencias que, aunque pequeñas y escasas, han dado interesantes resultados². Para los niños y jóvenes que hayan pasado por la educación intercultural no será difícil entender los valores que adjudican las diversas culturas a sus prácticas ancestrales, su mente y su mentalidad se verán enriquecidas por cosmovisiones diferentes, lógicas diversas,

y variadas alternativas filosóficas. El joven intercultural, indígena o no indígena, podrá explicar las desigualdades sociales y lo que supone y significa su superación, en aras de construir una sociedad verdaderamente democrática. Esto supone optar crítica y conscientemente en la participación activa y no dejar que la misma “clase política” de siempre, ignorante de esta realidad, conduzca el destino de un país que no conoce.

Es necesario, además, asumir la diversidad en la variedad de métodos de enseñanza y de aprendizaje que retomen y aprovechen los métodos no formales, según diversos patrones culturales. Una metodología que no se encierre únicamente en el aula de clase y que esté imbricada en prácticas tradicionales pero aún vigentes de aprendizaje como la enseñanza de los mayores, el aprendizaje a través del trabajo y la ayuda mutua, la producción simultánea de bienes culturales manuales e intelectuales, la respuesta cotidiana, ingeniosa y creativa, a la lucha por la vida, el regocijo de la creación y recreación de las fiestas, de los ritos, de los personajes importantes de la vida comunitaria.

A la luz de la revisión teórica, daremos una mirada al recorrido de nuestra propuesta de educación intercultural bilingüe, que como proceso consolidado está cumpliendo ya su décimo año.

Los modelos y las experiencias de educación bilingüe en el Ecuador

En una reflexión anterior, proponíamos retomar la discusión sobre los modelos de educación bilingüe, porque con el transcurso del proceso administrativo, nada sencillo por lo demás, esta discusión se ha dejado de lado en el supuesto de que el modelo de mantenimiento y desarrollo que sustenta una verdadera educación intercultural bilingüe, se ha con-

solidado y está en plena vigencia. Decir “en el supuesto” constituye un llamado urgente a revisar el impacto real de los procesos de educación bilingüe donde realmente interesa, es decir, en las aulas. Es un llamado a ir más allá de la teoría y del discurso político - que obviamente tienen sus propios espacios - para, sobre la base de un análisis autocrítico, permitir un avance real, depurado y visionario.

De hecho, la reflexión sobre las experiencias de educación bilingüe debe pasar por reconocer y enfrentar la complejidad de las mismas; complejidad por la diversidad de las situaciones sociolingüísticas de los pueblos de nuestro continente y por la misma dinámica histórica que no permite caracterizaciones a largo plazo. Un acercamiento crítico da la posibilidad de propuestas alternativas que tengan alcances que vayan más allá de las fronteras de las instituciones directamente involucradas. Podemos, sin embargo, identificar al menos tendencias que son producto, casi siempre, de factores exógenos a la vida e intereses de las poblaciones bilingües. En una parte, son los condicionamientos que impone el manejo económico y político de los países los que marcan las tendencias, y en otra, la misma visión autocrítica de la experiencia escolar que permite una reflexión también crítica de las culturas que interactúan en ella, en un ejercicio de reconocimiento de sus condiciones reales y de sus posibilidades de potenciación.

En el trasfondo están los avances que, aun en condiciones adversas, han logrado los pueblos originarios americanos a través de sus organizaciones y como producto de la conciencia de su papel histórico al comienzo de una nueva era.

Al reflexionar sobre los modelos de educación bilingüe de los últimos años, pasamos necesariamente por el modelo castellanizante que fue impulsado por los gobiernos de nues-

tros países, con más fuerza hacia la segunda mitad de este siglo, hasta principios de la década de los setenta. En algunos países, como en Guatemala, el programa oficial del Ministerio de Educación dirigido a la población indígena se llamó, precisamente, *Programa de Castellанизación* (1964), antes de que se inaugurara el Programa Nacional de Educación Bilingüe, en 1984.

Como es evidente, el propósito de los programas de ese tiempo era eliminar gradualmente y de manera radical, a través del sistema escolar, los diversos esquemas culturales y los idiomas propios de los pueblos originarios. Recursos económicos y humanos; infraestructura y aparato administrativo desde el Estado para entablar una guerra abierta a la diversidad lingüística y cultural por considerarla un obstáculo para lo que se entendía como *desarrollo nacional*, fundamentado en la uniformización de la población.

Actualmente, debido al avance en este campo, asistimos a un panorama de inmensa variedad en el que, aun atravesados por procesos bélicos, los pueblos indígenas resisten, avanzan y construyen, mientras, por su parte también, la ideología castellanizadora y homogeneizante cosecha lo que ha sembrado.

Se dirá, no sin razón, que la educación bilingüe ha ido ganando terreno en los últimos años, sin embargo, la mayor parte de las experiencias han rebasado el control del modelo de mantenimiento inicialmente planteado, dejando vía libre a un modelo de transición que pone en riesgo el afianzamiento de la lengua y la cultura originarias. El modelo de transición en condiciones de minorización de las poblaciones originarias se levanta sobre el empobrecimiento y deterioro de sus sistemas lingüísticos y culturales. Pero más grave aún es el conjunto de experiencias que, dentro del marco de la educación intercultural bilingüe, están prácti-

camente castellanizando no porque así lo quieran, sino porque en la práctica, no se ha podido avanzar en las diversas esferas que conforman un proceso educativo: la formación y capacitación de los maestros, la concientización de las comunidades, el seguimiento académico y administrativo por parte de las instancias oficiales, la participación de las organizaciones comunitarias, la elaboración y difusión de materiales didácticos y de aprendizaje, el apoyo de instituciones financieras extranjeras y nacionales, el desarrollo y apoyo a iniciativas locales, entre otras situaciones.

Dentro de este panorama, el trabajo que en el Ecuador se ha hecho es importante y no

deja de constituir un referente en toda la rica experiencia latinoamericana, al punto de haber sido la sede del Tercer Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. La gestión que realizan los pueblos indígenas organizados, no solamente en lo que se refiere a educación, es reconocida con mucho respeto fuera de los ámbitos nacionales.

Del mismo modo, es legítimo reconocer el impulso que se ha dado últimamente a la formación de recursos humanos para la educación intercultural bilingüe, a nivel de educación superior, cuyo ejemplo actual más claro es la Universidad Politécnica Salesiana, Sede Quito.

Notas

- 1 En el anexo consta el producto del trabajo realizado con los profesores del Colegio Intercultural Bilingüe “Chaquiñán”, plantel bilingüe de educación media, en la ciudad de Quito.
- 2 En unos pocos establecimientos de Quito, que no llegan a 5, se propician intercambios estudiantiles por una semana, entre estudiantes de

comunidades rurales de culturas diferentes a la urbana mientras los jóvenes de Quito van al campo. Ellos viven en familias, van a la escuela y asisten a actividades organizadas para el efecto. Esta iniciativa ha surgido en instituciones privadas.

Bibliografía

- CHIODI, Francesco
1990 *LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA*, Tomo 1. *Guatemala*. Abya Yala, Proyecto EBI, UNESCO-OREALC. Quito, Ecuador.
- DE LA TORRE, Luis e Ileana Soto.
1996 *BALANCE CRITICO DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL ECUADOR*. UNICEF, Guatemala.
- GARCÍA CASTAÑO, Javier, Rafael A. Pulido Moyano y Ángel Montes del Castillo.
1996 “La educación multicultural y el concepto de cultura” *Revista Iberoamericana de Educación*. No. 13. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, OEI. España.
- SOTO, Ileana.
1996 La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana”, en *EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LOS ANDES Y EN LA AMAZONÍA*. J.C. Godenzzi, ed., Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, Perú.
- WILLIAMS, Raymond.
1981 *CULTURA. SOCIOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN Y DEL ARTE*. Barcelona, Paidós.
- ZÚÑIGA, Madeleine y Juan Ansión Mallet.
1997 *INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN EN EL PERÚ*. Foro Educativo. Lima, Perú.

ANEXO
COLEGIO INTERCULTURAL BILINGÜE “CHAQUIÑÁN”

SEMINARIO TALLER DE ACTUALIZACIÓN PEDAGÓGICA
EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Ileana Soto Andrade, junio 1998

INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN

DESGLOSE DE CONTENIDOS PARA LA DISTRIBUCION EN ÁREAS Y NIVELES.

1. Las diferentes culturas existentes en el Ecuador

- Ubicación geográfica
- Idiomas
- Rasgos fenotípicos
- Vestuarios tradicionales
- Expresiones artísticas: música, danza, canto, plástica
- Estilos de vivienda

2. Costumbres

- Formas de alimentación
- Tipos característicos de alimentación.
- Costumbres frente a los actos cotidianos como el trabajo, las fiestas comunitarias y religiosas, la muerte, la convivencia social y el manejo de la economía.

3. Mitos y leyendas

- Significado de la oralidad en las diversas culturas ecuatorianas.
- Mitos y leyendas del lugar, de la zona y de otras regiones del Ecuador.
- La recuperación de la memoria social.
- Recursos de la comunidad para la continuidad sociocultural.
- La dimensión de lo espiritual frente a lo material (shamanismo).

4. Conocimientos sobre la dimensión cósmica

- Concepciones de las culturas sobre el sol y la luna.
- Concepciones sobre “pachamama” (el cosmos), “allpamama” (la madre tierra, el planeta), “allpa” (la tierra como recurso de cultivo y otras utilidades, el suelo).

5. Conocimientos tecnológicos

- Concepciones diversas sobre la salud y la enfermedad.
- La medicina natural: usos y aplicaciones prácticas de plantas medicinales y otros métodos de curación en la vida cotidiana de los miembros de las diversas culturas.

- Técnicas agrícolas modernas y ancestrales de aprovechamiento del suelo para la producción: utilización de terrazas para el cultivo; abonos orgánicos, diversificación de los cultivos, utilización de plaguicidas naturales, aprovechamiento de los diversos pisos ecológicos.
 - El conocimiento agroecológico.
 - Las diferentes formas y naturaleza de reproducción de los bienes culturales mediante la artesanía.
 - Sistemas de numeración y cálculo aritmético.
 - Sistemas no métricos de pesos y medidas.
- 6. Conocimientos sobre ética y moral**
- El respeto a la madre naturaleza.
 - El respeto a las personas según su posición y antigüedad en la familia y en la comunidad.
 - Las concepciones de reciprocidad, redistribución y colectivismo a nivel de la familia ampliada (ayllu) y de la comunidad.
 - El respeto y la solidaridad con la humanidad.
 - La prioridad de lo social frente a lo individual.
- 7. Concepciones sobre la producción en las diferentes culturas.**
- Valor de subsistencia de la producción.
 - La reciprocidad, la redistribución y el colectivismo como formas de producción.
- 8. Reuniones sociales y organizadas a nivel familiar y comunitario**
- Intercambio de experiencias entre organizaciones políticas, sociales y culturales.
 - Significado y valor de la organización social familiar y comunitaria.
 - Deberes, derechos y obligaciones al interior de las culturas.
- 9. Eventos festivos y de regocijo social**
- Fiestas culturales tradicionales importantes de la comunidad.
 - Celebraciones de tipo religioso-espiritual.
 - Celebraciones a nivel familiar.
 - Juegos y actividades de entretenimiento.
- 10. El trabajo colectivo:**
- La minga como instancia de socialización.
 - Tipos de trabajos recíprocos en cultivos, cosechas, cerramientos, construcción de casas, limpieza de acequias.
- 11. Difusión de los valores de las diferentes culturas.**
- Las responsabilidades de los dirigentes en la difusión de los valores culturales.
 - El interaprendizaje comunitario y entre comunidades.
 - La coordinación de acciones entre comunidades.
 - Importancia de “aprender haciendo” y “enseñar con la demostración”.

