

49° CONGRESO INTERNACIONAL
DE AMERICANITAS

MEMORIAS

COLECCION 49° ICA, No. 1

Quito - 1997

Editor: *Secretaría General 49° ICA
Pontificia Universidad Católica del Ecuador*

Co-editor: *Ediciones Abya-Yala*

ISBN: *9978-04-361-6*

Con un auspicio especial de la Embajada de Francia en el Ecuador

49° CONGRESO INTERNACIONAL
DE AMERICANISTAS
7-11 de julio, 1997
Quito - Ecuador

Presidente de Honor:

Dr. Fabián Alarcón Rivera
Presidente Constitucional del Ecuador

Dr. Hernán A. Andrade, S.J.
Presidente del 49° ICA

Comité Ejecutivo

Hernán A. Andrade, S.J.,
Presidente

Segundo E. Moreno Yáñez,
Secretario Ejecutivo

Christiana Borchart de Moreno,
Coordinadora General de Simposios y Foros de Investigación
Ximena Carcelén,

Coordinadora de Relaciones Públicas y Actos Culturales y Sociales
Juan Bottasso Boetti,

Coordinador Editorial Abya-Yala
Segundo E. Moreno Yáñez
Secretario General

Comité Permanente del ICA

<i>Alfred H. Siemens,</i> Presidente Canadá	<i>David Fox</i> Reino Unido	<i>Carlos Meléndez</i> Costa Rica
<i>José Alcina Franch</i> España	<i>Fernando Fuenzalida Vollmer</i> Perú	<i>Magnus Mörner</i> Suecia
<i>Jan-Ake Alvarsson</i> Suecia	<i>Richard E. Greenleaf</i> Estados Unidos de América	<i>Victor A. Núñez Regueiro</i> Argentina
<i>Manuel Ballesteros</i> España	<i>Hary Hoetink</i> Países Bajos	<i>David Preston</i> Reino Unido
<i>Cyril Belsbaw</i> Canadá	<i>Anna Hobenuvat-Gerlachstein</i> Austria	<i>Norah Rey de Marulanda</i> Colombia
<i>Ernesta Cerulli</i> Italia	<i>Jackes Lafaye</i> Francia	<i>Alberto Rex González</i> Argentina
<i>Kees den Boer</i> Países Bajos	<i>Miguel León Portilla</i> México	<i>Rafael Rivas Posada</i> Colombia
<i>Munro S. Edmonson</i> Estados Unidos de América	<i>Claude Levi-Strauss</i> Francia	<i>Italo Signorini</i> Italia
<i>John Fisher</i> Reino Unido	<i>José Matos Mar</i> Perú	<i>Otto Zerries</i> Alemania
<i>Enrique Florescano Mayet</i> México		

Comité Nacional del 49° ICA

*Oswaldo Hurtado Larrea,
Representante del Ministerio de Relaciones Exteriores,
Representante del CONADE,
Representante de la Facultad de Ciencias Humanas, PUCE,
René Báez Tobar,
Manuel Corrales Pascual,
Néilson Gómez Espinosa,
Alexandra Kennedy Troya,
Claudio Malo González,
Jorge Marcos Pino,
Rafael Quintero,
Jorge Salvador Lara,
José Sánchez Parga,
Nila Velásquez,*

Secretarias

*Silvana Alcóser
Germania Franco
Liliana Vargas*

Agradecimientos

La Pontificia Universidad Católica del Ecuador y el Comité Ejecutivo del 49º Congreso Internacional de Americanistas, hacen público un especial agradecimiento a las personas e instituciones que han colaborado para su realización. El Señor Arquitecto Sixto Durán Ballén, entonces Presidente Constitucional de la República del Ecuador, concedió su aval para presentar la candidatura del Ecuador en la Asamblea General del 48º Congreso Internacional de Americanistas, en Stockholm, 1994. Desde la Presidencia de la República apoyó económicamente al 49º ICA. En nombre del Distrito Metropolitano de Quito, su Alcalde, Dr. Jamil Mahuad Witt brindó su aval y apoyo para la realización del Congreso en la ciudad de San Francisco de Quito. Oficialmente presentó la candidatura de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, como sede del 49º ICA, el doctor Julio Terán Dutari, S.J. en su calidad de Rector de la PUCE y Presidente de la Federación Internacional de Universidades Católicas. Los primeros avances en la organización del Congreso se deben a su responsabilidad y apoyo. Merecen una mención especial el Dr. Fidel Egas Grijalva, Presidente del Grupo Financiero Banco del Pichincha-Diners, la Econ. Ana Lucía Armijos, ex-Presidenta de la Junta Monetaria, así como el conocido pintor ecuatoriano Oswaldo Viteri, autor del diseño del afiche oficial del 49º ICA.

Además de las instituciones que organizaron actividades paralelas al 49º ICA, deben ser mencionadas: la Embajada de Francia en Quito, el Instituto Geográfico Militar, el Hospital General de las Fuerzas Armadas y la Asociación de Filatelistas del Ecuador y el Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador.

El Comité Ejecutivo del 49º ICA, presenta además un sincero agradecimiento a todo el personal que hace la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y a sus Asociaciones de Profesores, Estudiantes y Administrativos. Particular agradecimiento merecen los estudiantes y profesores de las carreras de Ecología y Turismo (Facultad de Ciencias Humanas) y Lenguas Aplicadas a las Relaciones Internacionales (Facultad de Lingüística y Literatura). Expresamos también nuestro reconocimiento, por su colaboración, al Centro Cultural Abya Yala, a la Universidad Politécnica Salesiana, a la Casa San Patricio y a la Escuela Politécnica del Ejército.

Reconocimiento especial merece el Comité Organizativo del 48º ICA, Stockholm que, como Subcomité de Enlace, prestó su invaluable ayuda en todos los asuntos concernientes al 49º ICA.

Dr. Hernán A. Andrade, S.J.
Presidente del 49º ICA

Dr. Segundo E. Moreno Yáñez
Secretario General

INDICE

1. SESION INAUGURAL:

DISCURSO DEL PROF. DR. MAGNUS MÖRNER, <i>Presidente del 48° ICA</i>	7
DISCURSO DEL DR. ALFRED H. SIEMENS, <i>Presidente del Comité Permanente ICA</i>	9
DISCURSO DEL DR. HERNÁN A. ANDRADE, S.J., <i>Rector de la PUCE y Presidente del 49° ICA</i>	13
DISCURSO DEL DR. FABIÁN ALARCÓN RIVERA <i>Presidente de la República del Ecuador</i>	17

2. CONFERENCIAS MAGISTRALES

LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS AMÉRICAS <i>Dr. José Ayala Lasso</i>	25
NUEVOS ENFOQUES A LA HISTORIA LOCAL: EXPERIENCIAS, PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS <i>Dr. Magnus Mörner</i>	37
GÉNERO E HISTORIA: UNA CONJUNCIÓN A FINALES DEL SIGLO XX <i>Dra. Asunción Lavrin</i>	57
ANTROPOLOGÍAS DE LOS PAÍSES CENTRALES, “VERSUS” DE LOS PAÍSES PERIFÉRICOS <i>Dr. Roberto Cardoso de Oliveira</i>	91

EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN LOS CONTEXTOS POLÍTICOS AMERICANOS	
<i>Dr. Víctor Hugo Cárdenas</i>	113
¿TIENE FUTURO UNA FILOSOFÍA INDÍGENA?	
<i>Dr. Julio Terán Dutari, S.J.</i>	125
MENSAJE A LOS PARTICIPANTES EN EL 49° CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS	
<i>Dra. Rigoberta Menchú Tum</i>	143
COSAS QUE SE DAN, COSAS QUE SE VENDEN Y COSAS QUE NO SE DAN NI SE VENDEN Y QUE SE GUARDAN: DINERO, COSAS PRECIOSAS Y OBJETOS SAGRADOS	
<i>Dr. Maurice Godelier</i>	149
GOBERNABILIDAD, DEMOCRACIA Y DESARROLLO	
<i>Dr. Osvaldo Hurtado</i>	167
3. INFORME DEL SECRETARIO GENERAL DEL 49° ICA	185
4. RESOLUCIONES DE LA ASAMBLEA GENERAL DEL 49° ICA	199

SESION INAUGURAL

***DISCURSO PRONUNCIADO POR EL PROF. DR.
MAGNUS MÖRNER, PRESIDENTE DEL
48º CONGRESO INTERNACIONAL DE
AMERICANISTAS, EN LA SESION INAUGURAL
DEL 49º ICA***

Sigue siendo impresionante la continuidad y la capacidad de renovación del americanismo institucionalizado, una vez iniciado en la ciudad francesa de Nancy en el año de 1875. Hace hoy exactamente tres años y un solo día tomamos, en la Asamblea final del 48º Congreso Internacional de Americanistas en Estocolmo, la decisión feliz de celebrar el próximo Congreso aquí en esta bella Capital ecuatoriana.

Por experiencia conocemos los organizadores del Congreso en Estocolmo y en Uppsala, lo mismo que en los Congresos Internacionales de Americanistas anteriores, toda la ingente labor que han tenido que realizar los colegas y amigos organizadores ecuatorianos durante estos tres años, a fin de poder ofrecernos este magnífico Congreso. Los organizadores del Congreso anterior, representados aquí por el Dr. Jan-Ake Alvarsson y mi persona, notamos en particular que el número de participantes es bastante mayor que el nuestro, que ya nos parecía inmenso. Reciban ustedes las expresiones de nuestra admiración.

En Suecia habíamos optado por dar a nuestro Congreso el lema especial de “Pueblos y medio ambientes amenazados en las Américas”, y creo que las Actas publicadas demuestran claramente que las ponencias en el campo referido constituyen un aporte de importancia. Sin embargo, las amenazas ambientales siguen presentándose en todas las Américas, desde el Estrecho de Bering hasta el extremo austral. En el mismo Ecuador, según nos informa el Internet, los pantanos de manglares de Esmeraldas y sus humildes habitantes están gravemente amenazados por la expansión de la industria de camarones. En cualquier caso, creo que los Congresos de Americanistas

deben seguir observando e investigando los problemas ambientales graves, a medida que se presenten en este Continente.

Al mismo tiempo me atrae mucho el lema elegido por los organizadores de Quito, ante todo por resumir los vínculos básicos del desarrollo histórico. La planificación para el futuro carecería de base, sin reflexiones previas sobre el pasado y el presente. Dentro del marco del americanismo nada podría ser más cierto. En el Ecuador, durante las últimas décadas, el estudio de la historia y de los problemas de la actualidad se ha ampliado y profundizado de manera significativa. Esto me ha dado una satisfacción especial por haber podido participar, como profesor visitante de la FLACSO, un par de veces, aunque fuese en escala muy modesta, en este afán.

Deseo pues, que los avances presentados por este 49º Congreso Internacional de Americanistas, con respecto al estudio del pasado y del presente de las sociedades y culturas de las Américas, podrá marcar otra etapa señera en la labor de planificación para un futuro mejor.

**DISCURSO PRONUNCIADO POR EL DR.
ALFRED H. SIEMENS, PRESIDENTE DEL
COMITE INTERNACIONAL DE LOS
CONGRESOS DE AMERICANISTAS, CON
OCASION DE LA SESION INAUGURAL DEL 49º
CONGRESO INTERNACIONAL DE
AMERICANISTAS**

En preparación para este viaje a Quito, pasé un tiempo analizando el trabajo: “Ensayo crítico-histórico”, del académico mexicano Juan Comas, que trata de los primeros cien años del Congreso Internacional de Americanistas. El Congreso tuvo sus orígenes en Francia, en el año de 1875. Se reunieron en Europa hasta 1894.

El primer Congreso en las Américas fue en el año 1895, en la ciudad de México. Desde entonces el Congreso ha alternado su sede en los lados opuestos del Atlántico, más o menos regularmente.

En su volumen el profesor Comas incluye una colección de retratos. Me dio mucho placer reflexionar en la larga serie de distinguidos académicos que han presidido los Congresos.

Sé por experiencia propia que los Congresos pueden ser Foros para la discusión de nuevos hallazgos y nuevas síntesis. Espero que este Congreso, aquí en Quito, vaya a ser un Foro de ese estilo.

Los primeros Congresos trataron mucho sobre los orígenes de los primeros habitantes de las Américas. Lo mismo hoy día, circulan fuertes y nuevas ideas acerca de esos asuntos, como ustedes ya lo saben, y como indudablemente se discutirá en los próximos días.

El profesor Comas critica el tratamiento de sus temas en los primeros Congresos. Dice que los estudiosos orientaban del mismo modo su preocupa-

ción “hacia elucubraciones e hipótesis más o menos fantásticas e infundadas, acerca de los orígenes e interrelaciones con el viejo mundo”; por ejemplo, los estudiosos comparaban la filología de Otolín en México, con el Chino. Se hicieron afirmaciones categóricas sobre la existencia de la Antártida, sobre la presencia de Fenicios y Hebreos, Fenicios y Etruscos en América Precolombina o de Pigmeos africanos; sobre el diluvio en América, etc.

En eso tengo algo de experiencia. En el Congreso de 1979 en Vancouver, con las sesiones ya en marcha, se me acercó un investigador con las fotografías en mano y me dijo: mire señor Secretario, existe una gran similitud entre las cabezas monumentales Fenicias y las Olmecas de Tabasco, no le parece que merecen inclusión en el programa?. Ustedes pueden no haberse dado cuenta de que están envueltos en un empeño que es potencialmente controversial. Había advertencias en los primeros Congresos contra-ideas e historias; subsecuentemente fueron incluidas en los Estatutos de la Organización, donde todavía se encuentra algo parecido. El Artículo 3 dice en parte: “El Comité de Organización puede rehusar el pedido de adhesión de miembros o asociados a las personas que en el Congreso anterior hubiesen provocado altercados o disturbios o se hubiesen desviado de los caminos de la ciencia”. Eso de seguro no pertenece a ninguno de los participantes, pero así dicen los Estatutos.

Desde hace tiempo las disciplinas han procurado su inclusión en los programas. La Historia fue la preocupación principal en los primeros Congresos. Eventualmente eso llevó a un énfasis disciplinario triple: Lingüística, Etnografía y Arqueología. Después, con el desarrollo de las ciencias sociales, esas tres áreas se añadieron en forma autónoma y otras más se ramificaron, con el resultado de que ahora se hace difícil restringir el programa a límites racionales, por haber tanto que parece ser relevante para un entendimiento de las Américas. Así se presentan los grandes problemas en la dispersión y el gigantismo. Afortunadamente todavía es posible emprender discusiones directas y animadas dentro de los simposios y en las otras sesiones.

Siempre encontraba muy interesantes las resoluciones propuestas en las Sesiones Plenarias, las que, de vez en cuando, se vuelven verdaderamente serias.

Por ejemplo, reflejando las preocupaciones de los pueblos indígenas, advirtiendo contra la deforestación, dando noticias de amenazas a los sitios arqueológicos, y muchos otros asuntos más. Claro que nunca podemos estar seguros del efecto que van a tener, pero la articulación de estas resoluciones es lo que yo insisto que se debe seguir.

Los Congresos representan varias perspectivas. La lista inicial fue de Europa.

Obviamente esta perspectiva sigue siendo básica. Para los que vivimos en las Américas es lógico y agradable viajar de vez en cuando a sitios claves europeos para dirigir nuestra vista a través del Atlántico hacia el oeste. Siempre existirán fuertes ideas regionalistas que ven en dirección opuesta.

En la época del TLC, las relaciones interamericanas deben mantenerse más fuertes que nunca. Al mismo tiempo se vuelven cada vez más llamativas las perspectivas que surgen en Europa Central y Oriental, además las del Oriente Asiático y particularmente Japón.

El Congreso es verdaderamente un fenómeno curioso, tiene sus aspectos deliciosamente arcaicos, el ambiente es siempre simpático, a veces muy simpático.

De cualquier manera en los Congresos únicamente existen cambios, como he tratado de ilustrar con el artículo 3. Para concluir les confieso que me queda una sospecha: el Congreso Internacional de Americanistas es un organismo autónomo, que se realizaría sin necesidad de que nadie lo organizara. Afortunadamente esa hipótesis nunca ha sido probada y quedamos enteramente agradecidos al Comité ecuatoriano por haber organizado este Congreso. Es la primera vez que nos reuni-

mos en Ecuador; quedamos muy agradecidos por el amplio aporte que se nos ha brindado, especialmente con el alto patronato. Auguramos días muy fructíferos.

***DISCURSO DEL DR. HERNÁN A. ANDRADE,
S.J., RECTOR DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATOLICA DEL ECUADOR Y
PRESIDENTE DEL 49º CONGRESO
INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS,
EN LA SESIÓN INAUGURAL***

La ceremonia con que inauguramos este Congreso Internacional de Americanistas en la sede de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, heredera de una larga tradición humanista, es ocasión para rememorar, en acto de autoreconocimiento, el valor de esta tradición y su conformidad con la más que centenaria tradición de los Congresos Internacionales de Americanistas.

Sede ahora del 49º Congreso Internacional de Americanistas, esta Pontificia Universidad Católica del Ecuador tuvo sus precursores en los maestros y alumnos de la universidad colonial de “San Gregorio”, fundada en Quito en 1622. Nuestro primer historiador Juan de Velasco, defensor del “hombre americano” como ser “histórico” y no como simple producto de la naturaleza, es un ejemplo de esa tradición colonial. Los conceptos de “naturaleza” e “historia” fueron los presupuestos generales de la filosofía de la historia sobre la que Velasco intentó reivindicar al hombre americano. En última instancia, como asevera un estudioso del historiador quiteño, la filosofía de la historia se concreta en Velasco en una teoría acerca de la civilización, afirmación que debería completarse con el calificativo de “americana”, es decir propia de la historia y la cultura de los habitantes antiguos y presentes del continente Americano.

Esta tradición humanista proseguirá en nuestra Universidad ya desde un inicio, hace más de 50 años, como línea de acción y pensamiento. Nos recuerda su primer Rector, Aurelio Espinosa Pólit, que la universidad no sólo debe transmitir a los estudiantes los conocimientos más exactos y actualizados, sino también formar personalidades superiores que se eleven

sobre las especializaciones y miren los conjuntos, para poder dirigir en todo momento las complejidades de la vida, pues deben ser “más sensibles al llamamiento unificador de la Patria común”. Cuando en enero de 1959 se inauguró una exposición cartográfica en la Biblioteca Ecuatoriana, Aurelio Espinosa Pólit se dirigió a los delegados de la 5ª Reunión Panamericana de Consulta sobre Geografía con estas palabras:

“La importancia de esta Mapoteca no tiene por qué ser ponderada ante personas que, con sus estudios predilectos, están demostrando la estima que hacen de la documentación cartográfica, considerándola como clave de tantos problemas históricos, y como base insustituible para el planteamiento científico de todos los problemas humanos: raciales, políticos, diplomáticos, eclesiásticos y especialmente económicos”.

Haber escogido al Ecuador, a la ciudad de Quito, “Patrimonio de la Humanidad”, y particularmente a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, como sede de un Congreso de Americanistas, es haber aceptado que aquí, en el centro ecuatorial de nuestro continente, se ponen bases sólidas a los estudios integradores de las culturas como la expresión de la totalidad humana. La creencia de que “los valores supremos” al decir de su primer Rector, están en el campo de lo humano y que ellos son los que importa comprender, amar y promover, coincide en su totalidad con los objetivos de los Congresos de Americanistas.

El siglo XIX “uno de los más impresionantes siglos dentro de la historia del humanismo”, al decir del filósofo argentino y ex-profesor de nuestra universidad, Arturo Roig, coincide también con la celebración de los primeros Congresos Internacionales de Americanistas en los que es consustancial el amor a las Ciencias Humanas y a las Letras y, a través de ellas, a aquellos mundos imaginarios de las utopías encarnadas en América. El tipo de saber que entonces se manejaba estaba profundamente enraizado con el hecho romántico que se unía al proceso organizativo de nuestras naciones. Desde los viajes de Humboldt, el “descubridor científico de las Américas”, los nuevos países de nuestro Continente exigían una nueva “lectura” en nuevos campos del saber humano.

A lo largo de su historia más que centenaria, los Congresos Internacionales de Americanistas han demostrado que ninguna disciplina humana les es ajena y que es posible, en un solo foro, asumir los resultados de las culturas particulares y las aportaciones de la cultura denominada “occidental” desde nosotros mismos. Incluso aquellas culturas de pueblos marginados por mentalidades colonizadoras no han sido relegadas en estos Congresos, sino estudiadas, descubiertas y revalorizadas dentro de su propia realidad social e histórica como igualitarias integrantes de un solo diálogo.

Desde el 11° Congreso Internacional de Americanistas que se desarrolló en México, en 1895, las sedes se han alternado entre el Antiguo y el Nuevo Mundo: decisión sabia que ha demostrado no solo la posibilidad de un diálogo entre las potencias europeas colonizadoras y las nuevas naciones del Continente Americano, sino también la viabilidad de un mutuo conocimiento y respeto de los pueblos septentrionales con los países del hemisferio sur.

No es ésta la ocasión para presentar una perspectiva histórica de los temas tratados en los Congresos de Americanistas. Basta señalar en esta hora solemne, que quizás el máximo valor de estos eventos científicos ha sido haberse transformado en el arquetipo del diálogo multicultural como clave del conocimiento y como lenguaje objetivo del mundo: lección que nos permite ingresar, por la puerta ancha de la comprensión inter-cultural, al mundo del próximo milenio.

No ha sido el azar quien ha determinado que la Pontificia Universidad Católica del Ecuador fuera elegida por la Asamblea General del Congreso de Estocolmo para organizar y albergar al Congreso de Americanistas que hoy hemos iniciado. Nuestra Universidad, desde hace 51 años, ha crecido como institución académica en la búsqueda de la Razón y de la Verdad, en el apoyo al desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural. La conciencia de que los valores supremos están en el campo de lo humano y que ellos son los que importa descubrir, estudiar, desentrañar y calificar ha dirigido el trabajo en los pasados cinco decenios, fieles al objetivo fundamental de nuestra institución que tiene por objeto, “mediante

la investigación y la docencia, acrecentar y difundir el humanismo, la ciencia, la tecnología y el arte, para el servicio profesional de sus miembros al integral desarrollo de la sociedad”. El conocimiento de estos valores, sin lugar a dudas, pesaron en la decisión mayoritaria de los congresistas de Estocolmo para elegir nuestra sede.

Han transcurrido tres años desde esa elección. El Ecuador, la ciudad de San Francisco de Quito, y nuestra Universidad han unido esfuerzos para preparar con eficiencia y cordialidad este 49° Congreso Internacional de Americanistas. Los esfuerzos han producido sus frutos. No me queda sino, desear a todos nuestros ilustres huéspedes, como Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y como Presidente de este magno evento, los mayores éxitos en el estudio y la comprensión de los valores de quienes hacemos y somos América. Que nuestra reflexión científica sea un puente de integración, factor de compromiso cordial y constructivo con todos los pueblos y culturas de nuestra América.

**DISCURSO DEL SEÑOR PRESIDENTE
CONSTITUCIONAL INTERINO DE LA
REPUBLICA, DR. FABIAN ALARCON RIVERA,
EN LA INAUGURACION DEL 49º CONGRESO
INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS
EFECTUADO EN LA CASA DE LA CULTURA
ECUATORIANA DE QUITO**

Lunes 07 de julio de 1997

Los Congresos Internacionales de Americanistas han ganado un sólido prestigio a lo largo de más de una centuria en reuniones que se han efectuado con singular éxito a los dos lados del Atlántico y más recientemente con la participación de pensadores de otras regiones del planeta.

Todos interesados en examinar desde su propia óptica la problemática de las Américas, con el paso de los años se han venido multiplicando los temas, hasta alcanzar como ahora innumerables campos que cubren los más variados aspectos de las actividades del hombre y de las naciones.

Para nuestra Pontificia Universidad Católica del Ecuador es motivo de especial distinción ser sede de este Congreso, precisamente en su año jubilar, lo es también para el Ecuador que recibe honrado a las distinguidas personalidades que prestigian con su presencia este evento y lo rodean de una altísima calidad intelectual, siendo los motivadores de una actividad científica que enriquecerá el análisis de los temas propuestos.

Así mismo, y esto no es menos importante su aporte será fundamental para lograr aciertos en la búsqueda de soluciones a los problemas que acosan a nuestras sociedades y pueblos y para poner en práctica tales propuestas.

De ahí que esperamos con mucha expectativa cuanto aquí se diga, con la mayor seriedad académica, tanto en los análisis como en las propuestas

porque de las conferencias magistrales, de las exposiciones y del cruce de ideas para abordar los fines que son objeto de este Congreso, partiendo desde las vertientes históricas y la agenda de nuestros días, se debe llegar a planteamientos que se traduzcan en respuestas concretas a los retos de nuestra sociedad.

En esta época, a las puertas del nuevo milenio, la humanidad ha retomado principios que son inherentes a la naturaleza del ser inteligente y cuya vigencia es una exigencia de su dignidad.

La misión moderna del Estado y de la comunidad internacional nos señala derroteros de justicia y solidaridad, tenemos el reto de edificar sociedades democráticas en justicia y libertad, tenemos el reto de consolidar un continente de paz y de unir esfuerzos para derrotar el subdesarrollo que nos niega el bienestar.

Democracia sin justicia y sin desarrollo suena a un cascarón vacío que frustra a los pueblos, en las sociedades que ya alcanzaron la prosperidad, el objetivo es conservarla, en las sociedades que aún tienen graves carencias, la situación es dramática y parece una ironía hablar de justicia mientras existen niveles de pobreza crítica y las mayorías están fuera de los beneficios de la educación y la salud.

Con ese propósito se vienen dando importantes avances y el Ecuador los apoya con firmeza y esperanza, queremos un hemisferio que sea el hogar anhelado de todos los americanos, en el cual se hayan superado pacíficamente las divergencias de manera que los pueblos se encuentren solidariamente unidos compartiendo esfuerzos y esperanzas en la labor diaria de construir un mundo mejor para todos.

El Ecuador quiere ser un lugar de encuentro, al que confluyan los espíritus comprometidos con estos ideales y ofrecemos un ambiente de respeto y apertura para las ideas y espacio amplio para la reflexión.

Este Congreso Internacional de Americanistas se realiza en un contexto histórico muy especial para América y el mundo, la finalización de la Guerra Fría y la consecuente transformación del escenario internacional en un espacio caracterizado en el unipolarismo político, las regiones económicas, síntomas de globalización, plantean cuestionamientos formidables para el pensamiento y la ciencia americanos.

Es un imperativo que obliga su contribución al entorno general, partiendo de valores propios, profundamente humanistas y antropocéntricos del cometido de promover el desarrollo integral de nuestros pueblos.

Eventos de magnitud y trascendencia de este Congreso Internacional de Americanistas deben constituirse en foros de discusión amplia de los principales temas que, en los ordenes social, político, económico y científico, atañen a nuestro continente como entidad vital de un planeta con síntomas de globalización.

La estructura y organización de este evento favorece que sus personalidades de dentro y fuera del continente, comprometidas con su destino, nos ofrezcan sólidos y actuales elementos para la comprensión de su realidad y potencialidad.

Así, no abrigo dudas que este Congreso será un aporte relevante para la construcción de la Patria Grande y Universal que vislumbró el genio del Libertador Simón Bolívar.

Me complace sobre manera que en el ámbito de este Congreso Internacional se desarrollen encuentros de intelectuales indígenas y afroamericanos, que propiciarán un fructífero intercambio científico en torno a la realidad y perspectivas de grupos étnicos fundamentales en esencia del ser y pensamiento americanos.

Y se realiza este Congreso Internacional de Americanistas en un momento de gran importancia para nuestro país y para nuestro pueblo, un pueblo que está luchando para encontrar y sintonizar el camino que le con-

duzca a un destino de desarrollo adecuado, especialmente para los sectores mayoritarios de nuestra población.

Un pueblo que después de la jornada histórica de febrero, una jornada que nos ha dejado profundas huellas por su contenido, por su formidable coraje, por la lucha y decisión de los ecuatorianos: ese recuerdo es el que nos lleva a trazar derroteros que nos permitan responder a las enormes exigencias de la sociedad ecuatoriana.

En febrero, asistentes a este Congreso Internacional de Americanistas, se realizó en el Ecuador una profunda transformación, una transformación pacífica que demanda un cambio de actitudes, esquemas y estructuras en la sociedad ecuatoriana.

Un cambio fundamental que está exigiendo a los sectores políticos, directivos, que sintonicen lo que piensa y siente la sociedad ecuatoriana, y que definitivamente se inserten en los anhelos permanentes de América y el mundo.

Nuestro gobierno está empeñado en ser fiel a esos propósitos, buscar anhelosamente el camino que nos permita con nuestros propios modelos, con nuestros propios lineamientos el lograr la solución a los problemas económicos de nuestro país.

Una solución que no sea la que tradicionalmente ha sido aplicada, de que los más pobres de un país sean los que tienen que pagar los platos rotos de la negligencia e incapacidad de años anteriores.

Un modelo que tenga como misión fundamental, el hombre, las grandes mayorías, los valores esenciales del hombre y su destino.

Nuestro gobierno aspira, en materia internacional, a que definitivamente sentemos las bases de una paz definitiva y permanente con el hermano pueblo del Perú, de una paz definitiva y permanente con dignidad, que

nos permita afrontar conjuntamente, los verdaderos enemigos que son el subdesarrollo, la pobreza y la miseria.

Nuestro pueblo es pacífico, anhela la paz, el Ecuador jamás es un país agresor, estamos convencidos que en las guerras no hay victorias, que lo que existe son diferentes grados de derrota por las formalidades, consecuencias y secuelas que en lo económico, político, social y moral dejan como huella en los respectivos pueblos que en ese camino se encuentran.

En lo social queremos definitivamente una política de acción que permita a los sectores mayoritarios que nuestra población acceda a los servicios básicos y tenga oportunidades de un desarrollo integral, convencidos que lo social y económico son parte de una misma medalla y que no hay modelo económico que perdure, si no tiene un fuerte ingrediente social, que primero piense en el hombre, en la persona, antes que en el hierro y el asfalto.

Reclamamos nuestro derecho a ser Americanistas, a ser ecuatorianos, a que nada ni nadie nos impongan modelos extraños a nuestra manera de ser y a nuestra idiosincrasia.

Quemos firmemente, queremos y podemos lograr una América unida, una América que nos permita afrontar juntos, a base de la integración, nuestros principales problemas.

Integración que no tiene razón de ser si no es el instrumento adecuado para vencer la pobreza y la miseria, y el Ecuador es un país integracionista, a través de la Comunidad Andina, en asocio con el Mercosur y todos los esfuerzos subregionales, creemos firmemente en la unidad económica, política, social de nuestra América.

Convencidos de que la integración es el instrumento adecuado para lograr el desarrollo, y lograr el desarrollo dentro de un ámbito democrático que tenga como finalidad la justicia, la libertad y la solidaridad.

La Capital ecuatoriana acoge a los participantes en este Congreso Internacional de Americanistas con el espíritu de hospitalidad que le ha caracterizado históricamente.

Ustedes son huéspedes ilustres del pueblo y del gobierno del Ecuador, les deseo éxitos en sus deliberaciones y consigno mis votos porque ese éxito, se traduzca en posibilidades de progreso y desarrollo y de bienestar para la mujeres y hombres de América.

CONFERENCIAS MAGISTRALES

LOS DERECHOS HUMANOS EN LAS AMERICAS

Quito, julio 7 de 1997

*Por el Dr. José Ayala Lasso
Ministro de Relaciones Exteriores y ex
Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*

Es sin duda un privilegio regresar a la Universidad Católica para participar en actividades de carácter cultural y científico. Es un doble privilegio hacerlo, cuando se congregan en la Universidad Católica distinguidas personalidades de todo el mundo para examinar, desde la óptica científica y plurifacética, los avances, las conquistas, los problemas que caracterizan a la vida de nuestro continente.

Me siento anonadado por la distinción que se me ha conferido al invitarme a participar en esta primera Conferencia Magistral.

Si bien es verdad, que la invitación me fue enviada en mi calidad de entonces, como Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, ahora es singularmente honroso y grato venir a la Universidad en calidad de Ministro de Relaciones Exteriores del Ecuador para hablar de un tema, que es y será siempre actual, y que probablemente el de más actualidad internacional en el próximo milenio: los derechos humanos.

Cuando fueron fundadas las organizaciones internacionales contemporáneas, especialmente la Organización de las Naciones Unidas, el mundo estaba bajo la impresión dramática de la Segunda Guerra Mundial, y los aspectos más importantes que se acordaron para que fuesen incluidos en la nueva Carta de la ONU, fueron los temas relativos a la paz, seguridad y justicia.

Sin embargo, la nueva organización internacional habría nacido incompleta si no se hubiese incluido en ella la temática propia de los derechos humanos, como alternativa social.

De dónde nace la iniciativa para la inclusión de la alternativa social en la Conferencia de San Francisco? Nace de nuestro Continente. No solo advierten los delegados oficiales de Latinoamérica sino ya lo hacen organizaciones no gubernamentales que empezaban a proliferar. Hicieron notar que si la Carta no tenía principios claros en relación con el respeto de los aspectos sociales, de justicia social y dignidad humana, la nueva organización nacería incompleta y estaría condenada al fracaso.

Se produjo una alianza entre los planteamientos hechos por América Latina y América del Norte, y una mujer de temple y talante, Eleanor Roosevelt, tomó la iniciativa, la presentó con fuerza, y la Carta de San Francisco incluyó la temática social.

De modo que nuestro Continente está vinculado, desde el inicio de las actividades de la Organización de las Naciones Unidas, a la temática social en la Carta de San Francisco. El mundo consciente de que era indispensable propiciar una era de paz y seguridad basada en el respeto a la dignidad humana, empezó de inmediato a crear organismos e instituciones que garantizaran la paz. Es así como rápidamente empiezan a concertarse documentos tan fundamentales como la Declaración Universal que nace en diciembre de 1948 y luego convenios, tratados y acuerdos que van desde la prohibición de la discriminación, hasta el reconocimiento de la igualdad de los derechos de todos, los derechos del niño, más recientemente los derechos de los pueblos indígenas; toda una temática intelectual contenida en más de cien documentos que garantizan el debido reconocimiento de los derechos fundamentales del ser humano, en cualquier circunstancia y condición, sin discriminación de ninguna naturaleza.

Sin embargo, nada de esto era suficiente, se requería también un avance en el campo de los procedimientos de protección social: así surgen, igual-

mente con rapidez, mecanismos, instrumentos, instituciones que se ocupan de la protección de los derechos humanos.

La Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas tiene, en este campo sin duda, una historia noble y fecunda; junto con ella proliferan comités creados por los tratados, comités creados por fuerza de tratados, mecanismos tales como los relatores especiales designados por la Comisión de Derechos Humanos, sistemas y procedimientos, como los reservados que se llevaron a cabo en Ginebra para investigar denuncias contra los Estados, que buscan asegurar que el marco legal ya existente pueda caminar y dar efectiva protección a los derechos de todos los seres humanos.

Sigue progresando la comunidad internacional, adquiere mayor madurez el convencimiento de que la base de la sociedad nacional e internacional no puede ser otra que el respeto a la persona humana, y una vieja idea propuesta en los años 40 por países latinoamericanos, es recogida nuevamente por la Conferencia de Viena en 1993. La creación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, considerado como el protector de los derechos de la comunidad humana. Idea que, lanzada en los años 40 por países latinoamericanos, no había podido prosperar a causa de la politización de los instrumentos de derechos humanos durante la época de la guerra fría.

En efecto, si bien toda la positiva creación de instituciones y procedimientos de mecanismos era fecunda, la guerra fría que se desencadenaba al día siguiente de haberse suscrito la Carta de San Francisco, introduce un elemento de duda, de recelo primero, y de convicción negativa después, en cuanto a las políticas internacionales de Derechos Humanos y así concebidos los derechos humanos en la práctica por los bloques en los que se divide el mundo, como otro de los instrumentos de acción política para hacer prevalecer una ideología, o un interés de bloque, sobre otra ideología o sobre los intereses de otros bloques; toda la óptica misma de promoción y protección de los Derechos Humanos es tocada negativamente por la guerra fría, y la sugerencia de crear la Alta Comisión fracasa repetida y constantemente.

Sin embargo, en 1993, ya producida la caída del Muro de Berlín, destruido el imperio soviético y producida la crisis de las ideologías, al verse que la idea de reforma del estado es insostenible, vuelven a tomar los derechos humanos una legitimidad y nace así, como producto de las circunstancias geopolíticas y también como producto de la maduración del intelecto humano, que considera, al terminar este siglo, que la época de la luz, implica la época del respeto de la dignidad humana. Surge así la posibilidad de realizar la Primera Cumbre Mundial de los Derechos Humanos que se reúne en Viena.

En Viena se adopta por consenso la declaración, y se recomienda a la Asamblea General de Naciones Unidas examinar la posibilidad de crear la función de Alto Comisionado. En diciembre de 1993 la Asamblea General se pronuncia a favor de la creación de esta función internacional.

América Latina tiene un papel nuevamente descollante en esta iniciativa y en el trámite práctico de la iniciativa y, como reconocimiento a ese aporte latinoamericano, el primer Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos es también un latinoamericano.

De modo que nuestro Continente puede considerarse legítimamente orgulloso de su participación, de su iniciativa, de su capacidad de acción y promoción de ideas en lo tocante a los derechos humanos a nivel mundial.

Pero puede estarlo aún más si se considera la forma en que nuestro Continente institucionaliza en lo regional la promoción y protección de los derechos humanos.

Somos visionarios en cierto sentido, somos adelantados en la creación de instituciones, y digamos en el establecimiento de una institución de derechos humanos que es hasta cierto punto anterior y superior a otros sistemas que se van desarrollando en otras regiones del mundo. La participación Americana responde al alma misma de nuestro Continente, nacido a la independencia después de tantos años de colonialismo, que nace marcado por la voluntad de asegurar el trato digno para todos, la idea de protec-

ción de todos los que vivieron en el colonialismo. Y al surgir el continente para dar libertad a los pueblos, surge marcado en una concepción que no erraríamos en calificarla de humanista. Esta concepción que caracteriza a nuestro siglo en sus postrimerías y va a ser de esta manera, la nota que nos marcará en el próximo milenio.

Considero indispensable señalar varios aspectos recogidos en la Conferencia de Viena que, poniendo énfasis en el tema de la universalidad, deben ser siempre considerados como el marco de acción dentro de las actividades que en el Continente deben desarrollarse.

En Viena, se enfatiza, en primer lugar, en la universalidad de los derechos humanos: los derechos humanos son universales, tienen su aplicación en todas partes, corresponden a una expresión del alma, de la raza humana, y en consecuencia no pueden ser matizados como concepciones regionales que minimicen su importancia.

Se ha hablado con frecuencia de que los derechos humanos son una creación judeo-cristiana y de algunos países de ciertas regiones del mundo y precisan que son intereses del occidente desarrollado y, por tanto, representan un punto de vista interesado de algunos países o de una región: aún hay analistas que ponen énfasis en demostrar este punto de vista.

Sin embargo en Viena no solo se insistió en la universalidad de los derechos humanos, sino que también se recogieron análisis y estudios, de distinta naturaleza, que demuestran que las principales religiones coinciden fundamentalmente con la temática que informa la declaración de los derechos humanos. Hay interesantes libros escritos, desde el punto de vista de las principales religiones, que señalan la unidad filosófica de los Derechos Humanos.

Creo que la universalidad es la consecuencia práctica del reconocimiento de la dignidad esencial del ser humano y de su igualdad; y de una característica propia de la sociedad internacional contemporánea en la que podemos observar dos factores: la interdependencia y la solidaridad que nos

llevan a una forma de conocimiento y entendimiento globales, que predisponen a la sociedad internacional a aceptar un concepto de globalismo que caracteriza a las acciones de los proyectos, que dan fundamento y materia a las principales reuniones cumbres de las Naciones Unidas, realizadas durante estos últimos años, todas ellas centradas sobre el tema del ser humano y sus circunstancias: el medio ambiente, trabajo, pobreza, participación, población, la mujer, el niño, temas sociales en definitiva.

En la historia de la creación de las instituciones de los derechos humanos se había puesto énfasis en los derechos civiles y políticos. Al final de este siglo se ha hecho igual énfasis en los derechos sociales, económicos, culturales y más recientemente en el derecho al desarrollo.

Bajo estas consideraciones el concepto de universalidad surge con fuerza. Universalidad más interdependencia. Todos los derechos humanos dependen el uno del otro y se fortalecen mutuamente.

En consecuencia el mandato de Viena es el de buscar la promoción y la protección de todos los derechos de manera lineal, sin dar ni poner énfasis en categorías determinadas sino considerando que todos ellos tienen la misma prioridad, dignidad e importancia.