- El valor de los recursos orales en la transmisión de los conocimientos y los símbolos del valor.
12. **Cambios económicos, sociales y materiales ocurridos en las diferentes culturas a lo largo de la historia.**
- Levantamientos indígenas y no indígenas ocurridos en el país.
 - Liderazgos indígenas frente a la historia social.
 - Hechos históricos importantes registrados al interior de las diferentes culturas.
 - Actos de resistencia social, económica y política en la vida del país.
 - Participación social, económica y política en la vida del país.
 - Reconocimiento y valoración de las identidades.

LA ESCUELA Y LA INTERCULTURALIDAD UN ESTUDIO DE CASO

*Mercedes Cotacachi**

I. Introducción

En las últimas décadas mucho se ha hablado de la Educación Intercultural Bilingüe.

El bilingüismo, por tratar de salvar la lengua indígena y manejar correctamente; la lengua de la interculturalidad, que es el Castellano, se ha manejado salvaguardando que este sea de mantenimiento.

Existen aun, personas de lengua indígena o hispana que creen que la lengua materna indígena sirve de puente para una transición, para el aprendizaje de una segunda lengua que es el Castellano. La meta de nuestra Educación Intercultural Bilingüe, EIB, según el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, MOSEIB, es mantener y desarrollar la lengua y la cultura dentro y fuera del aula.

Por ello ahora, vamos a analizar ciertos puntos que encontramos como aciertos y errores en la aplicación de la EIB en las aulas de un Centro Educativo Comunitario, CEC, de la Provincia de Imbabura.

II. ¿Qué es Interculturalidad?

Existen distintas formas de ver al mundo, diferentes maneras de interpretar la interculturalidad:

1. La Interculturalidad para unos, es tolerancia y respeto entre los grupos étnicos,
2. La Interculturalidad es igualdad entre todos los grupos humanos,
3. La interculturalidad es el respeto de los unos hacia los otros hasta llegar a una integración.

La población indígena consciente como educador, investigador y profesional en general, piensa de manera diferente. No se trata de que toleren al grupo indígena o minoritario, porque hablan, actúan, se visten de manera distinta a la población mayoritaria o hispanohablante. Tampoco se puede hablar de igualdad entre todos los seres humanos porque existimos grupos distintos cada uno con su propia lengua, cultura y educación. Sin embargo, se puede hablar de un respeto mutuo, olvidándose de que los grupos minoritarios son los únicos que deben respetar al de mayor grupo poblacional.

La política de la EIB con el que ha arrancado la población indígena, con el fin de conscientizar a su propio pueblo para no dejarse maltratar, ni atropellar lingüísticamente, culturalmente, políticamente, ni como grupo humano. De la misma manera conscientizar al

* Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Imbabura

otro, hablando de nuestro medio al blanco-mestizo. El siguiente apunte (López, 1996:27) nos invita a reflexionar.

“En muchos casos y por varios siglos, los pueblos indígenas se vieron condenados a una condición de invisibilidad, hoy por fortuna, superada. En la actualidad, si bien, las situaciones varían de país a país, los indígenas no sólo se hacen cada vez más visibles sino que también su voz se siente cada vez más fuerte y altisonante, aun cuando se encuentren en condiciones de absoluta minorización.”

Si a raíz de la EIB los pueblos minoritarios indígenas estamos visibles, más aún por lo que las organizaciones indígenas y sindicales han dado la dura batalla contra la opresión, la miseria y por el derecho a una educación verdadera y propia, no alienante. El tema bilingüismo e interculturalidad apenas fue como uno de los caminos dentro de las luchas por lograr los innumerables problemas existentes en los pueblos minoritarios, particularmente de la población indígena.

La interculturalidad trata de poner en igualdad de condiciones a los pueblos de culturas diversas, sacándoles de la opresión y miseria, conociendo y respetando al otro, trabajando y velando por los propios y por los demás.

Con todo lo que acabamos de decir, se ha cumplido en gran parte entre pueblos indígenas, el respeto, la armonía y el apoyo que pueden dar a sus comunidades y pueblos.

La relación entre pueblos indígenas de distintas lenguas y culturas ha enriquecido, ha ampliado el conocimiento dejando de lado el egocentrismo y la creencia de que son los únicos pueblos que existen.

Esta interpretación existía incluso entre pueblos indígenas de la misma lengua, por decir entre pueblos kichwas. Cuando una perso-

na de una provincia cualquiera viajaba o visitaba a otra, aunque hablara la misma lengua con entonación y algunas expresiones diferentes, la consideraban de otro pueblo distinto al suyo, no se reconocía como kichwas; incluso, valiéndose de sus propias expresiones y de la forma de vestir les conocían por sobrenombres.

Como por ejemplo: los otavaleños a los chimboracenses les conocían como los “yayitos”, porque esa es la expresión que emplean ellos para dirigirse a los demás. Este término viene de “yaya” que quiere decir “señor” y, del diminutivo “-ito” tomado del castellano; en consecuencia, la persona chimboracense quería decir “señorcito”, pero su interlocutor de otra provincia no le entendía, ya que en su zona no se expresaba así, y tampoco estaba analizando la composición lingüística.

De la misma manera, los chimboracenses a los otavaleños nos conocían como los “guangudos”, por la trenza que llevamos. No solo los chimboracenses nos conocían de esa manera, sino, todas aquellas personas que tienen el pelo corto.

También los indígenas de pelo largo a los de pelo corto les conocen de “mochos” o ‘enemigos del cuchillo’, ni siquiera les dicen, enemigos de las tijeras, sino, del cuchillo o del machete. Estos epítetos se dan en la Sierra. Con lo que respecta al Oriente, los compañeros kichwas de la Amazonía a los compañeros cofanes les conocen como “los cushmudos”, porque estos compañeros, como parte de su vestimenta llevan la “kushma” que es el poncho o túnica.

Estas expresiones van desapareciendo poco a poco con la educación bilingüe, es decir, se difunde, se educa a través del reconocimiento de la vestimenta de cada pueblo kichwa e indígena, se les ha hecho reflexionar que las otras personas que llevan otra vestimenta,

también son indígenas, aunque por su situación social, de origen, de clima, parece como si fuéramos distintos, cuando tenemos el mismo origen.

La música, la entonación y las letras son parte de una interculturalidad, porque cada pueblo manifiesta lo que siente, piensa y vive. Si un maestro sabe seleccionar las canciones como un recurso didáctico para desarrollar la interculturalidad lo realiza de una manera eficiente, invitando a sus alumnos a cantar reflexionando palabra por palabra el contenido de la canción. Existen maestros que enseñan a sus alumnos cualquier canción, sea porque les gusta o les resulta más fácil, siendo a veces que estas canciones tienen contenidos muy burdos, no apropiados para la edad del niño aunque sean de su propio pueblo. Para que una canción sea educativa, cultural, didáctica, el maestro debe ser inteligente, como y tal seleccionar una canción apropiada para sus alumnos.

III. La escuela y la Interculturalidad

El CEC “Manuel Antampa” de la comunidad Wayra¹ del Cantón Cotacachi, Provincia de Imbabura, es una escuela unitaria, ciento por ciento indígena y maneja las dos lenguas Kichwa y Castellano. Los niños en su mayoría provienen de hogares monolingües kichwas. El CEC cuenta con 38 niños y niñas matriculados, de ellos asistían a clases de 20 a 25 entre niños y niñas, es decir, siempre había un alto número de ausentismo en el aula.

Los moradores de la comunidad son ciento por ciento indígenas, kichwa-hablantes, mantienen su propia cultura, como: la música, vivienda, alimentación, lo que es más, existe la práctica de la minga, que consiste en realizar trabajos comunitarios en beneficio de todos.

El primer día de mi visita los niños y niñas estaban muy tímidos; conversaban y juga-

ban entre ellos, pero, casi no hablaban conmigo. Sin embargo, a medida que pasaba el día, iban perdiendo la timidez y el miedo de que puedan ser objeto de evaluación del aprendizaje.

Había una sola aula pequeña para los seis niveles. El profesor trabajaba con todos, hasta el tercer nivel estaban distribuidos en grupitos por niveles; en cambio, los niveles superiores que eran cuarto, quinto y sexto, que estaban representados un niño por nivel, el profesor formó un solo grupito y entregó una sola tarea para los tres, es decir, tenían que copiar el concepto de sujeto y predicado, para ello el profesor facilitó el texto, *Escolar Ecuatoriano*.

Mientras tanto los demás niños, tomaron los distintos juegos de rompecabezas, sean estos de plástico o de madera y, cada cual hacía lo que quería con los materiales que tenía a su mano.

El profesor, una vez terminados de dar las instrucciones a los niños de los niveles superiores, trabajó con los niños de tercer nivel, a quienes entregó hojas de periódicos para que en ellas encontraran las sílabas **qui** y **que**, éstas podían estar escritas con minúsculas o mayúsculas.

Paso seguido, el profesor se acercó a los niños de segundo nivel, igual que a los anteriores entregó hojas de periódicos para que los niños encontraran las sílabas **ma**, **me**, **mi**, **mo** y **mu**, es decir, la letra **m** con las cinco vocales pero en sílabas directas².

Como último paso, el profesor se acercó a trabajar con los niños de primer nivel, a ellos entregó materiales de madera de distintas figuras y de distintos colores, solicitó que con esos materiales formaran un carrito.

Al maestro le tomó media hora terminar de atender a todos los niños de todos los niveles.

Una vez terminada la primera ronda de atenciones, el maestro se acercó nuevamente a los niños de los niveles superiores para poder explicar acerca del sujeto, lo hizo con un ejemplo en el pizarrón. Posteriormente, los niños tenían que escribir varios ejemplos e identificar el sujeto. Cuando el maestro daba las explicaciones empleaba el castellano, los niños escuchaban y escuchaban y no había preguntas, parecía que no estaban entendiendo.

Una vez que el maestro terminó las explicaciones y dejó con tareas a los niños, me acerqué para comprobar cuánto sabían leer y cuánto entendían de la lectura, especialmente de las explicaciones en castellano. Los niños de cuarto, quinto y sexto nivel leyeron con mucha dificultad un párrafo de cuatro líneas, por lo tanto no entendían las explicaciones del texto. Luego tomé el libro y quería que hablaran en castellano acerca de las imágenes que veían en el libro, algunos de esos elementos no pudieron identificarlos porque no eran parte de su cultura, sino de la ciudad o hispanos. Sin embargo, empleé el kichwa para explicar los mismos elementos y el mismo concepto, entendieron sin problemas. Es decir, el problema estaba en el uso del idioma. El idioma castellano, aún no es una lengua de enseñanza-aprendizaje y peor de la interculturalidad. Aunque a ratos el maestro trata de comunicarse en castellano, los alumnos responden en kichwa, es decir, la lengua de enseñanza-aprendizaje y de comunicación entre alumnos y el maestro es el kichwa.

Como se dijo la comunidad y los niños son monolingües kichwas, esta situación influye claramente para que los alumnos no entiendan las explicaciones que el maestro imparte. Esta realidad da a entender que el tratamiento de las lenguas kichwa y castellano no está debidamente enfocado, peor la interculturalidad, cuando éste es el tema primordial, es como un eje y camisa de fuerza para el bilingüismo. Se

debe tratar la cultura indígena en la educación bilingüe, y, la hispana, como elemento importante para la interculturalidad. Son dos temas muy importantes en la educación como un factor primordial para el mantenimiento y desarrollo de lo propio, pero también el debido tratamiento de la otra cultura en el aula tiene la misma importancia para que los niños conozcan, aprendan a diferenciar y valorar lo propio y el otro. Ninguna de las culturas es mala, quienes las tenemos o aprendemos hacemos bien o mal. Con lo que respecta a la educación, la interculturalidad debe ser formativa.

En este CEC, tanto el maestro como los alumnos se comunican el mayor número de tiempo en kichwa, aunque hay momentos en el que el profesor explica y da órdenes en castellano, en cambio los niños siempre responden en kichwa. No hay un bilingüismo de mantenimiento como se dice en el MOSEIB, como es la aspiración de todos, hay un ausentismo de tratamiento acerca de la interculturalidad, solo hay una preocupación por enseñar a leer y escribir aunque el alumno no entienda lo que está diciendo, de ahí viene el semi alfabetismo, es decir, no ha habido una verdadera alfabetización. Lo peor es que como resultado de este semialfabetismo, se impide a los niños continuar con los estudios secundarios por su deficiente formación en la educación primaria.