Otro aspecto fundamental que se recoge en la Declaración de Viena, es el relativo al interés legítimo de la comunidad internacional en la temática de los derechos humanos.

Con frecuencia los Estados se oponían a la cláusula contenida en el artículo 2.7 de Naciones Unidas. La Carta buscaba conversar, analizar sobre la situación de cada uno de los Estados. Esa cláusula hace referencia a la no injerencia en los asuntos internos del Estado. Sin embargo, ya en América Latina ocurre en los años 80, una evolución importante que influye después en la Conferencia de Viena. Se reúne en Quito una Conferencia Andina en la que participan también representantes de Costa Rica y España y se aprueba en 1980 la llamada “carta de conducta” donde hay un precepto que dice “que la acción internacional concertada en la protección de

los derechos humanos no debe entenderse como una injerencia indebida en asuntos internos de un Estado”.

Quiero destacar la importancia fundamental de este principio como una expresión de una evolución significativa del concepto de soberanía nacional y como expresión de esta visionaria actitud de nuestro Continente, que piensa que los Estados no pueden excusarse en una pretendida soberanía sobre asuntos internos, a fin de impedir la acción internacional concertada de protección de los derechos humanos. Este principio es recogido por la Conferencia de Viena, no al mismo nivel de profundidad crítica, sino con mayor amplitud. En Viena se dice que, si bien la obligación fundamental es la promoción y protección de los Derechos Humanos, la comunidad internacional tiene un legítimo interés en situaciones tan complejas como Ruanda y Burundi.

Una vez concebidos los derechos humanos como universales, como una legítima preocupación de la comunidad internacional, había que darle a esa comunidad una capacidad de acción práctica mayor, a través de la naciente institución.

Nació el Alto Comisionado como institución internacional, sin ningún apoyo financiero, pero sí con un extraordinario apoyo político de la comunidad de Estados, y con diferentes panoramas, vastos y difíciles, como era el procurar la protección de todos los derechos humanos, civiles, económicos, políticos, sociales, inclusive el derecho al desarrollo, en todas partes.

Cuando tomé posesión del cargo en Nueva York, una de las primeras preguntas que se me hizo fue: ¿de qué manera pensaba el Alto Comisionado enfocar la acción de su oficina para cumplir la función de la más clásica y grave obligación de los Derechos Humanos, luchar contra la pobreza crítica?. Tanta era la esperanza, la fe en la Institución, para el caso de protección, a la consciencia internacional. Habiéndome posesionado el 4 de abril de 1994 en Ginebra, tuve dos días más tarde el primer reto, la crisis de Ruanda, el asesinato de los Presidentes de Ruanda y Burundi y el desen-

cadena de una masacre que, en menos de quince días mató a centenares de personas. Me pareció indispensable actuar, y había que partir de cero. Fui objeto de críticas explicables, pues se demoró más de un mes en nombrar un relator oficial y empezó la oficina a actuar y se enviaron después de un mes 6 observadores. Colocado el conflicto en el plano internacional, podría dar, debía dar, mejores resultados que con los antiguos conceptos. Había que enfatizar la acción preventiva que corresponde al Estado y a las instituciones del Estado.

Se estableció una oficina en Burundi, colocada al borde de una crisis que podría llevarle a una masacre similar a la de Ruanda, a un genocidio. Se logró evitar, no con pocas esperanzas; fue indispensable luchar contra viento y marea. La acción preventiva, que siendo importante, es la menos popular, nos llevó a buscar cooperación internacional en otras regiones, en América Latina, por ejemplo.

Por primera vez en la historia de los derechos humanos se concierta un acuerdo en Colombia, partiendo del reconocimiento de que en este país existen graves violaciones a los derechos humanos, que la mejor manera de luchar contra ellas, no es negándolas o instruyendo a los diplomáticos que traten de justificar, por lo menos de explicar lo que ocurre, atribuyendo a factores no sujetos al control por parte del gobierno, sino que finalmente se adopta la posición de reconocer el problema y el error y en consecuencia, la necesidad de la adopción de medidas internacionales para corregirlo. Así se inauguró una oficina de derechos humanos en Colombia.

Se establecería en Bogotá una oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos, a fin de actuar en el campo de su protección contra los abusos, y de compensar políticamente la acción internacional para llegar a un consenso. Pocos días después de salir de Ginebra, se inauguró la oficina y está trabajando de manera positiva.

La asistencia preventiva es la menos popular para los Ministerios de Finanzas porque parte de la base de que nada ha ocurrido todavía y que, en consecuencia, es un gasto innecesario.

Otro campo importante es la asistencia de los Estados en transición que partiendo de regímenes autoritarios o dictatoriales han resuelto viajar hacia la democracia, y que se encuentran con problemas propios de esta transición. Me refiero a los países de Europa del Este, al ex imperio soviético y a las llamadas nuevas o renovadas democracias que son la mayor parte de las democracias latinoamericanas. Quisiera señalar que, si bien vivimos ahora bajo un paraguas generalizado, de democracia formal, esto no significa que estemos ya sólidamente establecidos, vigorosamente encaminados en la ruta de la democracia permanente. La democracia formal es un paso para llevarnos hacia la formación de una conciencia democrática de la sociedad civil.

Es necesario mantener un espíritu de vigilancia, una atención permanente para evitar que la democracia formal no se quede solo en eso, y que la parte sustantiva que es una formación del espíritu del pueblo, no sea colocada en un segundo campo de prioridad e importancia.

Es indispensable a los países en transición darles asistencia internacional para fortalecer estos caminos hacia la democracia. En ese sentido la oficina del Alto Comisionado fue preparada y recibió un apoyo para propiciar a través de programas de asistencia técnica, políticas y acciones que se orienten hacia la reforma del Estado, hacia el establecimiento de principios estatales modernos.

Nuevamente hablemos de América Latina para señalar que en nuestro hemisferio, el acuerdo internacional y su compromiso internacional en lo tocante a la democracia, existe, aunque no conste en la carta de Naciones Unidas el compromiso de trabajar para fortalecer mutuamente la acción de nuestros países.

En este sentido es indispensable otorgar asistencia técnica y programas de entrenamiento. Yo creo que hay determinadas áreas en América Latina que deben ser objeto de cuidado muy especial. La primera es la administración de justicia. Es lamentable tener que decirlo, que si bien en nuestro hemisferio parece consolidarse la democracia y ojalá hayan pasado a la

historia esos episodios de violencia y torturas, prisiones, acuartelamientos injustos, desapariciones y muertes ocasionadas por las fuerzas de seguridad del Estado, la administración de justicia sigue siendo la mejor demostración de nuestra profunda crisis civil y política. Ojalá hayan pasado a la historia episodios violentos, torturas, prisiones, acuartelamientos injustos, muerte y desaparición etc., por parte del Estado. La administración de justicia sigue siendo una demostración vigorosa de crisis civil y política.

En efecto, existe una violación tanto o más trágica de los derechos humanos causada por la mala administración de justicia que hace que los pueblos pierdan fe en la institucionalidad del Estado, y busquen hacerse justicia por sus propias manos, lo que aumenta la crisis del Estado contemporáneo. Esa es la mejor manera de volver hacia los tiempos oscuros de falta de democracia.

En consecuencia América Latina debe mirar a la administración de justicia con especial interés y prioridad. En nuestro país podemos señalar que fueron nuestras Fuerzas Armadas las primeras en firmar con la Asociación Latinoamericana de Derechos Humanos, ALDHU, un convenio para formar a sus miembros dentro de un irrestricto respeto y respaldo a los Derechos Humanos.

Solamente quiero señalar que existe una trilogía de ideas que está íntimamente relacionada; son los conceptos de paz y seguridad, de desarrollo y derechos humanos. Si no hay derechos humanos, no hay seguridad, no hay paz, no hay desarrollo. Si no hay desarrollo, se dificultan los derechos humanos, la paz se pone en peligro. De modo que hay una interdependencia y relación mutua en estos tres conceptos y es algo en que América Latina ha puesto énfasis a nivel internacional. Bien sea como parte del grupo de los No Alineados, que ha elaborado una práctica política filosófica en esta temática, bien sea como parte del “Grupo de los 77”, que en relación al campo económico-social, ha elaborado una política en ese sentido.

Creo que debemos tener permanentemente clara la convicción de que, si queremos pueblos sanos, pueblos en los que el respeto de la dignidad hu-

mana sea la práctica de todos los días, es indispensable poner énfasis en la interdependencia que existe entre estos tres conceptos; y finalmente en este Congreso de Americanistas, yo quisiera concluir con una invocación. Decía que en la historia de los Derechos Humanos la existencia del fenómeno de la guerra fría vino a caracterizar negativamente durante muchas décadas la política y la práctica de protección y coordinación de los Derechos Humanos. Decía que para muchos países los Derechos Humanos no eran sino un instrumento en manos de un bloque para influir en otro bloque y que por lo tanto Oriente miraba a los Derechos Humanos con recelo, con recelo filosófico, con recelo político. América Latina no estaba exenta de esta consideración. En América Latina se decía por qué solamente los países en desarrollo son investigados, por qué a nadie se le ocurre situar en el banquillo de los acusados a países de Europa desarrollada o a los Estados Unidos del Norte, y solamente se sitúa en el banquillo de los acusados a pequeños países en vías de desarrollo o a países del bloque ex-comunista. Entonces esa concepción creó un cierto recelo. Y aún se piensa que los Derechos Humanos son organizaciones políticas que quieren luchar contra el Estado, que las organizaciones no gubernamentales son un estorbo, son un problema, una dificultad.

Yo creo en esta doble concepción de los Derechos Humanos. Que lo internacional y lo interno deben cambiar sustantivamente y creo que América Latina que ha sido llamada el Continente del futuro, el Continente de la esperanza, es un Continente que emerge con una visión humanista de la libertad, creo que América Latina debería tener la audacia de tomar en sus manos la bandera de los Derechos Humanos y hacerla suya de manera permanente, quitando así la iniciativa a aquellos países del norte desarrollado, cuya acción puede estar siempre sujeta a interpretaciones matizadas, y demostrando así que es un Continente que quiere progresar responsablemente fundado en sano humanismo, en sanas concepciones éticas, sociales, puede y debe tener una política internacional agresiva, dinámica, futurística, de promoción y protección de los Derechos Humanos.

Yo creo que este puede ser uno de los mensajes fundamentales que emerjan de este Congreso de Americanistas, y que podría ser ese momento, o

esa circunstancia histórica la que impulse a los gobiernos de nuestra región a ir más allá, a buscar la solución del problema avanzando hacia el futuro, situándonos en pleno siglo XXI, situándonos en el tercer milenio.

Yo estoy personalmente convencido que se basará en una concepción anti egocéntrica del ser humano, centro de la creación, justificación de cualquier institución nacional o internacional, inclusive material, yo creo que este es el mensaje de esperanza que me parece necesario ofrecer a este 49º Congreso Internacional de Americanistas en una materia tan compleja, tan importante, tan tras-cendental, como la de los Derechos Humanos.

Nuevos enfoques a la historia local experiencias, problemas y perspectivas

por

Profesor Emérito Magnus Mörner

Mariefred - Suecia

Quito, 7 de julio de 1997

La historia del hombre en sociedad siempre tuvo una dimensión espacial. A continuación trataré de tres niveles espaciales principales, el nacional, el regional y, ante todo, el local. Hasta ahora la relación crucial entre historia y espacio no recibió toda la atención que merece por parte de los historiadores, quienes a menudo tampoco explican porqué han optado por cierto nivel espacial en sus trabajos, aunque esto determine el límite de validez de sus generalizaciones.¹

Como subrayó recientemente el distinguido historiador alemán, Horst Pietschmann, ya no se podrá asumir que la organización hispanoamericana colonial sólo fue impuesta “desde arriba”. Especialmente al comienzo eran importantes las condiciones pre-hispánicas y otros factores que surgían “desde abajo”. Por añadidura, muchas funciones administrativas no estaban claramente vinculadas con espacios determinados. Luego, en particular con las reformas administrativas borbónicas, en el nivel espacial más alto, además de los Virreinos, Audiencias y Arzobispados, se añadirían las Intendencias. Por medio del dificultoso proceso de la Independencia, los límites de una u otra de las entidades referidas iban a ser las fronteras de los nuevos Estados-Naciones. Se caracterizarían en varios países, por su heterogeneidad extrema en términos geográficos, económicos, sociales y culturales. Los “promedios nacionales” incluso el día de hoy por lo

1 *Agradezco al estimado amigo profesor Carlos Vidales por haber revisado el estilo de la presente ponencia. En parte se tocan los mismos problemas en Mörner (1996 B). Un geógrafo, Morrill (1970) presenta una reseña particularmente útil sobre la organización espacial social.*

tanto resultan a menudo ilusorios. Son meros compromisos entre extremos.²

Es por eso que el nivel regional (o meso) atrae ahora cada vez más interés por parte de los historiadores. Región es, sin embargo, un concepto controvertido en alto grado. Las provincias o gobernaciones coloniales tenían por lo general raíces pre-hispánicas y se relacionaban aproximadamente, con delimitaciones geográficas. Con la emergencia de las nuevas Repúblicas, sin embargo, ha habido en muchos casos demarcaciones políticas nuevas - y cambiantes - las cuales se han apartado mucho de las “regiones históricas” y también de las delimitaciones geográficas. Un caso bastante extremo es Venezuela septentrional, en donde me ha tocado estudiar un distrito situado en el Litoral, Ocumare de la Costa, que primero perteneció al Estado de Carabobo, luego, a partir de 1919, al de Aragua. Ambos Estados han tenido por lo general, una extensión Sur-Norte lo que les hace cruzar la Cordillera del Mar, un límite natural crucial.

Como un modelo regional más natural podemos, de acuerdo con el destacado geógrafo David J. Robinson, tomar una extensión espacial dotada de un centro urbano considerable y su provincia o Hinterland. Semejante región suele ser bastante homogénea en términos geográficos, económicos y, a lo mejor, étnico-sociales. Además, es un nivel en donde la formación, concentración y distribución de la riqueza podrán ser mejor estudiadas en su relación con las condiciones cambiantes del mercado. Consecuentemente, es también el nivel en el cual se discierne mejor la formación de las élites y los cambios en cuanto a su composición a través del tiempo, lo mismo que la evolución de los patrones de estratificación social.³

2 *Pietschmann (1994 A), 328-30, 354-60. No tocaremos aquí el problema de si en Hispanoamérica el Estado antecedió a la Nación o al revés. Problemas (1984).*

3 *Mörner (1993): 7-8 & passim. Sobre Ocumare de la Costa, Mörner (1994 B), 82-130; (1996 C); (1997); Mörner & Ladera (1996). Sobre los problemas del concepto de “región”: Robinson (1979): 1-24; Cunill Grau (1991), 43-48; Medina Rubio (1992), 31-32. Para las regiones mexicanas (en un sentido restringido) resulta muy útil la Guía histórica de Peter Gerhard (1986) sobre el período colonial.*

Se usa a veces el término de “sub-región” para designar un nivel espacial más bajo. Sin embargo, parece mejor hacer una diferenciación entre historia regional e historia local, porque “aún cuando mantengan una estrecha relación”, se trata, en mi opinión de dos conceptos espaciales distintos. La historia local se dedica al estudio de los distritos derivados de una reducción de indios, de una o varias haciendas y ayllu andinos en un valle, de un grupo de plantaciones esclavistas, pero, en cualquier caso, más tarde o más temprano incorporadas en la estructura eclesiástica, como una o más parroquias, y con un Teniente de Justicia a cargo de la administración secular. En este nivel local, los altibajos de la población no obstante, suele haber un grado bastante alto de continuidad, cualquiera que sea el término administrativo empleado.⁴

El nivel local es, sin parangón, la dimensión espacial más dominada por la naturaleza. En las palabras de Fernand Braudel, la relación del hombre con la naturaleza constituye una historia “quasi immobile”. En las Américas, con sus rasgos ecológicos extremos, sin embargo, la naturaleza podrá, más a menudo que en Europa, constituir una amenaza, implicando cambios drásticos y destructivos, en la forma de una erupción volcánica, un deslizamiento de tierras masivo o una inundación desastrosa. El marco ecológico fija los límites para el uso humano de los recursos naturales, dada la tecnología usada en cada época, y, por consiguiente, también la relación entre espacio y población. Por eso, es imposible definir el nivel de la historia local en términos espaciales y humanos estrictos. Sin embargo, el historiador mexicano Luís González y González, con su obra maestra “Pueblo en vilo” (1968), recientemente se atrevió a sugerir que las comunidades locales, en sus palabras, “los terruños de mi país son trozos de tierra de quinientos a mil kilómetros cuadrados que suelen equivaler a un municipio o una parroquia”.⁵

4 *Comparto la opinión de Medina Rubio (1992), 29, sobre la relación historia regional/historia local.. Cunill Grau (1991), 48-52. usa tanto sub-región como micro-región pero sin aclarar su relación.*

5 *Braudel (1969), II; Mörner (1996 B), 2; González (1992), 12. De modo parecido a nuestros niveles espaciales, el geógrafo francés Allègre (1993), 218, habla de macro, meso y micro ecología.”A chaque niveau correspondent une structure, une organisation, une autonomie de comportement”.*

En el nivel local - y hablaré a continuación solo del medio rural y no del medio urbanizado porque haría más complicada la exposición - el espacio es, por lo general, más claramente definido en términos ecológicos que el regional. Incluso, tendrá límites a veces visibles en forma de una cresta de montaña, un bosque espeso, un pantano o una corriente de agua. Sin embargo, en el paisaje andino, incluso los terrenos de una misma comunidad podrán ser ecológicamente muy variados, y el acceso a diversos nichos verticales, con sus productos respectivos, ha podido constituir una condición vital para la sobrevivencia humana. En el caso del distrito venezolano al cual acabo de aludir, Ocumare de la Costa, se trata de una pendiente que abarca más de 100.000 hectáteras situada entre el mar y una altura de 1.100 metros, que ofrece condiciones óptimas para sus dos cultivos principales, el cacao basado en irrigación en las tierras bajas, café en las más altas.⁶

En las Américas, a partir de la Conquista, la población incluso en distritos pequeños podría ser racialmente diversa, con indios, españoles y africanos. Con el andar del tiempo, sin embargo, en muchas partes, bajo el impacto del mestizaje y de la transculturación, el origen histórico de una población, tratándose de reducciones, haciendas o plantaciones esclavistas, llegó a ser menos visible que antes. En otras partes, como en Ocumare de la Costa y en el Paucartambo cuzqueño que también he estudiado, el carácter africano y quechua dominante, respectivamente, salta a los ojos. La imagen de una comunidad local preindustrial en donde la gente nacía, trabajaba, daba a luz sus hijos, y, por fin, moría ya no se podrá asumir, sin más, ni en Hispanoamérica, ni en otras partes. Ha habido una movilidad horizontal mucho mayor de lo que antes se suponía.⁷

6 *Knapp (1976), 10.*

7 *Ver especialmente Robinson (1990), 1-17 & passim.*

Al mismo tiempo, como lo subraya el distinguido colega venezolano, Arístides Rubio Medina, “la historia es la colectiva de los hombres, enmarcada siempre entre las magnitudes de tiempo y de espacio definidos”, lo que es, sin duda, especialmente obvio en el nivel local. Por añadidura, en la sociedad local, destaca siempre el papel de la familia y del hogar. Requiere la economía local un ajuste al medio ambiente, lo que significa la existencia de ecotipos diversos, es decir patrones de adaptación ecológicos y de hogares distintos dentro del mismo marco económico dominante. Estos ecotipos implican ritmos de labor y de necesidades diversos con respecto a sexo y edad. En Ocumare de la Costa, diferencias de esta índole podrán ser notadas entre, por ejemplo, los pescadores, los labradores de cacao y de café.⁸

Después de haber poseído durante el período colonial un modelo común de gobierno local, a partir del período nacional los municipios han diferido bastante tanto en forma como en contenido. Parece ser común, sin embargo, que los funcionarios públicos, sean nombrados o elegidos, en este nivel no ejercen verdadero control social y, por lo tanto, tampoco las autoridades superiores que representan. Más bien son terratenientes y otros actores que forman una pequeña elite política de duración más larga que el mandato de un funcionario. Los actores locales han tenido, por lo general, un ámbito vasto para sus aspiraciones y acciones. En Hispanoamérica, los caudillos iniciaron casi siempre sus carreras en el nivel local, circundados por la solidaridad de sus parentelas, para luego adquirir posiciones poderosas en el nivel regional, y también, a lo mejor, incluso en el nacional. Es en nivel local que el incesante interjuego entre los actores y los cambios de las estructuras se podrá estudiar con la mayor nitidez. Quizás resulta más factible modificar una estructura para un actor que venga desde fuera. No faltan ejemplos que lo sugieren.⁹

8 *Medina Rubio (1992), 28; Mörner (1994 B), 9; Anderson (1980), 69-74; Löfgren (1974), 7 - 30.*

9 *Mörner (1987), (1994 B), 9f., 12 f. Ver también González (1992), 13.*

El investigador en historia local podrá aprovechar para su tarea enfoques teóricos diversos. Pienso, por ejemplo, en el de territorialidad, que se refiere a los vínculos emocionales de un ser humano - también, en cierto modo, hasta de animales - a cierto terruño que está dispuesto a defender. Es un concepto actual-mente considerado importante dentro de la Ecología humana. Una vez identificada, reservada, y delimitada cierta área, llega a ser objeto de defensa, constituyendo, de esta manera, parte importante de la identidad humana. En las Américas, las luchas relacionadas con territorialidad han presentado patrones distintos para los diversos grupos étnicos con respecto a lo que significa la tierra y cómo se quiere usarla. En el Congreso Internacional de Americanistas anterior, hubo un simposio interesante sobre las tierras “sagradas” de los indios, las que hoy en día se encuentran amenazadas en muchas partes de las Américas¹⁰

De índole algo parecida es el aparato conceptual de Karl Mannheim, con referencia a la perspectiva diacrónica o sea la “conespacialidad” (cospatiality), la cual vincula al individuo que vive incluso con quienes en el pasado habitaban el mismo espacio. En este caso también se trata de factores emotivos, pero que podrán ser reemplazados o modificados en el curso de un proceso de “modernización” o de “detradicionalización” como ahora muchos sociólogos prefieren denominarlo. También creo que podrá resultar útil considerar la llamada teoría de los “lugares centrales” (Central Place Theory), elaborada por geógrafos y antropólogos con el propósito de explicar la localización y expansión de una jerarquía de mercados rurales y urbanos. Podrá ligar, sobre todo, los niveles regionales y locales en lo que concierne, en primer lugar, el proceso de comercialización.¹¹

10 *Malmberg (1980), 10 f. Compárese la explicación demasiado complicada y exagerada de Sack (1986), 19-25, 28-51. 48. ICA 1994, II, 201-03.*

11 *Mannheim (1953), 170.; Mörner (1996 B), 7-10. Ver también Benko & Strobmayer (1997). 270 f, 306 ff, 349.*

Otro enfoque teórico de posible relevancia para la historia local es la “geografía del tiempo” elaborado por el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand y sus alumnos. Trata de trazar la senda vital o “trayectoria” del individuo o de la colectividad a través del tiempo. La descripción gráfica de las trayectorias de los sujetos de un lugar o “estación” a otra forma el elemento más conspicuo de la geografía del tiempo con su precisión singular que podría ser aprovechada, ante todo, por la biografía y la prosopografía, pero también por la historia local. Más recientemente, los postmodernistas y las feministas han lanzado una multitud de metáforas de índole espacial, pero al parecer de poca substancia.

Como debo haber mostrado, el historiador local, en mi opinión, debe estar dispuesto a probar el uso de enfoques elaborados dentro de otras disciplinas tan pronto que le parecen de relevancia para el análisis que se propone hacer. Sin embargo, el historiador local, debe haber aprendido el uso de la crítica heurística de la documentación, incluso de la tradición oral. Debería además tener una visión histórica abierta tanto para la individualización y unicidad (lo idiográfico) como para la generalización (lo nomotético), mientras que para los cientistas sociales “puros” no es sino la generalización y lo normativo, lo que les interesa. Ya apunté un par de veces el hecho de presentar Hispanoamérica y los países que la componen, varias características que difieren, por ejemplo, de las de Europa, tales como la magnitud de sus medios ambientes, y la composición multiracial de su población a lo largo de cinco siglos. Sin embargo, en lo esencial, los problemas del hombre y también del medio ambiente a través del tiempo tienen carácter universal y hay, por lo tanto, en la historia local fenómenos que son comunes en países y aún épocas distintos. Así, por tomar un solo ejemplo, me ha tocado enfrentar prácticamente el mismo fenómeno al estudiar la localidad de Ocumare de la Costa a comienzos del siglo XX y en la de Kungsör en Suecia central a fines del siglo XVII. En aquella localidad, Juan Vicente Gómez, dictador nacional entre 1908 y 1935, fue, al mismo tiempo, el actor local principal que compró casi todo el municipio, en donde, durante sus visitas frecuentes ejerció un régimen paternalista. Todo el mundo tenía contacto personal con él. El Rey Carlos XI, soberano absoluto sueco entre 1680 y 1697 jugó un papel parecido en Kungsör.

Semejantes actores que reúnen en su persona las dimensiones espaciales más distintas parecen merecer un tratamiento analítico especial.¹²

En la reciente literatura especializada, la historia local a veces se denomina microhistoria, nombre que yo mismo empleaba hace tiempo. Tal como se ha usado el término durante tiempos recientes, por un grupo de talentosos historiadores italianos en torno a la revista “Quaderni storici”, sin embargo, creo que habrá que evitar usarlo como sinónimo de “historia local”. La “microhistoria” enfoca en individuos, como el panadero Menocchio de Carlo Ginzburg, o grupos que les interesa por sus ideas o comportamientos especiales, y no se vincula necesariamente con ningún espacio determinado. El enfoque se podrá calificar como un esfuerzo de realizar la utopía de muchos “Analistas” franceses de alcanzar una historia total desde abajo y en miniatura.¹³

Lo que constituye un gran desafío de la historia local es la oportunidad que ofrece al historiador, de poder extender su dimensión temporal para abarcar varios siglos. Me refiero, por supuesto, a una inversión de trabajo de investigación determinada, que tratándose de una región solo podría abarcar algunas décadas, y para una nación sólo unos pocos años. Un ejemplo reciente es la impresionante monografía realizada por nuestro distinguido colega francés, Jean Piel, sobre un pueblo guatemalteco, llamado San Andrés Sajcabajá, desde el momento de la Conquista española hasta 1964. En el caso del proyecto sobre la historia de Ocumare de la Costa, la duración es casi la misma, pero el período dividido por tres investigadores que colaboran, la Profesora Elizabeth Ladera de Díez, el Dr. Nikita Harvich Vallenilla y yo mismo.¹⁴

Mientras en los niveles espaciales superiores, sólo un estudio de cohortes, o grupos coetáneos podrá servir para vincular la sucesión humana con el

12 Mörner (1996 A),(1996 C).

13 Amelang (1995), Pro Ruíz (1995), Iggers (1997), 101-117.

14 Piel (1989).

cambio social, en el nivel local el estudio podrá a lo mejor comprender la sucesión de generaciones en el sentido biológico estricto. Esto es afortunado, porque en todos los sentidos la familia es un concepto clave y la reconstrucción genealógica por lo tanto sumamente útil, no menos en el contexto hispanoamericano. De interés especial es, sin duda, el análisis de la movilidad social vertical intergeneracional y el proceso de acumulación / dispersión de la riqueza. En su libro clásico sobre cuatro generaciones de pobladores del pueblo de Andover, Massachusetts durante el período colonial, Philip J. Greven fue un pionero al aplicar este enfoque, lo mismo que Luis González y González que jugó el mismo papel con referencia a Hispanoamérica.¹⁵

Al mismo tiempo, sin embargo, es imprescindible para el historiador local echar su mirada más allá de los mojones de su comunidad con bastante regularidad, a fin de poner la debida atención a lo que ocurre en comunidades vecinas y en los niveles espaciales superiores, incluso los internacionales, si los habitantes locales, como ocurre con tanta frecuencia en Hispanoamérica, producen mercancías para mercados muy lejanos. Ninguna parroquia, ningún municipio, por geográficamente aislado, o socialmente atrasado que sea, vive sin contacto con el mundo externo. La comunidad local estará, en efecto, enclavada dentro de diferentes estructuras superiores pero sujeta a cambio, aunque la gente local no esté consciente de todos estos cambios. Desde la perspectiva de la gente local, los eventos ocurridos en su comunidad tienden a ofuscar los que tendrán lugar en los niveles regional y nacional. Por otra parte, ¿en qué medida recibirá nuestra comunidad atención desde los niveles espaciales superiores? Esto podrá depender de su importancia económica, de su valor estratégico militar o como nudo de comunicaciones o, quizás, de la influencia política de sus terratenientes principales. Refleja, al mismo tiempo, los altibajos en ambición y calidad de la administración estatal. Así, en Venezuela, era relativamente buena la burocracia en las décadas de 1780-1810 y en 1830-1840 para llegar a un nadir en los años bélicos de 1860 con nueva mejora en los

15 Greven (1970), González (1972).

años 1870. En cualquier caso, esta perspectiva tiene importancia crucial para las fuentes históricas disponibles para el estudio histórico de una comunidad local.¹⁶

Incluso para el período colonial, el historiador local tendrá que buscar sus fuentes en el país hispanoamericano respectivo, porque en el Archivo General de Indias de Sevilla se encuentra sobre todo documentación que procede de las capas más altas de la administración colonial, el Consejo de Indias, Virreyes y Audiencias... Lo que necesita es documentación en los niveles más bajos de la administración regional, corregidores / alcaldes mayores y sus tenientes, y además los archivos diocesanos y parroquiales. Con las reformas administrativas del siglo XVIII, la documentación mejora tanto en cantidad como calidad, aunque debemos estar conscientes del hecho de haber sido la corrupción especialmente dañina en los niveles bajos de la administración. En cualquier caso, como he podido notar al preparar en un gran número de archivos hispanoamericanos, mi obra principal, "La Corona española y los foráneos en los pueblos de América" (1970), es en el nivel administrativo más bajo, por lo tanto más cercano a la realidad social donde han ocurrido las pérdidas más severas de documentación histórica. Muchos pleitos larguísimos terminan además en la incertidumbre, lo que quizás se debe al mero cansancio de los actores. Con respecto al período nacional la destrucción de archivos probablemente ha sido todavía peor. En el caso de Ocumare de la Costa, la valiente Directora del Archivo Histórico de Carabobo en Valencia, felizmente para nuestro proyecto, había logrado salvar mucha documentación preciosa amenazada de destrucción para formar su archivo. Al mismo tiempo, el investigador fácilmente nota el carácter fragmentario y desigual de la documentación preservada. He podido hacer observaciones parecidas en los archivos del Cuzco.¹⁷

16 *Una reseña útil sobre la corrupción en Hispanoamérica en la Colonia en McFarlane (1996).*

17 *Mörner (1970).*

Los archivos notariales tienen en todos los países de tradición hispánica gran importancia para la investigación histórica y, en particular, para la historia local. Las compraventas de magnitudes muy distintas, testamentos y legitimaciones de hijos naturales podrán ser de mayor interés cuando se trata de actores conocidos ya. Además podrán haber datos anotados al margen que nos sorprenden.

En los protocolos notariales referentes a Ocumare de la Costa, por ejemplo, hemos encontrado el uso de nociones de “esclavos” y de “manumisos” incluso en documentos de la década de 1880, es decir unas tres décadas después de la abolición legal de la esclavitud.¹⁸

Hay historiadores locales afortunados que podrán usar los relatos de viajeros extranjeros para sus reconstrucciones de la vida de su población favorita en un momento dado. Sin embargo, los viajeros, desde Alejandro de Humboldt en adelante, solían seguir las mismas rutas y más de una vez, semejante viajero, al escribir su relato, plagiaba a un antecesor. En cuanto a Ocumare de la Costa, en cambio, a mi saber, no vino ninguno hasta comienzos del siglo XX, y ha sido poco mejor con respecto al Paucartambo cuzqueño que también he estudiado.¹⁹

En la misma comunidad local, el investigador se pregunta en primer lugar, hasta cuándo en el pasado alcanzarán la documentación preservada y la memoria colectiva. En Ocumare de la Costa, no obstante su clima húmedo tropical, tuvimos la suerte de tropezar con un archivo parroquial cuyos primeros libros se habían redactado en los años 1730. En los Andes no es raro encontrar libros parroquiales de antigüedad aún mayor. Por otra parte, los archivos públicos locales suelen ser limitados a tiempos recientes.

Es obvio que la historia local presenta modalidades distintas dentro de un universo tan variado como lo es el mundo hispanoamericano en lo que se

18 *Datos encontrados en el Archivo de Registros de Protocolos de Maracay, 1880/1882, exp. 24 (J. Subaiza) y 34 (P. Celis).*

19 *Mörner (1982).*

refiere al tipo de poblamiento, la composición étnica de la población, y el marco regional y nacional en los cuales se inserta. En el centro y sur mexicano, los vínculos con el pasado prehispánico han permanecido especialmente fuertes. Son reflejados, por ejemplo, en los hermosos mapas locales que acompañaban a las “Relaciones Geográficas” redactadas en las décadas de 1570 y 1580 pero que habían sido dibujados y coloreados por artistas indígenas. La evolución de la cartografía en determinada región reviste gran importancia para la investigación histórica local. Su escasez, como en el caso de Ocumare de la Costa constituye, en cambio, un gran obstáculo para la investigación.²⁰

Con respecto a la tradición oral, tanto antropólogos y politólogos como historiadores la usarán si es posible como una fuente histórica natural. Otra vez, destaca México pero al lado de los países andinos. En México se nota el gran esfuerzo del Instituto Nacional de Antropología e Historia en los años 1980 de crear un fondo de historia oral por medio de un concurso en el Estado de México.

Esta campaña produjo un total de no menos de 5.000 crónicas y testimonios. En un interesante tomo publicado se recoge un conjunto de este material, concebido por los organizadores simplemente como “formas diferentes de capturar y revivir el pasado”. En estos relatos a veces se fusionarán la Conquista y la gran Revolución mexicana.²¹

Como contraste tenemos la historia local en el Cono Sur con sus muchas poblaciones fundadas en la mayoría de las ocasiones por inmigrantes europeos de hace 150 a 100 años. Se conoce a veces el número y los orígenes de todos sus fundadores. Dicho entre paréntesis, esto también ocurre con algunas fundaciones urbanas españolas del siglo XVI pero más tarde no.

20 *Sacchio* (1997).

21 *Loera* (1987), 7 & *passim*. *El estudio de Hernández Chavez (1991) sobre Anecuilco, el pueblo de Emilio Zapata, es también de interés especial. Ver, por ejemplo, págs. 27-39 sobre la transformación étnica de esta comunidad y como esto afecta la memoria colectiva*

Los casos de poblaciones de inmigrantes de los siglos XIX y XX, sin embargo, tienen la ventaja de permitirnos seguir estudiando el proceso de la transculturación y los cambios generacionales más de cerca desde la fecha de la fundación. Por mi parte, conozco especialmente bien el caso de Oberá, Misiones en Argentina, fundado por un puñado de suecos en 1913. Se podrá comparar, por ejemplo, con la comunidad polaca vecina, Apóstoles, estudiada a fondo por otro investigador.²²

Con respecto a la comparación es más importante que nada la distinción entre *comparación distante* y *comparación cercana*. Es ésta la que presume estructuras dotadas con un nivel alto de analogía, de manera que las variables no implicadas sean colocadas bajo control. Lógicamente las comparaciones cercanas podrán destacar e identificar las diferencias entre los objetos comparados. Esto les dará un valor explicativo mucho mayor de lo que harán, a lo mejor, las comparaciones lejanas, que han tenido que fijarse en las semejanzas que existen a pesar de la distancia y/o espacio y otras características básicas. Esto significa que, para volver a nuestra problemática venezolana, apenas tendría sentido comparar Ocumare de la Costa con algún municipio del mismo Estado de Carabobo, como por ejemplo Guacara o, tratándose del siglo XX, con la Villa de Cura del Estado de Aragua. Son demasiado diferentes. Por otra parte, Ocumare y su vecino Choroní, debido a sus varias similitudes básicas, invitan a una comparación. Es entonces, sin embargo, cuando el investigador, no obstante estas similitudes, encuentra que en 1875 cuando hay datos buenos sobre la producción total del cacao y del café y su valor respectivo de cada uno de los dos Departamentos, el cacao constituía el 87 por ciento del valor de la producción ocumareense pero apenas 21 de la de Choroní. Esto nos presenta un interrogante preciso para guiar la investigación a seguir. ¿Porqué una diferencia tan grande cuando las demás variables básicas parecen estar bajo control?²³

22 Mörner (1994 B), 173-214; Bartolomé (1990), Andreu, Benassar & Gaignard (1977) *sobre un pueblo fundado en la Pampa por franceses*, Pigüé

23 Mörner (1988), (1994 A), *Avances*, I (1997), 11-12, 66; Botello (1992), 56-60. *Para elegir mis ejemplos he usado Vila* (1970).

Pasamos por fin a otros interrogantes de carácter muy general. Uno se podrá preguntar en qué medida una entidad en el nivel local e incluso el uso de comparar dos o tres podrá servir para la generalización que desde luego será una meta primordial de la Historia. ¿Podrá llegar a ayudar al historiador a alcanzar la explicación causal de un fenómeno o un proceso histórico? Personalmente prefiero ser muy cauteloso en estos respectos. Cada comunidad o municipio que estudiamos sólo revela su propia evolución. A lo mejor explica también algunas de las causas. Sin embargo, para el historiador esto no agota el valor teórico del estudio realizado. Los resultados del estudio realizado en el nivel local, si es llevado a cabo de manera seria y concienzuda, podrán servir para probar y controlar la validez de generalizaciones lanzadas en los niveles espaciales superiores, sean regionales o nacionales. Podrán también servir de modelos para otras investigaciones por realizarse en el nivel local.

Debo confesar, sin embargo, que para mí la gran atracción de la historia local es de otro carácter. Llegamos a la vez más cerca al hombre y a la naturaleza, y podemos seguir su interjuego y cómo sufren el impacto de otros factores externos al pasar los años, decenios y siglos. La comunidad local ha sido y sigue siendo una arena de conflictos, pero también de colaboración y de manifestaciones de solidaridad.²⁴ El aire ha vibrado de amor y pasión, pero también de celos y odio. Las comidas y bebidas lugareñas, los mercados y las fiestas han mantenido un carácter peculiar. En este contexto, la posibilidad de abrir una perspectiva diacrónica profunda no deja de aparecer singularmente atractiva.

24 *En cuanto al análisis de la estratificación social encuentro más realista una perspectiva de conflicto (no-marxista) que la de consenso. Mörner (1992), 41-44. Una monografía de historia local que bien ilustra la serie de conflictos en este nivel entre la hacienda y los indios es Ramón Valarezo (1987) sobre Cayambe, Ecuador.*

BIBLIOGRAFIA

- Allègre, Claude, *Écologie des villes, écologie des champs*, Paris: Fayard.
1993
- Amelang, James S., Microhistory and its discontents: the view from Spain.
1995 Ver: *Barros*, II, 307-12.
- Anderson, Michael, *Approaches to the history of the Western family 1500-1914*.
1980 Londres & Basingstoke: Macmillan
- Andreu, Jean; Benassar, Bartholomé & Gagnard, Romain, *Les Aveyronnais
1978 dans la Pampa. Fondation, développement et vie de la colonie aveyronnaise de
Pigüé - Argentine, 1884-1974*, Toulouse-Le Mirail: Privat.
- Avances - *Avances del Proyecto sueco-venezolano de investigación histórica sobre
1997 Ocumare de la Costa. I. Mörner, Magnus: Presentación y análisis de
algunos datos estadísticos de la década de 1870*. Estocolmo: Instituto
de Estudios Latinoamericanos
- Barros, Carlos (ed.) Historia a debate. Actas del Congreso internacional...
1995 celebrado el 7-11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, I-III,
Santiago de Compostela.
- Bartolomé, Leopoldo J., *The Colonos of Apóstoles. Adaptive Strategy and
1990 Ethnology in a Polish-Ukrainian Settlement of Northeast Argentine*.
Nueva York: Ams Press.
- Benko, Georges & Strohmayr, Ulf (eds.), *Space and Social Theory. Interpreting ,
1997 Modernity and Postmodernity*. Oxford & Malden, MA: Blackwell
- Botello, Oldman, *Choroni: Costa de la Mar Abajo*,
1992 Villa de Cura (Alcaldía del Municipio de Girardot).

- Braudel, Fernand, *Ecrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion.
1969
- Cunill Grau, Pedro, La geografía histórica en la conceptualización regional
1991 venezolana. *La Región Histórica*, 2.ed., Caracas: Tropykos, 41-56.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México DF
1986
- Glete, Jan, Delen och helheten. Något om möjligheterna att förena
1988 historiens makro- och mikroperspektiv. Ver: *Hammarström*, 1988:
101-11.
- González, Luis, *Pueblo en viño: Microhistoria de San José de Gracia*. México DF:
1972 El Colegio de México.
- 1992 Microhistoria y ciencias sociales. Ver: *Pérez de Núñez*, 1992: 10-24
- Greven, Philip J. Jr., *Four Generations: Population, Land, and Family*
1970 *in Colonial Andover, Massachusetts*, Londres & Ithaca:
Cornell University Press.
- Hammarström, Ingrid (ed.), *Lokalt, regionalt, centralt- analysnivåer i historisk*
1988 *forskning*. Estocolmo: Stadshistoriska institutet.
- Handbuch - *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
1994
- Hernández Chávez, Alicia, *Anenecuilco: Memoria y vida de un pueblo*.
1991 México DF: El Colegio de México
48. ICA 1994 - 48. *Congreso Internacional de Americanistas: Actas: Pueblos y*
1996 *medios ambientes amenazados en las Américas*, Ed. por Magnus Mörner
y Mona Rosendahl. I-II. Estocolmo.

- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century. From Subjectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, MA: Wesleyan University Press.
1997
- Knapp, Gregory, *Andean Ecology. Adaptive Dynamics in Ecuador*.
1976 Boulder, San Francisco & Oxford: Westview Press.
- Loera, Margarita (coord), *Mi pueblo: su historia y sus tradiciones*, México DF:
1987 Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Löfgren, Orvar, Family and Household among Scandinavian Peasants,
1974 *Ethnologia Scandinavia*, II (1974), 17-52.
- McFarlane, Anthony, Political corruption and reform in Bourbon Spanish
1996 America. *Political Corruption in Europe and Latin America*.
Ed. by Walter Little & Eduardo Posada-Carbó.
Londres: Institute of Latin American Studies.
- Malmberg, Torsten, *Human Territoriality. Survey of Behavioural Territories in Man*.
1980 La Haya, Paris & Nueva York:-....
- Mannheim, Karl, *Essays in Sociology and Social Psychology*, Oxford
1953
- Medina Rubio, Arístides, Teoría, fuentes y método en historia regional.
1992 Ver: *Pérez de Núñez*, 1992: 27-52.
- Mörner, Magnus. *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*.
1970 Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- 1979 *Historia social latinoamericana (Nuevos enfoques)*.
Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- 1982 European travelogues as sources to Latin American history from the
late eighteenth century until 1870. *Revista de Historia de América*,
93 (México DF), 91-149.

- 1987 The Indians as objects and actors in Latin American history, *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays*. Ed. by Harald D. Skar & Frank Salomon. Gothenburg (Gothenburg Studies in Social Anthropology.10.), 50-85.
- 1988 Comparative analysis and the links between local and national levels of analysis. *Democratization in Scandinavian Comparison. Report*, Ed. by Bo Stråth. Gothenburg: Department of History, Gothenburg University, 120-31.
- 1992 *Ensayos sobre historia latinoamericana; enfoques, conceptos y métodos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- 1993 *Region and State in Latin America's Past*, Baltimore " Londres: The Johns Hopkins Press.
- 1994 A En torno al uso de la comparación en el análisis histórico de América Latina. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein-Amerikas*, 31, Colonia, Weimar & Viena: Böhlau, 373-90.
- 1994 B *Local Communities and Actors in Latin America's Past*, Estocolmo: Institute of Latin American Studies.
- 1996 A Karl XI och Kungsör: ämne värt en diskussion. *Historisk tidskrift*, Estocolmo 1995:4: 471-93.
- 1996 B Algunas reflexiones acerca de historia y espacio en el contexto hispanoamericano. Nov. 6, 1996. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos. - Papel de seminario.
- 1996 C La sombra de Juan Vicente Gómez en Ocumare de la Costa, *Libro de amigos. Homenaje a Guillermo Morón, Caracas (Academia Nacional de la Historia)*, 329-38.

- Mörner, Magnus & Ladera de Diez, Elizabeth, *El hombre y el medio ambiente en 1996 Ocumare de la Costa y sus contornos através del tiempo. Proyecto de investigación sueco-venezolano*. Estocolmo: Instituto de Estudios Latino-americanos & Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- Morrill, Richard L., *The Spatial Organization of Society*, Belmont, 1970 CA: Wadsworth
- Pérez de Núñez, Laura (ed.), *Historia regional. Siete ensayos sobre teoría y método*. 1992 Caracas: Tropykos.
- Piel, Jean, *Sajcabaja: Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala 1500-1970*. 1989 México DF: Centre d'Études Mexicains et Centraméricaines.
- Pietschmann, Horst, Die politisch-administrative Organisation. Ver: *Handbuch* 1994 1994, 328-64
- Problemas - *Problemas de la formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica*, 1984 Bonn: Internationes.
- Pro Ruíz, Juan, Sobre el ámbito territorial de los estudios de historia. Ver: *Barros*, 1995 1995. III. 59-66.
- Ramón Valarezo, Galo, *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. 1987 Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Robinson, David J. (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International & Syracuse University.
- Robinson, David J. *Migration in colonial Spanish America*. 1990 Cambridge: Cambridge University Press.

Sacchi, Duccio, *Mappe del Nuovo mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, Milán: Francoangeli. 1997

Sack, R.D., *Human Territoriality. Its Theory and History*, 1986 Cambridge: Cambridge University Press.

Söderberg, Johan, Makrohistoria och lokalhistoria. Ver: *Hammarström*, 1988: 1988 58-78.

Vila, Marco-Aurelio, *Una geografía humano-económica de la Venezuela de 1873* Caracas: Dirección general de estadísticas y censos nacionales.

Género e Historia: Una conjunción a finales del siglo XX

Asunción Lavrin
Arizona State University

Agradezco al Consejo directivo de este Congreso de Americanistas el honor de invitarme a dar una conferencia magistral sobre el desarrollo y estado actual de los estudios de la mujer y relaciones de género. Es un placer compartir con otros colegas de diferentes disciplinas el principio legitimador e igualador que tal invitación confiere a estos estudios que como toda innovación académica e intelectual han levantado alguna que otra crítica y dudas en los centros universitarios y en la percepción popular. Vengo aquí en mi capacidad de historiadora, tanto colonialista como del siglo veinte, interesada por muchos años en la historia de la iglesia, sus actividades económicas y sociales, y especialmente las comunidades de religiosas en México colonial. También me he interesado en la historia social de las primeras cuatro décadas de este siglo, investigando la ideología y praxis del movimiento feminista en los países del Cono Sur en el primer tercio de este siglo. El salto de la vida conventual al feminismo fue a propósito. Entre los muros del convento y el mundo de trabajadoras intelectuales interesadas en reformas legislativas para la equiparación legal de la mujer se extiende mucha de la historia del universo femenino latinoamericano. La tradición cultural que se desarrolla en el período colonial cristaliza en valores, actitudes y formas de comportamiento aún visibles en nuestras naciones hoy en día. Pero el mundo de 1997 no es el de hace tres siglos ni siquiera el de hace tres décadas y al borde casi de otro nuevo siglo, es hora ya de que tomemos conciencia de un pasado que nos enseña cuanto ha cambiado la experiencia humana y que podemos esperar del futuro.

Otra razón por la cual necesitamos aprender la significación de la mujer en los estudios académicos es el hecho de la creciente participación de las mujeres en la vida intelectual. Aunque el grado de alfabetismo femenino aún no se equipara al del hombre en muchas de nuestras naciones, la mi-

rad del alumnado en nuestros centros de segunda enseñanza es femenina y la irrupción de la mujer en las aulas universitarias y en las carreras técnicas es una realidad irreversible. En esta misma reunión, nuestra presencia como sexo nos lleva a concluir que el estudio de la mujer y las relaciones de sexo más que una novedad, es una realidad que ya está puertas adentro. Démosle pues una buena recepción a este nuevo miembro del elenco académico para llenar la necesidad de una memoria histórica, de una auto-representación del ser “mujer”, y de un espacio donde promover nuevos cuestionamientos.

En este trabajo les daré una idea de cuales han sido y son los lineamientos generales de la temática desarrollada por quienes nos hemos dedicado a aquilatar la presencia femenina en nuestro pasado y en nuestro presente a través de varias disciplinas. Pero ante todo, debemos situarnos dentro del marco de estudios de la mujer y su desarrollo, aunque sea de modo muy breve. En los países donde los estudios de la mujer llevan ya cerca de un cuarto de siglo de vida los mismos han pasado por varias etapas investigativas. La fase inicial restauró la mujer al mundo del estudio académico enfatizando su presencia y su contribución al mundo real a través de su trabajo y de su presencia en momentos críticos para la colectividad. En esta etapa había que probar que las mujeres habían sido parte de la historia, reprimidas o liberadas, y que su ausencia de los textos se debía a la miopía y androginismo de un mundo académico dominado por figuras masculinas.

En una segunda fase se buscó delinear un nicho especial para el estudio de la especificidad de la experiencia femenina. Durante esta etapa, que aún continúa, se han producido miles de estudios interdisciplinarios que han ahondado en una variedad de temas tanto históricos como contemporáneos, y que permiten afirmar que la transparencia de la mujer en la conciencia académica ha desaparecido. También durante esta etapa se comenzaron a ofrecer teorías de naturaleza filosófica sobre las relaciones entre los géneros masculino y femenino en el pasado y el presente. Estas teorías, como soluciones hipotéticas ofrecen modelos sobre los que se pueden cimentar otras preguntas y nuevas respuestas. De hecho, la fase teórica comienza a cuestionar la estrechez de los llamados estudios de la mujer, asumiendo

do que la mujer no es un ente solitario en un vacío histórico, sino un ser relacional dentro de la familia y la sociedad. De este cuestionamiento han nacido los estudios de relaciones de género que enfocan sobre la coexistencia de hombre y mujer en la sociedad y tratan de explicar la dinámica que confiere su carácter a cada sexo y a las fuerzas que rigen su interacción social e individual. Hoy en día, se sigue ampliando el campo de estudio con la inclusión de estudios sobre la masculinidad y las variaciones en orientaciones sexuales, temas que constituyen los más recientes retos a los roles tradicionales de género.¹

En Latinoamérica apenas se comenzaron a explorar los temas de la mujer a principios de la década de los 70. Esta fue la etapa de contribución que aún no se puede estimar completamente liquidada porque no todos los países iniciaron estos estudios al mismo tiempo. El ahondamiento en temas más específicos se ha llevado a cabo en países como México, Costa Rica, Argentina, Brasil, República Dominicana y Chile donde se han creado Centros de Estudios de la Mujer.² La diseminación teórica ha sido lenta, pero ha tenido y sigue teniendo algunas figuras notables como las de Julieta Kirkwood en Chile y Marcela Lagarde en México.³

Nuestros países tienen suficiente diversidad social y cultural dentro de sí mismos para crear marcos teóricos que traduzcan la idoneidad de la ex-

1 *Ya hay ejemplos de este tipo de investigación en Latinoamérica. Ver, María Cuví Sánchez y Alexandra Martínez, El muro interior: Relaciones de género en el Ecuador a fines del Siglo XX (Quito: CEPLAES, 1994); Soledad González Montes, coordinadora, Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana (México: el Colegio de México, 1993); Denise Y. Arnold, comp. Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes (La Paz ILCA/CIASE, 1997).*

2 *Véase, a modo de ejemplo, Bibliografía de Cursos, Seminarios y Talleres del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (México: El Colegio de México, 1996); Género y Sociedad, Revista del Centro de Estudios del Género del Instituto Tecnológico de Santo Domingo.*

3 *Julieta Kirkwood, Ser política en Chile: las feministas y los partidos (Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1986); Marcela Lagarde, Cautiverios de las mujeres: Madres, esposas, monjas, putas, presas y locas (México: UNAM, 1990).*

perencia de la mujer y las relaciones de género dentro de cada experiencia nacional. Por otra parte, existen patrones culturales comunes establecidos por el pasado colonial que permiten establecer similitudes que nos hermanan en muchos sentidos. Una breve revisión de la historia del establecimiento de los estudios de la mujer y las relaciones de género sugiere cuales son algunas de esas peculiaridades y similitudes. A mediados de la década de los 70 se fundaron centros y grupos feministas en México, Brasil y Perú que utilizando el cuestionamiento teórico que llegaba del exterior respondieron a limitantes situaciones jurídicas inscritas en los Códigos Civiles Latinoamericanos. Los mismos eran muy similares los unos a los otros y ya desde la tercera década de nuestro siglo se iban haciendo insostenibles dados los cambios en las circunstancias económicas y políticas en Latinoamérica y la incorporación de las mujeres al mercado laboral. A pesar de reformas básicas en los Códigos Civiles en los años 50, aún quedaban conceptos como la patria potestad que restaba autoridad a la mujer casada sobre sus hijos, y su competencia en otras situaciones legales como el divorcio que establecían condiciones favorables al hombre. En la década de 1970, la creciente toma de conciencia en cuanto a los derechos humanos se conjugó con la desestabilización política y la creciente presencia militar en algunos países para reactivar el interés y la proselitización a favor de los conceptos de democracia y liberación que se hicieron extensibles al sexo femenino.

La década de la Mujer que comenzó en 1975 a pesar de su opacidad en la vida diaria tuvo un importante efecto intelectual sobre mecanismos estatales y los grupos activistas femeninos. Sentó la obligación en todos los países del continente de elaborar estudios estadísticos y descriptivos de la situación de la mujer que impulsaron o reforzaron los estudios académicos y nutrieron una nueva sensibilidad por los asuntos de la mujer, relaciones de género y familia.⁴ Fue entonces que algunas mujeres profesionales co-

4 *A modo de ejemplo, ver, Simposio Mexicano-Latinoamericano de Investigación sobre la Mujer (México, 1977). Para un recuento bibliográfico sobre la mujer y el desarrollo, ver, Participación de la mujer en el desarrollo rural de América Latina y el Caribe (San José: Centro de Documentación e Información Agrícola, 1980).*

menzaron a cuestionar la falta de información o aún las mismas premisas de estudios oficiales, y empezaron a elaborar estudios de campo que llamaban la atención sobre la falibilidad de conclusiones derivadas de datos que no tomaban en consideración los intereses o la contribución de las mujeres. Por ejemplo, en la Argentina, Catalina Wienerman, analizaría los errores conceptuales de los censos y estudios donde no se incluía el trabajo sin salario que tanto campesinas como amas de casa llevaban a cabo, y que era un elemento intrínseco de la economía familiar, regional y nacional. En Colombia se llevaron a cabo estudios sobre las actividades de las mujeres en la agricultura. El resultado fue una reconfiguración de la información sobre trabajo y producción de la mujer que demostró ser mas extensa de lo que se presumía de modo oficial.⁵ Así comenzaron a introducirse nuevos conceptos analíticos que dieron ímpetu a los estudios sociológicos que de entonces en adelante han formado el grueso de la producción intelectual sobre la mujer y la familia.

En países bajo regímenes militares, como Chile, se comenzó a cuestionar las bases de la presión militar a través de la óptica femenina. En los primeros años de la década de los 80 Julieta Kirkwood escribía una serie de trabajos donde analizaba todas las formas de opresión, incluyendo la subordinación femenina-legal y de hecho, y planteando las premisas sobre las que se elaboraría toda una escuela de investigación femenina y feminis-

5 Ver, Catalina Wienerman, *El trabajo femenino en el banquillo de los acusados: la medición censal en América Latina* (México: Terranova, 1981). Véase también su más reciente artículo, "Mujer y Trabajo," en Diana H. Maffia y Clara Kuschnir, comp., *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual* (Buenos Aires: Feminaria Editora, 1994); Zulma Rechini de Lattes, *La participación económica femenina en la Argentina desde la segunda posguerra hasta 1970* (Buenos Aires: CENEP, 1980); Magdalena León de Leal, et al, *Mujer y capitalismo agrario: Estudio de cuatro regiones colombianas* (Bogotá: ACEP, 1980); Magdalena León, "La medición del trabajo femenino en América Latina: Problemas teóricos y metodológicos," en *Mujer y familia en Colombia*, compilado por Elsy Bonilla, (Bogotá: Plaza Janes Editores, 1985), pp. 205-22.

ta en Chile.⁶ La respuesta intelectual contra el militarismo en la Argentina y Uruguay llevó a planteamientos y resultados similares, cambiando profundamente la faz de los estudios sociológicos y económicos en estos países.⁷

Es indudable que ya a fines de la década de los 80 el estudio de la mujer y las relaciones de género llegaron a su mayoría de edad, aunque no a su madurez, ya que están aún en proceso de expansión y crecimiento intelectual. Algunos todavía cuestionan la adaptación de concepto de género en las lenguas latinas, que no concuerda con la especificidad de su origen inglés.⁸ Sin embargo, en los círculos académicos latinoamericanos, en especial en las Ciencias Sociales, se ha aceptado plenamente la validez del estudio de género como una área donde se interpretan las bases sociales, económicas y culturales de las relaciones de poder entre los dos sexos y este es el sentido en que se usa en este trabajo. Una breve revisión historiográfica de la escritura sobre la mujer y las relaciones de género en las principales disciplinas académicas ofrece un espectáculo increíble de miles de títu-

6 Julieta Kirkwood, "La formación de la conciencia feminista en Chile," *Santiago de Chile: FLACSO*, 1980; "La mujer en la formulación política," *Santiago de Chile: FLACSO*, 1981; "Women and Politics in Chile," *International Social Science Journal* Vol. 98 (1984), pp. 625-38. Ver también, Patricia M. Chucryk, "Protest, Politics and Personal Life: The Emergence of Feminism in a Military Dictatorship," *Disertación doctoral, York University, Canadá*, 1983.

7 *Participación política de la mujer en el Cono Sur*, 2 Vols. (Buenos Aires: Fundación Friedrich Naumann, 1987).

8 Amy Kaminsky, *Reading the Body Politic. Feminist Criticism and Latin American Women Writers* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). Capítulo 1, "Translating Gender." Kaminsky llama la atención sobre el hecho de que la palabra "género" en español y portugués tiene varias acepciones y es más difícil de reducirse a un planteamiento de relaciones entre hombre y mujer, o a asuntos concernientes a la mujer.

los.⁹ El contenido de estos escritos cubre temas tan disímiles como la evaluación de las actitudes de mujeres en algunos barrios de Potosí, hasta sofisticados análisis de la teoría y práctica de la participación política de la mujer en México o Buenos Aires.¹⁰

Frente a este espectáculo alucinador para quien, como yo, contempló una vez el vacío informativo o la superficialidad formularia de informes oficiales o historias de heroínas de las independencias, no puedo menos que expresar mi más profundo convencimiento que la inclusión de los estudios de género y de la mujer han enriquecido nuestra concepción del pasado y nuestra comprensión del presente. Hoy estamos más cerca de una representación total de lo que es la humanidad que hace treinta años. El estudio de la mujer ha crecido como resultado de una necesidad social e inte-

9 Ver, Meri Knaster, *Women in Spanish América: An Annotated Bibliography from Pre-Conquest to Contemporary Times* (Boston: G.K. Hall, 1977); Asunción Lavrin, "Women, the Family and Social Change in Latin America," *World Affairs* Vol. 150, No. 2 (Fall 1987): 109-28; June Habner, "Recent Research on Women in Brazil," *Latin American Research Review*, Vol. 20, No.3 (1985), pp. 163-79; María Beatriz Nizza da Silva, "A História da Mulher no Brasil. Tendência e perspectivas," *Revista de Estudos Brasileños*, Vol 27 (1987). pp. 75-91; K. Lynn Stoner, *Latinas in the Americas* (New York : Garland Press, 1989); Asunción Lavrin, "La mujer en México. Veinte años de estudio, 1968-1988: Ensayo historiográfico," en *Simposio de historiografía mexicanista* (México: UNAM, 1990), pp. 545-579; Carmen Ramos, *Que veinte años no es nada? La mujer en México según la historiografía reciente*, en *Simposio de historiografía mexicanista*, pp. 580-593; Patricia Ruiz Bravo, "De la protesta a la propuesta. Itinerario de la investigación sobre relaciones de género," en Carlos Iván Degregoni et al., *Tiempos de ira y amor* (Lima: Centro de Estudios de Promoción y Desarrollo, 1990), pp. 107-38; Edna Acosta Belén y Christine E. Bose, eds. *Researching Women in Latin America and the Caribbean* (Boulder: Westview Press, 1993).

10 A modo de ejemplo, ver, Diana H. Maffia y Clara Kuschnir, comp., *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual* (Buenos Aires: Feminaria Editora, 1994); Haydée Birgin, comp. *Acción pública y sociedad. Las mujeres en el cambio estructural* (Buenos Aires: CEADEL-Feminaria Editora, 1995); Olga Goldenberg y Víctor Hugo Acuña, *Género en la informalidad: Historias laborales Centroamericanas* (San José: FLACSO, 1994); *Memoria del primer encuentro nacional de mujeres concejalas* (Cochabamba: Oficina Jurídica para la Mujer, 1994); Gualberto Hochkofler, J. Carlos Medrano y Hugo Medrano, *Situación de la mujer en los barrios mineros de Potosí* (Potosí: Programa de Desarrollo e Investigación Social "Yanapakuna", 1995).

lectual y nos ha favorecido a todos con la adopción de nuevas rutas metodológicas y nueva información.

Difiero profundamente de académicos que aún niegan la validez de la exploración de temas “clásicos” en cualquier disciplina desde una óptica femenina y aún feminista.¹¹ El peso del número de publicaciones sobre mujer, familia y género es en sí una evidencia de la relevancia de una revisión de todas las disciplinas desde un nuevo ángulo interpretativo.

¿Cómo probar esta afirmación? Un repaso de la aportación de estos estudios y de las bases sobre las que se han fundado nos darán la respuesta. Tenemos que comenzar por admitir que hay una tensión inherente en los estudios de la mujer y el género que se aprecia claramente desde sus comienzos: hay un reto a la presencia dominante del punto de vista masculino, un deseo de auto-afirmación y de auto-definición que se tradujo rápidamente en la palabra de suyo para la mujer: protagonismo. Ese cuestionamiento del predominio del sexo hombre, como patrón universal de la cultura, de la memoria, del comportamiento, de la política y de la toma de decisiones, sin duda tiene una veta antagonística, pero no equivale a un desgarramiento o guerra entre los sexos. Fue y sigue siendo una toma de posesión de un territorio que se estima como propio, una declaración de mayoría de edad que como todo proceso de auto-afirmación demanda independencia con respeto.

La historia apenas comienza a revelar el amplio basamento de este proceso de auto-afirmación, pero deseo notar que el auge de los estudios académicos

11 *En los Estados Unidos, donde ya se ha aceptado el reto feminista en todas las disciplinas se ha alcanzado un gran grado de madurez en la construcción de nuevas teorías y, sobre todo, de nuevas interpretaciones. Como ejemplo, véanse los siguientes títulos: Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” American Historical Review, Vol. 91, No. 5 (December 1986) y más recientemente, Feminism and History (New York: Oxford University Press, 1996); Christie Farham, ed. The Impact of Feminist Research in the Academy (Bloomington. University of Indiana Press, 1987); Domna C. Stanton y Abigail J. Stewart, eds. Feminism in the Academy (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).*

micos sobre la mujer no se ha desarrollado en un vacío sino tras un largo período de incubación de activismo y escritura femenina que arrancó hace un siglo.¹²

Desde el siglo XVI ha predominado en Latinoamérica una visión patriarcal en la relación de géneros en la cual la antinomia mujer-naturaleza-intuición-sentimiento-hogar-maternidad se opone a la de hombre-racionalidad-civilización-iniciativa-liderazgo social y político. Una mirada a cualquier texto, sea el texto de las leyes prevalentes hasta hace muy muy poco, los textos educacionales, el texto de los discursos parlamentarios, y aún los textos literarios, nos muestra esa dicotomía ideológica enraizada profunda y firmemente. Esa antinomia ha sido asimilada por cientos de años y los desafíos a esa tradición de polarización sexual han sido determinados por la cultura histórica de cada momento histórico. En el primer cuarto del siglo XX, la igualdad de derechos civiles y el acceso a la educación uni-

12 *Como historiadora deseo establecer que si bien el florecimiento de una literatura sobre la mujer cobró ímpetu irreversible hace 25 años, este proceso se inició hace más de cien años, y que a principios de siglo las metáforas de liberación usadas por algunas reformistas y feministas fueron mucho más duras que las usadas hoy. La metáfora de "esclavitud" era muy común en los escritos de algunas fundadoras del feminismo a principios del siglo veinte. Ahora es más común hablar de subordinación. La historia rigurosamente académica de la mujer ha tenido mejor desarrollo en los Estados Unidos que en Latinoamérica, por existir allí más facilidades para la investigación independiente. Ver, Lorena Godoy et al, Disciplina y desacato:*

Construcción de identidad en Chile, siglo XIX y XX (Santiago: Ediciones SUR/CEDEM, 1995); Asuncion Lavrin, *Women, Feminism and social Change: Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995); Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice* (Hanover: University Press of New England, 1991); June Habner, *Emancipating the Female Sex: The struggle for women's Rights in Brazil, 1850-1940* (Durham: Duke University Press, 1990); Donna Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1991); Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España* (Mexico: El Colegio de Mexico, 1987); Carmen Ramos, ed. *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de Mexico* (Mexico: El Colegio de Mexico, 1987); Magdala Velázquez, coord., *Las mujeres en la historia de Colombia* (Bogotá: Editorial Norma, 1995); Maritza Moscoso, comp. *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia* (Quito: Abya-Yala/Unicef/Embajada Real de los Países Bajos, 1995).

versitaria fueron los ideales de la primera generación de mujeres profesionales y activistas que aún tenían que demostrar que su capacidad intelectual era igual a la del hombre. El sufragio femenino fue la preocupación de los años 40 y 50, bajo el irónico signo de no ser accesible ni a los hombres en regímenes de fuerza. El proceso de completa equiparación civil no se logró sino hasta la década de los ochenta y aún hoy (1997) se está discutiendo la viabilidad del divorcio en Chile. A través del siglo, la participación creciente de la mujer en el mercado de trabajo y el imperativo de diferentes ideologías políticas y sociales han cambiado el contexto de los desafíos a una cultura de géneros basada en las premisas anteriormente citadas, pero en último extremo tenemos que preguntarnos si esas premisas culturales han cambiado y cuánto han cambiado. Esa es precisamente la pregunta clave detrás de los estudios de la mujer y género.

Desde un punto de vista conceptual se pueden ver las siguientes teorías detrás de la evolución de los estudios de la mujer y género. Desde el último cuarto del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, el liberalismo y el socialismo apoyaron todos los cuestionamientos de igualdad de géneros tanto en la política como en el mundo académico¹³ En la década de los 60, el conflicto entre teorías de desarrollo y revolución social se trató de resolver a través del marxismo dentro del cual se subrayaron los roles productivos y reproductivos de la mujer. Esta escuela supeditaba la relación de géneros y la igualdad de la mujer a la lucha de clase, concluyendo que la opresión de la mujer se debía a la explotación económica del capitalismo. La misma presencia de la mujer en la fuerza de trabajo era una forma de explotación, ya que las mujeres eran un “ejército de reserva” desechable tras cualquier crisis. Sólo la eliminación del capitalismo acabaría con la inferioridad socio-económica de la mujer. En la década de los 70 los tra-

13 *Aunque el anarquismo propuso teorías de liberación en las relaciones de sexo, no permitía hacer diferencia alguna entre hombre y mujer frente a la opresión del capitalismo. La radicalidad de su posición precluyó una adaptación política de su ideología de relaciones de género, tal y como ocurrió con el socialismo.*

bajos socio-políticos y económicos sobre la mujer latinoamericana tuvieron una fuerte orientación marxista.¹⁴ En nuestra realidad latinoamericana el esperado resultado de esta teoría no ha tenido lugar, y aunque siguió vigente por otras dos décadas, otras opciones comenzaron a tomar forma en los años 70.

Por entonces se comienzan a elaborar teorías sociológicas que explicaban la relación de géneros como una relación de poder que tiene dos bases espaciales: el espacio femenino y el masculino. El primero radica en el hogar y el segundo en el espacio público. El equilibrio de estos dos poderes y espacios, se decía, era la característica de la realidad social latinoamericana. Marianismo, un conjunto de valores femeninos concebidos alrededor de la figura de María-Madre, es el contrapunto del machismo, o predominio de los valores masculinos o del “macho” en el comportamiento social. Los conceptos de marianismo y machismo se pusieron de moda para interpretar ese balance que, si bien admitía la hegemonía del hombre bajo un androcentrismo nunca cuestionado, daba cabida a la mujer en un recinto especial de autoridad ejercida a través de su papel social de madre.¹⁵ Dentro de la política el marianismo, de acuerdo con la socióloga Elsa Chaney, se presenta el fenómeno de la supermadre, la mujer que alcanza el poder a través de supervaloración de la maternidad, y utilizando los símbolos y emociones que este concepto despierta en la sociedad en general.¹⁶ Marianismo y machismo no son sino otras formas de expresión de la antinomia mujer-naturaleza-hombre-racionalidad, que si bien satisfizo en su tiempo la sed de teorización, no cambió en nada el perfil relacional entre los géneros.

14 *Heleith Saffioti, A mulher na sociedade de classes: mito e realidade (Sao Paulo: Editora Quatro Artes, 1969); June Nash y Helen Safa, eds. Sex and Class in Latin America (New York: Praeger, 1976; Varias autoras, “Women and Class Struggle,” en Latin American Perspectives Vol. 4, Nos. 1-2 (Winter-Spring, 1977).*

15 *Evelyn Stevens, “Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America,” ; Ann Pescatello, ed. Female and Male in Latin America (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973), pp. 89-101.*

16 *Elsa Chaney, Supermadre: Women in Politics in Latin America (Austin: University of Texas Press, 1979).*

Más recientemente se ha tomado como marco de referencia teórica el concepto del patriarcado, un sistema de relaciones de poder tan antiguo como la civilización. El patriarcado sobrepasa las rígidas fronteras del machismo. Es todo un sistema de valores expresados en la ley, en la cultura, y en la política, que tiene el poder de conformar leyes, costumbres, religión, etc. a una norma de valores dictados por el hombre. Aún más recientemente se han comenzado a estudiar las teorías de la hegemonía (política, cultural o de género) como una forma de poder ejercido por grupos dominantes, teoría que mezcla conceptos gramscianos con los de teóricos de la India postcolonial.¹⁷ Ninguna de estas interpretaciones ha suplantado a la otra por completo sino que todas han ido entrando en el escenario académico para proveer marcos teóricos.

Añádase además el feminismo como teoría subyacente, que aunque no es una ideología homogénea, echa sus raíces a principios del siglo veinte en sus dos manifestaciones más importantes: el feminismo socialista y el feminismo liberal o burgués.¹⁸ De los años 70 en adelante ha renacido un neo-feminismo que como el más temprano, está bien conectado con las fuentes europeas y norteamericanas, pero que trata de conceptualizar algunas de sus manifestaciones en relación con las especificidades de nuestros países.¹⁹

17 *Esta aproximación apenas se comienza a desarrollar, y está al momento, mejor representada por la obra de algunos norteamericanos. Ver, Steve Stern, The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial México (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995); Néliida Archenti, "Las mujeres, la política y el poder. De la lógica del príncipe a la lógica de la acción colectiva," en Diana H. Maffa, y Clara Kushnir, comp., Capacitación política para mujeres. Género y cambio social en la Argentina actual (Buenos Aires: Feminaria Editora, 1994), pp. 17-33. Ver también, Homi Bhabha, The location of culture (London: Routledge, 1994) y Gayatri Chakravorty, In Other Worlds. Essays in Cultural Politics (London: Routledge, 1988).*

18 *Ver, Lavrin, Women, Feminism and Social Change, Capítulo 1.*

19 *Ver la revista mexicana FEM, que comenzó a publicarse en 1978, y un recuento de su devenir en 10 años de periodismo feminista (México: Planeta, 1988); Ana Sojo, Mujer y política: Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular (San Jo-*

Respecto al feminismo hay un problema especial: se ha visto maltratado por la opinión pública desde sus inicios, dando lugar al rechazo del término como identificación ideológica, y que ideas feministas y personas de ambos sexos que actúan como feministas, no se identifiquen como tal. El feminismo ha sido asociado con extranjerismo, promoviendo un contraataque nacionalista contra la invasión de ideas foráneas que se suponen conspiran contra la familia, o ha sido conjugado con el lesbianismo y desviaciones sexuales que atentan contra la moralidad y la tradición. Se ignoran los aportes que esta ideología ha hecho a la toma de conciencia contra el dominio absoluto del hombre en la vida política y social. Sin embargo, sea o no reconocido como tal, el examen de todas las cuestiones que atañen a la mujer y a la relación de géneros hoy en día no hubiera sido posible sin el examen feminista, que es la base escondida o declarada de muchas actitudes políticas y comportamientos actuales.

El nuevo feminismo de los ochenta es un feminismo que tiene conciencia social, al mismo tiempo que busca en la revisión de las relaciones de género más que una putativa igualdad legal (ya adquirida en los códigos), una igualdad real en los salarios, las oportunidades de trabajo, las opciones educativas, y la división de papeles en la familia. Este feminismo tiene una dinámica individual en cuanto a que busca la adquisición de una conciencia de sí, femenina, capacitada, y sobre todo, reconocida por el sexo opuesto. Tiene también una dinámica social en cuanto se basa en una toma de conciencia de las condiciones de desigualdad que etnia y clase han impuesto sobre otras mujeres. El trabajo de información, capacitación y aprendizaje legal que las diversas Casas de la Mujer llevan a cabo en muchas ciudades de Latinoamérica está informado por esta conciencia social. Igualmente inspira los numerosos estudios sobre mujeres de la clase tra-

sé: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1985); Ana María Portugal, "Qué es ser feminista en América Latina?", *Isis Internacional*, Vol. 5 (1989), pp. 9-14; Ileana Rodríguez, *Registradas en la historia: 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Managua: Centro de Investigación y Acción para los Derechos de la Mujer, 1991); Asunción Lavrin, "Unfolding Feminism: Spanish-American Women's Writing, 1970-1990," en *Donna Stanton y Abigail J. Stewart, eds. Feminisms in the Academy*.

bajadora o campesina que se están llevando a cabo por mujeres de la clase media profesional y en los que se detecta por primera vez las voces de las mujeres pobres en diálogos sobre la experiencia de sus vidas.²⁰

La eclosión de los estudios sobre la mujer y las relaciones de género tiene marcadas preferencias por varios temas y específicamente por el presente más que el pasado.

El análisis de la situación actual de la mujer da primacía a la sociología, las ciencias políticas y la economía, que se han hermanado en estos estudios con el apoyo de la antropología. Dentro de la sociología del presente no hay tema que no haya sido delineado, pero el trabajo femenino, la mujer en la política, la familia, la sexualidad y la salud, predominan por ser el pulso de la vida diaria.²¹ La historia ha tenido menos y menos influencia, pero la memoria histórica de la mujer, la familia y las relaciones de gé-

20 *A modo de ejemplo, ver, Nora Galer et al. Mujer y desarrollo (Lima: Flora Tristán/Centro de la Mujer Peruana, 1985; Teresa Valdés, Venid, benditas de mi padre. Las pobladoras, sus rutinas y sus sueños (Santiago: FLACSO, 1988); Ana Fernández, comp. Las mujeres y la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias (Buenos Aires: Paidós, 1992); María Lilia Román, Tengo que luchar. Mujeres jefas de hogar en ocupaciones de tierras urbanas (Asunción: Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Asunción, 1996); Claudia Concha S. y Verónica Salas M., coordinadoras, Amasando el pan de la vida (Santiago: Taller de Acción Cultural, 1994); Olga Goldenberg y Víctor Hugo Acuña, Género en la informalidad. Historias laborales centroamericanas, (San José: FLACSO, 1994).*

21 *Ver los siguientes trabajos de historiografía, June Nash, "A Decade of Research on Women in Latin America," en June Nash y Helen Safa, eds. Women and Change in Latin America (Massachusetts: Bergin and Garvey Publishers Inc., 1985), pp. 3-33; Francesca Miller, "A literature of conscientization: Women in Latin America," Latin American Research Review Vol. 27, No 2, 1992, pp. 180-201; Asunción Lavrin, "Women in Latin America: Current Research Trends," in Perspectives and Resources: Integrating Latin American and Caribbean Women into the Curriculum and Research, in Edna Acosta-Belén and Christine E. Bose, eds. Researching Women in Latin America and the Caribbean (Boulder: Westview Press, 1993), 7-36; Carmen Ramos "Quinientos años de olvido: Historiografía e Historia de la Mujer en México," Las Raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy. Quinto Encuentro Debate (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996), 565-86.*

nero se están construyendo poco a poco, con cierta inclinación hacia el período colonial y principios del siglo XX, y refleja en sus temas las preocupaciones contemporáneas sobre trabajo, familia, y sexualidad. También se apunta ya un creciente interés en la memoria de los años 70 en aquellos países que sufrieron regímenes militares.²²

Los estudios de mujer y género tienen que desarrollarse dentro del marco histórico de cada país, lo que produce cierta variedad regional que merece ser destacada. Por ejemplo, en el Perú y en Chile hay un decidido interés en el estudio de las clases pobres rurales y urbanas, en la sociología de la pobreza y en el activismo social a un nivel de barrio o de comunidad.²³ Argentina y Chile comparten un pasado militar en los años 70 que ha dado pie a varios estudios sobre las formas de ejercitar la hegemonía estatal sobre la familia y las relaciones de género.²⁴

22 Por ejemplo, ver, Edda Gaviola, Eliana Largo y Sandra Palestro, *Una historia necesaria. Mujeres en Chile, 1973-1990* (Santiago: Akí & Ahora Ltda., 1994).

23 Tomando como ejemplo a Chile, ver, Sonia Montecino Aguirre and Ana Conejeros, *Mujeres mapuches: el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes* (Santiago: CEM, 1985); Susana Levy, *Mujeres del campo y hierbas medicinales: la tradición de curación de enfermedades* (Santiago: CEM-PEMCI, 1984); Cecilia Díaz Weipert, "La mujer mapuche joven: el duro camino entre la familia, en *Mujeres jóvenes en América Latina: Aportes para una discusión* (Montevideo: CEPAL, 1985); Rosa Quintanilla, *Yo soy pobladora* (Santiago de Chile: Taller Piret, 1990); Julia Medel R. et al. *Las temporeras y su visión del trabajo y participación social* (Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1989); Katherine Gilfeather, *Mujer autora de su destino: el proceso de socialización de la mujer en estratos populares del Santiago urbano* (Santiago: Centro Bellarmino, CISOC, 1988); Teresa Valdés and Marisa Weinsten, *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladoras en Chile, 1972-1989* (Santiago: FLACSO, 1993).

24 Patricia M. Chuchryk, "From Dictatorship to Democracy: The women's Movement in Chile," en Jane S. Jaquette, ed. *The women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*, (Boulder: Westview Press, 1994), pp.65-108; María Elena Valenzuela, *Todas íbamos a ser reinas: La mujer en el Chile militar* (Santiago: Ediciones Chile y América, 1987).

En la Argentina hay especial interés en recordar y analizar el impacto de la resistencia de las Madres de la Plaza de Mayo, así como las posibilidades de cambio efectivo para las mujeres y en las relaciones de género tras la restauración de la democracia.²⁵ Las estrategias económicas de las familias urbanas y las formas en que la economía ha afectado a la mujer trabajadora, son temas que importan mucho en México, donde los estudios sobre la pobreza dentro de una economía de desarrollo desigual, toman nota de los cambios en el cuerpo de trabajo masculino-femenino, la doble jornada y sus efectos sobre la salud femenina, la labor de las mujeres en las maquilas, y los patrones de migración hacia centros industriales.²⁶ Pero estimo que el peso de los temas en común es mucho mayor que la variedad regional, lo que me dá pauta a sostener que el despertar del interés sobre la mujer en la sociedad es un tema americanista, un tema con valor universal en nuestro continente que hermana casi todas las disciplinas académicas y que extiende un puente de comunicación entre todos nosotros. También es importante subrayar que estos escritos nacen de una participación activa en la problemática social y no de una posición de estudio de gabinete. Las autoras y autores están “comprometidos” en el proceso de cambio social, político y económico, lo que da a Latinoamérica un carácter idóneamente suyo en el planteamiento temático e ideológico.