La dificultad no viene únicamente del profesor. El mismo hecho de ser un CEC unitario, es decir, un profesor para todos los niveles, por pocos alumnos que sean, impide atender eficientemente a todos los niños. El maestro cuenta apenas con una sola aula, gracias a sus gestiones de un año, ha conseguido una aula más, una cocina y una batería sanitaria que está próxima a inaugurarse.

Las autoridades educativas provinciales y nacionales deben dar mayor atención a los CECs, dejando la burocratización, dejando de

lado la mentalidad de que, quien trabaja en la parte administrativa tiene que hacer oficina, desconociendo la situación deplorable de las aulas, por falta de maestros, por falta de recursos didácticos, como libros que sirvan para trabajar en las dos lenguas, como es política de la EIB. El profesor clama a las autoridades educativas que provean de materiales y textos apropiados como existieron en la fase experimental con el PEBI, en lugar de mejorar, con la creación de la DINEIB hay un retroceso, ya que no están en capacidad de atender adecuadamente a la EIB en nuestros CECs.

Con relación a la pregunta que formulé, ¿Cómo aplica usted la interculturalidad con sus niños? El profesor respondió que, dentro del aula emplea el kichwa o el castellano como idioma, como cultura o interculturalidad emplea cualquiera de los idiomas para la explicación de los elementos existentes en cada cultura, de ahí se hace la reflexión y conocimiento de las similitudes y diferencias que existen en cada una de ellas.

El profesor se valió de otras explicaciones como la presencia de niños en el CEC, provenientes de las comunidades vecinas, dice el profesor, que los niños a pesar de ser de una misma zona, pero de distinta comunidad tienen actitudes, costumbres y vestimenta distinta, observándolo bien son distintos, la diferencia es más notoria en la vestimenta que llevan las niñas, por lo tanto, cuando llegan al CEC, se reúnen entre niños de sus comunidades, no se relacionan fácilmente como una comunidad escolar, sino que forman varios grupitos. Fue muy sorprendente, que las niñas de otras comunidades no se relacionaban entre mujeres, más, se incorporaban a los juegos que realizaban los niños varones de su comunidad. Había una relativa unidad, cooperación en el trabajo dentro del aula, observán-

dolo bien, no había tal unidad, siempre realizaban las tareas por separado.

El profesor tiene una tarea difícil, como es la de trabajar en el aula, tiene que enseñar a leer, escribir y a hacer las operaciones matemáticas, sin descuidar la cultura y la interculturalidad. Tiene la obligación de trabajar con la comunidad, por la buena relación entre ellos y el CEC para que se apropien como de algo suyo, es lamentable decirlo, pero, hasta cuando llegó el actual profesor había un divorcio entre el maestro y la comunidad. En poco tiempo de la gestión del maestro actual ha habido una muy buena relación de trabajo con la comunidad, construyeron un aula, construyeron un local para la cocina escolar y comunitaria, construyeron también las baterías sanitarias. Hubo el apoyo económico por parte de dos ONGs para la compra de materiales de construcción, pero la mano de obra puso la comunidad.

El profesor tiene en su mente realizar un proyecto, para convertir a su CEC en un Proyecto educativo-productivo, con el propósito de que los niños, cuando salgan del CEC no solo hayan aprendido a leer, escribir y hacer las operaciones matemáticas, sino que, sepan aprovechar de la mejor manera sus recursos para la producción y tengan su fuente de ingreso familiar sin destruir su ecosistema, el medio ambiente; que tampoco existan migraciones en busca de trabajos, lo que en la actualidad ha sido un problema para el CEC por el abandono frecuente de los niños por ir a encontrar sus familias un ingreso económico para sus gastos.

Las autoridades provinciales y nacionales deben dejar los discursos acerca del bilingüismo y la interculturalidad, deben actuar y dejar trabajar a quienes les corresponde, sin restringir, sin prohibir a las personas que quie-

ren trabajar en beneficio de la niñez y la juventud.

La interculturalidad debe ser bien entendida por las autoridades educativas y transmitidas a los maestros para que ellos la apliquen en las aulas. Los maestros necesitan herramientas de trabajo y menos discurso de sus autoridades.

Hace falta mayor capacitación al personal administrativo, mayor concientización

acerca de las necesidades que tienen los maestros de aula, los niños, los jóvenes, la comunidad y el pueblo en general. Es verdad y cierto que tenemos el Modelo del Sistema Educativo Intercultural Bilingüe, MOSEIB, sin embargo, nos hace falta aplicarlo debidamente, empezando desde el MEC, porque se tiene que pensar que no sólo es tarea de indios porque es educación para indios, sino que es educación para el pueblo ecuatoriano.

Bibliografía

- HARO, Humberto, VELEZ, Catalina,
1997 La Interculturalidad en la Reforma Curricular, en *De la Protesta a la Protesta, Memorias de los Talleres de Antropología Aplicada*, Ediciones UPS, Quito.
- LOPEZ, Luis Enrique,
1996 No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación, en *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco-Perú.
- MOYA, Ruth,
1996 *Desde el aula bilingüe*, MEC, DINEIB, Universidad de Cuenca, GTZ, UNICEF, UNESCO, Cuenca.
- VALIENTE CATTER, Teresa, KÜPER, Wolfgang,
1998 Lengua, Cultura y educación en el Ecuador, Un proyecto de educación bilingüe intercultural en el Ecuador (1990-1993), en *Pueblos Indígenas y Educación, Número monográfico 43-44*, PEBI-ABYA YALA, Quito.
- YANEZ COSSIO, Consuelo,
s/f *La Educación Indígena en Ecuador*, UPS, Municipio de Quito.

Notas

- 1 Con el único propósito de proteger el verdadero nombre de la comunidad y de la escuela donde se realizó la investigación se optó por cambiar los nombres.
- 2 Los niños buscaron las sílabas solicitadas por el profesor, sin embargo, tenían dificultades en encontrarlas, primero, porque aún no leían tex-

tos sencillos, peor un periódico escrito con letras pequeñas. La otra dificultad fue, que no hacían distinción entre sílabas directas e inversas, para el alumno eran iguales por lo que subrayaban las que les parecían correctas, incluso se confundían las sílabas con la letra n.

EL LARGO INVIERNO DE LA MONTAÑA

Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa

Enrique Contreras P.

La montaña es la selva, la selva del litoral ecuatoriano donde la lluvia está siempre presente, ya sea en forma de torrencial aguacero o de tenue garúa. Es el hábitat de los +nkal awa o “gente de la montaña”. El bosque tropical se despierta en medio de la bruma y el silenciarse poco a poco de sus innumerables habitantes nocturnos. El suelo rezuma humedad y el canto de los pájaros anima una mañana que promete ser soleada, algo no muy frecuente en este medio natural. Situadas en la cumbre del cerro de La Botella, las dos grandes casas de madera pertenecientes a la Federación Awa se distinguen claramente en el entorno circundante constituido por potreros, densas arboledas, palmas de chonta y algunas casas fabricadas a la manera tradicional de este antiguo pueblo.

Completamente adaptados a este duro medio, los awa han desarrollado allí su vida durante siglos sin ser apenas perturbados por los acontecimientos del mundo exterior tan próximo pero al mismo tiempo tan lejano a ellos. El secretismo acerca de su cultura ha sido el arma principal para resistir los intentos de aproximación de mestizos y extranjeros. De esta manera, ellos han podido manejar a su antojo la intensidad de sus relaciones con el mundo de afuera. A esto han colaborado grandemente las dificultades del medio, que para personas no adaptadas pueden ser insuperables: el calor y la humedad forman una atmósfera densa y sofocante que hace que cada paso que se avanza sea un triunfo contra el camino irregular lle-

no de piedras, de raíces de grandes árboles y de lodo, en el cual una persona puede hundirse fácilmente hasta las rodillas. Todo esto sin hablar de los innumerables insectos, arácnidos y serpientes que abundan en la zona.

Como antiguos habitantes de estos territorios, los awa han desarrollado un modo de vida que aprovecha al máximo los recursos naturales de la zona para su subsistencia, tanto en lo que se refiere a la elaboración de utensilios y construcción de viviendas, como en lo que corresponde a vestuario y alimentación. Pero el mundo moderno, cada vez en mayor expansión, ha hecho que también estos remotos y aislados habitantes de la montaña se vean confrontados con el hecho de tener que hacer concesiones en su modo tradicional de vida en aras de una subsistencia a largo plazo que les permita conservar su cultura de la mejor manera posible.

La educación es uno de los aspectos en los que el pueblo awa ha decidido incursionar de una manera decidida con el fin de que sus miembros tengan acceso a la lecto escritura y a niveles superiores de educación en el futuro. Nada como estos procesos educativos puede incidir tan fuertemente en el cambio cultural de pueblos de tradición oral y, a su vez, nada como la educación occidental de raíces greco-latinas es más opuesto a la visión del mundo de sociedades que no han necesitado sino hasta ahora de conocer el manejo de la lectura y de la escritura. Sin embargo, fuertes presiones

exteriores han hecho que el dar este paso sea sentido como una necesidad urgente. Las 101.000 hectáreas del territorio awa guardan una enorme biodiversidad de especies animales y vegetales y su subsuelo contiene minerales valiosos cuya explotación artesanal es causa de frecuentes conflictos entre los miembros de esta nacionalidad y colonos de las zonas circundantes.

Sin un manejo adecuado de los instrumentos que les permitan la interacción con el mundo moderno los awa no podrán lograr mecanismos de defensa cultural y esta fragilidad podría hacer que fácilmente desaparecieran como cultura en un plazo muy breve de tiempo. Ellos lo han comprendido así y se han lanzado a la aventura de adquirir dichos instrumentos en el menor tiempo posible. En este proceso ha jugado un papel muy importante la Federación de Centros Awa del Ecuador (FCA), entidad legalmente constituida que canaliza y define todas las actividades que tienen que ver con su pueblo.

Trabajando en estrecho contacto con la FCA hemos desarrollado un proceso educativo que actualmente ha alcanzado una notable sustentabilidad y eficacia. Este proceso surgió de la necesidad sentida por los awa y expresada a través de la FCA de contar, ahora sí, con escuelas en funcionamiento y profesores pertenecientes a su mismo pueblo. Decimos “ahora sí” porque desde hace bastante tiempo existían locales escolares en algunos centros awa, pero no funcionaban porque ningún maestro de afuera tenía la determinación de permanecer en el sitio constantemente, cosa por demás comprensible.

Actualmente se encuentran trabajando 14 maestros awa en 11 centros (sin contar los de la zona de San Marcos). Estos maestros son el producto del proceso aludido, que ha de-

mostrado así su eficacia. Todos ellos obtuvieron su Bachillerato en Ciencias de la Educación, constituyéndose de esta manera en los primeros bachilleres de esta nacionalidad en el Ecuador. Poco tiempo después obtenía su título de bachiller otro grupo de estudiantes del mencionado centro San Marcos, en donde trabaja un proyecto educativo conducido por religiosas misioneras. Estos profesores también han iniciado su trabajo docente en el mencionado centro y en otros cercanos.

Desde el punto de vista operativo esta empresa nos enfrentó a desafíos que hubo que ir resolviendo muchas veces sobre la marcha. Si por un lado se inició por una necesidad planteada por la FCA, por otro lado intervino también una conjunción de voluntades individuales de personas experimentadas en diferentes áreas de la educación bilingüe, las mismas que han venido actuando como un equipo integrado con procedimientos de trabajo *in situ*.

Oficialmente este proceso es avalado por la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), uno de cuyos funcionarios forma parte del equipo integrado.

Este proceso educativo se operativizó desde su inicio como respuesta inmediata a una necesidad del pueblo awa. No partió de estudios o diagnósticos formales seguidos de la elaboración de un proyecto minucioso y detallado, sino de una serie de coyunturas particulares que involucraban la posibilidad de financiamiento inmediato y la disponibilidad de trabajo del personal idóneo para cumplir estas funciones.

En sucesivas reuniones se definieron los objetivos del trabajo y se planificaron las estrategias que se llevarían a cabo para lograrlos. Se optó por una metodología de cursos

presenciales con períodos de trabajo intercalados a distancia. De hecho, ésta es la única manera en que los awa pueden tener acceso a una formación básica o especializada, ya que no poseen los medios necesarios ni las facilidades geográficas para realizar estudios formales en un centro urbano. Los cursos comprenden las asignaturas exigidas por el establecimiento educacional que avala los estudios, así como también actividades que tienen como fin desarrollar y afianzar el manejo de las habilidades de lecto escritura en los estudiantes.

Respecto a esto último hay que decir que, al ser los awa un pueblo de cultura oral, les es bastante difícil habituarse al uso de estos instrumentos. Una vez que han alcanzado el nivel de la decodificación primaria no tienen la oportunidad de seguir ejercitando sus conocimientos, ya que en sus hogares y en su medio en general no existe ningún tipo de material escrito. Así, uno de los principales desafíos de este proceso es lograr que los individuos alfabetizados desarrollen un gusto intelectual y estético por la lectura y la escritura que les motive en el futuro a acercarse a los medios impresos de una manera natural y espontánea.

La enseñanza - aprendizaje de la lecto escritura para pueblos de cultura oral debe ser enfocada desde dos puntos de vista: El primero tiene que ver con la segunda lengua, que es por lo general la dominante en el contexto social. Estas lenguas suelen tener una larga tradición de escritura y han desarrollado un estilo bien diferenciado en este sentido. Los indígenas, antes de que se pensara en términos de educación bilingüe fueron alfabetizados en la lengua dominante, con todas las desventajas que esto implica. Para bien o para mal, es entonces esta lengua dominante la que ellos emplean para leer y escribir. Esto nos lleva al segundo punto de vista, que es el que tiene que

ver con la lengua materna, la que en la gran mayoría de los casos es la lengua indígena. Lo que se puede notar entonces es que existe una enorme dificultad para leer y escribir en ella, debido a su marginación dentro de los procesos oficiales educativos en los diferentes países, así como también a la dificultad psico y sociolingüística intrínseca que consiste en el hecho de tener que utilizar una lengua para funciones para las cuales aún no han desarrollado ni el vocabulario necesario ni una estructura lógico - semántica que les permita expresar este tipo de conceptos con fluidez y precisión y, adicionalmente, por medio de la escritura (lo que ya implica una transformación y un proceso lento y dificultoso). Finalmente, podemos mencionar también que una buena parte de la dificultad es de índole personal: muchos profesores no tienen la suficiente autoconfianza (o tienen una especie de bloqueo mental) para utilizar con fines académicos una lengua que ellos y sus alumnos hablan y comprenden perfectamente en los ámbitos de la vida cotidiana.

La gran mayoría de profesores awa han sido alfabetizados en español en edad adulta, lo cual ha hecho que su aprehensión de las habilidades de lecto escritura no estén tan arraigadas en lo que se refiere a las relaciones grafía - sonido como si hubieran iniciado este aprendizaje siendo niños. Esto ha facilitado el que se apropien de dichas relaciones en el alfabeto awapit sin ninguna dificultad y de una manera natural. Los profesores quichuas, por ejemplo, cuya realidad es diferente en este sentido, no logran habituarse al hecho lingüístico de que en su lengua existe una sola representación gráfica para los alófonos sordos y sonoros de las consonantes oclusivas, ya que se encuentran interferidos por la circunstancia de que en español sí existen dos representaciones gráficas en este caso: una para las oclusivas

sordas y otra para las oclusivas sonoras. Esto hace que cuestionen las reglas de escritura y pronunciación del alfabeto quichua sin una comprensión cabal de estas realidades técnico lingüísticas.

El grupo de estudiantes con el que se ha venido trabajando (24 en el inicio, de los cuales se graduaron de bachilleres 17) tiene una composición heterogénea en lo que se refiere al conocimiento del awapit: aproximadamente la mitad de ellos conoce la lengua de una manera muy limitada o no la maneja en absoluto y el resto se pueden considerar hablantes eficientes para quienes el awapit es su lengua materna. Esto nos ha planteado una seria dificultad metodológica durante los cursos en el área de L1, ya que es muy difícil compaginar actividades cuyo objetivo es hacer que alguien aprenda una lengua que no conoce con otras que tienen como fin realizar una reflexión gramatical y una ejercitación de la lecto - escritura en la propia lengua materna. Esta situación se explica porque han sido los awa que viven más cerca de los pueblos mestizos los que primeramente han participado de los procesos educativos. Desgraciadamente, también son ellos los que más aceleradamente han perdido sus valores culturales, estando la lengua en el primer lugar de estas carencias. Los awa que conservan más íntegramente su cultura son los que viven más adentro del territorio y en los sitios de más difícil acceso, pero su proverbial aislamiento y desconfianza hacia el mundo exterior ha dificultado en principio su involucramiento en los proyectos de capacitación que se han diseñado para ellos.

Si queremos cumplir con el planteamiento básico de que la alfabetización debe hacerse en awapit (cuando es el caso), hay que tener el cuidado de asignar los profesores hablantes a las comunidades en las cuales la L1 de los niños es esa; especialmente para que cu-

bran los primeros grados. Esto es algo que parecen no tener muy claro los dirigentes de la organización.

El eje fundamental de la educación bilingüe pasa por las lenguas y las realidades sociolingüísticas y pedagógicas que están alrededor de ellas. Si no se alfabetiza a los niños en awapit cuando ésta es su lengua materna se está haciendo algo muy similar a lo que tradicionalmente ha hecho siempre la educación oficial: relegar a un segundo plano a las culturas indígenas, reforzar el valor del español y de la cultura mestiza como el prioritario, el dominante y el “mejor”, y contribuir a que las lenguas indígenas continúen debilitándose con serio riesgo de desaparecer en un futuro no muy lejano. Sin hablar de que se estaría atentando contra el derecho humano fundamental de ser educado en el propio idioma.

Lo mas grave de esta situación es que ocurre ahora ya no por parte de maestros mestizos ajenos a las culturas indígenas y a su problemática, sino que es llevada a cabo por los mismos maestros bilingües indígenas, lo cual en el fondo quiere decir que no han interiorizado aún la concepción de que las lenguas nativas tienen el mismo valor que cualquier otra y pueden servir para fines académicos con la misma eficacia, solamente con la debida realización de las adaptaciones y desarrollos propios necesarios. A esto se suma la presión de las comunidades en demanda de un mayor tiempo de enseñanza del español y en español, lo que configura una situación muy difícil de resolver para los maestros, que los inmoviliza y no les permite actuar libremente desarrollando sus ideas pedagógicas y su creatividad.

Se da por descontado que si los maestros tienen problemas derivados de su falta de formación profesional lo normal sería que superaran esas carencias por medio de cursos o ta-

lles de capacitación. Esto en principio es verdad, pero no es un proceso mecánico y hay que pensar siempre en quiénes son los beneficiarios de la capacitación y cuál es su problemática específica. Si bien los maestros bilingües aprovechan bastante bien de los cursos y talleres, esta comprensión teórica no puede ser implementada en acciones concretas en el aula debido a una falta de continuidad en el proceso. Queda faltando, como si dijéramos, el impulso final, el mismo que debe ser dado en el sitio mismo, en el aula de clase. El capacitador debería darse un poco de tiempo para estar con el profesor allí y sobre las acciones concretas dirigir, enseñar, motivar, aclarar y apoyar en todo lo que en ese instante supremo perciba que le hace falta al docente.

En la práctica esto es todavía difícil, ya que los organismos oficiales responsables no tienen la capacidad de asumir semejante tarea, tal vez por no tener suficientemente clara la problemática, por deficiencias organizacionales a su interior y también por falta de recursos, ya que al Estado no le interesa mayormente apoyar los procesos de educación bilingüe en el país, situación que tiene que ver directamente con la crisis económica general y con enfrentamientos ideológicos y políticos.

En Colombia, la situación del pueblo awa es diferente. En primer lugar, allí no existe una instancia estatal autónoma que se encargue exclusivamente de la educación indígena, sino que los procesos formativos de las diferentes etnias o nacionalidades están controlados y dirigidos por el Ministerio de Educación Nacional (MEN) y son un componente más de la educación oficial del país, que en el fondo trata más bien de “integrar” a los indígenas a los patrones de la sociedad dominante que de lograr el mantenimiento y desarrollo de su cultura desde el punto de vista del respe-

to a la diversidad y a la alteridad de los conglomerados humanos.

Pero, al mismo tiempo, esta realidad ha hecho que pueblos indígenas como los awa generen estrategias autogestionarias que les permitan llevar adelante su educación de la manera que ellos estiman más conveniente. A base de un esfuerzo y una lucha constante han conseguido crearse un espacio de autonomía administrativa que les permite implementar actividades educativas ideadas y controladas por ellos mismos. En lo referente al apoyo técnico también es la misma organización la que estudia y decide qué tipo de asesoramiento académico, legal y administrativo se requiere y quiénes deben ser los especialistas contratados para cumplir con estas tareas.

Lo que posibilita que esto ocurra es el hecho de que las leyes colombianas otorgan un presupuesto autónomo para las comunidades indígenas, el mismo que ellas pueden manejar de acuerdo a sus propias necesidades. Esto significa un apoyo fundamental para dichos pueblos que les permite en gran medida no depender de financiamientos externos como ocurre en el Ecuador.

El proceso de educación del pueblo awa nos deja experiencias valiosas que nos obligan a reflexionar en la manera de seguir afinando procedimientos y extendiéndolos hacia grupos humanos que comparten similares condiciones culturales y educativas. La reflexión principal gira alrededor de la concepción de “contacto directo” con la población beneficiaria de este tipo de programas. Los diseños teóricos que guían los proyectos son muy necesarios, pero no pueden cumplir los objetivos que plantean sin un adecuado seguimiento en el aula de clase. Hay que recordar que la inmensa mayoría de maestros bilingües no han realizado estudios especializados y, en el mejor de

los casos, han terminado apenas el bachillerato. En el caso de los maestros awa, ellos han seguido una modalidad de estudios que les ha permitido terminar la primaria de una manera irregular, muchos realizándolos en edad adulta. Los estudios secundarios los han llevado a cabo por medio de los programas acelerados que hemos implementado con nuestro equipo de trabajo.

Estos aspectos, sumados al de la incertidumbre en el manejo de las lenguas en el proceso educativo y al de las relaciones conflictivas con las comunidades, configuran un marco de inseguridad personal en el cual el maestro tiene que desarrollar su trabajo profesional. Entonces, es obligación de los técnicos y especialistas acercarse a la realidad del trabajo de los profesores para que de este contacto sal-

ga la solución práctica y eficiente a los problemas que no permiten que actualmente la educación bilingüe esté cosechando los frutos que se esperan de ella.

Lo que deseamos es que, en un futuro no muy lejano, los actores directos del proceso tales como maestros, alumnos y funcionarios lleguen a crear una pedagogía y una teoría de la educación bilingüe que partan de su propio mundo y de su propia cultura, que sean conceptualizadas en sus propias lenguas y de la misma manera sean trasladadas a los medios escritos. Solo así se podrá conseguir que las culturas antiguas que perviven en la actualidad arriben finalmente al estatus de igualdad humanista que sería deseable para dignificar a nuestra especie y hacerla avanzar en el camino del equilibrio universal.

7. TALLER DE RELIGIÓN

INTRODUCCIÓN

TEMA

DIÁLOGO DE RELIGIOSIDADES E INTERCULTURALIDAD

Abordar el tema de la Interculturalidad, requiere partir desde el reconocimiento de nuestra existencia vivencial y del conocimiento, respeto, diálogo y reflexión sobre las diversidades, interlocutores cuya existencia nos interpela constantemente y muchas veces, nos confronta y conflictúa. Pues no es posible caer en un mero discurso que se refiera a lo intercultural desde el reconocimiento intelectual de la existencia de etnias diferentes, sin que esto vaya de la mano con acciones concretas y con una dimensión política, fundamentada en que la interculturalidad, es a la vez, punto de partida: para la reflexión, el reconocimiento y el diálogo; así como también punto de llegada, pues requiere indispensablemente de una construcción, en la que nos comprometamos todos, desde nuestras cotidianidades.