Un repaso rápido de algunos de los cuestionamientos y las respuestas que nos están dando los estudios de los últimos 15 años nos servirá para sen-

25 *Piera Paola Oria, De la casa a la plaza (Buenos Aires: Editorial Nueva América, 1987); Marguerite Guzmán Bouvard, Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo (Wilmington: Scholarly Resources, 1994).*

26 *Brígida García, et al., Migración, familia y fuerza de trabajo en la ciudad de México (México: El Colegio de México, 1979); Norma Iglesias, La flor más bella de la maquiladora (México: Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México 1985); Fuerza de trabajo femenino urbano en México 2 Vols. (México: Miguel Angel Porra, 1986); Patricia Galeana, compiladora, La mujer del México de la transición (México: Federación Mexicana de Universitarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).*

tar la pauta de lo que han contribuído a nuestro haber. Mis fuentes son mayoritariamente producidas en nuestros países y por mujeres.

El tema más estudiado en Latinoamérica es el del trabajo. El olvido al que se relegó el trabajo de la mujer (aún aquellas en la fuerza de trabajo organizada) se convirtió en una obsesión de rehabilitación entre las sociólogas y economistas. Dado el continuado aporte de datos sobre la participación femenina en el mercado de trabajo, tenemos hoy en día un extraordinario arsenal de datos sobre este tema que sigue aumentando con cifras destiladas por organizaciones nacionales e internacionales.²⁷ En una importante expansión del tema del trabajo han aparecido estudios sobre las mujeres de sectores de trabajo profesional, como las empleadas en bancos y empresas de financiamiento y las egresadas de escuelas universitarias.²⁸ En general, los estudios de la mujer trabajadora giran sobre las consecuencias que las políticas nacionales y la globalización de los mercados internacionales tienen sobre la economía básica del hogar y sobre la re-configuración de la mano de obra femenina. En todo caso, prima siempre el trabajo urbano sobre el rural, aunque el último ha ganado mucho más atención que en el pasado.

27 Ver cifras respecto al trabajo en *Mujeres latinoamericanas en cifras* (Instituto de la Mujer, España y FLACSO, 1995). Como ejemplo del interés de organizaciones internacionales, ver, Lucila Díaz Romer, "Las mujeres en los cultivos de exportación: el caso del municipio de Ensenada, Baja California Norte, México," Seminario Regional de la Organización del Trabajo (OIT), Pátzcuaro, México, 1981; Marta Roldán, "Trabajo asalariado y condición de la mujer rural en un cultivo de exportación: el caso de las trabajadoras del tomate en el estado de Sinaloa," (México: Organización Internacional del Trabajo (IORIT), Sección de Políticas de Empleo Rural, 1982).

28 *Mujeres y Trabajo en América Latina* (Montevideo: GRECMU- Madrid: Iepala Editorial, 1993); Heleieth I.B. Saffioti and Mónica Muñoz-Vargas, org., *Mulher Brasileira é Assim* (Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, NIPAS, Brasília and UNICEF, 1994); *Situación y perspectivas del liderazgo de las mujeres en el movimiento sindical y gremial de Venezuela* (Caracas: Consejo Nacional de la Mujer, 1993).

Como extensión de los estudios sobre la mujer trabajadora han surgido monografías que fijan su atención sobre la economía del hogar y que tienen como fin subrayar cómo la pobreza de algunos países ha alterado el concepto del hombre como jefe y único proveedor del hogar y hasta qué punto el trabajo femenino es, especialmente en los casos de mujeres jefas de hogar, un elemento primordial en la sobrevivencia diaria. Indudablemente el cambio económico está afectando las relaciones intergeneracionales paulatinamente.²⁹ Los estudios sobre maquilas y trabajo a domicilio, tanto en el pasado como en el presente han delineado con claridad como la demanda industrial nacional e internacional han creado una mano de obra femenina joven y especializada en cierto tipo de producción que juega un papel muy importante en la economía del hogar y regional. La antítesis de la maquila es el sector informal, hoy en día invadido por mujeres que ya no caben dentro del sector de servicios domésticos.

En recientes estudios sobre el efecto del retorno a patrones neo-liberales en la economía con el consecuente corte de servicios sociales demuestra un efecto muy negativo sobre la mujer y los hogares de bajo ingreso. Anna María Fernández Poncela y Lourdes Benería en estudios sobre Nicaragua y México respectivamente, encuentran que las crisis económicas afectan más a la mujer que al hombre. En Nicaragua, desde principios de esta dé-

29 *Julia Medel R. et al, Las temporeras y su visión del trabajo y participación social (Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1989); Beatriz Bustos y Germán Palacios, comp., El trabajo femenino en América Latina: los debates de la década de los noventa (Guadalajara: Universidad de Guadalajara e Instituto de Servicios Legales Alternativos, 1994); Virginia Guzmán et al. "La construcción de lo femenino y lo masculino en el espacio fabril," en Mujeres y Trabajo en América Latina, 197-217. Ver en la misma obra, Ximena Valdés S. "Las temporeras: la cara femenina de la modernización agraria," pp. 219-58. Para un estudio de como las mujeres administran la pobreza, ver, Gloria María Jaramillo Villegas, Las mujeres remiendan la pobreza (Medellín: Centro de Investigaciones Sociales, 1994).*

cada la mujer ocupa 60 por ciento del mercado informal en un esfuerzo supremo por contribuir a la economía del hogar. En las zonas urbanas un 65 por ciento de las jefas de hogar son mujeres, y un 82 por ciento en las rurales. La violencia contra la mujer y los niños ha aumentado, así como la mortalidad materna a consecuencia de abortos ilegales.³⁰ Es obvio que estas realidades sociales sobre la pobreza y sus consecuencias en la organización familiar y aún las políticas de salud y reproductivas, tienen que ser analizadas desde el punto de vista de género, para aquilatar la especificidad de los efectos de políticas económicas sobre la mitad de la población. Este objetivo no se alcanzaría si no se enfocara sobre el factor sexo para revelar las desigualdades que el mismo implica y que reclama una atención especial en el diseño de decisiones públicas.

La cara femenina de la pobreza, como se ha dado en llamar la situación de las mujeres marginales en Latinoamérica, llama también a un análisis de la participación femenina en los programas de desarrollo, y de sus efectos a largo plazo sobre ambos géneros, ya que no es cierto que estos programas deben tener un enfoque de género que tome en consideración los patrones de trabajo formal e informal así como el reconocimiento del proceso de cambio implicado en los nuevos rumbos que está tomando el traba-

30 Anna M. Fernández Poncela, "Los desajustes del ajuste: las mujeres en Nicaragua," *Cuadernos Americanos* Vol. 58, Año 10 (Julio 1996), 138-162. Ver también Lourdes Benería y Shelley Feldman, eds. *Unequal Burden, Economic Crises, Persistent Poverty and Women's Work* (Boulder: Westview Press, 1992); Lourdes Benería y Marta Roldan, *The Crossroads of Class and Gender: Industrial Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Jorge Carrillo y Alberto Hernández, *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora* (México: Centro de estudios Fronterizos, 1985); Fernández-Kelly, María Patricia, *For we Are Sold. I and My People. Women and Industry in Mexico's Frontier* (Albany: State of New York University, 1983).

jo femenino. Faltando ese discernimiento se seguirán repitiendo errores que precluyen la participación de la mujer productiva en la aplicación equitativa de crédito, el acceso a la propiedad, la participación en proyectos de comunidades, y en la administración y toma de decisiones en planes nacionales e internacionales de cambio económico.³¹ La globalización de los mercados, otra realidad indiscutible de nuestros días, se basa en el costo de la mano de obra, factor que se relaciona directamente con el género y los factores ya mencionados ya que el trabajo de la mujer joven sostiene las industria del vestido y la electrónica.

La misma cultura de géneros afecta el mercado de trabajo, produciendo una segregación ocupacional persistente y la consecuente situación de inferioridad económica y de autoridad en que se encuentran las mujeres en general. Ya desde mediados de los 80 se viene siguiendo el tema de la feminización de ciertas ocupaciones, que devalúa salarios y estatus a medi-

-
- 31 Elsa M. Chaney y Marianne Schmink, "Women and Modernization: Access to Tools, en June Nash y Helen Safa, *Sex and Class in Latin America*, pp. 160-82. Ver también en el mismo volumen, Carmen Diana Deere, "Rural Women and Agrarian Reform in Perú, Chile, and Cuba," pp. 189-207; *La necesidad tiene cara de mujer: Recorridos en una experiencia de generación de ingresos* (La Paz: Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza," 1991; *La mujer en la planificación y el desarrollo* (Caracas: Unesco/Nueva Sociedad, 1988); Florence E. Babb, "Women and Men in Vicos: A Peruvian Case on Unequal Development," en William W. Stein, ed., *Peruvian Contexts of Change* (New Brunswick: Transaction Books, 1985); Vielka Bolaños, coord. *El acceso de la mujer a la tierra en Panamá* (San José: Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, 1995).
- 32 *Las mujeres y los cambios socio-ocupacionales, 1970-1980* (Santiago: CEPAL, 1986); Magdalena León, ed. *Sociedad, subordinación y feminismo* (Bogotá: ACEP, 1982).
- 33 Nea Filgueira, comp. *Mujeres y Trabajo en América Latina, sostiene la interpretación tradicional*. Ver también, Alison MacEwen Scott, "Desarrollo dependiente y la segregación ocupacional por sexo," *Desarrollo y Sociedad*, Vol. 13, Enero 1984, pp. 96-136.

da que las mujeres se apropian de un campo ocupacional.³² En el pasado y aún hoy se sostiene que esa segregación es siempre nociva, pero recientemente se han lanzado nuevas teorías sobre este tema que amplían el contexto de la discusión.³³ Entre los primeros tenemos algunos estudios realizados en Chile que hay que tener en cuenta la nueva tecnología, que sigue los pasos de la antigua en crear nichos especiales para hombres y mujeres, no siempre positivos para las últimas. La división sexual del trabajo es un producto de patrones culturales que se imponen sobre cualquier cambio en la tecnología. Por su parte, la brasilera Heleieth H. Saffioti y la argentina Rosalía Cortés aportan una nueva visión al sostener que la preparación de la mujer en ciertos ramos tecnológicos la favorece pues muchas industrias y el sector público las prefieren sobre los hombres. Cortés no cree en una futura marginalización para estas mujeres. Saffioti cree que en el mundo técnico del futuro la mujer preparada tendrá ventajas sobre los hombres, hecho que atribuye a la mayor adaptabilidad de la mujer para ciertas situaciones.³⁴

Estas teorías necesitan contextualizarse y quizás sólo sean aplicables a ciertos medios urbanos industrializados.

El conocimiento de estas múltiples formas de subsistir es imperativo para quienes diseñan y estudian la realidad económica en nuestros países. Aún así, hay quien cree que ya sabemos lo suficiente para tomar acción. La brasilera Elisabeth Souza Lobo, considera que un incremento en los estudios sobre el trabajo de la mujer no va a cambiar su fisonomía, a menos que se hagan cambios trascendentales en las políticas, tanto de los gobiernos, como de las empresas privadas para acabar con los ya bien percibidos

34 Cortés, "Marginación de la fuerza de trabajo femenina? Estructura de ocupaciones 1980-1993," in Haydée Birgin, *Acción pública y sociedad. Las mujeres en el cambio estructural* (Buenos Aires: CEADEL and Feminaria Editora, 1995), 83-101; Heleieth I.B. Saffioti and Mónica Muñoz-Vargas, org., *Mulher Brasileira é Assim* (Rio de Janeiro: Rosa des Tempos, NIPAS, Brasília and UNICEF, 1994), 14-16.

35 Elisabeth Souza Lobo, "El trabajo como lenguaje: el género en el trabajo," in Nea Filgueira, comp. *Mujeres y Trabajo en América Latina*.

desequilibrios de sueldos y autoridad entre hombres y mujeres, y una tradición cultural que sigue asumiendo que en tiempos de crisis las primeras en ser despedidas son las mujeres, sin tener en cuenta el consiguiente incremento de la pauperización.³⁵

Aunque el tema del desarrollo y trabajo de la mujer merece una discusión mas intensa de la que cabe aquí, deseo reiterar que la inclusión de la mujer en el análisis de la fuerza laboral, sea desde el punto de vista histórico, sociológico, económico, o aún de la antropología social, está contribuyendo a cambiar nuestra percepción de ese importante sector de la economía. Aún más importante es el hecho de la divulgación de conceptos de la necesidad de la equiparación de sueldos y de la movilización laboral llevados a cabo por sociólogas y trabajadoras sociales, han hecho asequible a las mujeres implicadas en el trabajo una comprensión más calibrada del valor de su labor. En un reciente estudio sobre mujeres indígenas en los barrios de Potosí, una de las participantes expresó su ira sobre la falta de respeto implicada en recibir menos salario que un hombre. Esta mujer es la heredera de quienes desde finales del siglo pasado ya se estaban organizando en mancomunidades, de obreros para sobrevivir y organizar su situación. No debía habernos tomado cien años en reconocer su existencia, oír su voz, o aquilatar la precariedad de su condición como mujer.

Otro tema favorito de los estudios de mujer y género es el de las actividades políticas de las mujeres o de mujeres en movimientos socio-políticos. Aquí Latinoamérica ofrece una situación sui generis respecto a muchos países europeos y de Norteamérica: la experiencia de regímenes represivos. El estudio de movimientos de apoyo o repulsa a estos regímenes, y la política de los mismos respecto a la creación de valores estereotipados de comportamientos masculinos y femeninos apoyados por el estado, son temas que lógicamente han capitalizado el interés de los estudiosos en los últimos 15 años. Desde 1990 en adelante también surge la posibilidad de establecer un nuevo nexo comparativo con los movimientos de mujeres en los estados europeos del este que sufrieron regímenes autoritarios y homogenizadores con orientaciones ideológicas sobre las relaciones de géneros comparables a ciertos regímenes latinoamericanos.

La politización de las mujeres de 1970 en adelante ha sido muy diferente a la del pasado. En la segunda década de nuestro siglo se comenzó a preguntar si era posible acomodar a la mujer dentro de la política de los hombres, y poco después si era posible adoptar objetivos políticamente atractivos para la mujer. En los años treinta, cuando se hicieron los primeros ensayos con el sufragio femenino estos objetivos no se consideraban deseables por muchos sectores. Desde entonces acá hemos estado tratando de aprender como se manifiestan las mujeres políticamente y como responden los hombres a la participación de las mujeres más allá del ejercicio del voto, derecho relativamente reciente e inestable. Tradicionalmente ningún partido de mujeres, con excepción de los organizados por María de la Cruz en Chile o Eva Perón en la Argentina, ha tenido éxito político. Lo que parece haber tenido éxito es la utilización de apelativos o símbolos tradicionalmente femeninos. Los roles de esposa o viuda, el respaldo de la familia, la politización de la madre o el uso de la maternidad simbólica por algunas candidatas y por algunos movimientos han sido factores determinantes en su victoria o al menos en su participación efectiva en la política.³⁶

En este debate hay muchas opiniones sobre si debe o no debe haber especificidades políticas para la mujer o si la mujer es simplemente parte de problemas sociales o familiares que requieren soluciones a esos niveles. Quienes favorecen la primera actitud opinan que los problemas sociales que afectan a la mujer requieren atención especial para evitar ser absorbidos en conceptos neutros como la familia o la pobreza rural que retroceden la situación a lo que era antes de mediados de siglo cuando la indivi-

36 *Elsa Chaney, Supermadre. Women in Politics in Latin America, ya citado; Fanny Tabak, coordinadora, A mulher como objeto de estudio (Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1982); Elizabeth Jelin, ed., Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos (Ginebra: UNRISD, 1987); Seminario sobre la participación de la mujer en la vida nacional (México: UNAM, 1989); Anna M. Fernández Poncela, comp. Participación política: Las mujeres en México al final del milenio (México: El Colegio de México, 1995); Jane Jaquette, ed. The Women's Movement in Latin America: Feminism and Democracy, ya citado.*

dualidad de la mujer se sometía a sus fines reproductivos dentro de la familia.

Hoy en día se acepta que la personalidad femenina no es necesariamente el “espacio femenino” de antes, cuando se requiere de la mujer una capacidad ciudadana y una responsabilidad en el sostenimiento del hogar.

Dentro de los “espacios femeninos” se sitúan las necesidades inmediatas y concretas por las que muchas organizaciones de base, feministas o no, trabajan, se definen en términos de familia o servicio a las mujeres dentro de la familia y la comunidad. Desde principios de este siglo las mujeres reformistas vieron en el municipio una extensión del hogar y de las vivencias de la familia, un territorio donde lo ideológico y lo pragmático de la política podían conjugarse para lograr propósitos de beneficio común aplicables a la vida real. Es notable ver como hoy en día el concepto de municipio como territorio de un feminismo activo ha sido revivido y está siendo utilizado por muchas mujeres para entroncarse a la vida política de forma efectiva.³⁷ También la realidad de la pobreza organizada en formas comunitarias de sobrevivencia, como las ollas populares, conlleva a un aprendizaje político, económico y ciudadano.³⁸

Para definiciones que den cabida dentro de sí a la individualidad de cada mujer hay que recurrir a organizaciones de corte más feministas, que trabajan por el reconocimiento de situaciones específicas a la mujer como sexo y que se integre en el análisis de la tensión de poder entre los géneros

37 *Memoria. Primer Encuentro Nacional de Mujeres Concejalas, passim.*; Eva Alterman Blay, “The Political Participation of Women in Brazil: Female Mayors,” *Signs*, Otoño, 1979; Ilse Absbagen Leitinger, Editora y traductora. *The Costa Rican Women's Movement: A Reader* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997).

38 Patricia Córdova, *Mujer y liderazgo. Entre la familia y la política* (Lima: Yunta, 1992); Sarah A. Radcliffe y Sally Westwood, eds. *Viva: Women and Popular Protest in Latin America* (Londres: Routledge, 1993).

en los sectores públicos. Dada la orientación definitivamente masculina de la política en Latinoamérica y la permanencia del poder efectivo en las manos de los hombres, es difícil aún decidir qué orientación política tendrá mayor efectividad política en el futuro. La formación de grupos de presión de mujeres en diversos recintos parlamentarios y la aprobación de una cuota femenina para el congreso argentino nos hablan de un deseo aún no realizado de romper las barreras impuestas por la política tradicional apoyada en el concepto de especificidad femenina.³⁹

Quizás estos dilemas nacen de la experiencia, que se muestra difícil de superar. Los estudios objetivos de movimientos revolucionarios han demostrado que ninguno partió del concepto de equidad de los géneros y que pocos han logrado reformar los conceptos tradicionales de relaciones de género después de tomar el poder. En Bolivia, el desengaño de quienes apoyaron la revolución de 1952 ha sido bien expresado por Gloria Ardaya y Lidia Gueiler; en Nicaragua los trabajos de Maxine Molineux y Clara Margulday verifican que a pesar de cierto maquillaje de igualdad de géneros había gran descontento respecto a un cambio efectivo en el rol de la mujer, y los últimos estudios objetivos sobre el papel de la mujer en la revolución cubana confirman que no ha habido una elevación política efectiva de la mujer ni grandes cambios en las relaciones intergeneracionales.⁴⁰ Los

39 Ver, Marcela Rodríguez, "Sobre la constitucionalidad de la cuota mínima de mujeres en los partidos políticos," en, Diana H. Maffia y Clara Kuschnir, comp., *Capacitación política*, 76-106

40 Gloria Ardaya Salinas, "Las Barzolas and the Housewives Committee," en June Nash y Helen Safa, editoras, *Sex and Class in Latin America* (South Hadley: Bergin and Garvey), pp. Publishers. 1986), pp. 326-343, y más recientemente, *Política sin rostro: mujeres en Bolivia* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1992); Lidia Gueiler Tejada, *La mujer y la revolución: Autobiografía política* (La Paz; 1959); Anna Macías, *Against All Odds. Feminism in Mexico* (Westport: Greenwood Press 1983); Maxine Molineux, "Mobilization Without Emancipation" *Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua*, *Feminist Studies*, Vol. 11 No. 2 (Verano 1985), pp. 227-54; Clara Murgulday, *Nicaragua: Revolución y feminismo, 1977-88* (Madrid: Editorial Revolución, 1990); Lois M. Smith and Alfred Padula, *Sex and Revolution: Women in Socialist Cuba* (New York: Oxford University Press, 1996).

discursos teóricos sobre la igualdad de los sexos no han anclado aún en las realidades sociales, revolucionarias o no.⁴¹ Esto no quiere decir que los estudios sobre las realidades sociales y sus raíces hayan sido una pérdida de tiempo, o que los movimientos de reforma social de las relaciones intergeneracionales hayan sido infructuosos. Como historiadora veo muchos cambios en los últimos cien años. Todos los cambios sociales son acumulativos y lentos, a pesar de los exabruptos de políticas de derecha o de izquierda.

El último tema que deseo abordar es también de los últimos en ocupar un lugar dentro de los estudios de la mujer y género, pero que ya ha tomado mucho auge: los estudios sobre la sexualidad como relación física y psicológica entre los géneros y como expresión del rompimiento con las barreras intelectuales y sociales que hemos experimentado en Latinoamérica sobre estos temas.

El control de la sexualidad por la Iglesia o el Estado es una noción que se ha escapado de la percepción no sólo popular sino académica. Los historiadores comenzaron a excavar este tema hará unos 15 años, enfocando sobre el período colonial, y a través de esos estudios y otros centrados a comienzos de este siglo ya se perciben con bastante claridad las mil modalidades que tanto el Estado como la Iglesia utilizaron para crear patrones de comportamiento sexual, que si bien nunca obedecidos por completo contribuyeron a crear toda una cultura de la sexualidad que prevalece aún en nuestros países.

41 Anna M. Fernández Poncela, "Los ajustes del ajuste..." *La autora se expresa como sigue: "Y es que a pesar del discurso teórico del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) sobre la necesidad de la emancipación de la mujer, la realidad cotidiana no parece haberse modificado mucho ni muy profundamente en este punto. El ritmo de los cambios sociales económicos y políticos no se compagina con el de las transformaciones de las pautas culturales y las mentalidades colectivas populares, más resistentes tanto al cambio gradual como a las rupturas y reestructuraciones radicales que tienen lugar en otros ámbitos y niveles de la sociedad."* (p. 157).

Hasta la primera mitad de este siglo la sexualidad femenina fue rigurosamente controlada ya que el honor de la familia dependía del honor sexual de la mujer.⁴² Al mismo tiempo, un doble standard de moralidad siempre ha conferido al hombre mucho más libertad sexual que a la mujer. Estos patrones culturales y de comportamiento no fueron alterados a través del período republicano en el siglo XIX. Sin embargo, cuando se realizan censos nacionales para fines del siglo XIX y a través del primer tercio del siglo XX se notó el alto porcentaje de niños nacidos fuera de matrimonio y de tasas de consensualidad, una irónica inconsistencia entre el ideal de honor que se estableció en el período colonial y la realidad de doble estándares de moralidad para los sexos que también se estableció entonces y ha perdurado hasta el siglo XX. Estas contradicciones necesitan una explicación histórica y análisis tanto psicológico como social para comprender el significado de las relaciones de género y, sobre todo, una comprensión de como los nuevos términos de relaciones intergenéricas han ido cambiando el significado de “honor” aunque el doble estandard de moralidad ha persistido.

Como ejemplo de la presencia e influencia del Estado en la conformación de patrones de comportamiento sexual a través de políticas diseñadas de acuerdo con la ideología del momento citaré varias instancias de historia reciente. Desde principio de la década de los 20, bajo la creciente influencia y popularidad de los conceptos de profilaxis social e higiene pública, se examinaron problemas como la prostitución y las enfermedades sexuales transmisibles y su efecto sobre el futuro de “la raza” y de ende, de nuestras naciones.

Se tomaron numerosas decisiones al respecto, tal y como la adopción del análisis de sangre para detectar sífilis, el llamado certificado prenupcial.

42 *Asunción Lavrin, editora, Sexuality and Marriage in Colonial Latin America (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988). Ver los trabajos de Lavrin, Ann Twinam, y Susan Socolow en esta obra; Maria Emma Mannarelli, Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima. Siglo XVII (Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993); Noemí Quezada, Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial (México: UNAM, 1996).*

También se debatió intensamente la regulación de la prostitución, así como la descriminalización del aborto, al mismo tiempo que se comenzó a adoptar la educación sexual en los niveles superiores de la educación no sin la constante oposición de la iglesia y grupos conservadores. Por primera vez el Estado tomó medidas sanitarias que afectaron a toda la población al interesarse por la trasmisión de enfermedades de origen sexual, y de entonces en adelante el tabú del sexo comienza a derrumbarse, aunque siempre envuelto en una formulación más médica que moral.⁴³ En los años 70, ante la creciente presión demográfica que amenazaba el desarrollo económico, el Estado mexicano adopta el plan de la familia pequeña, que no fue otra cosa que una gigante planificación familiar.⁴⁴ Otros países, como Colombia, se debatieron entre la adopción abierta de planificación familiar con uso de contraceptivos o conceptos más tradicionales que no los enfrentaran a la iglesia y a la resistencia tradicional de muchos estratos de la sociedad a controlar el número de hijos. En la Argentina se llegó a prohibir la venta de anticonceptivos durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón, medida que fue adoptada por los militares que la derrocaron. En un caso la maternidad prolífica era una panacea mientras que en otro el planeamiento de la reproducción familiar recibe el apoyo oficial.⁴⁵ Desde me-

43 *Donna Guy, Sex and danger in Buenos Aires. Prostitution, Family, and Nation in Argentina* (Lincoln: The University of Nebraska Press, 1991), Capítulos 2 y 3; *Asunción Lavrin, Women, Feminism and Social Change: Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940*, (Lincoln: University of Nebraska press, 1995), Capítulos 4 y 5.

44 *Jorge Martínez Manautou y Juan Giner Velázquez, Planificación familiar y demografía médica. Un enfoque multidisciplinario* (México: Instituto Mexicano del seguro social, 1985).

45 *En Chile el énfasis en la maternidad, bogar y cooperación con los hombres era parte de la geografía intelectual de ese país (tal y como en otros). Hombres tan diferentes como Eduardo Frei, Salvador Allende y Augusto Pinochet tenían mucho en común cuando se trataba de la mujer y la maternidad. Durante el régimen de Pinochet se enfrentaron dos posiciones ideológicas: la feminista que comenzó a redefinir asuntos de relaciones de géneros y el lugar de la mujer en la sociedad, y la actitud oficial que procuraba apoyar una ideología pro-bogar tradicional y el papel de madre-esposa para la mujer en general. El "maternalismo" oficial buscaba una cooperación femenina como otro punto de apoyo. Ver, Gaviola, Eliana Largo and Sandra Palestro. Una historia necesaria: Mujeres en Chile, 1973-1990.*

diados de los años 70 ha habido un creciente interés por parte de grupos de activistas en cuestionar y si es posible redefinir los valores que rigen las relaciones sexuales. Esta situación nos hace pensar que el estudio de la sexualidad nos tiene mucho que decir sobre cómo los patrones de comportamiento sexual están afectados sutil o abiertamente por las ideologías religiosas y estatal, y cómo es necesario aquilatar la discrepancia entre las normas y la práctica social cuando se detecta un desfase entre las mismas causado por decisiones individuales que no aceptan las posiciones oficiales (o viceversa).⁴⁶

Ya hace veinte años que se está escribiendo sobre asuntos relacionados con la sexualidad humana y las políticas estatales que la definen y controlan, pero el fruto de estos trabajos no ha encontrado aún una amplia recepción o discusión intelectual. La tarea ha sido asumida por un grupo pequeño pero dedicado de historiadores y por mujeres de grupos feministas para quienes el discurso intelectual sobre el cuerpo femenino es parte de una liberación de posturas tradicionales. Hoy en día no hay tema que haya escapado a un cuestionamiento que cada vez se hace más amplio: el embarazo entre adolescentes, el abuso físico y sexual contra la mujer en el hogar, la impunidad de crímenes pasionales cometidos por hombres, la violación, la homosexualidad y el lesbianismo, la representación sexual de la mujer en los grupos indígenas y en la prensa nacional, la salud reproductiva femenina, la esterilización, y aún el cuestionamiento de la actitud de la iglesia sobre la sexualidad entre mujeres católicas.⁴⁷ De hecho, la literatura sobre la sexualidad está creciendo a pasos agigantados, demostrando

46 Daniel Balderston y Donna J. Guy, eds. *Sex and Sexuality in Latin America* (New York: New York University Press, 1997).

47 Elsa Gómez Gómez, ed., *Género, Mujer y Salud en las Américas*, (Washington: Organización Panamericana de la Salud, 1993); Teresa Valdés y Miren Busto, eds. *Sexualidad y reproducción: Hacia la construcción de derechos* (Santiago de Chile: Corporación de Salud y Políticas Sociales (CORSAPS), 1994; Carmen Barroso and Cristina Bruschetti, "Construindo a politica a partir da vida pessoal: discussões sobre sexualidade entre mulheres pobres no Brasil," en *Participación Política de la mujer en el Cono Sur 2 Vols* (Buenos Aires: Fundación Friedrich Naumann, 1987), Vol 1, pp. 263-84; Silvia Generali da Costa, *Assédio sexual. Uma versao brasileira* (Porto Alegre: Artes e Ofícios editora Ltda. 1995);

do la importancia que le conceden las mujeres, quienes son la mayoría de las autoras de estos trabajos. Tras este amplio abanico temático está la noción de recobrar poder y autoridad sobre el cuerpo femenino, cuyo valor relativo hasta muy recientemente era reproductivo y a disposición del patriarcado. A este efecto existen, por ejemplo, estudios antropológicos sobre la imaginería de las relaciones inter-genéricas y la construcción de una visión personal de la sexualidad.⁴⁸ Se han reformado muchas leyes en el Código Civil, pero los Códigos Penales aún necesitan reformar la mentalidad masculina de representación y castigo de ciertos delitos como la violación y el aborto. Respecto al último la reflexión de grupos y personalidades femeninas contempla un desfase muy grande entre la ley y la prác-

... Haydée Birgin, "Derechos reproductivos: maternidad y ciudadanía," en Haydée Birgin, compiladora, *Acción pública y sociedad*, pp. 163-177. Ver también, Margareth Rago, *Os prazeres da noite. Prostituição e códigos da sexualidad feminina em Sao Paulo 1890-1930* (Rio de Janeiro, 1991); Aparecida Fonseca Moraes, *Mulheres da Vida: Prostituição, identidade social e movimento associativo* (Petropolis: Vozes, 1996); William E. French, "Prostitutes and Guardian Angels: Women, Work, and the Family in Porfirian Mexico," *Hispanic American Historical Review* 72:4 (1992): 529- 553; Katherine Bliss, "Prostitution, Revolution and Social Reform in Mexico City, 1900-1940." Ph.D dissertation, The University of Chicago, 1996; Yvette Trochon, "Prostitución y Trata de Blancas en el Uruguay (1895-1932). Trabajo presentado en la reunión de Latin American Studies Association, Washington, D.C., 1995; Mariella Mazzotti, Graciela Pujol y Carmen Terra, *Una realidad silenciada: sexualidad y maternidad en mujeres católicas* (Montevideo: Ediciones Trilce, 1994); Heidi Tinsman, "Los patrones del bogar: esposas golpeadas y control sexual en Chile rural, 1958-1988," en Lorena Godoy et al, *Disciplina y desacato: Construcción de identidad en Chile: Siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones Sur-Centro de Estudios para el desarrollo de la Mujer {CEDEM}, 1995). Una rápida hojeada a la revista *Mujer/Fempres* (Santiago de Chile) revela la riqueza de la literatura interdisciplinaria y de lectura popular sobre los temas sugeridos, y que provienen tanto de agencias gubernamentales como de fuentes académicas.

- 48 Marit Melbuus and Kristianne Stolen, eds. *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imaginery* (London: Verso, 1996); María Elisa Ladeira, "Las mujeres Timbira: Control del cuerpo y reproducción social in Soledad González Montes, coordinador, *Mujeres y relaciones de género en la antropología Latinoamericana* (México: El Colegio de México, 1993), 105-120; Martha Patricia Castañeda Salgado, "El cuerpo y la sexualidad de las mujeres Nauzontecas," in Soledad González Montes, *Mujeres y relaciones de género*, 121-

tica, que es bien conocida por el cuerpo médico y las cifras de la sociología sobre los abortos clandestinos que se recogen en algunos países.⁴⁹ La irrupción del tema del lesbianismo y la homosexualidad es una realidad, quizás no bien acogida por muchos, pero un hecho incontestable. La reacción homofóbica de la mayoría de las personas y gobiernos en nuestras naciones no es sorprendente dada la prevalencia ideológica del machismo en naciones donde el cultivo del hombre fuerte y la virgen-madre son parte de la imaginaria político-religiosa.

Dado el hecho de que ya en Europa y Estados Unidos este tema está en abierta discusión, los títulos que han aparecido en Latinoamérica indican

...139; Juan Guillermo Figueroa Perea and Gabriela Rivera Reyes, "Algunas reflexiones sobre la representación social de la sexualidad femenina," en Soledad González Montes, *Mujeres y relaciones de género*, 141-167. Para asuntos relacionados a la salud reproductiva femenina, ver Gloria Velasco et al, *Prácticas y creencias de la mujer respecto a su cuerpo y su salud* (Cali, Colombia: CAMI, 1993); Ramón Fogel et al, *Mujer campesina y conducta reproductiva* (Asunción: Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios and Centro Paraguayo de Estudios de Población, 1993); María Cristina Palacio Valencia and Laura Cecilia Castaño de Romero, *La realidad familiar en Manizales: Violencia intrafamiliar* (Bogotá: Ministerio de Salud y Universidad de Caldas, 1994); Jorge Corsi, comp. *Violencia familiar. Una mirada interdisciplinaria sobre un grave problema social* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1994). *Una revisión del concepto del cuerpo en la literatura es parte de*, Amy K. Kaminsky, *Reading the Body Politic: Feminist Criticism and Latin American Women Writers* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Francine Masiello, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literary Culture in Modern Argentina* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992)

- 49 Heleieth J.B. Saffioti and Suely Souza de Almeida, *Violencia de Género: Poder e Impotencia* (Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda., 1995); *Hoja de Datos, Violencia Doméstica y Sexual contra la Mujer, un folleto informativo de seis paginas publicado por Isis Internacional*, (Santiago de Chile), 1993; *Inclusión del capítulo violencia doméstica en el Código Penal* (La Paz, Plataforma de la Mujer, 1993); *Derechos reproductivos: El peso de las decisiones* (Buenos Aires: Centro de Estudios e la Mujer, 1994) y Mónica Weisner, *Aborto inducido: estudio antropológico en mujeres urbanas de bajo nivel socioeconómico* (Santiago: Facultad de Antropología, Universidad de Chile, 1982); D. Raczynski and C. Serrano, *Mujer y familia en un sector popular urbano: resultado de un estudio de casos* (Santiago: Apuntes CIEPLAN No 47, Abril 1984); Luisa Alvarez Vásquez, *El aborto en Cuba* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1994).

que en el futuro este asunto también será objeto de debate y un aporte necesario a la literatura de problemas de definición de conceptos de género.⁵⁰ La reciente elección en México de la primera diputada lesbiana (Patria Jiménez) indica una apertura inconcebible aún hace diez años.

Todos los temas a que me he referido en esta conferencia han sido destilados de fuentes escritas mayoritariamente por mujeres latinoamericanas. Estos aportes sobre la mujer y relaciones de género están creando una literatura que no sólo es útil e instructiva hoy, sino que será una rica veta de información para el historiador del futuro. Especialmente importante es el recobro de la voz de las mujeres sin voz o poder público a través de la literatura testimonial, que nos ha estado dejando imágenes muy importantes sobre la mujer pobre y la mujer indígena.⁵¹ Pero también quiero se-

50 *Carlos Basilio Muñoz, Uruguay homosexual. Culturas, minorías y discriminación desde una sociología de la homosexualidad* (Montevideo: Ediciones Trilce, 1996); *Ian Lumsden, Machos, Maricones and Gays: Cuba and Homosexuality* (Philadelphia: Temple University Press, 1996); *Rodolfo C. Graziano, Amos de la noche: conversaciones con homosexuales, tramosos, prostitutas, drogadictos, ladrones y lesbianas* (Caracas: Planeta, 1994); *Ilse Fuskova, Amor de mujeres: el lesbianismo en la Argentina hoy* (Buenos Aires: Panete, 1994); *David W. Foster, Gay and Lesbian Themes in Latin American Writing* (Austin: University of Texas Press, 1991). *La homosexualidad ha encontrado un mejor medio de discusión en la literatura que en las ciencias sociales. También es de notar el inicio de estudios sobre la masculinidad. Ver, Roger Lancaster, Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua* (Berkeley: University of California Press, 1992); *Christian Krohn-Hansen "Masculinity and the Political Among Dominicans. The Dominican Tiger," in Marit Melhuus et al, eds. Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery* (London: Verso 1996); *Mathew Gutmann, The Meaning of Macho* (Berkeley: University of California Press, 1996).

51 *Silvia Salinas Mulder, Mujeres. Historias de una experiencia* (La Paz: Centro de Desarrollo y Fomento a la Auto-ayuda, 1993); *Friederike Harter, Matrimonio y mortaja del cielo bajan. Entrevistas con dieciséis mujeres de Medellín* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1993); *Olga Goldenberg and Víctor Hugo Acuña, Género en la informalidad. Historias laborales centroamericanas*, (San José: FLACSO, 1994); *Pilar Alberi Manzanares, "Donde quiera que me pare, soy yo." Mujeres indígenas desde una perspectiva de género,* *Anuario de Estudios Americanos* Vol. LI, No. 1 (1994): 287-301. *Esta es una excelente bibliografía sobre la mujer indígena americana.*

ñalar que esta eclosión de la escritura social por mujeres educadas de la clase media, este acercamiento entre mujeres de clases y a veces etnias diferentes, es en sí un fenómeno que merece ser estudiado.

Existe una diferencia teórica entre algunos de los estudios realizados desde el extranjero sobre Latinoamérica, especialmente algunos de los que emanan de Centros de Estudios de la Mujer y los realizados en nuestras naciones. Aunque no pretendo trazar una línea ideológicamente divisoria entre ambos componentes, sí quiero señalar que es necesario no sólo vernos en nuestro espejo sino tratar de vernos como otros nos ven.

Hoy en día, estos centros sitúan a todos los países de Latinoamérica indistintamente dentro del Tercer Mundo, sujeto a problemas de desarrollo y desigualdad social. También está de moda el de clasificar epidérmicamente a Latinoamérica en el mundo de mujeres de color, que ipso facto determina un universo económico e intelectual distinto al de las mujeres del Primer Mundo. Esta distorsión conceptual nos homogeniza sin atención a la complejidad económico-social de las mujeres en nuestros países o a los aspectos idóneos de nuestra cultura, resultando a veces en antologías que hermanan a Asia, Africa y Latinoamérica en un globalismo falaz, huérfano de especificidades y matices. Frente a esta situación, es nuestra obligación ahondar en nuestros estudios nacionales o regionales y buscar una definición autónoma de nuestros problemas que sin llegar a un nacionalismo innecesario, nos capaciten para hablar en nuestro propio nombre y con nuestros propios conceptos.

Como colofón podemos sintetizar que hoy, a diferencia de hace 25 o 30 años, estamos mucho mejor informados sobre temas tan variados como el perfil demográfico de la familia, los nacimientos fuera de matrimonio, el significado del honor y la configuración de relaciones de género tanto durante el período colonial como el independiente, el significado y alcance de la legislación familiar y civil, el poder del estado en la construcción de identidades masculinas y femeninas a nivel popular y a nivel oficial. También estamos mejor enterados sobre como el diseño de políticas laicas y religiosas en el pasado y en el presente afectan matrimonio, sobrevivencia fa-

miliar, movimientos migratorios diferentes para cada sexo, producción industrial identificada genéricamente y otros muchos temas de interés para todas las disciplinas académicas por su profundo significado social. Como estudiosos solo podemos alegrarnos de la enorme aportación que los estudios de la mujer y relaciones intergenéricas han hecho en la ampliación de nuestro conocimiento de la realidad americana.