Construcción que se vuelve posible en la medida en que se asume la realidad del otro y de los otros, como un universo plétórico de diferencias, divergencias y muchas veces, disimilitudes. Uno de los aspectos que desde antiguo

más ha cuestionado al ser humano, es precisamente el reconocimiento de la OTREDAD, es decir, de la existencia del otro como un ser a quien debemos tratar de mirar de frente, reconociendo que somos diferentes a él en nuestras particularidades, pero también que con el compartimos una misma esencia: la Humanidad, que mas que un legado, es un deber.

g) Desarrollo

h) Comunicación

- En cada grupo de trabajo específico, los participantes podrán presentar sus ponencias en un tiempo de 20 minutos, luego de lo cual se abrirá un debate durante 20 minutos.
- Cada grupo de trabajo estará coordinado por un profesor y un estudiante.
- Los coordinadores serán responsables de presentar una síntesis de aportes y comentarios sobre las ponencias realizadas durante el debate.
- Los horarios y modalidades concretas de cada grupo de trabajo, se definirán una vez concluida la recepción de ponencias; dependiendo del número de ponencias se organizarán tiempos y formas.

RELIGIOSIDAD Y FIESTAS POPULARES

Claudio Malo González

Introducción

El hombre es un animal curioso, decía Platón. Su siquismo superior le lleva a buscar explicaciones sobre lo que ocurre en su entorno físico y humano. El mundo exterior penetra en su espíritu posibilitándole vivir una doble realidad con la consiguiente retroalimentación, a veces enriquecedora, a veces conflictiva. En este complejo sistema de relaciones se dan reacciones racionales vinculadas estrechamente al conocimiento creciente y complejo, reacciones emotivas que, simplificándolas, se limitan a tomar partido por hechos o situaciones y reacciones volitivas que tienen por objeto conseguir algún tipo de cambio en el entorno.

La curiosidad ante el entorno físico le posibilita conceptualizarlo, es decir, elaborar ideas de aquello que capta con sus sentidos, generalizarlas, buscar relaciones y sistematizarlas, en otras palabras, hacer ciencia en el sentido más amplio de este término. Ortega y Gasset, nos habla de dos posibles clases de relación entre los seres vivos y la realidad circundante: la alteración y el ensimismamiento. Tomando al término alteración en su sentido etimológico - del Latín alter que significa otro -, lo ajeno al animal toma la iniciativa en su comportamiento, como al comer el alimento que está fuera. En el ser humano un buen número de relaciones son de esta índole, pero es además posible en él el ensimismamiento, ya que tiene capacidad para volverse sobre sí mismo, introducir en su interior elementos que se encuentran fuera, analizarlos desde diversas

perspectivas y modificarlos aunque los objetos no estén presentes y volver sobre ellos para cambiarlos de acuerdo con su talento. Este tipo de relación posibilita las innovaciones de los objetos y de las ideas, así como la diversidad de formas de comportamiento.

La conceptualización no se limita a lo perceptible que da lugar a la ciencia, la curiosidad humana va más allá de este tipo de realidad y sus interrogantes sobrepasan el entorno físico. La conceptualización de lo no perceptible da lugar al universo de lo religioso y lo mágico, partiendo de la creencia en seres y fuerzas sobrenaturales que explican una serie de fenómenos. Pero la religión no se limita a sistemas de conceptos y creencias acerca de lo sobrenatural. Individual y colectivamente los hombres creen que deben haber sistemas de relaciones con estos seres y fuerzas, lo que da lugar a formas de comportamiento frente a ellas que se ponen de manifiesto en rituales y ceremoniales de diferentes niveles de complejidad y que responden a las creencias fuertemente vinculadas a los mitos.

Siendo el hombre el único animal capaz de crear símbolos y valerse de ellos para interpretar las realidades perceptibles y no perceptibles, así como para comunicarse con los demás, este sistema se torna especialmente rico en el ámbito de lo religioso, pues lo no perceptible requiere de ellos para su expresión y para dar sentido y consistencia a la compleja interrelación entre mitos, ritos y ceremonias.

Según Emile Durkheim, las religiones juegan un papel fundamental para unificar a

los integrantes de una sociedad y para reforzar el sentido de solidaridad de sus miembros. Para la organización hay una tendencia generalizada a dividir cada universo entre lo sagrado y lo profano, es decir, entre lo que tiene contenidos religiosos y lo que carece de los mismos, lo que puede incluir personas, lugares naturales, edificaciones hechas por el hombre según los propósitos, objetos dedicados al culto, conjuntos de ideas a veces concretadas en libros, actividades etc. Las religiones formales que cuentan con iglesias organizadas y cuerpos sacerdotales formados y especializados, suelen dividir con relativa claridad estos ámbitos, pero en la religiosidad popular la separación es mucho menos clara, sobre todo, en las celebraciones especiales en las que las fronteras de estos mundos son muy inciertas.

Vinculados cercanamente a las religiones están los principios éticos que califican los actos humanos como buenos y como malos, añadiendo a la aceptación o rechazo social el castigo religioso. En la mayoría de las religiones existe y funciona la noción de pecado como ofensa a seres y poderes sobrenaturales que genera alguna forma de castigo divino, que puede darse de manera inmediata con consecuencias materiales negativas, o posteriormente en la vida de los espíritus que sigue a la muerte biológica. También es generalizada e pero en otros casos se refiere al ordenamiento de la conducta en relación con los demás integrantes de la colectividad como respeto a la vida, a la propiedad, observancia de las pautas de conducta sexual, deberes matrimoniales etc. En estos casos tampoco existen fronteras claras entre lo estrictamente religioso y lo ético, pudiendo darse situaciones contradictorias, lo que es más frecuente en la religiosidad popular que funciona a veces al margen e, inclusive, en contra de las normas establecidas por la iglesia oficial.

Lo elitista y lo popular

Puesto que este trabajo aborda aspectos de las fiestas religiosas populares, considero conveniente aclarar algunos conceptos sobre cultura elitista y cultura popular. Lo elitista y lo popular coexisten dentro de una cultura global, no siendo conveniente ni posible considerarlas como complejos aislados y herméticos independientes la una de la otra. Se da una intensa interrelación y un continuo proceso de incorporación de rasgos entre las dos. Es tarea cercana a lo imposible pretender establecer claras fronteras entre lo popular y lo elitista. Es posible considerar a tales o cuales rasgos como pertenecientes a la cultura popular y a la elitista, pero es evidente que existe una amplia zona en la que no se puede calificar a sus contenidos como partes de la una o de la otra, se trata de algo así como una tierra de nadie.

Toda cultura cambia y se desarrolla con el tiempo, proceso en el que las innovaciones y modificaciones ocurren de manera distinta en las dos áreas, profundizándose a veces o disminuyendo las diferencias. Robert Redfield escribió:

En una civilización existe una gran tradición de la minoría que reflexiona, y una pequeña tradición de la gran mayoría irreflexiva. La gran tradición se cultiva en escuelas o templos: la pequeña tradición se realiza y se mantiene en marcha por sí misma en la vida de los analfabetos en sus comunidades aldeanas. La tradición del filósofo, el teólogo y el hombre de letras es una tradición que se cultiva y se transmite conscientemente; la del pueblo es una tradición que en su mayoría se da por sentada y no se expone a mayores escrutinios ni se le considera un refinamiento o un avance.

Han surgido grandes épicas de los cuentos tradicionales de muchos pueblos, y las épicas han regresado al pueblo para ser modificadas o

incorporadas a las culturas locales. La épica del Antiguo Testamento surgió de pueblos tribales, y regresó a las comunidades campesinas después que sus filósofos y teólogos reflexionaron sobre ella... Es posible considerar que la gran y pequeña tradición son dos corrientes de pensamiento y acción, que es posible distinguir pero que, no obstante, siempre están fluyendo una de otra.¹

Considero que es legítimo equiparar en la cita de Redfield la “gran tradición de la minoría” con cultura elitista y la “pequeña tradición de la mayoría” con cultura popular. Los términos reflexiva e irreflexiva no hay que entenderlos con criterios priorizantes o peyorativos, quizá más apropiado sería hablar de formal e informal. El término analfabetos tiene validez si consideramos la época en que se escribió la obra (1943), cuando en los países considerados subdesarrollados sobre todo, saber leer y escribir era casi un privilegio de una minoría cultivada. La escuela y el templo son prototipos de la organización formal del Estado y de la Iglesia, según los casos, que en gran medida se caracterizan por la poca flexibilidad de principios y contenidos consagrados por las élites que controlan el poder. Lo popular se da en “la vida de las comunidades aldeanas” en la que juega un papel fundamental de legitimización y permanencia el factor vital que no tiene necesariamente que estar consagrado por principios formales sino respaldado por la experiencia robustecida, por la sabiduría de las generaciones precedentes.

Es frecuente que muchos de los principios y prácticas consagrados por la “gran tradición de la minoría reflexiva”, partan de creencias, actitudes y formas de vida de la “pequeña tradición de la mayoría irreflexiva” lo que evidencia la permanente interrelación de lo popular y lo elitista que se nutren mutuamente. Al caso de las grandes épicas basadas en cuentos y leyendas tradicionales, se podría añadir el

de las novelas latinoamericanas contemporáneas agrupadas con el denominador común de “Realismo Mágico” que se inspiran, en muchos casos, en lo que denominamos leyendas y tradiciones populares.

Cuando el proceso evolutivo de las culturas se rompe por la aparición y enfrentamiento con una cultura muy diferente, la dualidad popular-elitista y su interrelación se modifica. El proceso evolutivo de las culturas indígenas americanas se interrumpió para dar lugar a un nuevo tipo de relación dominante-dominada. Culturas dominantes precolombinas como la Azteca y la Inca habían logrado niveles hegemónicos luego de largos años de conquistas y sometimientos. Algunos de estos pueblos sometidos apoyaron a los españoles con la esperanza de recuperar su autonomía, pero cuando se consolidó el dominio europeo, todos los pueblos indoamericanos pasaron a la categoría de sometidos, planteándose la relación intercultural en otros términos y dando inicio a un nuevo tipo de separación y conceptualización entre popular y elitista.²

Religiosidad popular

En poblaciones como las de los países latinoamericanos, el fenómeno de la religiosidad popular es extremadamente complejo. A las diferencias existentes entre la ortodoxia elitista, la licitud o ilicitud de una serie de prácticas, la aceptación y condena de creencias, las variaciones en los rituales, las formas de veneración a santos e imágenes, hay que añadir el sincretismo que inevitablemente se da debido a la supervivencia de creencias y prácticas tradicionales de la época precolombina o provenientes del África. Teóricamente, la gran mayoría de los habitantes de los países latinoamericanos son católicos, han sido bautizados de acuerdo con el rito de esta religión, reciben los

sacramentos y asisten a las ceremonias -especialmente a misa-, respetan y veneran al sacerdote, concurren a los templos. Pero en muchos sectores persisten algunos tipos de prácticas que llegan a situaciones límite -si es que no las sobrepasan- de veneración a seres sobrenaturales diferentes a los admitidos por la iglesia oficial o que entremezclan contenidos católicos y no católicos.³

La religión Católica, como muchas otras, tiene un contenido ético integrado por normas de conducta que deben ser observadas so pena de cometer pecado y merecer castigo. En lo que tiene que ver con creencias, rituales, ceremoniales y principios morales, la religiosidad popular se caracteriza por una mayor flexibilidad que la elitista y por más tolerancia a desviaciones que merecerían condena dentro de la ortodoxia. En los últimos decenios se han dado de manera significativa cambios a religiones evangélicas en los sectores populares e indígenas que no se limitan a variaciones en creencias y tipos de rituales sino que se manifiestan en formas de conducta dándose tipos de comportamiento diferentes a los tradicionales como la abstención en el consumo de alcohol.

En los sectores elitistas la religión católica tiende a ser más intelectualizada en cuanto cuenta mucho el soporte racional para fundamentar ideas, creencias y sistemas de relaciones con las demás personas y con lo sobrenatural. Los contenidos filosóficos y teológicos tienen notable importancia, no solamente entre los clérigos y estudiosos sino también entre los fieles. La religiosidad popular se caracteriza, en cambio, por ser preponderantemente vital, pesando más las prácticas y manifestaciones - especialmente las colectivas y comunitarias- que los análisis racionales. La realidad natural y social está cargada de elementos mágicos y religiosos que permanentemente se en-

tremezclan con la vida. El orden y el desorden dependen de la intervención de seres y fuerzas sobrenaturales ante los que poco o nada puede hacer el hombre, dando lugar a una actitud de aceptación y resignación que elimina o mitiga conflictos y tensiones.

Marco Vinicio Rueda define religiosidad popular en estos términos:

*“Aquel modo de ser religioso, más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial, nacido entre nosotros del encuentro del catolicismo español con las religiones precolombinas y que es más vivido por la masa numérica del pueblo que por las minorías selectas religiosas.”*⁴

La obra de donde proviene esta definición se circunscribe al estudio de la religiosidad en los sectores campesinos de nuestro país en los que la presencia de las tradiciones indígenas es más fuerte, pero considero que también es válida para la religiosidad popular de las ciudades, muchos de cuyos practicantes mantienen estrechos vínculos con los centros rurales de donde provienen. No es raro que cuando en esos lugares se celebran las fiestas tradicionales de índole religiosa como las del santo patrono, los radicados en la ciudad retornen para las celebraciones y participen, a veces con mayor entusiasmo que los que no han salido. Es también aplicable la mentada definición para regiones con reducida o casi nula presencia indígena, pero con fuertes contenidos africanos, sobre todo en algunos sectores rurales de la Costa ecuatoriana

La religiosidad popular no se da aislada de otras esferas del quehacer humano, al contrario tiende a compenetrarse con muchas áreas de la vida cotidiana y extracotidiana. En el sector rural, además de los seres sobrenaturales oficialmente aceptados y a los que se rinde culto con la anuencia y aliento de los sacerdotes, se coexiste con una amplia gama y va-

riedad de espíritus frecuentemente ubicados en lugares concretos, y con personas dotadas de poderes especiales. En términos ortodoxos, estos espíritus y personas deberían ser prohibidos y condenados, pero en la práctica son tolerados, comportándose los fieles de acuerdo con sus buenas o malas influencias, ante la vista gorda de los sacerdotes.

Las imágenes y advocaciones de los santos con frecuencia asumen los papeles de esos espíritus y se sincretizan con ellos al margen de lo que se predique. La relación del fiel con la imagen es a veces muy familiar, dándose situaciones en las que los límites entre lo sagrado y lo profano tienden a confundirse. En las velaciones del Niño Dios en el Azuay, cuando dos personas de diferente sexo, frecuentemente enamorados, tienen contactos eróticos, cubren o retiran la imagen del Niño Dios, de la misma manera que para este tipo de relaciones amorosas se busca privacidad e intimidad rehuyendo la presencia de otras personas. No son raros los casos en los que se atribuye a las imágenes veleidades propias de la condición humana pensando el devoto que, en la práctica, está en condiciones de manipularlas.

Susana González, en su obra *El Pase del Niño* nos relata:

“La mantenedora del pase del Niño Viajero cree tener gran dominio y autoridad sobre el Niño Dios y manifiesta su convencimiento de que el Niño obedece lo que ella le pide.

¡Todo lo que le pido el Niño me hace! ¡si no hay como decirle nada que cumple lo que quiero!. ¡Conmigo sí que el niño ha sido bueno! ¡bonito!...

Cuenta que a su hija que es indevota para participar en el pase, el Niño la castigó:

¡Calle! ¡calle!, se le cayó la dentadura del segundo piso y se le hizo ñutos (pedazos muy pequeños) ¡Que ricura de castigo! me morí de gusto”⁵

No son raros los casos de pugnas y enfrentamientos entre la iglesia ortodoxa oficial que se empeña en un predominio de lo doctrinal y de la interiorización de lo religioso y la religiosidad popular que da prioridad a los aspectos formales y vitales que se expresan de mejor manera en las celebraciones y ceremoniales.

Los rituales oficiales tienden a cambiar poco y por decisión de las autoridades eclesiásticas a nivel mundial, como fue el caso de la celebración de la misa en idiomas nacionales, superando la universalidad de la lengua latina, la tendencia a simplificar los adornos de los altares o el uso de vestimenta común de los sacerdotes en la vida ordinaria. Pero en otro tipo de ceremoniales, sin contradecir lo establecido oficialmente, la iniciativa de los sectores populares es mayor respondiendo a sus expresiones vitales, como es el caso de las procesiones y romerías.

No es fácil afirmar que en estos enfrentamientos, de diferente intensidad a distintos niveles, haya triunfado lo popular o lo oficial. Lo que queda en claro es que mediante decretos o decisiones provenientes de las autoridades eclesiásticas, no es fácil cambiar formas de comportamiento religioso que están fundamentadas en la vitalidad de las mismas y reforzadas, en muchos casos, por la autoridad de una vieja tradición.

Cuando se dan controversias de esta índole lo frecuente es que no haya unanimidad en el clero católico y que, frente a los que aceptan y propician los pronunciamientos oficiales, hay alentadores de las prácticas populares. A las posiciones ideológico-doctrinales oficiales se contraponen o complementan, según los casos, expresiones simbólicas en las que los fundamentos y contenidos intuitivos y emocionales tienen más fuerza que sesudos y lógicos razonamientos. En los sectores populares

hay una tendencia generalizada a que las diferentes facetas de la cultura se encuentren fuertemente interrelacionadas, teniendo la religiosidad un papel prioritario a punto que, cambios en la religiosidad, traen consigo cambios en otros ámbitos de la vida. Richard Adams, en su obra *Introducción a la Antropología Aplicada*, nos refiere que el compadrazgo está tan enraizado en algunos sectores indígena-campesinos de Guatemala que personas que se han convertido a alguna religión evangélica, hacen también bautizar a sus hijos por el ritual católico que requiere de padrinos que son socialmente compadres de los padres del niño.⁶

Las Fiestas Populares religiosas

Entiendo por fiesta, para los fines de este estudio, una celebración en la que el regocijo está íntimamente vinculado a los hechos. Cuando ha ocurrido algo que provoca gran satisfacción, se organizan fiestas para expresar placenteramente esas emociones positivas. Hay fiestas circunscritas a acontecimientos individuales que involucran a la persona y a un grupo cercano unido por lazos de parentesco y amistad (santo, cumpleaños, graduación, bautizo, matrimonio etc.). Otras fiestas se fundamentan en actividades que se consideran fundamentales para la colectividad, como las que se dan con motivo de las siembras y cosechas en los sectores campesinos agrícolas, o la inauguración de un edificio importante para la comunidad (iglesia, escuela, casa comunal). Hay fiestas que, en determinadas fechas del año se celebran puesto que conmemoran acontecimientos que ocurrieron en el pasado y que se consideran especialmente importantes para el conglomerado humano pertinente, siendo su función mantenerlos vivos, a través del recuerdo, reforzado por la reiteración en la celebración (independencia, fundación de una ciu-

dad, cantonización etc.). No toda conmemoración es festiva pues también hay acontecimientos negativos que ocasionan dolor y que deben ser conservados en la memoria colectiva (la que tiene lugar con motivo de la conmemoración de la crucifixión de Cristo el Viernes Santo, no puede ser considerada una fiesta).

Podemos entonces hablar de fiestas religiosas y fiestas civiles. En los países latinoamericanos la importancia de las dos era igual desde el punto de vista jurídico, a punto tal que días feriados eran, por disposición legal, los que conmemoraban acciones cívicas importantes como la independencia y las denominadas por la Iglesia Católica “fiestas de guardar”, consideradas como especialmente importantes. Con el proceso de laicización que se ha dado a lo largo de los años, en varios países han dejado de ser feriados los días reconocidos como tales por la iglesia, salvo algunas excepciones como la Navidad y el Viernes Santo en el caso del Ecuador. En las celebraciones civiles aún persiste algún elemento religioso como el *Te Deum* que se celebra en las fiestas cívicas.

Especialmente en el sector rural hay un enorme predominio de lo religioso sobre lo cívico. Con más intensidad en el pasado, los períodos de tiempo a lo largo del año se establecían de acuerdo con el calendario litúrgico, se planificaban acontecimientos o se esperaban sucesos de acuerdo con las fiestas o conmemoraciones por venir, se decía, por ejemplo, que *mi hija se casará para la Virgen del Carmen*. Tampoco es extraño que se organicen las actividades en función de alguna peregrinación, como buena parte de los campesinos del Azuay que sistemáticamente van al Santuario de la Virgen del Cisne en la Provincia de Loja. La más importante suele ser la fiesta del Santo Patrono en torno a la cual giran una serie de quehaceres del año. Hay también fiestas generales en todo el país que se celebran con dife-

rente intensidad y diversidad en distintos lugares, como el Corpus Christi, la Navidad o la Fiesta de la Cruz.

Directa o indirectamente participan en las fiestas del patrono de la población todos los habitantes de la comunidad, siendo frecuente la de personas extrañas a ella, pero de alguna manera vinculadas. Quienes por diversas circunstancias se han radicado en otros lugares - especialmente en las ciudades- no pierden su vinculación, siendo la fiesta la ocasión para retornar y reafirmar su identidad.

La preparación de la fiesta se la hace con notable anticipación, iniciándose con la designación del sacerdote cuya manera de escogencia varía; sobre él recae la responsabilidad del esplendor de la celebración que depende, en gran medida, del financiamiento. Se nombran comisiones encargadas de diversos aspectos de la fiesta que actúan bajo la supervisión del sacerdote, quien tiene que estar en estrecho contacto con el párroco. Tiene el sacerdote que hacer fuertes erogaciones para lograr la magnificencia de la fiesta. Con un criterio urbanocéntrico, se considera que el sacerdote es una víctima o un iluso que a veces tiene que vender tierras o animales o contraer fuertes deudas para que todo se gaste en pocos días de fuegos artificiales, licor o música.

La gran compensación reside en el grado de prestigio que alcanza entre los integrantes de la comunidad, según la excelencia de la celebración. Buscar reconocimiento mediante erogaciones económicas es normal en todo ser humano y los pudientes habitantes urbanos lo consiguen comprando automóviles Mercedes Benz como símbolo de poder económico, invirtiendo a pérdidas enormes sumas en un equipo de fútbol o en suntuosas recepciones por el matrimonio de una hija. Las erogaciones del sacerdote tienen, en el fondo el mismo propósito y su gratificación psicológica es tanto

mayor cuanto más tiempo se recuerde en la comunidad cuán grandiosa fue la fiesta cuando don fulano fue sacerdote.

Una de las características de estas fiestas es su poder integrador en la comunidad. Los que a ella pertenecen refuerzan su conciencia de identidad y pertenencia al grupo, robusteciéndose los lazos de solidaridad y reciprocidad. Siendo los sacerdotes escogidos entre las personas más pudientes, puede entenderse la fiesta religiosa como un mecanismo de redistribución del excedente del mismo que, en este caso, participan todos.