Hoy en día las mujeres nos estamos mirando muy detenidamente en el espejo de nuestra escritura. No todo lo que vemos es bello o bueno, pero lo que cuenta es nuestro deseo de saber y de auto-representación, de protagonismo. Quizás no estemos aún en plena posesión de nuestro territorio, pero estamos aprendiendo a reconocernos en un proceso que promete mucho para el futuro y que definitivamente reivigora el presente mientras corre este curso de descubrimiento. Este momento de arribo al mundo académico nos prepara para continuos debates sobre toda clase de tópicos y teorías. Ese será el signo de nuestra vida y nuestra validez. Así quiero terminar con una cita que me dio una colega historiadora (Cheryl Odim-Johnson), y que creo que se puede aplicar con aptitud al estado de los estudios de la mujer en Latinoamérica y su futuro. Se trata del lema del partido de oposición africano en Mozambique (FRELIMO) durante su lucha contra el colonialismo portugués. Al referirse a la lucha por la liberación decían: “La lucha continúa; la victoria es cierta”. Después de la liberación: “La victoria continúa; la lucha es cierta”. Creo que puedo decir que los estudios de la mujer y el género han triunfado, pero que nuestra lucha por mantenerlos vibrantes e inspiradores continuará.

Antropologías Perifericas
“VERSUS”
Antropologías Centrales
Roberto Cardoso de Oliveira

El tema que me fue dado para analizar en esta oportunidad -sugerido por mi colega y amigo el Doctor Segundo Moreno Yáñez-, contiene desde ya una inevitable interrogante en su formulación: cómo interpretar el término “versus”? Significa una oposición insuperable entre comunidades “periféricas” y “metropolitanas”? un conflicto entre paradigmas ejercidos en diferentes latitudes? o una relación eventualmente complementaria entre perspectivas engendradas en mundos nada complementares, si se tiene en cuenta una visión crítica tercer mundista... De este modo, me gustaría aceptar el desafío que ofrece un tema tan complejo, empezando por considerar -aunque sea de sobrevuelo- el tratamiento que este tema ha recibido en los diferentes escenarios de debate internacional, seleccionando algunos pocos eventos que, además, me parece que ilustran una cierta incomodidad expresada en una mezcla de un sentimiento de inferioridad con actitudes idiosincráticas que ha marcado las relaciones entre las comunidades de profesionales de la disciplina ubicadas en la periferia de los centros metropolitanos desde donde se difundió la llamada antropología moderna. Sin embargo, me gustaría aclarar sobre lo que entiendo por el término “*versus*” que aparece en el título de esta conferencia: no lo veo, de forma alguna, desde una perspectiva negativa; al contrario, interpreto la palabra *versus* como un significado de una tensión, ni social ni política, sino teórica, para decirlo de otra forma, meta-teórica, o sea, epistémica. Y creo que dicha tensión es extremadamente fértil para el desarrollo de la antropología, tal como todos lo deseamos.

Aún cuando las contradicciones de carácter económico, social y político existan y no puedan ser ignoradas, creo que reconociendo el estado de las cosas y no despreciando su componente tercermundista, no puedo dejar de constatar que hay un espacio para el diálogo teórico y epistemológico a ni-

vel planetario -diálogo del cual no podremos escapar si deseamos efectivamente capacitarnos mejor en la realización de nuestro oficio.

Preocupados con esta relación “centro/periferia”, un grupo de antropólogos viene realizando en Brasil un programa de investigaciones cuyo objetivo es estudiar comparativamente la singularidad de las llamadas “antropologías periféricas” bajo la óptica de un abordaje estilístico que contemple simultáneamente la vocación universalista de cualquier disciplina que se crea científica frente a la realidad de su ejercicio en contextos nacionales que no sean aquellos en donde se originaron los paradigmas fundadores de la antropología. Más adelante, buscaré dar una idea sobre este programa y a continuación finalizaré mi exposición con una reflexión sobre este tema con la intención de estimular nuevas investigaciones que tengan como objetivo las relaciones entre antropologías que, aun cuando sean tensas, no por eso deben ser consideradas inevitablemente antagónicas.

Primero vale aclarar un punto: aun cuando mi interés sea más por las tensiones de orden meta-teórico o paradigmático, no puedo dejar de reconocer que las teorías y paradigmas son *pensados* y *activados* por comunidades de profesionales de carne y hueso -como nos enseñó Thomas Kuhn, magnífico historiador de la ciencia-, ofreciendo con eso el desarrollo de análisis extremadamente agudos en donde se combinan, sin excluirse, dos tradiciones clásicas de la historia de la ciencia, la *internalista* con la *externalista*; la que trabaja a nivel de las ideas con la que busca describir el contexto histórico-social de estas mismas ideas. Curiosamente en las diversas tentativas de interpretar la historia y el presente de la antropología, raramente el punto de vista articulador de éstas dos tradiciones puede ser implementado, resultando con esto una preponderancia sobre la preocupación casi exclusivamente contextual, lo que llevó a que predominara una visión más política que epistemológica, tornando cuestiones como el colonialismo o la dependencia cultural, temas dominantes en la literatura crítica de la disciplina, tanto en los encuentros como en las reuniones realizadas entre los profesionales de la disciplina. Creo que esas reuniones merecen algunos comentarios.

I

Estas tres últimas décadas se han destacado por numerosos simposios y seminarios sobre el asunto. Destaco algunos de ellos, una vez que estamos limitados por el tiempo de esta conferencia. Yo mismo tuve la oportunidad de participar en seis de ellos: el primero de ellos se dio en Viena, en Burg Wartenstein, en 1967, y se llamó “Reunión para la Integración de la Enseñanza con las Investigaciones Antropológicas”; el segundo y el tercer evento fueron en México respectivamente, en un desdoblamiento de la reunión anterior titulada “II Reunión para la Integración de la Enseñanza en las Investigaciones Antropológicas”, realizada en 1968 en la Ciudad de México, y la “I Reunión Técnica de Antropólogos y Arqueólogos de América Latina y el Caribe”, llevada a cabo en la Hacienda Cocoyoc, en el Estado de Morelos en 1979; el cuarto y quinto, ambos realizados en Brasil en Río de Janeiro, en 1980 y en Brasilia, en 1987 siendo el de Río de Janeiro organizado por la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), con el título “Rumos da Antropologia”, mientras que el de Brasilia, patrocinado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia por el CNP (Centro Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) y por la misma ABA, se titulaba: “A Antropologia na América Latina.” En esta última reunión pude dar una conferencia sobre “Identidade e Diferença entre Antropologias Perifericas”¹, ocasión en que examiné a groso modo, los principales resultados de esas reuniones y, todavía, de otras en las cuales estuve ausente, pero que me parecieron extremadamente importantes por el temario general y por la presencia de sus participantes: me refiero específicamente a dos de ellas: una llevada a cabo en Burg Wartenstein, con el título “Indigenous Anthropology in Non-Western Countries”, la otra, en 1982, proporcionada por la revista sueca *Ethnos*, con el título “The Shaping of National Anthropologies”. Claro que no pretendo aquí reproducir lo que entonces pude decir en el evento en Brasilia. Sólo me gustaría

1 *El texto fue publicado en A Antropologia na América Latina (Coordinación de George Cerqueira Leite Zarur), México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1990, pp. 15-30).*

apenas retomar dos consideraciones que me parecen adecuadas para esta oportunidad. Una de ellas se refiere a la temática de las reuniones de la década del 60, cuando estuvo circunscrita prácticamente a la evaluación del campo antropológico en América Latina, considerando particularmente sus carencias institucionales, lo que revelaba entonces una preocupación marcadamente académica, aún cuando las cuestiones epistemológicas se mantuvieran lejos de ser abordadas. Otra consideración que cabe hacer ahora se refiere a la creciente politización del campo antropológico a partir de los años 70 y 80, cuando la cuestión de la construcción de la nación (nation building) comienza a tomar cuerpo en aquellos eventos, en un reconocimiento de la dimensión política inherente a las relaciones entre la comunidad de profesionales de la disciplina y los Estados nacionales. Evidentemente que las temáticas observadas en todos los eventos estuvieron siempre sensibles a las relaciones entre los países de *centro*, cuyas antropologías eran tácitamente consideradas como metropolitanas en comparación con las de los países *periféricos*, tomados de modo tácito como “culturalmente colonizados”, entendiéndose aquí la propia antropología como una sub-cultura occidental. Además, muchos de nosotros en América Latina, en Africa y en Asia, escribimos mucho sobre esta dependencia y sobre el urgente proceso de desarrollo -ciertamente autónomo- de nuestras antropologías. No quiero retomar ahora este último tema, en los términos hasta ahora tratados, puesto que ya fue bastante discutido en escenarios nacionales e internacionales. Lo que deseo resaltar es que sobre las dos dimensiones -la académica-institucional, que envuelve las actividades de enseñanza y de investigación; y la política, en la cual se colocan las cuestiones étnicas y nacionales, y en cuyas evaluaciones las políticas estatales son siempre objeto de crítica-, no se puede dejar de examinar con más detenimiento las tendencias actuales que comienzan a esbozarse en las relaciones entre las antropologías que, a falta de un mejor término, llamaremos de “periféricas” en contraposición a las antropologías “centrales”, es decir, aquellas que surgieran a fin del siglo pasado en Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Deseo enfatizar (como lo he hecho en repetidas ocasiones) que los conceptos de periferia y centro no tienen más que un significado geométrico, ciertamente en “dimensiones, en donde espacio y tiempo son igualmente considerados, sin implicar un cuadro valorativo, es decir, de

“buena” o “mala” antropología... Mi última participación en eventos de este tipo se dio recientemente en 1994, cuando la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) organizó una reunión en Brasil, en la ciudad de Niteroi, en el ámbito de la XIX Reunión Brasileña de Antropología (ABA), un Foro sobre la “Organización del ‘Campo antropológico’ Latinoamericano”, en el cual participaron los vicepresidentes Myriam Jimeno Santoyo, Carlos Serrano, Segundo Moreno Yáñez y Roque de Barros Laraia, presentando ponencias sobre sus respectivas áreas de actuación. El número 4 del “boletim da ALA” (de abril de 1995) presentó los resúmenes de esas ponencias que nos sirvieron como punto de partida para la organización del Foro que realizaremos pasado mañana aquí en Quito. Menciono todos estos eventos para mostrar que el empeño de los colegas latinoamericanos en discutir lo más reciente de la antropología, revela que nuestra comunidad profesional no ha perdido el interés sobre el destino de la disciplina en el ámbito continental, sino por el contrario, ha buscado realizar interesantes reflexiones sobre diferentes aspectos del ejercicio de la antropología entre nosotros.

Algunas ideas que pueden destacarse del conjunto de esos eventos nos deben servir como referencia importante en esta oportunidad. La primera de ellas sería el reconocimiento de que la disciplina en América Latina se inserta en la categoría de “antropologías de las naciones nuevas”, empeñada en la construcción de la nación y destituida de las grandes tradiciones intelectuales -al contrario de lo que ocurre en las antropologías de antiguas civilizaciones como la China, el Japón o la India-. Al mismo tiempo -y eso no ocurriría tan sólo en América Latina- la disciplina estaría eminentemente interesada en su propio territorio o región (como en el caso de la región andina o de la región maya, o, en menor intensidad, el de la región amazónica -valgan los ejemplos-), además de que sus antropólogos colocarían prioritariamente su atención en los trabajos provenientes de los países de centro, dedicando en consecuencia, muy poca atención a lo que se produce en el interior de las antropologías periféricas del continente y, sobre todo fuera de éste ¿pues cuántos de nosotros tienen familiaridad con la producción antropológica de países de la periferia europea, por ejemplo, como la de España o Portugal, la de Grecia o la de los países de Europa del

Este?). Se puede decir que además de las fronteras de cada uno de nuestros países poco sabemos sobre las antropologías de nuestro propio continente y, especialmente, de la posibilidad de sus respectivas contribuciones al desarrollo de la disciplina, sean éstas de carácter teórico o metodológico. No obstante, hay que reconocer igualmente que si bien estas características, según algunos autores, podrían ser consideradas como marcadoras del tipo periférico, no por eso se constituyen en obstáculos insuperables con vistas a conseguir que nuestras antropologías logren un efectivo desarrollo en escala planetaria.

II

Con estas preocupaciones en la mente decidimos realizar un programa de estudio sobre “Estilos de Antropología”, que dió como resultado un Seminario llevado a cabo hace unos pocos años atrás en la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) y que nos sirvió como punto de partida para un conjunto de investigaciones proyectadas para diferentes antropologías periféricas, tales como las que tienen lugar en Australia, en Israel (Jerusalén), en Canadá (Quebec), y en España (Cataluña)². Antes de referirme a esas investigaciones, me gustaría dar una idea general sobre algunas conclusiones a las cuales llegué, personalmente, en el referido Seminario. Reuniendo colegas poseedores de una experiencia en investigación y reflexión sobre la antropología de sus respectivos países, además de tener alguna vivencia en la antropología hecha en Brasil, decidimos realizar un encuentro que permitiría establecer comparaciones, si no sistemáticas y globales, por lo menos fortuitas y temáticas, con el fin de crear un clima de debate entre diferentes puntos de vista sobre la diversidad de actualización de una misma disciplina cada vez más internacionalizada. Retomo la pregunta inicial: cómo comprender la *singularidad* de actualización de la antropología en las llamadas “periferias” (aquí uso el plural, pues no es una,

2 *Los trabajos presentados en ese Seminario fueron publicados en Estilos de Antropología. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira y Guilbermo Raul Ruben), Campinas: Editora de la Unicamp, 1995.*

sino muchas) con la naturaleza *universalista* de cualquier disciplina que se considere científica? De esa forma, entonces, se buscó mostrar que esta singularidad manifestada por la disciplina en su proceso de difusión para fuera de los centros en que se originó históricamente, en relación a su inserción y desarrollo en otros países, no habría de significar una abdicación a su pretensión universalista, una vez que -técnicamente- la disciplina siempre “habló” un único “lenguaje”, quizás cambiando un poco el tono, alguna cosa de su “fonología”, además de una u otra contribución para su “léxico”, aunque muy poco (si es que efectivamente se contribuyó) para su “gramática”. Vale resaltar aquí, que el recurso a metáforas provenientes de una disciplina hermana como la lingüística, si de un lado nos ayuda en la comprensión del problema -como imagino-, por otro lado ciertamente no es suficiente desde el punto de vista epistemológico. Pues, deja un espacio para una importante pregunta: cómo aplicar el concepto de *estilo* para caracterizar la antropología como algo más que una metáfora igualmente originaria de la lingüística? Sin embargo, aún valiéndome de las metáforas lingüísticas, creo que la “gramaticalidad” de la disciplina corresponde a su *matriz disciplinar* -que he definido (siguiendo elípticamente los pasos de Thomas Kuhn) como constituída por un conjunto de paradigmas articulados en un campo de tensión epistémica de forma que ni uno de los paradigmas consiga superar o anular al otro (como en el caso de las matemáticas o de las ciencias físico-químicas, en donde ocurre la superación de un paradigma por otro)- lo que ocurre en la antropología (y supongo en varias de las ciencias humanas) es que esta matriz disciplinar no alcanza a alterar su estructura en cualquiera de las latitudes en que ella se actualiza. Así, la imaginamos -como también lo he hecho en estos últimos años- como constituída de por lo menos cuatro paradigmas perfectamente activos en la modernidad de la antropología (el estructuralismo levi-straussiano, el estructural-funcionalista de inspiración británica, el culturalista norteamericano y el interpretacionista geertziano; a los cuales se podrían sumar otros, como el marxista -u otros de menor expresión en la historia moderna de la antropología- sin que esto afecte el tenor de mi argumento). El hecho es que los cambios de la matriz, vista en el orden planetario de la disciplina, afectarían su dinámica interna (generando *cambios en la matriz*), más que determinando alteraciones en su estructura (es decir, *cambios de la*

matriz). Por lo tanto, la permanencia activa de una estructura constituida por un sistema de paradigmas en tensa interacción, significa -volviendo a las metáforas- que la “gramática” de la disciplina no se altera o por lo menos no se ha alterado substancialmente. A mi entender, el único paradigma nuevo -es decir- aquel que ha surgido en esta mitad de siglo y que se expresa en la antropología interpretacionista o pos-moderna (este último un término infeliz) no es más que una recuperación tardía de un paradigma filosófico del siglo pasado, el hermenéutico, recuperado por Dilthey de las filosofías clásica y medieval, y modernizado por Gadamer o Ricoeur en este siglo, cuyo final estamos presenciando. Pues bien: si la matriz ha permanecido prácticamente la misma, con una u otra alteración observable en las antropologías centrales, garantizando así la universalidad de la disciplina, entonces, qué se puede entender por su singularidad en la periferia? Es aquí en donde entra la noción de estilo.

Tomo prestada la noción de estilo, en la forma como ésta fue desarrollada por Gilles-Gaston Granger en su libro *Essai d'une philosophie de style* (Armand Colin, 1968), quien la entiende asociada a la noción de *redundancia* -ya no más como meras metáforas lingüísticas sino como conceptos operacionales. No veo la necesidad de detenerme en el examen de estos conceptos- tarea que llevé a cabo en otro lugar, en mis “Notas sobre una estilística da antropologia”, presentada como ponencia en el aludido Simposio sobre “Estilos de Antropología” sino apenas mostrar la posibilidad abierta por la utilización de los mismos en *n* dirección a una estilística. En ese sentido, “redundancia” pasa a ser un concepto complementario al de estilo en la medida en que revela algo en el discurso que no añade nada al mensaje, salvo el efecto de prolongarlo. Al contrario del uso que los lingüistas hacen de la redundancia cuando la toman como una pérdida de información relacionada a la información máxima autorizada por el idioma (y aquí tomo la antropología como un idioma científico), para mí -y quizás me distancie un poco de Granger- considero la redundancia como expresando un estado-de-cosas (tal como el resultado de un análisis realizado por vía de la matriz disciplinar, por consiguiente, en el lenguaje de la antropología) en que cualquier otra adición de información sería inoperante en relación a una posible ampliación de nuestra capacidad expli-

cativa; en otras palabras, esta capacidad está virtualmente dada por la potencia analítica de la matriz disciplinar. Sin embargo eso no es todo! La antropología, que obtiene todas sus potencialidades de *explicación* a través de la actualización de su matriz disciplinar, como disciplina empírico-analítica que es, se lanza a la aventura de la *comprensión*; una aventura no-metódica, profundamente individualizadora, cuyas consecuencias impresas en el discurso antropológico resultante, sólo podemos considerarlas como *factor de estilo*. Es, por lo tanto, en ese sentido que podemos reconocer -si no estoy equivocado- los elementos individualizantes en las antropologías periféricas que les confiere particularidades que, por más marcantes que sean, no nos autoriza a clasificar esas antropologías con el epíteto de nacionales. Por lo tanto, no existe la necesidad de buscar nacionalizar nuestras antropologías para lograr alcanzar una mayor autonomía o independencia frente a las antropologías centrales. Tal búsqueda me parece estar fundada en un falso problema. Para las antropologías periféricas y evidentemente también para las metropolitanas, el objetivo de las diferentes comunidades profesionales reside cada vez más en dominar la matriz disciplinar, su dinámica generada por la tensión inter-paradigmática, así como también los resultados que ésta alcanza, o ha alcanzado, en las diferentes latitudes del planeta.

III

Decía que el programa sobre Estilos de Antropologías viene dando resultados bastantes promisorios. Intentaré destacar algunos, aunque obtenidos en investigaciones no necesariamente limitadas a América Latina, pero en donde la visión de los colegas dedicados a éstas, siempre estuvo orientada a partir de nuestro continente, pues todos partieron de una perspectiva engendrada en Brasil y condicionada por una antropología enraizada en el país. Como no existe un lugar neutro en el cual se pueda observar la realidad, todos los estudios reunidos en este programa, empeñados en la construcción de una estilística envuelven puntos de vista constituidos en el cuadro social, político, e intelectual latinoamericano. Fue el caso, por ejemplo, de tres investigaciones más recientes del programa: la investigación dedicada al estudio de la antropología que se hace en Aus-

tralia (realizada por nuestro colega de la Universidad de Brasilia, Stephen Baines); en Israel, en la ciudad de Jerusalén (hecha por Marta Francisca Topel, como tesis de doctorado presentada en la Unicamp); y en España, en Barcelona (ejecutada por mí, mientras estaba como profesor visitante en la Universidad Autónoma de Barcelona).³ La antropología, o para decir mejor, la etnografía indígena producida en Australia, tanto como la antropología judáica de Jesuralén (pues hay que diferenciarla de la palestina) bien como la catalana que, de cierto modo, mantiene su particularidad cuando la confrontamos con la castellana (especialmente cuando estudiamos el proceso histórico de su formación), todas estas antropologías fueron observadas a partir de un lugar perfectamente definido: América Latina, específicamente, Brasil. Esto otorga a la investigación una característica que sólo podemos ecuacionarla en términos de estilo: pues comprender el Otro significa dar un paso más en vez de exclusivamente explicarlo por vía de la matriz disciplinar; es aprenderlo también a través de sus elementos o instancias empíricas no susceptibles de explicación analítica; equivale a decir que, lo que se aprende es el “excedente de sentido” -o *surcroit de sens*, para usar una expresión de origen hermenéutico de Paul Ricoeur. Recordando, aún, que para este mismo autor, este exceso de significación es alcanzado gracias al momento no-metódico de la investigación -que para mí, es precisamente el momento en que se trasciende la propia matriz disciplinar, es decir, que la ultrapasa sin negarla. Es el momento en que se inaugura el estilo propio de tal o cual antropología, particularizándola sin que ésta pierda su vocación universalista asegurada por la matriz disciplinar- una matriz basada tanto en una pluralidad de métodos como por un conjunto articulado o articulable de paradigmas. Varias cuestiones pueden surgir sobre la naturaleza del conocimiento obtenido por la vía metódica cuando lo comparamos con el conocimiento generado por la interpretación comprensiva. Estas cuestiones las examiné en otras oportunidades, cuando seguí muy de cerca las contribuciones de Ricoeur

3 *El primer resultado de mis investigaciones en Barcelona fue publicado en la revista **Magna: Estudios de Antropología Social** (vol I, No. 1, 19095, pp. 09-47) bajo el título “Identidade Catala e Ideología Etnica”.*

y de Karl-Otto sobre el tema; por eso me permito dejar de examinarlas ahora, diciendo tan sólo que la interpretación comprensiva tenga o no valor apenas hipotético (puesto que ésta no está autorizada a formular leyes, reglas o generalizaciones más ambiciosas alcanzadas por la explicación), lo cierto es que un debate como éste, bien sea que lo llevemos a cabo en esta oportunidad, no alteraría el sentido de nuestro argumento. Pues lo que deseo traer a la discusión de los colegas es una línea de investigación que, a mi entender, ha dado interesantes resultados.

Se trata, no obstante, de un conjunto de estudios que tiene la intención de ampliarse en dirección de América Latina, buscando a través de las antropologías que se realizan en sus diferentes países, evaluar por un lado, las posibilidades de desarrollo de las mismas, y por otro, despertar un interés recíproco entre ellas, a modo de incentivar un diálogo horizontal, sin que con esto disminuya la necesidad de mantener un contacto maduro con las antropologías centrales y que sea más que un monólogo, la verticalización del diálogo. Como estaba diciendo, en relación al seminario sobre Estilo, colegas latinoamericanos estuvieron presentes en el evento, trayendo consigo -además de poseer una buena vivencia en la comunidad de antropólogos brasileños- una buena dosis de informaciones sobre la disciplina en sus países. Si de Venezuela tuvimos la participación de Hebe Vessuri, con su trabajo “Estilos nacionales de antropología ¿Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia” y de Argentina, la de Leonardo Figoli, con su exposición “La antropología en Argentina y la construcción de la nación”, también tuvimos de Quebec, a través de Robert Crépeau, una interesante ponencia sobre “A antropologia indigena brasileira vista do Quebec”, en donde el autor no deja de compararla con la antropología quebequense; una segunda ponencia sobre la antropología canadiense de expresión francesa, titulada “O ‘tio materno’ e antropologia quebequense”, fue presentada por mi colega de la Unicamp, Guilherme Ruben. Desde ese entonces, ya considerábamos en nuestro programa de investigaciones a Quebec como parte de América Latina. Vale destacar que tal vez haya sido esa región de América del Norte aquella que más llamó la atención de nuestros colegas, una vez que sobre ésta establecieran sus investigaciones no solamente este último autor, sino también Celso Azzan Jr., entonces alumno del doctora-

do de la Unicamp, ambos dedicados al estudio de la disciplina antropológica en el Canadá de lengua francesa. Y para no decir que nuestro interés sobre América Latina excluiría otras manifestaciones dentro de aquellas que estamos denominando antropologías periféricas, decidimos realizar una investigación comparada entre dos de las más desarrolladas de estas antropologías: precisamente la quebequense y la catalana. Respectivamente estudiadas por Guilherme Ruben y por mí, la investigación dió como resultado un libro que se encuentra en vías de publicación y tendrá como título: *As aventuras da Etnicidade: Antropologia e Ideologia Etnica*. El objetivo de este estudio fue el de examinar el proceso de formación de la antropología en contextos socio-culturales impregnados de etnicidad y en donde se puede observar nítidamente el papel de las ideologías étnicas en la conformación de la disciplina. Los nacionalismos quebequense y catalán están de tal forma enraizados en las respectivas sociedades que contaminaron la formación histórica de sus antropologías, sometiéndolas a un nítido *proceso de etnización*. No obstante, cabe aclarar que, en la modernidad actual de las disciplinas poco se puede observar sobre el dominio de la ideología étnica en sus respectivas actualizaciones en Quebec o en la Cataluña. Sin embargo, al mismo tiempo, no se puede ignorar que esta etnización, constatada en la formación de la disciplina, no haya dejado sus marcas; -marcas que solamente por medio de una concepción estilística de la antropología- se tornaron posibles de observación.

Pues bien. Este hecho si por un lado muestra la fuerza del contexto social, político y cultural en la adaptación de la disciplina en la periferia de sus centros de difusión, penetrándola de nuevos elementos dinamizadores de la matriz disciplinar, por otro lado -como estuve intentando mostrar- no experimentaron cualquier cambio en la estructura matricial que puede mantener así la misma *gestalt*. La disciplina en uno u otro contexto nacional, en Quebec o en Cataluña -como ya indique además- poco se diferencia del tipo metropolitano de la antropología, ya sea en lo que se refiere al carácter universal de su producción, o en lo que se refiere a su cualidad y productividad. Pero la eficiencia de las antropologías practicadas en Montreal o en Barcelona no obscurece la fuerza de sus respectivas tradiciones que contiene, además del proceso de etnización ya examinado, otros ele-

mentos de orden cultural que son muy propios de cada una de las antropologías. Este es un factor al cual no se ha colocado mucha atención, como bien observa nuestro colega mexicano, el antropólogo Esteban Krotz. No es la primera vez que la lectura de sus trabajos me son de gran utilidad. Recientemente, en una reunión organizada por la profesora Myriam Jimeno, en Bogotá, sobre el tema “La Antropología Latinoamericana: Crisis de los modelos explicativos”⁴, me pude valer de los análisis que él hizo sobre la antropología que se realiza en América Latina y sobre sus comentarios con respecto a algunas de mis ideas difundidas en mi libro *Sobre o Pensamento Antropológico* (Ediciones Tempo Brasileiro, 1988, 2da ed. 1997). Sin embargo el punto de vista epistemológico que vengo adoptando en mis análisis no coincide con su perspectiva -más cercana a la historia y a la sociología de la ciencia-, las cuales considero más complementarias que conflictivas; y como observamos igualmente que el trabajo que debemos desarrollar en América Latina sólo puede ser colectivo, estoy seguro que nuestros respectivos enfoques, por diferentes que puedan ser, contribuirán para la intensificación y el refinamiento de este diálogo horizontal que ambos defendemos. De forma que, inspirado en una u otra de sus consideraciones que encuentro pertinentes para el proseguimiento de este diálogo, retomo a continuación el tema de las tradiciones.

IV

Aun cuando no se pueda comparar el papel ejercido por las tradiciones letradas de las grandes civilizaciones, como las de la China, las del Japón o la India, en la conformación de la antropología en esos países, no significa que las “pequeñas tradiciones” encontradas en las naciones nuevas de América Latina deban ser despreciadas en lo que se refiere a sus presencias -de algún modo evaluable- en la instalación de la disciplina entre nosotros. Mi experiencia brasileña no me permite siquiera pensar cuál es el gra-

4 El título de su exposición fue “La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”, y que se siguió a mi conferencia “La antropología latinoamericana y la “crisis” de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías” ambas publicadas en la revista colombiana *Maguere*, Nos. 11-12, 1996.

do de influencia que las antiguas civilizaciones americanas -como la Inca, la Azteca o la Maya- pudieron haber ejercido en la antropología que se practica en los países andinos, en México o en América Central. Como también me es difícil evaluar la importancia en estos u otros países sobre el papel desempeñado por sus cronistas, viajeros, misioneros del mil quinientos o seiscientos en el establecimientos de temas o en la construcción de abordajes de investigación, aún importantes en la actualidad de la disciplina en América Latina. Entonces, mi visión de la antropología que hacemos en Brasil sugiere incongruencias obvias. Tal vez el hecho de que la disciplina sea entre nosotros, miembros de la comunidad profesional brasileña, una actividad principalmente universitaria, ella, la antropología, -por lo menos durante estos últimos cuarenta años- se alimentó de ideas y de modelos de comportamiento provenientes de los centros académicos europeos y norteamericanos. Ciertamente la influencia francesa, extremadamente fuerte y hegemónica en los años 40 y 50, en la cual pesa la importante influencia del estructuralismo levi-straussiano en toda esta mitad de siglo, fue progresivamente substituída por la angloamericana en las décadas siguientes. La presencia de etnólogos de lengua alemana, por lo menos desde los años 30, no fue suficiente para dejar su marca en la antropología que hacemos hoy. Ya las "raíces" de que nos habla Krotz en un texto anterior⁵ poco nos dice cuando intentamos rescatarlas de nuestra práctica profesional, eso no significa que ellas no existan. Esto comprueba la propia tradición ensayista brasileña instituída desde el siglo pasado, por lo menos. Sin embargo decir que esta tradición tiene o tuvo el poder de marcar su propia presencia en la matriz disciplinar es algo que jamás ocurrió. Esta tradición ensayista se constituye, a rigor, *en factor de estilo*. Si en Brasil dicha tradición puede ser observada con facilidad en otros autores como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro o Roberto DaMatta, marcando no *el* estilo brasileño, sino *uno de los* estilos de antropología que allí se practica,

5 Conf. Esteban Krotz, "Antropología y antropólogos en México: Elementos de balance para construir perspectivas", en *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe* (Lourdes Arizpe & Carlos Serrano - Compiladores), México: Unam, 1993, pp. 361-380.

puedo imaginar, -y eso vale apenas como hipótesis de trabajo- que en países como México, sus diversas tradiciones -no importando el grado de profundidad que tengan- pueden ser consideradas igualmente como un factor de estilo.⁶ Sigo creyendo que el mejor camino para investigar la particularidad de la antropología que se hace en México también sea por medio de una estilística; y me gustaría mucho que mis colegas concordaran conmigo por lo menos en dirección a un esfuerzo conjunto de investigación comparada; por cuanto que una estilística, al menos que pretenda substituir otras modalidades de estudio de las antropologías periféricas, no es sino un aumento, un énfasis en el *discurso* de la antropología, por lo tanto, un recurso más destinado a ampliar nuestra capacidad de comprender las particularidades de una disciplina en los nuevos ambientes socio-culturales que la encierran.

Qué podemos hacer para lograr la consolidación de la disciplina en los países latinoamericanos en donde ésta todavía encuentra obstáculos para su desarrollo? Claro que no pretendo tener la solución para este problema, mucho menos una receta... Puesto que, como hay una extrema diversidad en los contextos latinoamericanos en que se inserta la disciplina, es imposible una solución general como también es improbable que cualquiera de nosotros, individualmente, pretenda conocer la antropología en escala continental de modo que pueda sugerir soluciones aunque sean parciales. Tomemos, por ejemplo, el problema institucional que envuelve la relación de la disciplina, es decir, el de la investigación y de la enseñanza, con los estados nacionales. Entre otras, ésta es una cuestión que sólo puede ser enfrentada por los antropólogos de cada país; y haciendo mías las palabras de Guillermo Bonfil, cuando se refiere a lo que llama el casamiento entre el Estado mexicano y la antropología, reproduzco su comentario: "Sin embargo, el maridaje con el Estado persiste, lleno de conflictos, insatisfacciones y frustraciones. O los antropólogos proponemos nuevas bases

6 *Recientemente pude explorar una modalidad específica de tradición en la antropología catalana -la que podemos definir como etnicidad- en un ensayo titulado "Etnicidade como factor de estilo" que va a ser publicado en los Cuadernos de Historia e Filosofía de Ciência, Campinas: CLE/Unicamp*

de la relación conyugal (o el divorcio), o será el Estado quien lo haga. Más nos vale participar en esto con nuestra propia decisión”.⁷ Y como la presencia del Estado es, por regla general, siempre muy fuerte en nuestros países -aunque jamás con la misma proporción de aquella que se observa en México-, el comentario irónico de Bonfil es más que oportuno. El nos incita a tomar nuestras propias iniciativas, como comunidad profesional, delante de cuestiones cruciales como ésta, que conceptualizan decisivamente nuestra disciplina. Este es el momento preciso en que se articulan, en el proceso de investigación, las perspectivas externa e internas, el análisis institucional y el análisis de discurso, la interpretación sociológica y la estilística.

Por todo eso, en lugar de soluciones, me gustaría apenas señalar un conjunto de indicadores que pienso pueden ser útiles en el examen comparado y en los diagnósticos de las antropologías que hacemos en nuestros países. Algunos de estos indicadores, que aquí relaciono sin ninguna pretensión de agotarlos, pueden ser los siguientes: 1.) *la concentración de las investigaciones en el territorio nacional* (que en el caso de las antropologías periféricas, éste parece ser uno de sus trazos más característicos, por lo menos en América Latina: en mi país, solamente en esta década, estamos realizando investigaciones en el exterior); 2.) *las debilidades institucionales* (particularmente en las esferas universitarias y científicas, con carencias de buenas bibliotecas, ausencia de infraestructura o implantación deficiente del estatuto de “tiempo completo” y sus consecuencias salariales, además de los pocos recursos para el financiamiento de investigaciones, etc: con raras excepciones esta debilidad continúa siendo observada en Brasil); 3.) *dependencia del exterior para la formación profesional avanzada* (dependencia

7 Guillermo Bonfil, “Problemas Conyugales?. Una hipótesis sobre las Relaciones del Estado y la Antropología Social en México”, en *A Antropología na América Latina* (Org. G.C.L. Zarur), *opus cit.*, pag 99

que en algunos países es extremadamente elevada mientras que en otros puede ser mucho más reducida, aunque no se podría decir que en ellos esté ausente: en Brasil esta dependencia prácticamente desapareció en estos últimos 15 años o, por lo menos, disminuyó ostensiblemente); 4.) *mercado de trabajo inferior a la demanda* (y cuyas características propias van desde una pobreza franciscana, con una oferta muy reducida de cargos en las universidades o fuera de éstas, hasta una oferta razonable como se puede observar en poquísimos países del continente); 5.) *ausencia de periódicos de circulación internacional* (al menos en las regiones latinoamericanas, en donde -por lo que parece- solo recientemente el idioma portugués comienza a tener más lectores del idioma castellano, hecho que a su vez explica la deficiente circulación de los mismos periódicos en Hispanoamérica); finalmente -no por eso menos importante- 6.) *el perfil metateórico de la antropología en nuestros países* (en verdad, un perfil que puede ir desde el eventual predominio de uno u otro de los paradigmas fundadores de la disciplina, hasta la actualización crítica de la matriz disciplina -como la hemos definido- a saber, como la articulación simultánea, tensa e independiente de paradigmas históricamente originarios de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos y aún presentes en la modernidad de la disciplina). Esto merece una consideración adicional: en varios lugares he cuestionado la idea de que en las antropologías metropolitanas los paradigmas que conforman la matriz disciplinar sean hoy absolutamente autónomos -como lo fueran, o por lo menos buscaron ser, desde el final del siglo pasado hasta mediados de éste. El hecho de que efectivamente se observa en la actualidad de la disciplina es que en aquellas antropologías sus respectivos paradigmas originales ya están en intensa interacción con los demás, igualmente amparados en la matriz disciplinar. Lo que ocurre aún, es que esa interacción tiene características diferentes de aquella que tiene lugar en las antropología periféricas: en éstas es más fácil, pues las comunidades profesionales de la disciplina están libres de compromisos epistemológicos históricos, resultando un diálogo más fluído y con una carga menor de *prejuicio teórico*.

V

Creo que en esta oportunidad cabe hacer algunas consideraciones sobre la antropología que, según entiendo, está siendo practicada en mi país, en el sentido de indicar -no más que esto- la absorción de algunas tradiciones de la disciplina. En un ensayo escrito años atrás, titulado “O que é isso que chamamos da Antropologia Brasileira?”⁸ intenté elaborar un esquema capaz de reproducir la estructura de la matriz disciplinar que, a mi modo de ver, se dirigiese para sus dimensiones más activas desde el punto de vista de la modernidad de la disciplina en el Brasil⁹. Mostrando preliminarmente como la tradición de *estudios etnológicos relativos a los pueblos indígenas* se comportaba frente a la segunda tradición importante entre nosotros, aquella que se refiere a los *estudios sobre la sociedad nacional*, y tomando como variables relevantes *los estudios culturalistas* diferenciados de los *estructuralistas*, llegué a esbozar un cuadro descriptivo en el cual pudimos localizar en cada uno de los espacios creados en el ámbito de una coordenada cartesiana, lo siguiente: en el primer espacio, en donde se cruzan la tradición de estudios etnológicos con la perspectiva culturalista, ubicamos dos de nuestros mayores etnólogos; Curt Nimuendaju, respondiendo a lo que llamé de período “heroico” de la etnología, y Darcy Ribeiro respondiendo igualmente al período “carismático” -inmediatamente posterior al primero. Sin embargo, la perspectiva culturalista, aunque relacionada a los estudios sobre la sociedad nacional, entiendo que Gilberto Freyre fue un legítimo representante del período “heroico”, mientras que el brasileñista Charles Wagley -por fuerza de su influencia en la implantación de los estudios de comunidad en Brasil- expresaría adecuadamente el período “carismático”. Es importante aclarar que por *heroico* entiendo el período en que la disciplina aún no estaba institucionalizada en el país,

8 Publicado primeramente en el *Anuario Antropológico* 85, pp. 227-246; republicado en *Sobre o Pensamento Antropológico*, *opus. cit.*, pp. 109-141

9 Conf. figura 1, p. 121, del texto “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?” (de. 1988).

mientras que por *carismático* entiendo el período en que, estimulando el proceso de institucionalización de la antropología, se destacan profesionales de gran influencia, capaces de movilizar el campo intelectual de los que se dedican a la disciplina. Ya en lo que se refiere al cruzamiento de las dos tradiciones -la que se refiere a los estudios etnológicos con la de los estudios sobre sociedad nacional- teniendo como perspectiva común la estructuralista (sea la de raíz anglosajona o la de raíz francesa), tenemos que restringirnos apenas al período carismático, puesto que dicha perspectiva es posterior a la implantación de los estudios culturalistas entre nosotros. Así, pudimos registrar la influencia de Florestan Fernandes en los estudios de etnología indígena (considerando aquí su fase etnológica gracias a sus monografías sobre los Tupinambá) y la influencia del sociólogo estadounidense Donald Pierson -claro representante del período carismático-, debido a su decisiva influencia en la organización de la Escuela Libre de Sociología y Política, en donde, además estudiaron Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro. Vale destacar en ese sentido que la vertiente socio-cultural de la antropología, hoy preferentemente denominada antropología social, es bastante cercana de la sociología, de ahí no es de extrañar que autores como Florestan Fernandes, Charles Wagley, Roger Bastide -y el propio Claude Lévi-Strauss (cuando enseñó en la USP en los años 30, como profesor de sociología) estuvieran siempre en la frontera de las dos disciplinas. Además de eso, existe un dato que no debe ser desconsiderado: el hecho de no existir en Brasil cursos de graduación en antropología, sino cursos de Ciencias Sociales, quedando la formación específica en antropología en cursos de posgrado, en niveles de maestrías y doctorados. Así, la disciplina de sociología es dada en Brasil durante los cuatro años que lleva en promedio la graduación en Ciencias Sociales con una ligera predominancia pedagógica sobre la antropología y la ciencia política. El resultado de esto, aún en la formación de posgrado del antropólogo, es que el joven Maestro o Doctor transita con facilidad en las disciplinas que constituyeran su curriculum de graduación. Así, los “estudios de comunidad” fueron indistintamente llevados a cabo por sociólogos y antropólogos en los 40 y 50, tiempo en que tuvieron bastante prestigio en los medios universitarios brasileños, comenzando su declinación en los años 60.