Un interesante ejemplo del poder integrador, de participación, de otorgamiento de poder y prestigio y de mecanismo de ostentación de la fiesta religiosa campesina es el caso de algunos que dejaron su patria chica para emigrar a Estados Unidos en busca de mejores condiciones económicas. Quienes han sido exitosos en esta "aventura", a veces buscan ser nombrados sacerdotes y retornan por unos días a su pequeña comunidad para realizar gastos desproporcionados de acuerdo con las posibilidades del entorno social. Algunas fiestas religiosas que se debilitaban año a año por razones económicas, se han recuperado y sobrepasado su esplendor y solemnidad debido a los sacerdotes residentes en Estados Unidos. Tal es el caso de la Fiesta de Toros en homenaje al Señor de Girón en la comunidad de Zapata de ese cantón. Al margen de las motivaciones religiosas, desea el inmigrante mostrar a los "suyos" el éxito alcanzado y lograr la tan buscada respetabilidad entre su gente, aunque ello nada signifique en Nueva York. Estos casos además demuestran que el sentido de identidad no se borra fácilmente con la distancia y con las grandes diferencias en los estilos de vida que la inmigración conlleva.

En el sector urbano persisten celebraciones religiosas con sistemas similares de organi-

zación. El caso del Pase del Niño Viajero que se celebra cada 24 de Diciembre en Cuenca implica un largo y complicado proceso de organización y un gran esfuerzo de la “mantenedora” que desempeña un papel similar al del sacerdote. Esta festividad supera el núcleo comunitario ya que participan grupos y personas pertenecientes a diferentes barrios y organizaciones de la ciudad así como de parroquias rurales. En los últimos años han aparecido carros alegóricos con esta leyenda: “los niños cuencanos residentes en New York rinden homenaje al Niño Viajero”. Se forman comisiones y directivas con el objeto de sacar adelante esta fiesta, con la consiguiente gratificación psicológica de sus integrantes. Se trata de una de las festividades populares religiosas que cada año crece y cuya duración sobrepasa las seis horas.

Las imágenes veneradas desempeñan un muy importante papel en las fiestas, casi siempre son llevadas en procesión y ocupan lugar preferencial en los actos de culto. Suele haber especial esmero en la confección de las prendas de vestir de estas imágenes, que se las renueva con relativa frecuencia y que además tienen costosos adornos provenientes de contribuciones que hacen los devotos, con desprendimiento y con motivaciones en las que lo mágico, lo religioso y el reconocimiento social se entremezclan.

En 1933 se realizó en Cuenca la coronación de la Virgen del Rosario, llamada por los poetas Honorato Vázquez y Miguel Moreno “La Morenica”, advocación a la que rendían culto los sectores elitistas y populares. Las damas de los altos estamentos sociales donaron sus joyas para la elaboración de la corona y las tejedoras de sombreros de paja toquilla entregaron a la virgen un sombrero de la mejor calidad trabajado por ellas.⁷

Hay en las fiestas religiosas populares personajes tradicionales como los danzantes

que visten atuendos especiales cuya confección ha llevado mucho tiempo y esfuerzo: un caso importante es el de los danzantes de Pujilí en las fiestas del Corpus Christi que desfilan bailando y, a veces, tocan instrumentos, poniendo una nota de colorido y espectacularidad en las celebraciones. Para desempeñar los diferentes papeles se exige una serie de requisitos dentro de la organización de la comunidad y su sistema de valores predominante. También hay disfrazados cuyas funciones son distintas. Tanto en los danzantes como en los disfrazados la simbología de los atuendos y las máscaras es muy rica e integrada a la globalidad de la fiesta.

En las fiestas populares rurales hay también juegos en los que se da a los participantes la oportunidad para demostrar sus habilidades y destrezas, así como coraje y osadía. Las escaramuzas en sus múltiples variaciones llenas de complicados movimientos y figuras que requieren largos entrenamientos son unas de ellas, así como el “gallo pitina” consistente en arrancar la cabeza de un gallo, cuyo cuerpo está enterrado, desde un caballo que corre.

La simplicidad y complejidad de estas fiestas depende de muchos factores como el peso de la tradición, disponibilidades económicas o la estructura misma de esta clase de celebraciones. Se creía que ellas estaban condenadas a un lento pero irreversible proceso de extinción ocasionado por los avances de la “civilización”. En algunos casos esto ha ocurrido o está ocurriendo, pero en otros casos es posible observar su fortalecimiento. Cambios, inevitables a causa de la coexistencia con la cultura global y el orden establecido, también se dan pero no parece que, en el corto o mediano plazo, van a tergiversar seriamente su sentido, configuración y sistema de organización. El rechazo de las élites a este tipo de celebraciones, por considerarlas vulgares, rústicas

o incivilizadas se ha atenuado en los últimos tiempos y cada vez más personas las toleran como parte de nuestro pueblo o expresan complacencia o paternalista admiración por su exotismo y diferencia que nos identifica en un universo cada vez más homogeneizante.

El incremento creciente de la comunicación ha incidido también en esta área de la cultura popular. Empresarios de turismo incluyen en sus programas o “paquetes” asistencia a fiestas populares, con el peligro de desvirtuarlas para que “gusten más” a los turistas que pagan por verlas. No es extraño mirar en programas de televisión filmaciones de estas fiestas que hasta hace mucho tiempo no se las consideraba “dignas” de llegar a los canales.

Tradición y cambio en las fiestas populares religiosas

Sin pretender agotar tan complejo tema, suelen haber en las fiestas populares religiosas por lo menos tres elementos básicos: los rituales religiosos propios del catolicismo, como es la misa cuya solemnidad varía. A ellos se podría añadir otros similares como la exposición del Santísimo Sacramento en las fiestas del Corpus Christi, con las consiguientes prédicas alusivas al tema de los párrocos o sacerdotes especialmente invitados. Ceremoniales con alta inspiración religiosa, pero no estrictamente vinculados a la ortodoxia católica, como las procesiones o desfiles, siendo un claro ejemplo el Pase del Niño Viajero de Cuenca en el que los participantes lo hacen con alegría, pero ajenos a un orden establecido y los que miran el pase se entremezclan con ellos⁸. Hay otro tipo de diversiones que las podríamos calificar de “profanas” en el sentido más general del término como bailes, comidas especiales, consumo de licor, presentaciones de artistas, etc. Se podrían añadir elementos marginales como la

venta de objetos y alimentos diferentes que están a cargo de personas que ven en estas reuniones mayores la oportunidad para hacer algún tipo de negocio.

En lo religioso formal, los cambios son pequeños y se limitan a los establecidos por la iglesia oficial en el ritual de la misa, vestimenta de los celebrantes etc. En los otros aspectos hay innovaciones nacidas de los cambios tecnológicos y modificaciones en los vestuarios. Cuando la vestimenta con pollera y paño era propia de determinados sectores populares de la colectividad, su uso era normal en estos eventos, ahora que se ha expandido notablemente el tipo de vestido urbano, muchas personas usan el vestido tradicional solo para estas fiestas, convirtiéndose lo que antes era normal en un disfraz. Los caballos especialmente adornados son cada vez menores en número y son sustituidos por los vehículos que toman el nombre de “carros alegóricos”.

Un cambio mayor se ha producido en la música, elemento indispensable en esta clase de celebraciones. Las bandas de los pueblos tienden a disminuir año a año ya que, con la expansión de la electrificación, los equipos de sonido los sustituyen con ventajas prácticas, a costa de su tipicidad y fuerza vivencial. El costo es menor y no hay límite de tiempo para su uso, aunque cada vez más los disc jockey con equipos modernos y de mayor poder, son contratados para las fiestas. Las bandas y músicos con instrumentos tradicionales van dejando de ser normales e ingresando al universo de lo pintoresco. Algún cambio hay en las piezas musicales religiosas, pero es mucho mayor cuando se trata de las que tienen por objeto la diversión pues, con la difusión de los radiorreceptores luego del invento de los transistores y la incorporación creciente a la educación formal de las nuevas generaciones, los jóvenes están al día en los ritmos y canciones de moda.

Igual ocurre con los conjuntos o cantantes traídos desde la ciudad que pretenden ser los innovadores en los pueblos.

No es fácil hacer un balance total sobre la disminución en importancia y cantidad de las fiestas populares religiosas en el sector rural. Cierto es que el poder e influencia de la Iglesia y los clérigos ha disminuido o ha sido retado por otros elementos del sector laico, pero a su vez existe una tendencia a un reforzamiento de muchas de estas fiestas populares religiosas co-

mo elementos reforzadores de la identidad de los que los habitantes de las diferentes poblaciones tienden a sentirse orgullosos. La globalización que avanza a pasos cada vez más rápidos puede homogeneizar algunos patrones culturales provenientes de los países desarrollados, pero a la vez, como contrapeso, se da un creciente reforzamiento de los elementos identificatorios de las regiones como una respuesta a la necesidad de ser diferentes.

Nota

- 1 Redfield, Robert, *Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1943, Pgs. 42 - 43.
- 2 Marvin Harris en su *Introducción a la Antropología Cultural* dice: "la falta de útiles de acero colocó a los indios americanos en gran desventaja durante las invasiones europeas. Pero el desarrollo de las técnicas metalúrgicas entre los indios americanos ya había sobrepasado el martilleo de chapas de cobre, llegando a la fundición del cobre, oro, plata y diferentes aleaciones. Justo antes de la conquista se estaban haciendo cuchillos y cabezas de maza de bronce, por lo que parece razonable concluir, dado el intervalo de 2000 años que separa las Edades del Bronce y del Hierro en el Oriente Medio, que si se les hubiese dejado solos a los indios americanos, éstos también hubieran acabado por descubrir las superiores cualidades del hierro y del acero", Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 190.
- 3 Un claro ejemplo es el de los africanos y sus descendientes en el Estado de Bahía en Brasil. Identifican advocaciones y santos del catolicismo, inclusive el Señor de Bomfim, con sus divinidades africanas, los "orixas" para poder rendirles culto esquivando las prohibiciones y castigos de la iglesia oficial católica. Algunos de los equivalentes son: Oxalá = El Señor de Bomfim, Nana = Nuestra Señora de Santa Ana, Yemanjá = Nuestra Señora de la Concepción, Oxum = Nuestra Señora de la Candelaria, Oxóssi = San Jorge, Ogum = San Antonio, Yansa = Santa Bárbara, Omolu = San Lázaro, Xango = San Jerónimo.
- 4 Rueda, Marco Vinicio, *La Fiesta Religiosa Campesina*, Edit. Universidad Católica, Quito, 1982, Pág 32.
- 5 Adams, Richard, *Introducción a la Antropología Aplicada*, Centro Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1964, Págs. 163 - 164
- 6 La religiosidad popular tiene fuerte peso en el fenómeno de los inmigrantes a punto tal que una advocación que apareció en la década de los años cincuenta, la del Señor de Andacocha cerca de Paute se ha convertido en el patrono de los inmigrantes encontrándose en su santuario una enorme cantidad de exvotos de fieles agradecidos por haberles posibilitado ingresar -ilegalmente en la mayoría de los casos- en los Estados Unidos. Es posible que algunos hayan hecho "mandas" para conseguir este propósito a otras advocaciones o santos.
- 7 Alfonso Cuesta y Cuesta describe magistralmente esta doble actitud en su novela *Los Hijos*.
- 8 En otras procesiones los participantes lo hacen con más seriedad formal y entonan cánticos religiosos alusivos debiendo los espectadores observar respeto.

Bibliografía

- ADAMS, Richard.
 1964 *INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA APLICADA*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 13. Guatemala.
- ALVAREZ SANTALO, Carlos y otros.
 1989 *LA RELIGIOSIDAD POPULAR*, Anthropos Editorial del Hombre (3 T.). España.
- MARVIN HARRIS
 1986 *Introducción a la Antropología Cultural*. Alianza Editorial, Madrid.
- COLUCCIO, Félix.
 1983 *DICCIONARIO DE CREENCIAS Y SUPERSTICIONES*, Ediciones Corregidor. Argentina
- ELIADE, Mircea.
 1997 *TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES*, Biblioteca ERA. México.
- GONZALEZ MUÑOZ, Susana.
 1981 *EL PASE DEL NIÑO*. Universidad de Cuenca. Ecuador
- 1993 *TRADICION Y CAMBIO EN LAS FIESTAS RELIGIOSAS DEL AZUAY*. Tesis Doctoral de la Universidad de Cuenca, Inédita. Ecuador.
- MALO GONZALEZ, Claudio.
 1996 *ARTE Y CULTURA POPULAR*. Universidad del Azuay, CIDAP. Ecuador
- REDFIELD, Robert.
 1963 *THE LITTLE COMMUNITY AND PEASANT SOCIETY AND CULTURE* The University of Chicago Press. U.S.A.
- RUEDA, Marco Vinicio
 1982 *LA FIESTA RELIGIOSA CAMPESINA*. PUCE. Ecuador.
- 1993 *MITOLOGIA*. PUCE. Ecuador.