Cómo veo actualmente las potencialidades de la matriz disciplinar en la antropología que hacemos en Brasil? Para mostrar el rumbo que la disciplina ha tomado en el seno de la comunidad de sus profesionales, me gustaría valerme del mismo recurso del que me valí en la otra ocasión en que cuestionaba lo que llamamos de antropología brasileña. Ahora retomo dos conceptos importantes, delimitadores del ejercicio de nuestra disciplina, los dos “mega conceptos” como diría Clifford Geertz: *cultura* y *estructura*. Al tomarlos, verificamos que hay una evidente polisemia, solamente aclarada cuando buscamos relacionarla con el paradigma en que están incluidos. Es así que se puede constatar -tomando los términos cultura y estructura en el interior de tradiciones lingüísticas específicas-, que en la tradición alemana se observan claramente dos sentidos distintos: el de *Kultur*, refiriéndose a la cultura como un sistema de costumbres y de elementos materiales producidos en su interior; y *Bildung*, como expresión “espiritual de un pueblo”. Estas dos palabras alemanas pueden servir de referencia en el proceso de formación de antropología en los Estados Unidos si consideramos el papel desempeñado por Franz Boas, ciertamente su papel de “padre fundador” al final del siglo pasado. Por lo tanto, diría que Boas puede servir como una metáfora de esta distinción entre los dos significados de cultura. Si no veamos: es conocida la correspondencia de Boas mantenida con su novia, un verdadero diario de campo, en el tiempo de sus investigaciones entre los Eskimos en 1883-1884. En la elaboración de su etnografía descubre que la preocupación indígena con la formación del espíritu del indio joven era un trazo que correspondía perfectamente a lo que se podría reconocer como *Bildung!* Entre encantado y sorprendido con su descubrimiento, Boas describe eso valiéndose de la expresión “Herzensbildung” o para una traducción literal, “cultivo del corazón”...¹⁰. Pues bien, si quisiéramos elaborar una genealogía del paradigma culturalista, encontraremos en Boas la propia ambigüedad de la antropología moderna

10 Este hecho está analizado en Douglas Cole, “The value of a person lies in his Herzensbildung: Franz Boas’ Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884”, en *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (Edited by George W. Stocking Jr.), Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

estadounidense, ya sea dedicada a su tradicional culturalismo, o abierta para su desdoblamiento, a saber, para un nuevo paradigma -el interpretacionista- también preocupado por la dimensión cultural, aunque en una acepción vinculada al sentido de *Bildung*. Comprendo el binomio *Kultur/Bildung*, como expresión de una ambivalencia, cuya historia estamos atestigüando actualmente. Tomando, ahora un segundo binomio, aquel que se expresa por la ecuación Structural/Structurale -el primer término originario de la antropología británica, el segundo igualmente nativo de la antropología francesa-, tenemos respectivamente, la palabra estructura como expresando el mega concepto del paradigma estructural-funcionalista británico y el del estructuralismo de Lévi-Strauss. Considerándose así, la relación de estos cuatro conceptos que tendencialmente expresan cuatro paradigmas contenidos en la matriz disciplinar, podemos acompañar el movimiento que éstos efectúan en el campo antropológico brasileño. Desgraciadamente no hay tiempo aquí para examinar el movimiento de estos conceptos, como lo hicimos en otra oportunidad, cuando examinábamos el deslocamiento de un conjunto de conceptos de Europa para Latinoamérica.¹¹ Sin embargo podemos decir -como conclusión de esta conferencia- que la antropología en Brasil tiende a actualizar creativamente la matriz disciplinar, retirando de la tensión entre sus paradigmas y de la dinámica de sus mega-conceptos mucho de aquello que podríamos considerar como una “antropología de punta”. Y esta constatación es algo que puede observarse en varias de las antropologías periféricas, sea en América Latina, sea fuera de ella, en Europa o en el Medio Oriente -como ocurre ejemplarmente en España y en Israel-. A pesar de las dificultades que siempre encontramos, pero que no ignoramos -especialmente las institucionales y financieras-, veo con mucho optimismo lo que está ocurriendo en nuestro continente. Y este optimismo se justifica cuando constato el interés cada vez mayor en América Latina sobre la evaluación de la disciplina, ya sea en el ámbito local o regional, como demuestran diversos de los textos aquí referidos, como los organizados por Lourdes Arizpe & Carlos Serrano sobre

11 Conf. R. Cardoso de Oliveira, “O movimento dos conceitos na Antropologia”, en *Revista de Antropologia*, Vol.36, 1993, pp-13-31.

el *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe* (1993); el editado por Esteban Krotz, *Aspectos de las Antropologías en América Latina* (1993); o también el organizado por George Cerqueira Leite Zarrur *A Antropología na América Latina* (1990) o por Myriam Jimeno, *Antropología en Latinoamérica* (1996), además de estudios limitados a países específicos pero destinados a inducir una reflexión teórica con alcance comparativo. Constan, dentro de estos estudios, el interesantísimo libro de Gonzalo Aguirre Beltrán, *El Pensar y el Quehacer Antropológico en México* (1994); el de Manuel M. Marzal, *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú* (1986); el de Mariza Correa, *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)* (1987); el de Segundo Moreno Yáñez, *Antropología Ecuatoriana: Pasado y Presente* (1992); y compilado por el mismo Moreno Yáñez *Antropología del Ecuador* (1992), sumándose a esta relación -por cierto incompleta-, el volumen sobre *Un siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia* (1984), editado por Jaime Arocha Rodríguez & Nina S. de Friedemann. Algún etnógrafo más obstinado podría ver en esto una cierta dosis de narcisismo inherente a las comunidades profesionales, cuando estas insisten en reflexionar sobre sí mismas en lugar de dedicarse exclusivamente al estudio del Otro. No lo veo así: pues cómo limitarse a estudiar alteridades sin darse cuenta del propio campo semántico en que el investigador está inserto? O sin examinar detenidamente el horizonte a través del cual se filtran todas las imágenes que nuestra visión construye sobre el Otro etnográfico? Por último, tenemos aquí una parte expresiva de la comunidad de antropólogos dedicados a los estudios americanistas y una fuerte representación de los colegas latinoamericanos, a los cuales -entendiendo- cabe la última palabra sobre si estamos en el rumbo correcto.

El Papel de las Organizaciones Indígenas en los Contextos Políticos Americanos

Por Víctor Hugo Cárdenas

Vicepresidente de la República de Bolivia

*Conferencia Magistral realizada en el 49° Congreso Internacional
de Americanistas*

Quito, Ecuador, 9 de julio de 1997

Palabras iniciales

En el desarrollo del presente trabajo, utilizaremos de forma indistinta los términos de campesino e indígena debido a que, en nuestros países, son conceptos entrecruzados y complementarios antes que contrapuestos. La pobreza campesina es, en realidad, indígena. Ser campesino alude a la identidad social y económica; ser indígena, a la identidad étnica, histórica y cultural.

También anotamos que la visión del papel de las organizaciones indígenas estará influida sobre todo por la realidad y la experiencia bolivianas. Más que una descripción de los aportes nacionales realizaremos una visión panorámica tratando de percibir tendencias generales y significativas.

Las organizaciones indígenas son variadas en nuestra región tanto por el alcance de su organización (nacional, regional y local), por su representación demográfica (mayorías y minorías) cuanto por su estructura de mando. En el caso boliviano, la mayoría indígena está agrupada en la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), conformada mayoritariamente por los trabajadores campesinos de los pueblos aymara y quechua. En cambio, la Confederación Indígena del Oriente Boliviana (CIDOB) agrupa a la minoría indígena de los llanos, chaco y amazonia. Esta segunda organización desarrolla la dimensión étnica en el discurso y la práctica con mayor énfasis y enfoque pragmático que aquella.

En los últimos años, fue evidente el surgimiento de un nuevo liderazgo indígena, inconforme con el anclaje en la mirada de los anteriores 500 años. Por el contrario mira atrás para avizorar el panorama futuro con más sabiduría. Crecieron sus contactos y reuniones a nivel regional y continental, sobre todo con motivo de las jornadas del quinto centenario. Sin ser aún contactos institucionalizados sino informales, constituyen avances que fortalecen el movimiento indígena.

Los pueblos indígenas y sus organizaciones: nuevos pero viejos actores

La historia americana demuestra que la participación de las organizaciones indígenas fue importante en las transformaciones de nuestros países. Protagonizaron las luchas contra el colonialismo externo, contra el colonialismo interno instaurado por las fundaciones republicanas y después, en los contextos liberales y nacionalistas, tanto civiles como militares. Podemos concluir que las organizaciones indígenas son aparentes nuevos actores ya que, en realidad, son viejos y activos protagonistas.

Por eso, el movimiento indígena acostumbra combinar dos memorias: la corta referida a las movilizaciones de este último siglo y la larga referida a las grandes insurgencias anticoloniales. Aquella es la fuente de las movilizaciones agraristas que reclama la vigencia de los derechos fundamentales. Este es el proceso de milenarias movilizaciones que desestabilizaron el dominio colonial para crear, de una u otra forma, las condiciones de la liberación independentista criolla.

Las organizaciones indígenas en el contexto democrático

En la mayoría de los países como Ecuador, Bolivia, México y Guatemala, el actual movimiento indígena combina el rol de actor social con el de actor político. Más allá de sus diferencias sociales internas, los pueblos indígenas conforman un sector básico de las movilizaciones sociales y, en los últimos años, de las transformaciones políticas.

Esta novedosa emergencia de las organizaciones indígenas ha afectado sus relaciones con el movimiento obrero y popular quien, en términos generales e influido por un reduccionismo clasista, desconoció la especificidad de las organizaciones indígenas. Resulta paradójico constatar que la mentalidad colonial no era propiedad exclusiva de la minoría criollo-mestiza sino también de la élite sindical y laboral.

En varios países, las organizaciones indígenas todavía son vistas con recelo por el resto de las organizaciones de la sociedad civil, sobre todo por el movimiento obrero. La centralidad proletaria de los movimientos populares no advirtió la importancia cuantitativa y cualitativa del movimiento campesino e indígena, subalternizando sus reivindicaciones y discursos a las propias del proletariado. Hoy mismo, en el caso de Bolivia, la Central Obrera Boliviana (COB) proclama que, según sus estatutos, sólo un dirigente minero puede dirigirla porque su esencia es, básicamente, proletaria o clasista.

Al mismo tiempo que luchaban contra los regímenes militares, las organizaciones indígenas y campesinas tuvieron que luchar por un espacio propio al interior del movimiento popular. La consigna era luchar junto a los otros trabajadores pero no revueltos ni subordinados. Esta lucha por hacer prevalecer su identidad fue tan difícil en algunos aspectos como la lucha contra la dictadura. El mérito de haber ensanchado el espacio fue de muchos dirigentes indígenas y campesinos quienes tuvieron que ir horadando, poco a poco, los prejuicios de los dirigentes sindicales y obreros.

Las reivindicaciones del movimiento indígena

Veamos algunos elementos comunes que articulan la identidad de las organizaciones indígenas.

- * El discurso del movimiento indígena incorpora la dimensión étnica.
- * Cuestiona las condiciones del colonialismo interno de los Estados nacionales.

- * Demanda la reforma de la naturaleza excluyente de los Estados, no su disolución.
- * Reivindica derechos originarios como el derecho a la tierra y el territorio, el acceso a los recursos naturales.
- * Proclama el derecho al uso y al desarrollo de sus lenguas y culturas en el marco de relaciones interculturales.
- * Exige una relectura de la historia para despojarla de su visión contraria a los intereses indígenas y campesinos.
- * Reivindica el reconocimiento de sus símbolos y de sus ritos.
- * Trabaja intensamente para recuperar los nombres indígenas y recuperar la memoria de sus héroes. Se cuestiona el uso generalizante de indios o indígenas y se recuperan sus nombres lingüísticos propios.

Esta lucha por la identidad propia rescató y utilizó sus propios ritos, vestimenta, formas de protesta y lenguajes. Sus líderes tuvieron que ganarse el respeto de sus bases y también el reconocimiento de los líderes del movimiento popular y de toda la sociedad. La fuente de su vigor y consistencia no era sólo el discurso ideológico sino la exclusión y discriminación cotidiana de parte de los mecanismos del Estado y de la misma sociedad mestiza y criolla.

Un solo sentido pero varios caminos

En este proceso las organizaciones indígenas recorrieron por varios caminos y utilizaron varios medios. Es significativo señalar el acompañamiento de algunas entidades como las organizaciones no gubernamentales, agrupaciones religiosas, culturales, educativas y entidades de desarrollo.

En algunos países, avanzaron por la lucha armada y el enfrentamiento violento para plantear una propuesta de democratización de la sociedad y Es-

tado nacionales. Las organizaciones indígenas intervinieron para incorporar reivindicaciones propias en las futuras condiciones de gobernabilidad.

En otros, como Bolivia y Ecuador utilizaron marchas, bloqueos de caminos y caminatas a los centros urbanos y capitalinos para hacer conocer sus reclamos. Los acuerdos logrados significan avances en un largo camino. Por otra parte, a nivel político y electoral, se lograron interesantes alianzas con otros sectores de la sociedad y del sistema político permitiéndoles incorporar algunos diputados indígenas en los congresos nacionales.

En Bolivia, en las últimas elecciones generales, la **CIDOB**, entidad que agrupa a las minorías indígenas de zonas bajas, realizó una interesante alianza electoral aunque con resultados negativos. En cambio, los productores de coca del Chapare incorporaron tres diputados al Parlamento, pres-tándose la sigla de otro partido pequeño y aprovechando la creación de circunscriptores uninominales donde los candidatos son postulados en pa-peleta diferente a la de los candidatos presidenciales.

Nuevas condiciones y nuevas propuestas indígenas

El nuevo contexto social latinoamericano está marcado por la consolidación de la democracia formal y representativa. Sus valores empezaron a ser vistos como un fin, ya no sólo como un medio. Los procesos electorales empezaron a consolidarse y se perfeccionaron sus normas y reglas. Los tribunales electorales gozan de una progresiva imparcialidad. Las entidades político-partidarias se acostumbran poco a poco al pluripartidismo y a la alternabilidad en el ejercicio del poder público. El marco orientador está definido por formas de democracia pactada.

Estos cambios políticos e institucionales fueron acompañados por reformas estructurales económicas y financieras, que alteraron la tradicional relación entre el Estado, los trabajadores y la sociedad civil.

An-te estas transformaciones vertiginosas, el movimiento obrero y popular sufrió una profunda crisis de identidad orgánica e ideológica. El movimiento popular no pudo elaborar respuestas adecuadas y oportunas. En su desesperación y desorientación intentó defender las conquistas sociales logradas pero sin articular una propuesta programática.

En cambio, el movimiento indígena y campesino, en este nuevo contexto, fue constituyéndose, poco a poco, en un factor propositivo. Pese a todas las circunstancias adversas, los pueblos indígenas de la región se han fortalecido y aparecen actualmente, en la mayoría de nuestros países, como un sector social y un actor político emergente. De ahí que, en los últimos quince años, se produjeran cambios significativos en las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales.

- * Se percibe una creciente presencia territorial y demográfica.
- * Se mantienen sus lenguas y adquieren un nuevo vigor por su uso público y privado aunque todavía se mantiene su bajo prestigio social. Creció bastante la conciencia sobre la necesidad de una educación bilingüe e intercultural.
- * Las comunidades y pueblos desarrollan conciencia de sus particularidades culturales y de sus derechos impulsados por una red de organizaciones de base étnica, desde el nivel de comunidad hasta las confederaciones y coordinadoras nacionales.

Finalmente, las economías indígenas se han articulado de diversas formas en el mercado interno nacional y, algunas de ellas, están incursionando con éxito en el mercado internacional.

Esta emergencia de los pueblos indígenas ha puesto al descubierto varios asuntos importantes.

- * La cuestión de la administración y tenencia de tierras como base de la vida económica, de los territorios como espacios de reproducción social y del medio ambiente como condición de sobrevivencia.
- * La cuestión de los derechos específicos de las colectividades, culturalmente diferenciadas, del acceso a la justicia y del derecho a la autorregulación de la vida comunitaria.
- * El derecho a un desarrollo propio que no signifique la despersonalización histórica y a participar en el desarrollo nacional y sus beneficios.
- * El derecho a la participación en la democracia desde sus propias instituciones y dinámicas como pueblos así como el derecho a desarrollar los mejores valores democráticos de tradición democrática indígena combinándola, de forma creativa, con los mejores valores de la tradición democrática liberal.

Algunas respuestas estatales

Como reacción frente al creciente fortalecimiento indígena, en la mayoría de nuestros países y como parte del proceso de modernización, se realizaron reformas legales e institucionales que modifican la manera tradicional de relacionarse con los pueblos indígenas. Menciono algunas de las más importantes.

- * Las reformas constitucionales más recientes, por ejemplo en Bolivia, México, Ecuador y Paraguay, tienden a reconocer el carácter multicultural de los Estados y la existencia de los pueblos indígenas en su interior como entidades singulares con atributos culturales y lingüísticos propios y con derechos específicos. Por cierto, en dichos países, aún existe una variedad en relación a la práctica y aplicación de las nuevas normas legales.

- * La promoción y la lucha por los derechos humanos fueron fortalecidas con la creación de los comisionados y de entidades como la Comisión de Derechos Humanos y los Defensores del Pueblo.
- * La legislación electoral fue modernizada paulatinamente para constituir procesos electorales transparentes y regidos por órganos electorales independientes y, sobre todo, imparciales.
- * Nuevas legislaciones agrarias, de educación, de participación popular, de régimen municipal y de desarrollo económico están desarrollando, de alguna manera, el campo legal para concretar los propósitos constitucionales.
- * Se iniciaron procesos de descentralización administrativa, de regionalización y de desconcentración del poder junto al apoyo a dinámicas locales de gestión, sobre todo, en servicios básicos. En Bolivia, este proceso se llamó de participación popular.
- * El fortalecimiento del poder local a través de la refuncionalización del papel de los municipios o ayuntamientos. Se fortalecen sus autonomías, asignándoles mayores recursos y otorgándoles más competencias y atribuciones. Esta renovación exige la participación de los pueblos indígenas no como un derecho espectacular sino como una necesidad imperativa.
- * Algunas reformas fortalecen el régimen de comunidades indígenas (Bolivia, Guatemala y Colombia) en tanto entidades de derecho público habilitadas para ejercer ciertos niveles de autoridad y autogestión en sus territorios.
- * En algunos casos, empiezan a reconocerse o crearse unidades municipales indígenas. En el caso de Bolivia, estos dos últimos años, se reconocieron los primeros distritos municipales indígenas y ya se piensa en la creación de municipios indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT.

- * Varias constituciones se modificaron para fortalecer el régimen de tenencia de la tierra, asociándolo a objetivos de preservación y manejo adecuado del medio ambiente y ampliando para los indígenas el acceso a recursos naturales claves como los bosques y las aguas.
- * En la mayoría de los países con importante población indígena, las lenguas están alcanzando reconocimiento y protección constitucional y la educación bilingüe e intercultural está siendo promovida incluso como una política estatal.
- * Las relaciones prebendales y autoritarias, si bien se mantienen, son cada día más insostenibles y aparecen cuestionadas por el movimiento indígena y sus aliados.
- * Algunos Estados, aunque muy pocos, han reconocido a las organizaciones indígenas y sus autoridades, su derecho consuetudinario e, incluso, su derecho indígena. Es cierto que el desafío futuro es pasar del contenido de la ley a su práctica.
- * Por último, en varios países como Bolivia, Ecuador y Perú, las instituciones encargadas de la relación entre el gobierno y los pueblos y comunidades indígenas han tomado rango y función secretarial o ministerial. En otros, como Guatemala y Chile, se trata de corporaciones o fondos especiales para atender las necesidades de desarrollo. En otros países como México, tienden a transformarse en procuradurías de los derechos indígenas. Por cierto, la antigua tradición indigenista, caracterizada por el integracionismo y el paternalismo, está dando paso a nuevas políticas principalmente basadas en la participación, la concertación de intereses y el fomento de formas propias de desarrollo pero consistentes con los grandes objetivos nacionales.

Estas reformas han ayudado a mejorar la percepción de los pueblos indígenas sobre su participación en la estructura del Estado. Su secular desconfianza, si bien no ha desaparecido, ha empezado a disminuir notablemente. Por otra parte, los miembros del sistema político, de los Estados, de los

Gobiernos y de la élite de nuestra región también van integrando las reivindicaciones de la lucha indígena en su visión política y estratégica.

La lucha indígena en el escenario internacional

El esfuerzo de los líderes y organizaciones indígenas trasciende las fronteras nacionales. Destacamos algunas novedades importantes en la esfera internacional.

- * Se desarrolla una nueva normatividad internacional que busca superar las tendencias integracionistas prevalecientes hasta la década de 1980 y establecer un estatuto de derechos de los pueblos indígenas. Muestra de tales avances son los casos del Convenio No. 169 de la OIT y del Convenio Constitutivo del Fondo Indígena ya vigentes, así como de las Declaraciones de Derechos Indígenas en preparación en Naciones Unidas y en la OEA.
- * Algunos organismos especializados del sistema de Naciones Unidas, del sistema de la OEA, los bancos multilaterales y el FIDA, la UNESCO, la UNICEF, el Instituto Indigenista Interamericano y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos están incorporando nuevos principios y normas de funcionamiento basados en el derecho a la participación, la obligatoriedad de la consulta y la protección de los derechos culturales.

Los factores antes mencionados me permiten señalar que el escenario, hoy en día, es prometedor para el establecimiento de un nuevo estilo de relación entre los pueblos indígenas y los Estados. Este proceso debe fructificar en el perfeccionamiento y la ampliación de la democracia para facilitar la plena participación de los pueblos indígenas en la vida nacional. Por fin, después de 500 años de olvido empiezan a darse los primeros pasos de los siguientes 500 años de justicia, de menos desigualdades e injusticias.

Hacia una democracia multiétnica, democratizando la democracia

Hoy en día, en este nuevo contexto de una democracia que pretende convertirse en más democrática, las organizaciones indígenas están trabajando con ahínco, en la construcción de una democracia multiétnica y pluricultural. Sólo de esa manera los países serán fuertes porque, sin lugar a dudas, la unidad en la diversidad es la premisa para el crecimiento y fortaleza de las naciones.

Para los pueblos indígenas, la democracia no es sólo una forma de gobierno. Es una forma de vida consustancial a su propia cosmovisión y arranca de su propia cultura. Las luchas indígenas reivindicaron la democracia como algo propio. Por ello mismo, democratizar la democracia es un postulado legítimo de los pueblos indígenas y coincidente con el planteamiento de otros sectores.

Es legítimo reconocer que varias organizaciones indígenas están trabajando con el mayor empeño en el desafío de combinar creativamente las mejores virtudes de la tradición democrática liberal con lo mejor de la tradición democrática indígena. Ambas tradiciones tienen mucho que aportar a un continente complejo que busca una verdadera democracia multiétnica.

Ninguna democracia podrá ser sostenible sin la participación plena de los pueblos indígenas. En algunos países de la región las políticas de exclusión de los indígenas empiezan a ser desterradas. Se lucha denodadamente para vencer dos corrientes nefastas: por una parte, la integración forzosa de las sociedades indígenas a los patrones occidentales de vida y, por otra, la exclusión sistemática de los pueblos indígenas de la participación social y política.

Por cierto, no se trata de participar por participar sino de profundizar la democracia formal y representativa en una democracia participativa, multiétnica y pluricultural. Este es el actual desafío de los pueblos indígenas en América Latina.

Todos estamos interpelados

La solución de los problemas que enfrentan los pueblos indígenas desafía a indígenas y no indígenas. No es cierto que los únicos interpelados sean los pueblos indígenas. Justamente por esa razón no se debe desaprovechar la visión y vocación democrática y no excluyente de este nuevo liderazgo indígena.

El contexto del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas acordado en las Naciones Unidas ofrece un marco interesante para socializar la lucha indígena y articular plataformas locales, nacionales y regionales. El Año Internacional de los Pueblos Indígenas pasó rápidamente junto al viento a pesar de su indudable utilidad concientizadora. Ya van tres años del Decenio Internacional y conviene preguntarnos sobre cuáles son los resultados logrados.

¿Tiene Futuro una Filosofía Indígena ?

Por Julio Terán Dutari, S.J.

*Presidente de la Federación Internacional de Universidades Católicas
(FIUC)*

*Conferencia Magistral realizada en el 49º Congreso Internacional
de Americanistas
Quito, julio de 1997*

Al explorar literatura reciente sobre filosofía indígena para este Congreso de Americanistas, me he topado en INTERNET con dos aportes institucionales que podrían ilustrar ciertas preocupaciones de fondo, motivadoras de nuestra pregunta inicial. El primero es decididamente comprometido con una praxis de liberación y busca “la recuperación de la tradición indígena latinoamericana concatenada a una confrontación crítica de la tradición filosófica occidental”; viene de Nicaragua, a través del Seminario de Filosofía de la Universidad Centroamericana, que promueve la tradición filosófica de Ignacio Ellacuría, ese notable intelectual de entre los jesuitas asesinados en San Salvador el año 1989; tiene por título este mismo de “*Filosofía Indígena*”¹ con el subtítulo explicativo: “tras un filosofar autóctono”. Parece, pues, mirar hacia el futuro y prometerse allí la realidad por la que ahora se está apenas luchando: la “recuperación de nuestra raíz olvidada y subyugada, la raíz indígena”, la cual -según el autor-comporta (desde luego en el ámbito del náhuatl, por él enfocado) un filosofar indígena propiamente dicho, con líneas motrices y temáticas propias.

El otro estudio, de corte más académico pero igualmente propugnador de lo filosófico y latinoamericano (en el Anuario Hispano Cubano de Filosofía y dentro del Proyecto “Filosofía en Español” que promueve la Universidad de Oviedo, en España)², se pregunta en el título: “*¿Qué*

1 *Marco Antonio Muñoz (Junio 1995) en: <http://www.uca.rain.ni>*

2 *Pablo Guadarrama González, de la Universidad de Santa Clara, enero 1996, <<el diskette transatlántico>> C01-HF.07.- En <http://www.uniovi.es/~fiblesp/dt015.htm>*

historia de la filosofía se necesita en América Latina?”; y, en su primera parte, valora de manera muy positiva el lugar alcanzado por la filosofía latinoamericana en el proceso histórico; coloca sin embargo en el pasado la contribución indígena, admitiéndola sólo bajo la categoría de mero acercamiento a lo filosófico:

*“los pueblos amerindios más desarrollados estuvieron en el umbral de la producción filosófica, pues el grado de elaboración de sus ideas cosmológicas y éticas, así como el desarrollo del lenguaje, (como el caso del náhuatl) fundamentalmente, lo atestiguan; pero no alcanzaron el nivel de sistematicidad, profundidad y rigor técnico que caracteriza generalmente a la filosofía.”*³

Ante la diversidad de apreciaciones que ya este breve sondeo descubre, y que sería más patente si entráramos en toda la historia del problema, nos parece que la pregunta de nuestro título, para poder responderse de modo adecuado, debe dividirse en dos: ¿Existe una filosofía indígena en América Latina? Caso de ser así, ¿tiene ésta perspectivas de sobrevivencia en el actual panorama de postmodernidad? No está por demás anticipar que nuestra respuesta propia dará un sí a las dos preguntas.

1. ¿EXISTE UNA FILOSOFIA INDIGENA?

Lo negarán no pocos de aquellos respetables historiadores tradicionales en quienes, por otra parte, con Arturo Andrés Roig, podemos apreciar una `civilizada tolerancia´ para con los actuales filósofos latinoamericanistas.⁴ Y se extrañará del nombre mismo de filosofía indígena; lo sentirán ambicioso y hasta absurdo. Otros, desde el ángulo opuesto de una

3 *Ibid.* Pág. 7. El autor remite para este juicio a su propio trabajo “Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio”. Señales abiertas, Bogotá, marzo-mayo 1994, pp. 28-45. Para el caso del náhuatl cita a **Birgit Gerstenberg**: “Philosophisches Denken im präkolumbianischen Mexiko und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika”, en **Moritz Ralf, Hiltrud Rüstau y Gerd Rüdiger Hoffman**: “Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde”, Dietz Verlag, Berlin 1988, p.233.

4 *Ibid.* Pág. 4, la cita 5 de A.A. Roig: *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Centro Editor de América Latina, Tucumán 1994, pág. 117.

opción por la defensa de lo indígena en nuestro ser profundo y en nuestra identidad cultural, objetarán que es obsoleto -si ya no neocolonialista- hablar de filosofía para referirse a ese importante elemento aborigen. Sin embargo, creemos que ha vivido desde antiguo y sigue teniendo vigencia entre nosotros un saber autóctono, un pensamiento racional, al que debe reconocérsele este mismo nombre de filosofía, por razones epistemológicas y no de mero prestigio.

Me honro en retomar aquí, por esta solemne ocasión, jalones de un discurso en cuya articulación he podido participar de algún modo desde hace más de veinte años en esta universidad⁵, dentro de aquel fecundo diálogo que en la recién fundada Facultad de Ciencias Humanas se estableció entre la Filosofía y el nuevo Departamento de Antropología, pionero en nuestro país de estos estudios a nivel universitario; y se estableció, por cierto, en cercanía con la obra conscientizadora y evangelizadora de Monseñor Leonidas Proaño, 'Obispo de los Indios'⁶, figura igualmente pionera al lado de otros insignes nombres (como el de Don Samuel Ruiz en Chiapas) entre los Prelados postconciliares de la Iglesia de América Latina.

Ofrezco ahora algunas reflexiones desde esta misma doble perspectiva: la de nuestra población indígena andina y en particular ecuatoriana, con sus ancestrales reivindicaciones que han ido madurando en autoconciencia y capacidad de dialogar críticamente con otros pensamientos, y la perspectiva del interés que hoy demuestra la Iglesia Católica por rehabilitar esa importantísima herencia intelectual indígena en nuestro continente. Lo hago a sabiendas de las limitaciones que esto entraña, ya que -en primer lugar- no pueden los indios de los Andes (menos aún los del actual Ecuador o los de una región suya, acaso la puruhá-quichua, que marcó el comienzo de nuestras investigaciones) propo-

5 *Cfr. algunos resultados de este estudio en dos disertaciones para el Doctorado elaboradas bajo mi dirección en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador: H. Moreno R.: Introducción a la Filosofía Indígena desde la perspectiva de Chimborazo. Con Prólogo de J. Terán Dutari: Riobamba 1983.- E. Ipiña Melgar: Cultura e Identidad Nacional. Ensayo de interpretación del ser nacional ante el pensamiento simbólico del aymara. La Paz, 1989.*

6 *Cfr. J. Terán Dutari: Veinticinco años de obispo en Riobamba. Viñetas íntimas. En Varios: Leonidas Proaño. 25 Años de Obispo de Riobamba. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1979, pp. 249-254.*

nerse como paradigma en el amplio panorama de las culturas amerindias, por más que constituya éste un ejemplo nada insignificante, que parece alinearse en lo fundamental con los otros grandes espacios culturales de tan fuerte influjo en nuestro ser actual latinoamericano (como el de Mesoamérica, o el de la vasta Amazonía o el del Río de la Plata).⁷

Ni tampoco -en segundo lugar- puede pretender hoy día la Iglesia ser el horizonte único en que se desentrañe el sentido de un pensar, de un hablar y de un actuar como el indígena, que durante siglos no ha podido ver en ella misma más que una extraña simbiosis de diversas figuras: la señora opresiva, la madre por necesidad y a veces madrastra, pero también la maestra liberadora. Con estas preliminares delimitaciones nos parece lícito establecer aquí, al menos como hipótesis, ciertos asertos básicos sobre la existencia de lo filosófico amerindio.

Decíamos a este respecto en aquellos años en que se empezó a debatir sobre un filosofar de liberación desde América Latina.⁸

“Toda filosofía ‘latinoamericana’ de la que sí se habla ya sin mayor escándalo, una filosofía que diga palabras eficaces ante el resquebrajamiento de los valores y de las lógicas, una filosofía ‘auténticamente liberadora’, nunca podrá prescindir del pensamiento indígena pensado desde sus fuentes. No suele discutirse el que deban ser autóctonos muchos temas en esta filosofía; pero sí parece olvidarse que el modo mismo de filosofar tiene que serlo también. Ningún otro tipo de reflexión más que el filosófico se resiste a que ‘le den pensando’ las cosas que es preciso pensar.

7 Cfr. **Pedro Trigo: Filosofía Latinoamericana. Coordinadas. En I.Ellacuría y J.C. Scannone (compiladores): Para una Filosofía desde América Latina. Santafé de Bogotá 1992. Pág. 195:** “Estas tradiciones {son ante todo las indígenas, que sobreviven o que viven evolucionadas} mantienen elementos comunes en toda la zona y, a la vez, encierran variantes significativas según regiones: las sierras, los valles, las costas, los llanos; el Caribe, el altiplano mexicano y centroamericano, la sierra andina, el cono sur...”

8 Cfr. **Moreno, o.c., 10-11**

9 ‘Dar pensando’ (o, en general, ‘dar haciendo algo’): modismo del español ecuatoriano, calcado -como tantos otros- de una construcción gramatical quichua, que significa pensar (o hacer algo) en lugar de otro y a favor de otro.

Según esto, el debate sobre la existencia o no de una filosofía indígena se anuda en torno a ciertos tópicos claves, que aquí reuniremos -por entendernos siquiera sea de modo convencional- en estos clásicos tres: su forma; su contenido; los sujetos que lo encarnan. Distinguimos, pues, entre *contenido y forma de una filosofía*: La forma sería la del discurso elaborado en los medios comunicativos de una determinada civilización; esta forma posee referentes bien identificables. El contenido se supone constituido por las ideas, y éstas existen no sólo como expresiones conceptualizadas sino también como actitudes vitales o estructuras históricas. Existen en sujetos (personales o institucionales), dentro de procesos dinámicos, en continua relación con otros agentes o productos de las respectivas culturas. Auscultemos la `filosofía indígena` según estos tres tópicos.

1.1. El discurso filosófico de lo indígena

Lo específico del discurso filosófico, según su autocomprensión, está en que allí el pensamiento llega a su nivel radical (llámase éste el de las causas, de las esencias, del sentido, etc.). Que en nuestros tiempos nadie pone en duda la existencia de un `pensamiento propio` de los pueblos aborígenes amerindios, lo prueba la abundancia impresionante de temas conexos en los simposios programados para este mismo Congreso. (Aunque, no sé si por casualidad o por razones intrínsecas, sólo se encuentra aquí un simposio que usa para estos temas el nombre de filosofía: `Filosofía Política Amerindia`). Pero no sólo se habla hoy día `acerca de lo amerindio`: se ha querido incluso, con toda justicia, prestar voz a un pensamiento al que se la han quitado por violencia. Sin embargo, ¿es filosófica esa voz, o pertenece a otros géneros de discurso, acaso al político o al teológico?

Dentro del pensamiento indígena se ha dado mucha atención a los mitos. Y no sin razón suficiente, pues es lo más fácilmente asimilable de sus fuentes vivas. ¿Por qué nos empeñaríamos entonces en hablar de `filosofía` y no simplemente de mitología? ¿Acaso queremos sugerir con este alto título académico (de `filosofía indígena`) que se habría dado o estaría dándose en el mundo indígena aquel paso de los mitos simbólicos al espléndido logos razonador, que marca -como suele decirse- el co-

mienzo del filosofar entre los griegos, y por ende en la civilización occidental conquistadora del mundo? No sería ése el planteamiento justo. Y, al menos en el caso de las culturas aborígenes de nuestro ámbito ecuatoriano, aparece bastante tardía la recopilación de relatos míticos, en los que mejor se cree ver formulado el meollo de este pensamiento.

Si vamos más al fondo, es necesario examinar lo que suele admitirse como constitutivo de un discurso netamente filosófico¹⁰, para establecer si se justifica el aplicar aquí tal concepto. ¿Dónde se encuentra hoy ese discurso racional de lo indígena, estructurado como un conocimiento teórico de todo lo que merece conocerse, ordenado desde principios últimos y encaminado a una práctica sobre la realidad misma?

“Es verdad que no está escrito en tratados. Es verdad también [decíamos hace algún tiempo] que [ese discurso] no ha logrado todavía preocupar sistemáticamente a los filósofos de profesión; aunque olas sucesivas de entusiasmo por la cosmovisión autóctona han hecho producir literatura abundante y valiosa a indigenistas, misioneros y antropólogos, no puede decirse que haya resultado de todo eso una reflexión filosófica sobre lo indígena como tal, menos todavía una revisión sistemática que desde el indio desentrañe nuestra realidad, para salvar en ésta lo más digno de pensarse. Aquí tendríamos ya el objeto propio de una nueva filosofía indígena, urgente tarea por realizarse. Pero [añadíamos], aunque no se ha reflexionado aún de esta manera bajo las credenciales exigentes del filósofo, ni ha desaparecido todavía en este campo el exclusivo privilegio que para dogmatizar ostentan algunos políticos, sociólogos o ensayistas, no deja de ser evidente que en el Ecuador [y ahora añadido: en América Latina] existe y persiste un pensamiento indígena racional y metaempírico, que viene cumpliendo en su ejercicio

10 Valga aquí otra cita de **P. Guadarrama** en su ya mencionado artículo de Internet (pág. 10): “Una historia de la filosofía no puede desvirtuar su objeto de estudio y extenderse de forma indiscriminada hacia todo lo que sea simplemente denominado como filosofía. Para ello se requiere, ante todo, una claridad teórica respecto al concepto de esta disciplina que siempre presupondrá el ejercicio del pensamiento y la capacidad racional de análisis sobre un objeto de máxima generalidad con la intención de determinar cómo se constituyen los principios de la realidad e inducir la actitud que se debe asumir ante ella”

(aunque no todavía en su forma refleja) las características básicas de la filosofía. Su riqueza, su dimensión radical, su coherencia interior, su poder vivificante, unido a su comprobada vitalidad ante los encuentros interculturales, no pueden desconocerse sin error científico”¹¹.

Por tanto, precisemos ahora que lo verdaderamente importante en eso que hemos llamado `forma´ de una filosofía indígena no es que actualmente se encuentre elaborada en discurso filosófico, sino que esté vigente y reflexionada en lo indígena de nuestra cultura, como un `talante´ o `estilo´ tal de pensar y actuar, y-o dicho con el término preferido por algunos filósofos latinoamericanos- como una `sabiduría popular´¹² tan fuerte, que sólo necesita reconstruirse en cauces convencionales, ser articulada según las normas del discurso riguroso y coherente, expresarse a sí misma por los medios hoy admitidos (no siempre originarios de ella misma), para ser reconocida como genuina filosofía por la comunidad del pensamiento, si es que hoy ya se puede hablar de ésta en nuestra `aldea global´.

Ahora bien, en las últimas décadas han surgido una serie de ensayos muy notables en esta línea, tanto desde los aerópagos que quieren hacer `filosofía latinoamericana´ cuando desde los diversos frentes étnico-lingüísticos de lo indígena, que llegan a estructurarse en nuestros pueblos. Y si con frecuencia estos ensayos no abrigan pretensión alguna de totalidad y sistematicidad, condiciones juzgadas antes indispensables en un real discurso filosófico, más bien participan con eso de tendencias muy actuales del mismo filosofar académico.

Claro está que parte del problema en torno al discurso en que se presenta esta sabiduría indígena consiste en que ella está, como dirían los medievales, oculta sub contrario: escondida bajo apariencia de lo opuesto, asomada por el revés. Así lo han exigido situaciones trágicas que duran ya cinco siglos. Pero allí se encuentra ese pensamiento profundo y abarcante, de calidad filosófica, que en su núcleo está ya pesa-

11 En *Moreno*, o.c., pág. 9-10

12 Cfr. *J. C. Scannone: Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana. Buenos Aires 1990. Sobre todo las partes primera y segunda. Esta última se titula: Sabiduría popular y racionalidad crítica.*

do y es, por tanto, indestructible; no sólo puede repensarse ahora en sus piezas dispersas u olvidadas, sino debe pensarse cada vez de nuevo ante los desafíos culturales y políticos; es suficientemente traducible al lenguaje standard que hoy se utiliza; y es, sobre todo, autónomo, original, dentro de los parámetros universales que definen a todo pensamiento humano; no es simple trasposición de otros modelos culturales, ni mucho menos una fotografía criolla, acaso en negativo, de la mente occidental. Si bien sabemos que ya raramente se encuentra en estado puro, eso mismo es índice de que nunca ha muerto y de que, por lo contrario, tuvo siempre pujanza para evolucionar y está cambiando creativamente todavía hoy. Las últimas alusiones nos llevan al tema del sujeto de esta filosofía indígena, en obvia correlación con su objeto o contenido.

1.2. *¿En qué sujetos se da la filosofía indígena?*

Una primera respuesta, que surge de lo anterior, es que esta filosofía se da en los mismos sujetos, de raza indígena o también mestizos de raza o de cultura, que guardan las `tradiciones culturales`; sin embargo, el solo conocimiento, custodia y trasmisión de una herencia cultural no significa todavía ejercicio de un filosofar viviente. Se ha dicho con razón que esta tradición por sí sola no puede regular una filosofía latinoamericana, sin que esto implique la posición opuesta, del desconocimiento, el irrespeto o la negación global. Y se añade:

“Lo presente del pasado, lo activamente transmitido y recibido hoy en América Latina (de las tradiciones indígenas), es una fuente indispensable de vida, de esperanza y, por lo tanto de autocomprensión. En la medida de su prestancia (que no es lo mismo que vigencia social) el acto de filosofar debe acatarla; pero conservando siempre su capacidad crítica que dimana en definitiva de su fidelidad primordial a las diversas di mensiones de la realidad y señaladamente a la subjetividad libre y creadora de sus actuales portadores históricos. En caso contrario no habría ya subjetividad sino consumo de lo ya elaborado, y la filosofía no sería una dimensión de la praxis sino el buho de Minerva”¹³

13 *Pedro Trigo, SJ: Filosofía Latinoamericana. Coordenadas. - Op. cit. Pág. 106.*

¿Qué es, entonces, aquello capaz de hacer de los poseedores de la herencia indígena sus `actuales portadores históricos´ en cuanto `filósofos´? Indudablemente su relación con la realidad histórica, en una activa proyección `práctica´ hacia ella. Con esto estamos ya estableciendo que la existencia actual de una filosofía indígena sólo se comprueba por el futuro que sus portadores están abriéndole. Y esta es precisamente la comprobación que puede hacerse hoy con facilidad, por la simple presencia que en las última décadas han conquistado los movimientos indígenas a lo ancho y largo del continente y por su poderosa voz en este mismo Congreso¹⁴. No es que siempre suceda esto bajo el mandato de la propia herencia, desde una reflexión tal de la propia realidad que merezca el nombre de filosofía indígena; pero sí se da con frecuencia en pleno merecimiento de ese nombre y, por tanto, de esa misión implicada en el modo mismo como se asume una reflexión de compromiso con la realidad.

1.3 Contenido filosófico del pensamiento indígena

Y así tocamos ahora brevemente el tópico de los contenidos, que se presta a múltiples tratamientos. Hasta en el presente se ha intentado hacer ver que el tradicional pensamiento indígena contiene los mismos grandes temas de la filosofía occidental y en primer lugar, los de su metafísica o los de sus preguntas trascendentales. Así lo dice aún el primer trabajo que adujimos al comienzo, para insinuar cuáles serían en el pensamiento náhuatl las ideas referentes al mundo, a la metafísica y teología, y finalmente a la antropología filosófica¹⁵.

Otros preferirán hacer una hermenéutica de los símbolos, guiada por un horizonte de sentido en el que actúan los actuales intereses y preocupaciones de la lucha, de la confrontación, o del diálogo y la concerta-

14 Cfr. *la Conferencia Magistral, inmediatamente anterior en este Congreso, del Vicepresidente de Bolivia Víctor Hugo Cárdenas: El papel de las organizaciones indígenas en los contextos políticos americanos.*

15 Cfr. *M.A. Muñoz, loc.cit. pág. 4-6: "La necesidad de la filosofía trasciende los moldes, por muy buenos que éstos sean. Cada cultura y la náhuatl no va a ser la excepción, busca su propio modo particular e incommunicable de ver al hombre, al mundo y a Dios (la trinidad filosófica)".*

ción. En este sentido hemos acompañado intentos valiosos de estudios y hemos visto surgir muchos más, desde las diferentes áreas de lo indígena latinoamericano¹⁶.

Juntando estas dos líneas hermenéuticas, y puesto que, según lo ya asentado, los contenidos de un filosofar no pueden entenderse sino en correlación con la intencionalidad de los sujetos históricos que los viven y reflexionan, aludiremos en la segunda parte a unas cuantas ideas básicas de filosofía indígena, que evidencian por sí mismas su vigor en el actual escenario postmoderno, y que impulsan hacia el futuro; tales ideas provienen de una peculiar *concepción del mundo* frente a la actual globalización planetaria pretendidamente indiferente, pero de hecho opresiva, cruel y anti-ecológica: esas fundamentales ideas de tiempo y tierra, `nuestra tierra`, y de una soterrada historia persistente del pueblo; provienen asimismo de una *concepción de hombre* contemplativa y festiva, por un conocer para la acción participativa y solidaria, que contrasta con lo deshumanizante de una pura razón científico-tecnológica y una libertad individualista siempre en competencia; provienen, en fin, de una *concepción de lo sagrado* que, frente a la dominación irrespetuosa del hombre sobre todo lo otro (y sobre los otros), penetra todas las relaciones, dignificándolas y confiriéndoles valores absolutos.

2.- FUTURO DE LA FILOSOFIA INDIGENA

2.1.- *Elemento constructivo en nuestra composición cultural*

La perspectiva futura de este pensar filosófico indígena no deja de aparecer conflictiva. Nada extraño, porque vive y ha vivido en el conflicto: por eso se lo quisiera declarar pieza de museo. *Conflictivo*, si, y amenazado hoy más que nunca, cuando la civilización global postmoderna parece querer arrasar todo lo que no se le someta; pero debe decirse -ante todo- *constructivo* de lo que somos y de cómo nos entendemos los latinoamericanos en nuestra realidad íntima, con frecuencia inconfesada. Su vigencia e influencia alcanza mucho más allá de los grupos culturales que se tienen oficialmente como indígenas; alcanza y determina a

16 Cfr. las disertaciones de H. Moreno R. y E. Ipiña Melgar, que hemos citado arriba.

los mestizos; codetermina a los grupos más europeizados. Comprender este pensamiento es indispensable en las tareas pendientes de nuestros países, para la consolidación de sus complejas nacionalidades, en situación pluriétnica y pluricultural. Y también es necesario para contrastar y poner a prueba otras filosofías, por muy legítimas que sean, a las que se da recepción y cultivo entre nosotros. Este pensamiento seguirá siendo una *componente fundamental, dinámica e imprescindible de nuestra 'cultura mestiza'*¹⁷ categoría a la que hemos dado en nuestros propios estudios una especial atención¹⁸.

Sólo dentro de una intelección de las estructuras inherentes a la cultura es posible preguntar por el futuro del pensar filosófico indígena. En nuestra cultura hay que atender a lo fundante: el encuentro (o choque) del occidente europeo cristiano, en los albores de la modernidad, con las civilizaciones amerindias, de donde ha resultado, en abrazo doliente, una matriz cultural mestiza, poderosa y flexible como para ir acogiendo sucesivos aportes (por ejemplo, el africano, desde antiguo, y el del oriente medio, en tiempos más recientes). Por supuesto, más allá de la componente cultural indígena existe en muchos de nuestros países la presencia masiva y cada vez más autoconsciente de los pueblos indios. El vigor de todo este complejo contingente indígena, tan fuerte en lo que se refiere a nuestro pasado, merece considerarse como el potencial de una auténtica filosofía futura, que corrija sus actuales insuficiencias en cuanto pensada y actuada.

17 Cfr. **J.C. Scannone**: "Mestizaje cultural": *Categoría fecunda para interpretar la realidad latinoamericana.* - En: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.* Pág. 172-187.

18 Cfr. **J. Terán Dutari**: *Cinco siglos de evangelización en el mestizaje.* En: *Correo Diplomático. Revista semestral. Asociación de Diplomáticos Ecuatorianos en servicio pasivo.* 19 (1992) 40-51.- *Allí, el mestizaje es lo fundante de América Latina: que el mestizaje es ante todo cultural, aunque tiene por base lo racial, y se extiende aun a los que racialmente no son mestizos; que la religión ha tenido mucho que ver en el mestizaje, no sólo amparándolo en su aspecto racial y promoviéndolo en lo cultural, sino admitiendo un verdadero 'mestizaje religioso' (concepto que puede defenderse con todo el rigor de la teología y que no se confunde con el muy usado, pero ambiguo, de 'sincretismo religioso').*

De cara a nuestro futuro inmediato, su vigencia puede ser decisiva sobre el ensamblaje cultural; para eso tiene todas las cualidades, pero necesita ser reflexionada, es decir acceder plenamente al nivel de los foros filosóficos, desde el que pueda dialogar y contender en pie de igualdad con otras corrientes de pensamiento. Existen ya múltiples inicios de esta rigurosa irrupción filosófica hacia el futuro, como se plasma en documentos de Congresos y Asambleas Indígenas en México, en Guatemala, en Bolivia y en tantos otros países latinoamericanos, donde se pretende esgrimir, no ya una política ideológica, sino una verdadera filosofía política¹⁹.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar específico de lo que aquí llamamos 'filosófico' dentro de una cultura? Lo filosófico, también indígena, se apoya reflexivamente en el 'ethos cultural', aquel núcleo de valores radicales que son participados por una conciencia colectiva y que se expresan y se configuran en las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social²⁰.

Estas diversas formas e instituciones las podemos denominar, con una esquematización corriente en las ciencias sociales, como lo socio-económico-político. Y justamente aquí está el desafío: en que un vigoroso ethos cultural, una concepción valórica del hombre, del mundo y de lo sagrado anime y oriente las estructuras de nuestras nacionalidades, que hoy están en crisis por la invasión de lo que se llama postmodernidad. Y es precisamente la componente occidental de nuestra cultura la que

19 *Crf. v.gr. la quinta consideración del Congreso Nacional Indígena, Primera Asamblea Nacional de Malacachtepec Momoxco, Milpa Alta, 20 de noviembre de 1996: "Que nuestra forma de ser y de entender la vida, como pueblos indígenas, no busca reproducir las formas de dominación o de control con que durante tantos años nos han oprimido los grupos de poder en el país, sino por el contrario, establecer nuevas formas de vivir la democracia, basándonos en los principios siguientes: 1. Servir y no servirse. 2. Construir y no destruir..." etc.*

20 *Son conceptos de conocido origen en la filosofía contemporánea, que la Iglesia Católica, desde la Conferencia de Puebla (1979), ha consagrado y popularizado entre nosotros (también en algunas comunidades indígenas). Cfr. J. Terán Dutari: Pautas filosóficas para el estudio de las relaciones entre etbos y sociedad. En: IV Seminario interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Ponencias y Comunicaciones. Quito 1985, pág. 8-29*

abre la brecha para que se introduzca esta crisis; por tanto, puede esperarse de la componente indígena que aporte, no tanto soluciones, ni necesariamente revoluciones, sino impulsos válidos que, acogiendo los progresos innegables e irrenunciables de la modernidad, coadyuven con todas las otras fuerzas intelectuales vivas a liberar la historia de nuestros pueblos hacia el futuro.

2.2. - *Filosofía indígena en la postmodernidad*

No es difícil soñar así; pero por lo mismo se hace necesario preguntarse con toda honestidad sobre la real posibilidad de este proyecto. Tenía razón Ignacio Ellacuría cuando, acerca de una filosofía latinoamericana en nuestro tiempo histórico, se preguntaba lo siguiente, aplicable muy bien a la filosofía indígena:

“¿Es posible acceder a la modernidad de otro modo que diluyéndose en sus instituciones y organización social o adquiriéndola en condiciones de subordinación? y además el acceso a la modernidad ¿no nos hace otros, es decir, de algún modo, ellos? ¿no nos priva de nuestra identidad?.....

Por otra parte nuestra praxis no será liberadora si solo consiste en llegar a donde los desarrollados han llegado, haciéndonos un lugar a su lado o tal vez a su costa. No se trata solo de disputar el presente, sino de abrir un futuro, es decir se trata de transformar, se trata de crear un novum en la realidad social y por tanto también en la natural. Pero ¿es posible la creación social? ¿Cuál es el grado de apertura de lo real a nuevas posibilidades? La pregunta por el hombre nuevo y la nueva sociedad es la pregunta por lo propiamente histórico de la historia. Y solo de modo concreto puede ser respondida en la práctica. Aunque si no existe como horizonte, difícilmente podrá realizarse el intento de caminar hacia allá”²¹.

Así pues, para que el pensamiento no se agote en soñar utopías, nos urge detectar posibilidades en el horizonte actual de nuestra realidad, como podrían serlo algunas de éstas: La concepción indígena del hombre puede traer un correctivo a la institución política, centrada en la democracia, pero volcada no pocas veces hacia un colectivismo anónimo, for-

21 *I. Ellacuría: Filosofía latinoamericana. (Artículo póstumo). En: J.C. Scannone y M. Perine (compiladores): Irrupción del Pobre y Quehacer Filosófico. Buenos Aires, Bonum, 1993, pág. 172-173.*

malista y oportunista. La concepción indígena del mundo es capaz de vivificar la institución social, guiada por los ideales de derecho, de justicia y aun de tutela de los débiles, pero tentada de alienarse en el puro igualitarismo y libertarismo indiferenciado y cruelmente competitivo. Por fin, la concepción indígena de lo sagrado tiene que colaborar en redimir y reorientar todas las instituciones, también la institución económica, sojuzgada hoy por una libre empresa con débiles controles y por la omnipotencia del mercado, para devolverle su fundamento trascendente, de naturaleza ética, moral y religiosa.

Estas proyecciones apuntan a un futuro sellado ya no sólo por la modernidad, sino por la postmodernidad. Esta última significa crisis del pensamiento moderno, pero nuevas oportunidades para el ser y el pensamiento indígena. Es ilustrativa la forma en que enfoca este asunto el documento de Santo Domingo, resultado de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1992, con la ocasión del controvertido quinto centenario de América. Evocaré, para terminar, algunos puntos de este documento, en primer lugar, sobre lo indígena²² y luego sobre postmodernidad²³.

2.2.1.- *Los indígenas*

“Ya no son vistos por la Iglesia como un sector insignificante, enclaves detenidos en el pasado (DP 398); o los más pobres entre los pobres (DP 34); sino como la base de nuestra cultura actual (SD, Mensaje 38); ya que América Latina es un continente multiétnico y pluricultural, con una singular identidad,... conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América donde mirando la época histórica más reciente, nos seguimos encontrando con las huellas vivas de una cultura de siglos (cfr. SD 244. 18. 21)”.

22 *Extracto aquí algo del resumen que hace en Internet la Universidad Centroamericana de Nicaragua ([gopher://ms.uca.edu.ni](http://ms.uca.edu.ni)) sobre la parte central del documento “Santo Domingo y la pastoral indígena”, de los obispos del Sur de México.*

23 *Para esta parte final, cfr. J. Terán Dutari: Filosofía Cristiana en la Postmodernidad. VI Encuentro Ecuatoriano de Filosofía. Cuenca 1992.*

“Se puede afirmar que en Santo Domingo la Iglesia tomó conciencia no de que hay indígenas, negros y mestizos en América Latina -lo que ella ya sabía-; sino que América Latina es, en su identidad más profunda, indígena, negra y mestiza. Lo cual constituye una percepción radicalmente distinta. Además en Santo Domingo se reconoció que los indígenas son ‘pueblos poseedores de innumerables riquezas’ (Mensaje 38), que constituyen una reserva de humanidad, donde pueden ir a refontanarse los demás seres humanos y la misma Iglesia.... Son pueblos con identidad propia; son impulsores de un proyecto específico de vida, que debe ser conocido, respetado y apoyado por los demás y por la Iglesia”.

2.2.2. - La postmodernidad

¿Qué misión histórica parece estar entonces reservada al pensamiento de estos pueblos indígenas en nuestra presente situación de *postmodernidad*? Así como la modernidad se ha definido por el predominio universal de la razón autónoma, así ahora su crisis puede entenderse, desde el Documento de Santo Domingo, como una crisis de esa misma razón²⁴; esto tiene que ver en forma directa con el descubrimiento, la colonización y la configuración cultural de este nuevo mundo, y con su manera de ser indígena a través de estas diversas etapas de su historia hasta hoy día. (Se ha escrito sobre ello hasta la saciedad). Aquella ‘razón’ de la Europa occidental, que en la edad moderna ha conquistado el mundo, es la que buscó emanciparse del suelo nutricio sobre el que subsistía, en dos sentidos que van muy vinculados: emanciparse de su raíz religiosa y moral (concretamente, de la fe cristiana, pero también de cualquier respecto constitutivo a lo divino y sagrado, en un radical secularismo); y, con eso, emanciparse también de las hondas raíces sociales y culturales de los pueblos (en este caso, nuestros pueblos indígenas). Apoyada sobre el prestigio de sus deslumbrantes logros en la línea del desarrollo científico-tecnológico, apareció como el poder universal capaz de conducir la historia hacia un progresivo desarrollo, en libertad social y política, hacia una riqueza material cada vez mayor, prometedora de un bienestar en que se igualarían todas las sociedades.

24 *Soy consciente de que en esta forma se define sólo extrínsecamente y, en el fondo, negativamente a la postmodernidad (acaso no existen todavía las condiciones históricas para hacerlo de otra manera). Pero este proceder no comporta hostilidad para con la situación cultural de hoy, donde más bien, según la fe cristiana, aunque vemos que abunda el pecado, tendemos a buscar los signos esperanzadores de que sobreabunda la gracia (Cfr. Rom 5, 20).*

Ahora, en cambio, la razón emancipada, propia de la filosofía moderna, sufre graves cuestionamientos por parte de los pueblos, que se sienten frustrados y engañados en sus anhelos más vitales. (Caen dentro del reproche Hegel, que suele considerarse una cumbre, y Marx, su epígono; pero no puede librarse quien parece haber quedado de heredero universal: el pensamiento liberal capitalista). Precisamente es ésta la gran oportunidad para las filosofías fundadas en la razón histórica de nuestros mismos pueblos. ¿Ha fracasado la modernidad en América Latina por no haber traído la paz y las libertades prometidas, por no saber enfrentar la disgregación de nuestras naciones y países? ¿ha fracasado clamorosamente al no conseguir superar la progresiva brecha entre ricos y pobres? ¿fracasa en propiciar vida más plena y feliz, por haber engendrado el consumismo hedonista, la anticultura de la muerte, la destrucción del medio ambiente, y haber permitido que se institucionalizará el egoísmo embustero, corrupto, violento y criminal? Esta es entonces la hora de que tercie en el debate filosófico lo indígena, lo mestizo, lo afroamericano, lo autóctono; en que, junto con todo lo valioso adquirido irreversiblemente, se hagan prevalecer los propios valores étnicos y tradicionales, tan distintos de toda esa otra `ética` materialista, utilitaria, individualista y desacralizada.

El primer campo de lucha filosófica es entonces la esfera fundamental de la verdad: Santo Domingo denuncia un relativismo subjetivista y, en definitiva, la irracionalidad investida de derechos, esa amenaza consustancial de la era postmoderna²⁵.

Pero Santo Domingo tiene también valoraciones muy positivas frente a la postmodernidad: ésta nos abre la nueva situación intercomunicativa de una `ecumene cultural`, posibilitada por los avanzados medios

25 *Desprestigiada la categoría marxista de 'lucha de clases' en muchos sectores, aunque no del todo en América Latina, es ahora la idea de la 'competencia', o lucha de intereses a través de todos los grupos e individualidades, el único principio hermenéutico que parece subsistir en la postmodernidad para entender en dinamismo social (Cfr. el Documento de Santo Domingo sobre "el orden democrático", "nuevo orden económico", "integración latinoamericana"). El derrumbarse del marxismo trae también la importante secuela negativa de una pérdida de fe en la racionalidad, fe consolidada por el sistema dialéctico, de acuerdo con el racionalismo trascendental de la edad moderna. Se cae ahora en el puro pragmatismo irracionalista.*

de informática y comunicación, fruto muy apreciable del pensamiento moderno, que hay que poner al servicio de un ethos renovado. La postmodernidad es, más allá todavía, un “espacio abierto a la trascendencia”²⁶, (por cierto una trascendencia inmanente a las realidades sociales). ¿Cómo entender esta afirmación? Sin duda, la razón moderna era la razón teórica, que enfocaba la ética y la religión como teoría, y comenzaba dudando de que pudiese fundamentarse la verdad de estos ámbitos. El hombre y la mujer postmodernos, para su actuar ético y religioso, ya no necesitan pasar previamente por teorías; necesitan volverse conscientes y responsables de sus experiencias trascendentes, antiguas y nuevas. Esto es lo que siempre ha hecho la sabiduría popular indígena; y su esfuerzo actual, obra de verdadera filosofía, unido al de todos los que piensan y luchan en el mismo sentido, ha de saber discernir en estas experiencias lo auténtico, para valorar e impulsar desde allí todo el orden socio-económico-político. Por lo demás, para la teología cristiana es fácilmente inteligible y asimilable esa genuina reflexión filosófica del ethos indígena, como se desprende del mismo documento de Santo Domingo.

En saber preservar el misterio maravilloso de lo sagrado y lo humano, que de muy diversos modos se revela en experiencias históricas de los pueblos, está una grande riqueza de nuestra tradición propia latinoamericana, que una filosofía indígena vuelve a tener hoy la oportunidad de articular en discurso autónomo, dialogante y programático, tanto más movilizador de estructuras y movimientos, cuanto más fiel se presente a sus propios orígenes y más sensible se muestre a las miserias de nuestra situación social.

*Mensaje a los participantes en el
49° Congreso Internacional de Americanistas*

Quito, Ecuador, 7-11 de julio de 1997

Rigoberta Menchú Tum Premio Nobel de la Paz

Embajadora de Buena Voluntad de la UNESCO

Guatemala, julio de 1997

Una de las preocupaciones de la mayoría de investigaciones realizadas en nuestra América sobre los pueblos indígenas del continente, ha sido el conocimiento de sus rasgos culturales y las razones que han determinado la sobrevivencia y la resistencia a perecer de culturas sometidas a todo tipo de presiones y amenazas.

Investigadores de diversas disciplinas de las ciencias sociales, sobre todo antropólogos, se han interesado por conocer, entender e interpretar diversos aspectos de nuestra cultura. En ese sentido, los pueblos indígenas hemos constituido campo fértil de estudio e investigaciones. Hemos sido vistos como objetos de investigación.

Sin embargo, conocer los aportes que los pueblos milenarios hemos dado a la ciencia y la tecnología; comprender y reconocer el papel y los aportes de nuestros pueblos a la economía, al desarrollo y a la historia de nuestros países, y abordar la realidad americana desde la perspectiva de la diversidad cultural y la interculturalidad, casi nunca han figurado en los grandes ejes investigativos de la realidad de nuestra América. En la mayoría de los casos los pueblos indígenas no hemos sido considerados como sujetos sociales portadores de cambio y forjadores de historia. Tal vez ésa sea una de las críticas que los indígenas tenemos que hacer al mundo intelectual y académico de nuestra América y de otras partes del mundo que se interesan en nuestro continente.

Estoy convencida que la realidad de América no debe abordarse desde el punto de vista de lo étnico como problema. Más bien, me parece que debe tratarse partiendo de las ventajas que ofrece la riqueza de la diversidad cultural, así como de los problemas que genera la existencia de Estados excluyentes que discriminan y marginan a los indígenas.

Una de las mayores riquezas de nuestra América y de todo el planeta es la enorme diversidad cultural. Es compartido que no hay en la Tierra pueblo alguno sin cultura y, por lo tanto, que carezca de rasgos que lo identifiquen. Sabemos que la identidad la proporciona la cultura, aunque es necesario decir que esta identidad se va cimentando en la relación o el enfrentamiento con otras culturas. De ahí que cultura e identidad sean inseparables y sean dos rasgos propios y característicos de todo pueblo.

Entendemos la cultura como todo cuanto ha sido creado y construido, con sus esfuerzos y sus anhelos, por un grupo de seres humanos, por una sociedad, por un pueblo. La cultura engloba el idioma con los conocimientos científicos, los instrumentos de trabajo, las formas de producir, las formas de convivir, las expresiones de la organización social, la creación artística, la forma de vestir, la religión. Dentro de la cultura tiene un papel esencial ese conjunto de ideas y valores que llamamos cosmovisión: la concepción que se tiene del mundo, de las cosas, de la vida y de la muerte.

Todos estos elementos que conforman la cultura son los mismos que, poco a poco, en el transcurso de los decenios, los siglos, los milenios, van formando, van moldeando la identidad. Son los mismos que hacen diferente a un pueblo de otro. Esa diferencia cultural, esa diferencia de identidad ha sido utilizada por los poderes dominantes a lo largo de la historia para justificar el racismo, la explotación, la discriminación, la imposición, la intolerancia. Muy pocas veces la diferencia y la diversidad han sido entendidas en su enorme potencial de riqueza para las sociedades.

La diferencia cultural es generalmente vista por la cultura dominante como sinónimo de inferioridad y de atraso, lo que a su vez se utiliza para justificar la opresión. Por eso es que en los países de nuestra América en los que se asientan pueblos indígenas, se ha impuesto la visión de la cultura occidental en cuanto a las formas de relación y organización social, de producción, el arte, el idioma, la religión. Existe la pluralidad cultural en cuanto a la presencia viva de las diferencias culturales, pero no en el reconocimiento, el respeto y el derecho a ejercer esas diferencias. La negación de ese derecho ha sido una de las armas funda-

mentales de los imperios que nos han dominado y nos dominan para mantener a nuestros pueblos en la pobreza y el subdesarrollo.

Considerar inferiores a las culturas indígenas ha dado motivo a imponer la idea de la integración cultural mediante el mestizaje y la asimilación forzada como una condición para el desarrollo. Esto quiere decir que se ha atribuido a los pueblos indígenas las causas del subdesarrollo, cuando lo que ha ocurrido es que las condiciones de pobreza y extrema pobreza que enfrentamos se deben a la exclusión, marginación, discriminación y explotación a que somos sometidos. No se quiere ver y entender que una de las principales claves para lograr el desarrollo integral en nuestros países, está en posibilitar que los pueblos indígenas, los pobres, los marginados, podamos aportar nuestra inteligencia, nuestra fuerza creadora, nuestra identidad y nuestra dignidad para producir la riqueza común, el bienestar para todos, y no sólo la opulencia de unos pocos.

En países como los nuestros es difícil hablar de pluralidad y tolerancia. Todo lo contrario, la exclusión y la intolerancia han sido y siguen siendo rasgos distintivos de estas sociedades. Se excluye a los pueblos indígenas porque tenemos culturas, porque tenemos costumbres y tradiciones que se califican de primitivas y porque son diferentes a la cultura dominante: la occidental. Esa mentalidad discriminadora y racista, que resulta absurda y aberrante cuando estamos en el amanecer de un nuevo milenio, es una de las verdaderas y principales causas del subdesarrollo.

Los pueblos indígenas hemos sido criados y educados en los valores y principios morales de nuestros antepasados. Una característica de nuestra cultura es que conocemos y hemos sabido conservar en la memoria la historia de nuestro pueblo. La tradición oral es el aspecto fundamental en el proceso de nuestra formación y educación y en el mantenimiento de la memoria histórica.

En la cultura indígena, la comunidad rige nuestras relaciones. Nuestra formación y educación está guiada por un sentido de colectividad. Para nosotros, el desarrollo individual integral es posible solamente a partir del desarrollo colectivo, de la comunidad. La búsqueda del bien co-

mún es una manera de ser, de vivir. De ahí que un valor muy grande para nosotros sea la organización que tenemos en nuestras comunidades, así como el sentido que le damos a la participación y a la relación con los otros. Para las culturas occidentales, a la par de valores innegables, la búsqueda del bien común es una norma exterior, muchas veces impuesta.

Nuestra cultura va más allá de rasgos que pueden apreciarse a simple vista. Es la forma como entendemos la relación con la Madre Tierra, con la naturaleza; la forma como concebimos la vida y la aspiración de lograr un equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza. Por eso en la cosmovisión de los pueblos indígenas sobre la relación con la naturaleza buscamos aprovechar los recursos que ésta nos provee para satisfacer nuestras necesidades, pero no como una fuente de enriquecimiento individual en perjuicio de los derechos e intereses colectivos. Ante la certeza de que en el mundo actual la ciencia y la tecnología se han ido aislando de las necesidades de la gente, se han convertido en un fin en sí mismo, reafirmamos que la cosmovisión indígena podría contribuir al reencuentro de la ciencia y las grandes mayorías de la población. Seguramente por ese camino la humanidad podría lograr nuevos y grandes descubrimientos sin necesidad de violentar la vida, sin utilizar la vida como simple material de experimentos.

Valoramos mucho el conocimiento pero nuestra visión de éste es que debe ser socialmente compartido, debe ser colectivo. Aspiramos a poner los conocimientos al servicio de la comunidad para que ésta se desarrolle y a partir de ahí trascienda al desarrollo individual integral. Creemos firmemente que el conocimiento es producto de la creación colectiva y que, por lo tanto, sus frutos, sus logros deben servir al desarrollo colectivo. Sin embargo, la cultura dominante a nivel mundial camina en sentido contrario. Lo que se impulsa y estimula, a todo nivel, es la concentración del conocimiento científico en pocas manos, el acaparamiento de lo que debería ser riqueza común.

Con esta reflexión no trato de decir que una cultura sea superior a otra; pretendo insistir en la certeza de que la semilla de un futuro mejor para todos está en la interculturalidad. Reafirmar la esperanza de que en nuestra América aprendamos a relacionarnos en el más profundo respe-

to entre las culturas, en el mejor aprovechamiento de todo lo positivo que cada cultura puede aportar al destino común de nuestros pueblos.

La riqueza de la diversidad cultural de nuestra América debe servir de base y sustento para la construcción de naciones de nuevo tipo y de su desarrollo. Esa diversidad cultural implica diversidad de identidades y eso nos lleva a plantear una cuestión vital: cómo construir la identidad nacional. Me parece que un aspecto ineludible para ello, lo repito, es la interculturalidad. Si hasta ahora las relaciones entre distintos pueblos, entre distintas culturas han sido excluyentes e intolerantes hacia los otros y han sido marcadas por la imposición de una cultura sobre las otras, es necesario empezar a construir las relaciones interculturales.

Esta nueva forma de relación entre culturas debe sustentarse en el reconocimiento y respeto de los derechos de todos los pueblos; en el reconocimiento de la multiculturalidad mundial y nacional, de tal manera que contribuya a la construcción de naciones de nuevo tipo: naciones pluriétnicas, multiculturales y plurilingües.

Las relaciones interculturales entendidas de esa manera pueden contribuir a la convivencia pacífica entre pueblos y culturas en términos de igualdad y justicia, constituyendo al mismo tiempo el aporte de cada nación a la paz, la cooperación y solidaridad que deben regir las relaciones entre los Estados. Deben contribuir a crear las condiciones que propicien la autoestima y autovaloración cultural de los pueblos indígenas y no indígenas. Contribuir a que el optimismo y la esperanza logren sobreponerse a la pérdida de valores, al pesimismo, la desconfianza y la desesperanza que predominan en el mundo de hoy que golpean con especial dureza a los pueblos de nuestro continente.

Este tipo de relaciones no debe limitarse al reconocimiento y respeto de la diversidad cultural y a la tolerancia. Las relaciones interculturales implican comprender que la complementación entre las distintas culturas, puede generar el enriquecimiento continuo de la cultura propia y el enriquecimiento espiritual y material de los pueblos. No debe significar el aislamiento de una cultura respecto a otra, sino la apertura y la interrelación entre éstas. Las relaciones interculturales deben ser jus-

tas, democráticas, igualitarias, de cooperación y solidarias. Deben basarse en la igualdad de derechos y ser el sustento de la unidad nacional.

La interculturalidad debe también permitirnos crear nuevos mecanismos, nuevas formas e instrumentos de relación pueblos indígenas-Estado, cimentada en el diálogo y la consulta permanente, que sean el resultado de un proceso de refundación de los Estados para convertirlos en profundamente democráticos, incluyentes y tolerantes.

El proceso de creación de este nuevo marco de relaciones entre pueblos y cultura debe ser un punto común en la agenda de todos, mujeres y hombres, indígenas y no indígenas, pueblos y gobiernos, sociedades y Estado. Porque es necesario, cuando se habla de paz, trabajar por la humanización de las relaciones entre pueblos y culturas; trabajar por el logro y mantenimiento de un justo equilibrio en las relaciones humanas que propicien el desarrollo integral de todos y que desenboquen en la convivencia armónica y pacífica. Y vale la pena trabajar arduamente para construir esa hermosa utopía.

Contribuir a ello es un reto que también deben asumir los científicos, los intelectuales, los estudiosos, los investigadores sociales. Las ciencias deben tener una función social, y ésta debe ser su compromiso y su aporte para construir la interculturalidad mundial y nacional; para construir sociedades justas, democráticas e igualitarias; para construir Estados democráticos, incluyentes y tolerantes; para construir naciones en las que se respete la diversidad cultural como sustento de la unidad y el punto de partida para construir la identidad nacional.

Ese es nuestro llamado, ésta es nuestra invitación. Pensemos juntos, analicemos juntos sobre la necesidad de ver con ojos de respeto todo lo que atesoran nuestras raíces comunes. Todo lo que podemos encontrar en las culturas milenarias del continente, para aprovecharlo de manera creadora e imaginativa ahora que juntos tenemos la gran tarea de volver a inventar la esperanza.

*“Cosas que se dan, cosas que se venden
y cosas que no se dan ni se venden y que se
guardan:
dinero, cosas preciosas y objetos sagrados”*

Una reevaluación crítica del Ensayo sobre el Don de Marcel Mauss

Maurice Godelier

Mis primeras palabras son para agradecer a los organizadores del Congreso Internacional de Americanistas por haberme invitado a dar una de las conferencias plenarias del Congreso. Es un gran honor y un inmenso placer para mí. Voy a hablar en castellano, lengua que nunca estudié pero que aprendí, mal, visitando a colegas en España, Perú, México. Les pido entonces perdón por mis errores y por mi acento.

Como saben soy un estudioso de Melanesia, no un americanista, pasé casi siete años de mi vida entre los Baruya, una tribu que vive en las Altas Montañas del interior de Nueva-Guinea. Comencé ese trabajo de campo en 1967, algunos años antes que esta ex-colonia inglesa y alemana se convirtiera en un estado independiente en 1975, trabajo de campo que luego continué con intervalos más o menos regulares.

Ustedes lo saben: por más que seamos americanistas, africanistas o especialistas de Melanesia, nuestro objetivo es el mismo: se trata de analizar y de comprender los diferentes modos de vida y de pensamiento inventados por la humanidad en su historia. Se trata de descubrir, en colaboración con los historiadores y los demás especialistas de las ciencias sociales, las razones de la aparición, de la conservación y de la desaparición de las diferentes formas de sociedad que la humanidad produjo y sigue produciendo. El hombre no vive en sociedad como los otros animales sociales, produce sociedad para vivir. Pero, observar, vivir con los demás, dialogar con ellos, observar lo que hacen, oír lo que dicen, comprender sus silencios, no significa identificarse totalmente con el otro, hacer de su verdad la única verdad, como si cada uno de nosotros ignorara las distancias que existen entre principios y prácticas,

palabras y actos, como si no se supiera que todo orden social debe legitimarse para perpetuarse y que en ese trabajo de justificación muchos aspectos del funcionamiento real de la sociedad son ocultados, negados o disfrazados, transfigurados.

Todos tenemos los mismos objetivos, aunque si cada uno de nosotros tenga campos de estudio diferentes. Y todos nos beneficiamos con el trabajo de cada uno, si ese trabajo es riguroso y sometido a una doble crítica, la crítica reflexiva del antropólogo sobre sí mismo, la crítica de sus métodos, de sus presupuestos, de sus hipótesis, de sus conclusiones, y la crítica del antropólogo por otros antropólogos y también por todos los otros, que no son antropólogos! No olvidemos que no estudiamos objetos sino que tratamos de comprender cómo los seres humanos producen entre sí relaciones que tienen sentido para ellos y que por lo general se esfuerzan en reproducirlas.

Para construir una sociedad se necesita que, una cierta cantidad de individuos y de grupos se reconozcan en una identidad común, están unidos por relaciones de dependencia material, política, simbólica que hacen que cada uno, hasta cierto punto, contribuya a reproducir a los otros y dependa de los otros para reproducirse, como también contribuyen a producir un todo que los contiene y que los supera a cada uno por separado. Pero ello no significa que por el juego, por la naturaleza misma de esas relaciones de dependencia recíproca, esos individuos y esos grupos pertenecientes a una misma sociedad, no se hallen divididos entre sí por intereses opuestos y que, en ciertos contextos, no se opongan violentamente unos a otros.

Las contradicciones y los conflictos forman parte del funcionamiento normal de las sociedades. Y es evidente que no todas las contradicciones se originan en el seno de las sociedades sino también fuera de ellas, en las relaciones de fuerza y de dominación que se instauran entre las sociedades, como es el caso actualmente, de manera espectacular, con la expansión y la dominación mundial del sistema económico y social nacido en Occidente desde hace cuatro siglos, es decir del sistema capitalista.

Precisamente en ese contexto, a partir de los países centrales, se difundió en el mundo entero la idea de que “todo es vendible” -*Everything for sale*-, por eso quisiera re-examinar el lugar del don en las sociedades, y mostrar que en las sociedades en las cuales la economía de mercado está más desarrollada, existen realidades esenciales que están más allá del mercado y que deberían conservarse.

Evidentemente, al elegir analizar el don, me situó en el seno mismo de la antropología y tengo que remitirme a uno de los grandes momentos de esa historia y a un texto ineludible, el *Essai sur le Don*, de Marcel Mauss, publicado en 1921, que hizo célebre a su autor. Recordemos el contexto en que fue escrito el Ensayo. Era el fin de la primera guerra mundial, Mauss había perdido a la mitad de sus amigos en el conflicto. Siendo socialista, había sostenido a Jaurès, uno de los jefes del movimiento socialista, asesinado por haberse opuesto a esa guerra.

Mauss, famoso universitario, escribía cada semana en el diario popular “L’Humanité”. Socialista, después de la guerra había visitado Rusia donde se edificaba el poder comunista, y a su regreso se había convertido en opositor al bolchevismo por dos razones: por querer construir una economía que prescindiera del mercado y por recurrir sistemáticamente a la violencia para transformar a la sociedad. Pero en el *Ensayo sobre el Don*, Mauss critica sobre todo al liberalismo, no aceptando que la sociedad se encierre cada vez más en lo que llama “la fría razón del comerciante, del banquero y del capitalista”. Diseña, en 1921, quince años antes de que, en 1936, el Frente Popular se impusiera en Francia, un programa “social-demócrata” en el que pide que el Estado dé a los que trabajan la ayuda material y la protección social que el salario no ofrece. Pero pide también a los ricos y a los poderosos que muestren la misma generosidad interesada practicada por los jefes melanesios o los nobles Kwakiutl y que practicaron en el pasado europeo los jefes celtas o germánicos. Porque después de siglos de cristianismo pensaba que la “caridad era todavía humillante para quien la recibe”.

Hoy, de manera paradójica se retorna a la caridad y de nuevo el don vuelve a ser socialmente necesario. En los países más ricos del planeta, los que están en el centro del sistema mundial capitalista, día tras día se excluye de la economía a millones de personas. En estas sociedades

en las cuales ganar dinero es la condición *sine qua non* de la existencia material y social de cada uno, en las que las solidaridades familiares o comunitarias se reducen o desaparecen, en las que el individuo se halla aislado en la sociedad por la sociedad misma, estar excluido de la economía significa estar prácticamente excluido de la sociedad. El Estado, que en Europa tenía un papel importante en la redistribución de las riquezas, toma sus distancias y deja, como se dice, decidir al mercado dando a cada uno según sus medios -financieros- la educación, la salud, la protección social, etc. En este nuevo contexto, manifestó hace algunos años un renovado interés por la obra de Mauss originando numerosas conferencias y publicaciones.

Hacemos una relectura de Mauss, por cierto, pero no un retorno a Mauss porque, como lo veremos, en su obra muchos problemas quedaron sin respuesta y muchos hechos mencionados no fueron cuestionados ni por él ni por sus comentaristas, entre los cuales, en primer lugar, figura Lévi-Strauss quién escribió en 1950 una célebre introducción a la obra de Mauss, a manera de un primer “Manifiesto del Estructuralismo”. Entre estos hechos, hay uno mencionado por Mauss, pero del que no extrae las consecuencias posibles. Se trata del hecho de que, entre los Kwakiutl y sus vecinos, los objetos más preciosos, eran las célebres piezas de cobre que jamás entraban a formar parte de los potlachs. Esas piezas de cobre se consideraban como sagradas y estaban inmovilizadas en los tesoros de los clanes y de las tribus. En otras palabras, al lado de los objetos preciosos que se pueden dar e incluso vender, existía otra categoría de objetos, los objetos sagrados, que había que conservar. El análisis de este hecho no fue realizado ni por Mauss ni por Lévi-Strauss, para quien toda vida social es intercambio, -de mujeres, de bienes y de palabras-, intercambios que son los fundamentos de la economía y de la cultura.