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD

Vera Schiller de Kohn

Agradezco a la Universidad Salesiana por darme la oportunidad de compartir con Uds. este tema tan importante por su actualidad.

¿Qué es una religión? ¿No es lo mismo que la religiosidad?

La mayoría de gente pertenece a una religión; sin embargo, no tiene religiosidad. Las religiones muestran el camino hacia la religiosidad; no obstante, no siempre los seres humanos usan bien este camino, u otros sin religión pueden tener y sentir una profunda religiosidad, porque ésta es una manera de estar en el mundo, una condición netamente humana que nos distingue de los animales. El privilegio de unión o certeza de una fuerza indivisible, impalpable, de una ley más allá de la voluntad individual, necesita de la plena conciencia del hombre.

La religión en cambio, a base del dogma, muestra a los grandes grupos humanos que pueden o deben creer en ciertas verdades, para llegar a algo que se llama felicidad, si no en el presente, tal vez sí en un futuro. Para esto las religiones implican obediencia, fe, ceremonias, reglas y leyes.

En el Occidente se habla generalmente de cinco grandes religiones: el Judaísmo, el Cristianismo, el Protestantismo, el Islamismo y el Budismo. El Oriente practica muchas otras: el Hinduismo, el Shintoísmo, entre otras.

Al escribir esta ponencia me doy cuenta de que no pretendo hablar tanto de las religiones, pero sí mucho de la religiosidad la cual me ha dado una certeza en la vida diaria y de un

orden superior, inmanente en todo, también en mí misma.

Mi abuela solía decir: *lo que pones en la comida, lo podrás comer; lo que entregas a la vida ésta te devolverá para alimentarte.* ¿Quién quisiera comer huevos podridos? Y sin embargo los compramos en tanto vicio o en ciertos programas indigeribles de televisión.

Las religiones prescriben comportamientos, dan reglas, soluciones. La religiosidad es subjetiva, exige la afiliación total de cada persona; en cambio las religiones cuidan de las grandes masas, dan un orden moral, consolador, de unión, con valores que van más allá de lo material.

La obediencia de ciertas reglas produce satisfacción en muchas personas: ser bueno..., ser creyente... Es esta creencia la que conduce a la religiosidad cuando sale de la obediencia ciega y pasa a la experiencia vivida y transformadora.

En la experiencia religiosa lo que antes era un deseo se vuelve realidad, lo que se quedaba mudo empieza a hablar, lo opaco brilla, las diferencias se unifican en un solo todo o nada que inicialmente aparece y desaparece, pero siempre deja huella.

¿Es la religiosidad una condición como la amistad? Yo tengo amigos, los conozco, pero con pocos o con uno solo tengo una amistad para toda la vida, y por él doy la vida.

El diccionario ideológico de Julio Casal define la religiosidad como “*devoción y fiel observancia de las obligaciones religiosas*”. Yo, le voy a dar el sentido de un estado permanente

de humildad orgullosa, de ser portadora o consciente de que mi vida no depende de mi pequeña voluntad individual o mental, que no vivo separadamente del resto de los seres, que una criatura nunca puede ser separada de la creación y que todo está en constante interacción, fluidez y transformación.

La religiosidad, según mi experiencia humana, es tan urgente como el agua para nuestra sangre, y las enfermedades o accidentes, guerras o crímenes, se basan sobre la ausencia de una vivencia que puede dar sentido a la vida, meta y seguridad. No estoy hablando de las guerras religiosas que solo defendían o defienden territorios de poder; me refiero a la desesperación del hombre que a veces encuentra en lo tremendo de la vecindad a la muerte la razón de la vida.

La religiosidad no tiene sede sino en cada ser humano, cada individuo es su propio santuario y es responsable de éste. Donde hay religiosidad no puede haber descuido, ya sea de la casa, de la salud, del cuerpo o de los quehaceres diarios. La religiosidad santifica la vida. Cada objeto es tratado con amor y respeto por la creación, cada ser viviente es aludido en su esencia vital. Cada palabra es fertilizante. La religiosidad no predica, ¡muestra, despierta, armoniza!

Sin embargo, las grandes masas quieren oír qué es lo correcto para ellos; precisan de los ritos para responder con sus sentimientos y aprender a conducirlos. Es un constante llamado a lo que en diferentes épocas y dogmas era considerado justo para una buena convivencia.

Las religiones profundas tienen sus grandes Guías, los hombres sabios de comprobada religiosidad, que por su propia armonía confieren ésta a su grupo. Es aquel personaje que levanta el cáliz en el recinto de la iglesia y todos los espíritus se levantan con su gesto. Es

aquel que sale de su prisión después de años, en donde no podía ni estar parado recto, sin odio, y las masas se inclinaban delante de él porque ¡así lo sentían! Pero sin necesidad de ninguna prescripción.

¿Qué le sucede a tal personaje, para adquirir este grado de religiosidad? Estos hombres o mujeres cuya fuerza espiritual produjeron grandes transformaciones en la sociedad humana, han ido más allá de lo comúnmente soportable. Han cruzado fronteras interiores, para lograr interiormente una unión, una superación de toda dualidad, hasta que lo Tercero, el Espíritu Santo, logró liberarse y liberarlos.

¿De qué desea el ser humano liberarse hoy en día? Porque todos sentimos un deseo profundo de que algo suceda, ¡quizás un Milagro! Lo que puede suceder y que estos seres privilegiados nos han mostrado es el total abandono de un pequeño yo; un yo que se considera mejor o menos que los otros; un yo que se está comparando con quien sea, hermanos o compañeros; un yo separatista, que ha perdido la seguridad de *ser* la familia, de *ser* la sociedad, de *ser* el país y naturaleza.

El Ser Integro, sano y en armonía con su vida, es como el niño sagrado y que está vivo en todos nosotros. El niño antes de su rompimiento en la DUALIDAD del que juzga, compara, rechaza o acepta; el que busca en posesiones externas su identidad perdida, su integridad.

El niño es un aforismo, un símbolo, un arquetipo, es el Ser Humano, la criatura pura, no solamente buena sino ingenua, pero antes de tener acceso a lo Divino. El niño que somos obra sin intenciones, buenas o malas y obra espontáneamente - con su verdad -, ese niño que todos lo hemos perdido. Nos han *enseñado* cosas, nos han *enseñado* las diferencias y no nos

han enseñado a mantener lo esencial, lo absoluto, lo incorruptible y nos hemos convertido en seres duales, alejados del cosmos que somos nosotros mismos.

La religiosidad innata es como la constante búsqueda de nuestra chispa vital, de la superación del Dos para ser UNO en lo Tercero. El Espíritu Santo es como un soplo y por eso en hebreo se lo llama *Ruah*: el viento, que tiene que ver con nuestra respiración. El espíritu es un proceso, una energía, es la paloma que mueve las alas para volar.

Las grandes masas precisan de algo bueno que les es mostrado como camino; el individuo que busca ir más allá de la obediencia de dogmas, se encuentra con una cantidad de experiencias psíquicas, que en la psicología se llama 'el encuentro con la sombra'.

De los relatos de los santos o líderes espirituales, conocemos las angustias que produce el encuentro con los propios demonios, que aparecen como entidades vivas en sueños o en visiones. La psiquiatría moderna no aprecia las visiones y las llama alucinaciones malsanas, borrándolas de la conciencia con psicofármacos. Lo que no aparece conscientemente, sin embargo, no deja de existir, solamente se encuentra reprimido y como todo prisionero, adquiere fuerza independiente y rebelde. Los contenidos espirituales son como seres reales, que se merecen el diálogo, la atención y no la represión.

Los seres de la oscuridad son conocidos por todas las religiones, y desde que la humanidad conoce su historia, han existido ritos para dominar a los demonios. Pero el *Daimoin* contiene una fuerza indomable y creativa, transformadora, que rompe las estructuras, ataduras y antiguas creencias. El *Daimoin* requiere conducción en la libertad.

Actualmente el mundo está atravesando un período de una nueva estructura o nuevo paradigma. Cuando Giordano Bruno proclamaba que la tierra daba la vuelta alrededor del sol lo condenaron por hereje y fue quemado en la hoguera, porque la religión no permitía duda alguna sobre lo que ya había proclamado como verdad. Hoy día, se construyen plataformas apoyadas en la nada, en el espacio, y se sabe que la fuerza de un solo átomo de hidrógeno puede destruir a gran parte de la humanidad.

¿Por qué no nos permitimos la libertad de explorar dentro de nosotros esta infinita fuerza religiosa que ya no depende de un tú exterior, de una figura paterna o materna que nos provee de los bienes con tal de que actúemos adecuadamente?

¿Por qué no resucitamos viendo en el sufrimiento humano lo inevitable, pero sin buscarlo, sin infringirlo en la vida diaria?

Una paciente muy sencilla, tuvo una revelación y un día me dijo:

“Pero ¿cómo es posible que el Señor ahí muerto en la cruz me pueda ayudar? El tiene que resucitar en mí, en los otros, en todos”.

El Señor que resucita ya no es una figura que pertenece a una cierta tradición, sino que es una posibilidad y una necesidad netamente humana, e igual para toda la humanidad. Debemos permitir que lo verdadero renazca después de haber dejado apariencias o dependencias. Renacer supone la muerte, el fin, el dejar de ser para reaparecer en forma transformada, en este caso, totalmente personal. Ya no es posible en este nivel, la *imitatio*, ahora es la propia responsabilidad.

En la nueva religiosidad, cada uno asume la responsabilidad total, y ya no puede culpar a los vecinos, gobiernos o padres. La confrontación

tación es continua con el propio seductor, con la propia bestia humana, para que lo eternamente sagrado pueda manifestarse. Lo que se precisa no es solamente fe y confianza en algo exterior a nosotros, sino que es necesario un trabajo constante en el *pulir interior*.

Las conversaciones entre líderes de las principales religiones, cuando llegan a la esencia, hablan de sus experiencias, de este Algo Interior, que todo lo hace soportable, que todo lo dirige, que da paz. No se trata hoy en día de las diferencias, sino de la profundidad de la fe, donde la Nada todo lo contiene, porque la dualidad con su miedo a lo desconocido, se pierde.

Donde no hay pensamiento en el futuro, no puede haber miedo; si no hay miedo, hay paz; donde hay paz, crece la semilla a su manera, en su potencial, a su tiempo. Donde no hay divisiones está el Mesías - *Christos* en griego - una posibilidad, una inmanencia para todo ser pensante y sintiente, la naturaleza misma. Si alguien enseña la exclusividad del camino a algo que se llama la salvación, no se le puede creer, porque el Mesías *está*, jamás se alejará de

la humanidad, está presente en este momento y a nosotros los hombres nos ha sido dado el privilegio de transmitirlo cuando lo hemos experimentado.

La Palabra puede indicar el camino, dar el mapa para saber cómo llegar; el que camina eres tú, somos tú y yo. Y el camino con su meta única va siempre a través de la oscuridad.

El ejemplo más conocido es el sufrimiento de Santa Teresa de Avila, en su camino hacia la luz, cuando ella habla de 'la noche oscura del alma'. Así como los llamados esquizofrénicos que sufren de una sensación de abandono y estancamiento total antes de su unión con el absoluto que los libera.

Geerta Ital, describe su camino extremo en un templo con un Maestro Zen: cómo ella unida al Maestro llegó a lo UNO que todo lo contiene. El camino es el desprendimiento total, incluso de uno mismo. No tener deseos, en lugar de pedir constantemente que una entidad desconocida los cumpla para mí. Si nos vaciamos de cualquier aspiración, idea o ideal, sucede lo inesperado, lo anhelado, sin poder definirlo.