Para Mauss ¿Qué cosa es un don ?

Es un acto que al mismo tiempo instaura una relación doble entre el donador y el receptor. Dar es compartir voluntariamente lo que se tiene o lo que uno es. Un don forzado no es un don. El don voluntario acerca al donante y al receptor y por ser voluntario crea una deuda en

quién lo recibe, es decir las obligaciones de recibir y de devolver o de volver a dar a su vez. Por lo tanto el don produce dos cosas al mismo tiempo, acerca y pone ambas partes a distancia. Instaura una disimetría, una jerarquía, entre el que da y el que recibe, puesto que, para que haya don, es necesario que lo dado sea aceptado. Desde Mauss se instaura como principio de análisis el hecho de que el don no es un acto que pueda ser estudiado aisladamente, sino que forma parte de un conjunto que nace del encadenamiento de tres obligaciones, la de dar, la de aceptar el don y la de devolver cuando uno aceptó.

Lévi-Strauss vió en Mauss el precursor del estructuralismo, es decir de sí mismo, por haber planteado el don como el primer eslabón de un encadenamiento de actos cuya estructura global tenía que ser analizada. Solamente precursor, pues según Lévi-Strauss, desgraciadamente Mauss había dejado de lado en el resto de su Ensayo los principios metodológicos propuestos al considerar como una explicación científica de la obligación de “devolver” una ideología indígena particular. Ideología que se encuentra en los discursos del viejo Tamati Ranaipiri quien había contado al etnólogo Elsdon Best las creencias de los Maori en la existencia de un espíritu (*hau*) en el objeto dado, espíritu que obligaría a quien recibe, a devolver el objeto dado o algo equivalente a lo que se le dió. En resumen, según Lévi-Strauss, Mauss se dejó “engañar” por una ideología indígena, compleja y sutil, según él. Sin embargo no era la primera vez que un etnólogo caía en tal trampa.

Existe efectivamente una falla en Mauss, y en ella se introdujo Lévi-Strauss, proponiendo otra explicación de las nociones de *hau* o de *mana* o de *manitu* que interpreta como ejemplos de “significantes puros” o de “significantes vagos” en la medida en que están “vacíos de sentido”. Para Lévi-Strauss cuando el espíritu humano no puede explicarse las cosas, inventa conceptos vacíos que expresan directamente las estructuras inconscientes del espíritu y son la prueba del origen simbólico de la sociedad. De hecho, las nociones de *hau*, *mana*, o *manitu* demostrarían la supremacía del lenguaje, de lo simbólico sobre lo imaginario y la supremacía de lo simbólico sobre lo real. Incluso en el límite, los símbolos serían más reales que las realidades que simbolizan. Veremos que existen otras explicaciones posibles para estos conceptos y que si hubiera que elegir una prioridad sería más bien la de lo imaginario sobre lo

simbólico que a la inversa. Porque los objetos sagrados y los objetos preciosos son ante todo sujeto de creencia cuya naturaleza es imaginaria antes de ser simbólica, puesto que las creencias conciernen a la naturaleza y la fuente del poder y de la riqueza que en gran parte son realidades imaginarias. Las Caracolas intercambiadas para obtener una mujer, o entregadas para compensar la muerte de un guerrero, aparecen como substitutos de seres humanos y son como equivalentes imaginarios de la vida.

Pero, ¿dónde se encuentra la falla en Mauss? Este había dado razones sociológicas para explicar las dos primeras obligaciones, es decir, la de dar y la de aceptar los dones. Según él, uno está obligado a dar porque el dar obliga, y uno está obligado a aceptar, porque rechazar un don es quizás entrar en conflicto con el que lo ofrece. Pero ¿por qué cuando un don es aceptado es necesario devolverlo? Mauss propuso una explicación que reposaba principalmente en razones ideológicas, es decir en creencias místico-religiosas. Lo que llevaría a quien lo recibió a devolver un don, sería una fuerza, un “espíritu” presente en el objeto recibido y que lo obligaría a devolver a manos de su primer propietario. Pero, ¿de qué espíritu se trata? Leyendo cuidadosamente a Mauss parecería que a sus ojos los objetos están habitados no por uno sino por dos espíritus. Ante todo de quién lo poseyó primero y luego lo donó. De alguna manera es el donante quien se encuentra presente en la cosa dada. Además el objeto en sí poseería un alma y sería como una persona que tiene el poder de actuar sobre otras personas. Retomando por su cuenta estas creencias maoríes, Mauss quería demostrar que el objeto dado no estaba realmente alienado, sino seguía unido a su propietario, y por lo tanto era a la vez inalienable y alienado.

¿Cómo explicar este dualismo? Lévi-Strauss apelaba a las estructuras inconscientes del espíritu, mientras que Mauss a las creencias conscientes de las sociedades. Quizá sea otra la explicación, y el dualismo implícito en el objeto donado podría encontrarse en el hecho de que lo rigen dos principios del derecho: un derecho inalienable de propiedad y un derecho de uso alienable. Cuando se da un objeto, lo que se conserva es la propiedad, lo que se cede es el derecho de utilización para otros dones pero no para otros usos. Esta interpretación es la que proponen los habitantes de las islas Trobriand para explicar el funcionamiento de

su sistema de intercambio ceremonial, el famoso kula que le sirvió a Mauss como ejemplo melanesio simétrico del potlatch americano. Desgraciadamente esta explicación del mecanismo del *kula* no la descubrió Malinowski y Mauss no podía conocerla. La debemos a los recientes trabajos de Annette Weiner y de Frederick Damon quienes, a partir de los años 1970 trabajaron, la primera en las islas Trobriand, el segundo en la isla Woodlark. Se trata de dos puntos esenciales del *Kula-ring*, el conjunto de rutas de intercambio que unen una serie de islas y de sociedades de la región del Massim en Nueva-Guinea.

Los dones como prestaciones totales

Tenemos que precisar, antes de proseguir, cuáles son los dones que interesaron a Mauss y que éste los analiza. Son los que él llama “prestaciones totales”, que no son dones individuales sino que implican a grupos o personas en cuanto representantes de esos grupos. Mauss no se interesa en los dones que un amigo le hace a otro amigo, tampoco le interesa la representación imaginaria del don que un dios puede hacer de su vida para salvar a la humanidad. Le interesan los dones que son socialmente necesarios para producir y reproducir las relaciones sociales, el tejido de una sociedad, las condiciones sociales de la existencia de cada uno en una sociedad determinada. Como ejemplo de estos dones menciona los dones de mujeres entre clanes, los ritos cumplidos por una mitad en provecho de otra mitad, etc. Llama “totales” a estas prestaciones y la palabra designa para él dos cosas distintas: Que el don sea un acto con *múltiples* dimensiones, de carácter económico, político, religioso, artístico, es decir con la capacidad de condensar en sí mismo muchos aspectos de la sociedad. O que el don, al arrastrar “contra-dones” que movilizan las riquezas y la energía de numerosos grupos e individuos, ponga en movimiento a toda la sociedad y se presente como un mecanismo y un momento esencial en su reproducción. Mauss además distinguía dos tipos de prestaciones totales, lo que fue olvidado después, unas, que llama “no agonísticas” y otras “agonísticas”. Antes de analizar estas distinciones y las lógicas propias de estos tipos de do

nes hay que recordar que Mauss privilegió en su libro el análisis de los dones antagonistas, a los que designó de modo general con una palabra de la lengua Chinok, el *potlatch*.

*El punto de partida de su análisis:
las prestaciones totales no agonísticas*

Mauss indica claramente -y esto se silencia generalmente-, que el punto de partida de su análisis se hallaba en los dones no agonísticos pero que esto no se encontraba en su libro. Está, por ejemplo, en las notas del *Manuel d'Ethnographie* publicado en 1947. Nos da allí como ejemplos los intercambios de bienes, de ritos, de nombres, que pueden existir entre los grupos y los individuos que componen cada una de las dos mitades en el seno de sociedades dualistas. Menciona el nombre de algunas tribus australianas o de América del Norte, pero sin hacer el análisis de la lógica particular que preside estos intercambios de dones. Trataré de completar esta carencia con lo que pude yo mismo observar en mi trabajo de campo en Nueva-Guinea, acerca de la práctica del intercambio de mujeres entre los linajes y los diferentes clanes que componen la sociedad de los Baruya.

Ustedes conocen el principio: un linaje da una mujer a otro linaje, un hombre da una de sus hermanas, real o clasificatoria, a otro hombre que le devuelve una de sus hermanas, real o clasificatoria. Aparentemente, estos dones recíprocos deberían anular la deuda engendrada por cada uno de los dones. Pero no es así, cuando un linaje da una mujer crea una deuda en el otro linaje y se encuentra frente a éste en relación de superioridad, pero cuando, a su vez, recibe una mujer de ese linaje, se vuelve a encontrar endeudado y en relación de inferioridad. En definitiva, al cabo de estos intercambios recíprocos cada linaje se encuentra a la vez superior e inferior frente al otro. Por lo tanto ambos se encuentran en igualdad de estatus y en relación de equilibrio entre dones y deudas. Por lo tanto los contra-dones no anulan las deudas creadas por los dones, crean otras deudas que equilibrarán a las primeras. En esta lógica las deudas alimentan permanentemente obligaciones recíprocas que engendran flujos de servicios, de ayuda y de solidaridades recíprocas. Las deudas jamás se anulan realmente sino que lentamente se desvanecen con el correr del tiempo. Con estos ejemplos vemos que volver

a dar no es devolver, cosa difícil de entender para un occidental. También se ve cuán absurdo sería entregar dos mujeres por una recibida. Este tipo de prestaciones recíprocas conduce finalmente a la redistribución, de manera relativamente igualitaria, de los recursos de los grupos que componen la sociedad; estos recursos pueden ser seres humanos, mujeres y niños, o bienes, trabajos y servicios. Dentro de esta lógica una mujer vale una mujer, la muerte de un guerrero es compensada por la muerte de otro guerrero y la esfera de equivalencias entre los objetos y entre los sujetos, entre las riquezas materiales y los seres humanos, vivos o muertos, es limitada.

Dones y contra-dones agonísticos , el potlatch

El potlatch, y en general, los dones y contra-dones agonísticos, ponen en juego una lógica totalmente distinta. Mauss señala que se trata de una verdadera “guerra por las riquezas”, para conquistar títulos, estatus, poder, y en la que la rivalidad sobrepasa a la generosidad. Como él dice, se trata de otra “economía y moral del don”. Partiendo de las descripciones de Boas y de autores más antiguos como los rusos y los canadienses, Mauss muestra que los potlatches fueron practicados para legitimar la transmisión de un título ya adquirido o para hacer valer derechos para su adquisición. El potlatch es por lo tanto una práctica que permite acceder o conservar a un poder y el medio para acceder es la acumulación y la redistribución de inmensas cantidades de bienes de subsistencia consumidos durante los festines, así como también la acumulación de objetos preciosos como las placas de cobre incisas. Al comienzo, varios clanes y varios jefes compiten para dar o devolver mayores cantidades, pero al final sólo uno es el vencedor, al menos provisoriamente, hasta que otro lo desafía con un potlatch más grande. Ya no estamos en la lógica de las prestaciones totales no-agonísticas que implican una distribución relativamente igual de los recursos necesarios para la reproducción de los grupos sociales. Aquí varios grupos compiten, pero sólo uno gana. Una deuda se anula cuando se devuelve más de lo que se recibió. Lo ideal sería que al límite un clan haya dado tanto que nadie pueda devolver, quedando solo, sin posibles competidores. La deuda es de nuevo esencial para la lógica del don: pues su finalidad es ser anulada con un contra-don más importante. Esto genera una in-

cesante espiral de dones y contra-dones que arrastra consigo a toda la sociedad.

En resumen este es el análisis hecho por Mauss del potlatch. Sin embargo en su texto aparecen mencionados hechos que él mismo no ha estudiado y sobre los cuales sus comentadores guardaron silencio. Escribe en una nota de pie de página que entre los Kwakiutl las piezas de cobre más bellas y los títulos más importantes “permanecían fijos en el interior de los clanes y de las tribus” y nunca formaban parte de los potlatch. Se conservaban en medio de los tesoros de los clanes y de las tribus mientras que las demás piezas de cobre, las más numerosas, que circulaban en los potlatch, eran de menor valor y parecían “servir de satélites para los primeros”. Entre todos sus comentadores solamente Annette Weiner señaló la importancia de esas notas en su libro *Inalienable possessions: The Paradox of keeping while Giving* (Berkeley, 1992). Volveremos más adelante sobre este punto que no planteaba aparentemente problemas pero que, de hecho, cambia el punto de vista sobre las cosas “donables” y las cosas vendibles, puesto que introduce la categoría de las cosas que se deben guardar.

Antes de analizar esta categoría de objetos, volvamos a las tesis de Mauss sobre la existencia de un espíritu que está en los objetos, así como sobre la distinción entre cosas y personas que caracterizaría a los universos sociales y mentales de muchas sociedades no occidentales. Esto sería la clave para poder comprender los más antiguos sistemas de derecho que existían en la antigüedad greco-latina, antes de que se elaborara la distinción entre el derecho de las personas y el derecho sobre las cosas que luego caracterizó el derecho de las sociedades occidentales. Estas distinciones Mauss las encontró también en los antiguos derechos de India y de China. Mauss, ya lo hemos visto, quería comprender por qué un objeto dado debía retornar a su donador o una cosa equivalente debía ser devuelta. Las nuevas investigaciones de campo sobre los conceptos indígenas y los mecanismos de funcionamiento del *kula*, -el amplio sistema melanesio de intercambio de bienes preciosos que operó simétricamente al ejemplo del potlatch-, nos permiten entender cómo una cosa dada puede ser alienada por su propietario y seguir siendo de su propiedad. Ya en 1921, admitiendo la riqueza de los datos etnográficos recogidos por Malinowski, Mauss se lamentaba que estos no

mostrarán suficientemente bien la práctica de los dones y contra-dones del kula. Escribía:

“Sociológicamente encontramos expresada una vez más una mezcla de valores, de contratos y de hombres. Desgraciadamente conocemos mal la regla de derecho que domina estas transacciones. O es inconsciente y está mal formulada por la gente de Kiriwina, informantes del Sr. Malinowski, o bien, siendo claras para los Trobriandeses, una nueva encuesta sería deseable. Sólo poseemos detalles”. (Essai sur le don, p. 184)

No es seguro que Mauss haya creído que las cosas estaban claras para los Trobriandeses, porque habla al respecto de confusión de categorías. Son palabras proféticas porque es precisamente lo que sucedió. Pero como ya dijimos, fué necesario esperar los resultados de las nuevas investigaciones hechas a partir de los años 1970 por Annette Weiner, Frederick Damon, Nancy Munn, Jerry Leach, John Liep y otros en una docena de sociedades todas ellas pertenecientes al *Kula-ring*.

Se vió entonces que la práctica del *kula* descrita por Malinowski era la excepción y no la regla. En Kiriwina solamente los aristócratas tenían derecho de hacerla y no así la gente común, lo que no puede mediante intercambios exitosos, ascender o cambiar de status. Eso no sucede en otras partes. ¿Cuáles son los objetos intercambiados en el *kula*? Ante todo caracolas trabajadas, es decir abrigantadas, horadadas y que se presentan como collares o como pulseras. Estos objetos son clasificados en siete rangos con valores diferentes, la regla del juego establece que no se puede cambiar una pulsera por otra pulsera o un collar por otro collar, sino que se intercambia una pulsera de un rango determinado por un collar del mismo rango o a la inversa. Por lo tanto, en este “juego” nunca es el mismo tipo de objeto el que ocupa el lugar del objeto dado. Por lo tanto no es el espíritu presente en un objeto quién impulsaría al que lo recibe en don a devolverlo a su primer propietario. En cierto modo, Mauss lo lamentaba cuando escribía:

“El Sr. Malinowski no halló una razón mítica o algún otro sentido en esta circulación de los vaygu’a” <es decir los objetos preciosos que circulan en el kula>. Sería muy importante fijarlos. Puesto que si la razón se encontrase en una orientación

cualquiera de estos objetos tendientes a volver a un punto de origen <...> el hecho sería entonces prodigiosamente idéntico <...> al hau maorí”.

Por desgracia no es lo que se encontró. De hecho Malinowski no había descubierto los dos conceptos claves que explican la práctica del *kula* y el hecho de que el propietario aparezca como si estuviera siempre presente en el objeto dado. ¿Qué es un *kitum*? Son las pertenencias de un linaje e incluso, las de un individuo: canoas, caracolas, hojas de hachas de piedra, etc. Como *kitum* sus propietarios pueden utilizarlos en distintos contextos con diferentes usos. Pueden servir para compensar la muerte de un enemigo o como “bridewealth” para obtener una esposa, o intercambiarlos contra una canoa grande, etc. Pero pueden también inscribirse en una de las rutas del intercambio *kula*, en una *keda*. Apenas un collar penetró en una ruta del *kula* -pasando de manos de su propietario a un primer “donatario”-, se transforma en *vaygu’a*, es decir en un objeto que en adelante solo puede ser utilizado para los intercambios *kula*. Sigue siendo propiedad del primer donante, quién puede en cualquier momento reclamarlo al que lo posee provisoriamente y sacarlo del *kula*. Lo que prácticamente nunca sucede. Pero que teóricamente esto sea posible indica claramente la naturaleza de la relación entre el propietario, primer donante, y el objeto dado. Lo cedido al dar el objeto no es su derecho de propiedad sino el derecho de utilizarlo para hacer otros dones. Nadie, entre cuyas manos pasará el objeto precioso, podrá utilizarlo como *kitum* y servirse de él para compensar un asesinato o para conseguirse una esposa. ¿Entonces, cómo vuelve el objeto a su propietario? Nunca vuelve, lo que vuelve en lugar de un collar es una pulsera de rango equivalente cedido por alguien que fue su dueño al principio y que decidió cambiarla por el collar. La pulsera recorre entonces en sentido contrario toda la cadena de intermediarios, acabando finalmente entre las manos del propietario del collar que se lo apropiará como *kitum* y con este acto terminará la ruta (*keda*) de los intercambios.

Por lo tanto se trata efectivamente de una regla de derecho, que explica que los bienes preciosos que circulan en los dones tengan un uso alienado y al mismo tiempo sigan siendo la propiedad inalienable del donante originario. Lo que el derecho no explica es por qué este principio se aplica a los objetos preciosos y no a los objetos sagrados que son a

menudo del mismo tipo, caracolas raras o piezas de cobre muy antiguos. Vimos antes que los objetos preciosos poseen un valor imaginario, que no se confunde con el trabajo necesario para descubrirlos o fabricarlos, ni con su relativa escasez. Este valor imaginario traduce el hecho de que pueden ser intercambiados por la vida, que son considerados equivalentes de los seres humanos. Es ahora el momento de cruzar la línea que Mauss no cruzó.

Antes de continuar concluiré este análisis del potlatch y de las demás formas ceremoniales de contra-dones agonísticos, proponiendo la siguiente hipótesis que Mauss no había formulado, es decir, la hipótesis de que tales formas de competición sólo emergen si se presentan dos condiciones sociológicas e ideológicas. Por un lado, es necesario que el casamiento no se limite al intercambio directo de mujeres sino que la práctica del bridewealth, es decir del intercambio de mujeres contra riquezas, se generalice. Por otro lado, es necesario que una parte de las posiciones de poder en la sociedad, en el campo político, sea accesible por acumulación de riquezas redistribuidas por los grupos y los individuos en competición por el poder bajo forma de dones ceremoniales. Cuando estos dos tipos de relaciones sociales se combinan en una misma sociedad, se reúnen las condiciones para que emerjan las prácticas del potlatch. Sin embargo las sociedades que tienen potlatch no son tan numerosas como lo imaginaba Mauss. Encontraba en ellas una forma muy frecuente de economía de transición entre las sociedades primitivas con dones no antagonistas y las sociedades mercantiles. Por cierto conocemos hoy otros ejemplos de dones competitivos, en Nueva-Guinea, en Asia, etc. que Mauss no conocía, pero no son muchos y no son parangonables con la presencia múltiple de los dones no-agonísticos.

*Cosas que no hay que vender, ni dar,
que hay que guardar: los objetos sagrados*

Los objetos sagrados se presentan como dones que los dioses o los espíritus habrían hecho a los antepasados del hombre y que sus descendientes, los hombres actuales, no deben darlos sino conservarlos preciosamente. Es para ellos tanto un elemento esencial de su identidad como

una fuente de poder en la sociedad, poder que pueden ejercer sea para favorecer a los demás, sea para perjudicarlos. El objeto sagrado, a diferencia del objeto precioso es inalienable e inalienado.

Mi trabajo de campo en Nueva-Guinea me dió la oportunidad de observar frecuentemente el uso de un objeto sagrado e incluso de percibir su contenido interno. Entre los Baruya, ciertos clanes poseen un *kwaimatnié*. Son paquetes que contienen cosas que nunca se ven y que están envueltas en tiras de corteza roja, color del sol, porque los Baruya se presentan como “hijos del sol”. La palabra *kwaimatnié* viene de *kwala*, hombres y de *nimatnié*, hacer crecer. Los *kwaimatnié* son conservados secretamente en las casas de los maestros de las iniciaciones de los jóvenes, y estos maestros son los representantes de los clanes que intervienen en las diferentes etapas de su iniciación, iniciación que dura más de diez años, hasta su casamiento. A los nueve años los niños son brutalmente separados de sus madres y del mundo de las mujeres y encerrados en las casas de los hombres, casas que ocupan una posición dominante en los pueblos. Allí se encuentran confrontados con diferentes objetos sagrados, flautas, rombos y los *kwaimatnié*. Poco a poco aprenderán que las flautas, en su origen, eran propiedad de las mujeres y que un antepasado de los hombres se las robó, y esas flautas contenían, y siguen conteniendo, el poder de las mujeres de engendrar, haciéndolo incluso sin los hombres. ¿Qué hay en el interior de los *kwaimatnié*? Tuve el honor y la alegría que un maestro de iniciación me mostrara un día el contenido de su *kwaimatnié*. Vi, rodeados por tiras de corteza una piedra negra y un hueso puntiagudo de águila, el pájaro del sol. El hombre no me dijo nada, pero yo sabía, por haber sido iniciado, que la piedra contenía el poder de Venus, una mujer Baruya, ofrecida en el pasado para apaciguar al dios de la lluvia, la serpiente pitón, maestra del trueno. En cuanto a los rombos, estos serían para los Baruya, objetos que contienen poderes de muerte, poderes para matar en la caza y en la guerra, que los *Yimaka*, espíritus de los bosques, habrían dado en el pasado a un ancestro de los Baruya.

Es así como en los objetos sagrados, propiedad exclusiva de ciertos clanes, y utilizados exclusivamente por los hombres se encuentran reunidos dos tipos de poderes: poderes femeninos, poderes de vida de los que, en lo imaginario, los hombres expropiaron a las mujeres y poderes mas-

culinos, poderes de muerte y de guerra, recibidos directamente de los espíritus del bosque. Sin embargo, a los ojos de los Baruya, las mujeres siguen siendo propietarias de los poderes que los hombres les robaron, pero perdieron definitivamente el uso de ellos. Al menos, mientras los hombres sigan iniciando a los jóvenes, separándolos violentamente del mundo de las mujeres. Los hombres justifican esta violencia y esta expropiación diciendo que las primeras mujeres no sabían utilizar sus poderes en beneficio de la sociedad, creando permanentemente desorden. Fue necesario que los hombres interviniesen y las desposeyeran para que el orden reinara en la sociedad y en el cosmos.

En definitiva, un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable, que remite a los orígenes de las cosas y es testigo de la legitimidad del orden cósmico y social que sucedió al tiempo y a los acontecimientos desde los orígenes. Un objeto sagrado no es bello como lo son los objetos de valor que se intercambian en los potlatch. Es más que hermoso, es sublime, porque pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible. Los objetos sagrados no son símbolos para los que los manejan y los exhiben, son la presencia real de las potencias que son la fuente de los poderes que encierran.

Es importante notar que en los relatos que cuentan las circunstancias en que tal o cuál objeto fue dado a los antepasados de los hombres actuales, estos antepasados aparecen a la vez más grandes y más pequeños que sus descendientes. Más grandes porque tenían la capacidad de comunicarse directamente con los dioses y de recibir sus dones, más pequeños porque en ese entonces no sabían hacer nada de lo que hacen los hombres de hoy en día -ni cazar, ni cultivar la tierra, ni casarse, ni iniciar a los niños- y que todo esto lo recibieron de los dioses. El objeto sagrado se presenta entonces como la síntesis “material” de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales. Porque entre los Baruya, en función de los ritos y en nombre de los mitos, las mujeres se encuentran **realmente** separadas de la propiedad de la tierra, del uso de las armas y del acceso directo a los dioses. Lo imaginario y lo simbólico aparecen entonces como momen-

tos y componentes necesarios de la producción de estas relaciones sociales reales, relaciones de cooperación o de dominación, aún de explotación.

En esta perspectiva se podría plantear la hipótesis de que el monopolio de los objetos sagrados, de los ritos y de otros medios imaginarios de acceder a las potencias que controlan el cosmos y la sociedad, debieron lógicamente y cronológicamente preceder la emergencia de castas o de clases, controlando también los medios materiales que producen la vida y las riquezas, la tierra y sus recursos, los individuos y su fuerza de trabajo.

No pretendo decir con ello que la religión esté en el origen de las relaciones de castas o de clases que aparecieron en numerosas regiones del mundo desde los tiempos neolíticos. Pero me parece que la religión pudo dar modelos de poder prefabricados a las sociedades en cuyo seno algunos hombres comenzaban a elevarse muy por encima de los demás y se esforzaban en legitimar, con un origen diferente, su nuevo lugar en una sociedad diferente. ¿Acaso el Inka no se presentaba como el hijo del Sol? ¿Y el Faraón, como un dios viviente entre los hombres?

Para acabar con el problema de la naturaleza de los objetos sagrados es necesario ir más lejos y comprender que constituyen un testimonio extremo de la opacidad necesaria para la producción y la reproducción de las sociedades. En el objeto sagrado, los hombres que lo fabrican están simultáneamente presentes y ausentes, presentes en una forma tal que disimula el hecho de que los hombres están en el origen mismo de lo que los domina y al que rinden culto. Es la misma relación que los hombres tienen con el dinero cuando funciona como capital y parece ser capaz por sí mismo de auto-reproducirse y de engendrar -por sí mismo- dinero.

Conclusión

Incluso en las sociedades capitalistas más desarrolladas el “Everything for sale” según el título del libro reciente de Robert Kuttner no es cierto. Es posible y frecuente en las sociedades democráticas comprar los votos de los electores, pero todavía no es posible comprar una constitución en un supermercado. La democracia supone y pretende que cada uno, cualquiera sea su riqueza o su pobreza, su sexo o su función, posee a igualdad con los demás, una parte de la soberanía política. Una constitución democrática no es una Tabla de la Ley dada a los hombres por los dioses, es un conjunto de principios que los hombres se dan para organizar su vida común. Una constitución democrática es un bien común que no puede ser engendrado por medio de relaciones mercantiles. Por eso, en una democracia, el poder político de cada uno es un bien inalienable.

Vayamos más lejos. La expansión del mercado tiene sus límites y estos deberían ser claros. ¿Podemos acaso imaginar a un niño pasando un contrato con sus padres para nacer? Es una idea absurda y lo absurdo de ella muestra que el primer lazo entre humanos, el del nacimiento, no es negociado por quienes son concernidos. Desde entonces, la vida se instituye como un don y una deuda, cualquiera sea la forma de sociedad en la que esta vida aparece. Quizá pudiéramos concluir presentando una hipótesis general sobre la naturaleza de las sociedades humanas, ya que los hombres no sólo viven en sociedad sino que producen sociedad para vivir. Me parece que para producir una sociedad es necesario combinar tres bases. Hay que dar ciertas cosas, hay que vender o intercambiar otras y algunas hay que conservarlas en lo posible. En nuestras sociedades vender y comprar se transformaron en actividades dominantes. Vender es operar una separación total entre las personas y las cosas, dar es siempre conservar algo de la persona en la cosa dada. Guardar es no separar las cosas de las personas porque en esa unión se afirma una identidad histórica que hay que transmitir, al menos hasta que desaparezca.

Contra los que tienen dudas quisiera decir finalmente que la antropología, es capaz de acumular descubrimientos que revelan procesos y lógicas de las cuales los propios actores no tienen conciencia o una conciencia clara. Los hombres producen permanentemente dobles imaginarios de sí mismos pero no pueden -o no quieren- reconocerse en sus dobles. De allí la importancia crítica de la antropología y de las ciencias sociales. Nuestro trabajo consiste precisamente en intentar con otros encontrar al hombre allí donde se halla, en el origen de sí mismo.

Paris, 1° de julio de 1997

*Democracia, Desarrollo y Gobernabilidad**

Oswaldo Hurtado

A pesar de ser la democracia latinoamericana una de las más antiguas del mundo, después de la inglesa y la norteamericana, los países de la región en el siglo XIX y la mayor parte del XX vivieron bajo la autoridad de regímenes dictatoriales presididos por caudillos militares o civiles. Por este motivo a principios de los años 70 de la presente centuria la democracia era un fenómeno reducido a cuatro países: Costa Rica, Colombia, Venezuela y México. Por una conjunción de factores en los años siguientes se produjo una eclosión democrática que culminó en la década anterior cubriendo con sus instituciones el mapa de la región, excepto Cuba, proceso que formó parte de lo que Samuel Huntington ha denominada la “Tercera Ola Democratizadora” en el mundo.

El Proceso Democratizador

El proceso democratizador contemporáneo se inició en Ecuador en 1977 cuando el Consejo Supremo de Gobierno, luego de un diálogo con líderes civiles, constituyó comisiones integradas por representantes de partidos, empresarios, trabajadores y juristas, a las que encargó preparar proyectos de Constitución y de leyes de Referéndum, Elecciones y Partidos, sobre cuya base jurídica se realizó la transición de la dictadura a la democracia mediante elecciones libres y en forma pacífica. El pueblo concurrió a un referéndum en el que aprobó una nueva Constitución Política en 1978, año en que se realizó la primera vuelta electoral para elegir presidente de la República, itinerario que culminó exitosamente el 10 de agosto de 1979 con la inauguración del mandato de Jaime Roldós. En los años siguientes paulatinamente fue completándose el mapa democrático de América Latina y El Caribe al establecerse gobiernos constitucionales en veinte países.

(Ver Cuadro 1)

* *Texto preparado como Conferencia Magistral del 49 Congreso de Americanistas, realizado en Quito del 7 al 11 de julio de 1997.*

Oswaldo Hurtado

CUADRO 1. Países que transitaron a la democracia, América Latina:
1979-1990

<i>Fecha de Democratización¹</i>	<i>País</i>	<i>Tipo de Régimen Anterior</i>
1978	Dominica	dependencia colonial
1978	República Dominicana	dictadura militar
1979	Ecuador	dictadura militar
1979	San Vicente	dependencia colonial
1979	Santa Lucía	dependencia colonial
1980	Perú	dictadura militar
1981	Antigua y Barbados	dependencia colonial
1982	Honduras	dictadura militar
1983	Argentina	dictadura militar
1983	Granada	dictadura de izquierda
1984	Brasil	dictadura militar
1984	El Salvador	dictadura militar
1984	Uruguay	dictadura militar
1985	Guatemala	dictadura militar
1988	México	partido hegemónico
1988	Paraguay	dictadura militar
1989	Chile	dictadura militar
1989	Panamá	dictadura militar
1990	Haití	dictadura militar
1990	Nicaragua	dictadura de izquierda

FUENTE: *Huntington (1991)*

¹ Se toma como fecha de culminación del proceso de transición, a la fecha de inauguración de un gobierno popular y democráticamente electo.

Estos procesos fueron en general pacíficos y concertados, a diferencia de

lo que habitualmente había sucedido en épocas anteriores, en las que la democracia llegó tras el derrocamiento del dictador, a veces cruento, y la liquidación de su sistema de poder. Si bien hubo países en los que la vía fue violenta -Haití, Panamá, Paraguay- la mayor parte siguió el modelo ecuatoriano consistente en un acuerdo de civiles y militares para poner fin a la dictadura y estructurar la democracia, cosa que sucedió en Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay, Brasil, El Salvador, Honduras y Guatemala. Hubo también países a los que la democracia llegó gracias a sucesos inesperados: en Argentina por la derrota militar en la guerra de las Malvinas; en Chile, República Dominicana y Nicaragua por la derrota del gobierno autoritario en las elecciones que había convocado para legitimarse; y en Panamá por la invasión de los Estados Unidos.

El abandono del poder de las dictaduras latinoamericanas, voluntario o forzado, y la sustitución por democracias, se produjo por una compleja suma de factores de muy diverso orden. Los más importantes fueron: la crisis económica causada por los problemas financieros de la deuda externa y la caída del precio de ciertos bienes exportables; la ruptura de la unidad militar que sustentaba la autoridad dictatorial por disidencias internas; las demandas de influyentes sectores de la opinión pública y de la comunidad internacional en favor de los derechos humanos; la aceptación de la democracia por parte de sectores políticos de la derecha e izquierda extremas; y la política de promoción democrática del gobierno de los Estados Unidos concebida por el presidente Jimmy Carter y continuada por Ronald Reagan.

En ciertos países, la transición fue difícil y controversial por la reticencia militar a dejar el poder y por las concesiones que las fuerzas democráticas se vieron forzadas a hacer en favor del antiguo régimen. En Argentina, Uruguay, Brasil y Chile se toleró que los responsables de los crímenes contra los derechos humanos no fueran juzgados, o lo fueran discriminadamente; en Chile continuó rigiendo la Constitución de la dictadura y el dictador permaneció en el mando de las fuerzas armadas, situación que también se dio en Nicaragua al aceptar el nuevo gobierno la permanencia del ministro de defensa sandinista.

El Contexto Regional

El contexto político, económico, social y cultural de América Latina no ha sido favorable para el desarrollo de la democracia.

Organizaciones políticas, sociales y económicas de izquierda y derecha extremas, con alto grado de influencia y poder, no fueron partidarios del orden democrático, por ejemplo partidos y sindicatos marxistas y ciertos sectores empresariales. Los primeros además de descalificar ideológicamente a la democracia la combatieron en forma parecida a la que usaron para oponerse a las dictaduras, llegando a conformar cuerpos guerrilleros que libraron verdaderas guerras civiles. Los segundos, además de menospreciar los principios y valores democráticos, creían que sus instituciones no eran adecuadas para el progreso de las sociedades. Formados en prácticas autoritarias no se identificaron con los principios democráticos, desconfiaron de sus méritos y los impugnaron.

A pesar de los valores culturales similares existentes en América Latina, hay países donde las creencias, actitudes y costumbres son favorables a la democracia y otros en los que son contrarios. Sociedades impregnadas de principios y hábitos democráticos desarrollan una dinámica que favorece el buen trabajo y el fortalecimiento de sus instituciones; una nación que carece de ellos no cuida la democracia, hace mal uso de sus normas y reniega ante los primeros obstáculos. Lo que resulta negativo pues la democracia no es solamente un hecho jurídico; implica, además, un conjunto de hábitos y destrezas que, con el tiempo, adquieren y desarrollan gobernantes y gobernados, indispensables para la operación de un sistema político que entraña un alto grado de complejidad.

La democracia se halla definida en la constitución, conjunto de normas en las que se establece la organización que adopta el Estado, los objetivos que busca y los derechos que preserva. Se cimienta en la ley a la que deben someterse autoridades y ciudadanos, así como los programas económicos, sociales y políticos de los gobiernos. En América Latina, desafortunadamente, las normas jurídicas no siempre intervienen en la vida diaria de las democracias, en el proceder de las autoridades y en el comportamiento de los individuos, por la acción del poder, del dinero

y de las influencias; como también porque muchas actividades, por ejemplo la economía informal, se desarrollan al margen de las instituciones jurídicas o, simplemente, porque amplios sectores sociales están acostumbrados a burlar la ley. Si la cultura de la ilegalidad domina el comportamiento de los asociados, el papel de las instituciones y de las leyes se relativiza. Ningún sistema político, y menos el democrático, puede desenvolverse si necesita de un fiscal para que las autoridades respeten las normas y de un gendarme para que los ciudadanos las cumplan.

En una democracia ni siquiera los gobiernos mayoritarios, y peor los que no lo son, pueden prescindir de la opinión de las minorías políticas, pues el ejercicio democrático implica la permanente búsqueda de compromisos y la negociación de acuerdos con quienes no forman parte del gobierno, a fin de involucrar la variedad de opiniones y requerimientos propios de una sociedad pluralista. Una cultura del conflicto, bastante difundida en algunos países del continente, dificulta la discusión razonada de puntos de vista antagónicos, impide advertir la parte de verdad que pudieran tener las ideas ajenas y obstaculiza el encuentro de elementos de consenso, con lo cual se limita la posibilidad de acordar pactos y alianzas. Abundan los ejemplos de lucha intransigente entre las funciones legislativa y ejecutiva, del gobierno con la oposición, de unos partidos contra otros y de la que libran los afiliados en el seno de su propia organización. Intolerancia e inflexibilidad que han conspirado contra el éxito de los gobiernos, provocando la división y debilitamiento de los partidos y, en ciertos casos, creando condiciones propicias para los golpes militares.

El sistema socio-económico que prevaleció en la hacienda agropecuaria latinoamericana a lo largo de cuatro siglos, modeló una cultura paternalista y un estilo señorial de autoridad, sobre cuya base han edificado su influencia política y su poder electoral caciques, caudillos y partidos populistas. Aquellos líderes y estas organizaciones, muy influyentes en la política latinoamericana, han sido profundamente desestabilizadores. La prodigalidad con la que han administrado los recursos públicos, sus prácticas clientelares, la degradación de la economía, el desorden y corrupción de la administración pública y la manipulación de institucio-

nes y leyes, han desestabilizado la democracia, incrementando la ingobernabilidad de los estados y empeorando las condiciones económicas y sociales de los países.

Hubo casos en los que la democracia debió implantarse en sociedades que habían vivido bajo regímenes dictatoriales durante casi toda su historia, por lo que no existían instituciones indispensables para su funcionamiento, que fue necesario constituir y organizar: sistemas de censulaci3n, leyes y tribunales de elecciones, padrones de votantes, partidos pol3ticos. En estos casos los ciudadanos, adem1s, carec3an de experiencias y destrezas c3vicas, es decir, de una cultura democr1tica que los pueblos van adquiriendo con el paso de los a1os, mediante la aplicaci3n de normas constitucionales y el ejercicio de la participaci3n pol3tica.

A todo ello se sum3 la compleja crisis econ3mica y los graves conflictos sociales y pol3ticos que desencaden3. Mientras las dictaduras administraron la abundancia por disfrutar de la prosperidad econ3mica de los a1os cincuenta, sesenta y setenta, a los gobiernos democr1ticos les correspondi3 sortear la escasez e imponer austeridad. Las democracias latinoamericanas contempor1neas no s3lo que no tuvieron los abundantes recursos de las dictaduras, sino que, adem1s, debieron asumir las complejas y conflictivas tareas de enfrentar la crisis, ejecutar dolorosos programas de ajuste y modificar el tradicional modelo proteccionista de desarrollo.

A tan adversas condiciones y complejas responsabilidades, se sumaron las expectativas y las demandas de pueblos que esperaban que la democracia atendiera no s3lo sus reivindicaciones pol3ticas, sino sobre todo econ3micas y sociales, aspiraciones sobre las que no estuvieron dispuestos a hacer concesiones. Como los gobiernos democr1ticos no han logrado satisfacerlas y, en muchos casos, m1s bien han empeorado las condiciones de vida, los ciudadanos se han desencantado, han retirado su respaldo a l3deres y partidos que han ejercido el gobierno, llegando algunos a cuestionar el propio sistema democr1tico.

En cambio el contexto internacional fue muy favorable para la democracia latinoamericana en raz3n del ambiente hostil a las dictaduras, de la proliferaci3n de gobiernos democr1ticos en todos los continentes y de

las políticas orientadas a promoverlos adoptadas por los países industrializados. Misiones de observadores extranjeros han estado presentes en países de la región verificando la realización de elecciones libres y honestas y sus gobiernos han contribuido con recursos económicos y asesorías para financiar la realización de tales procesos. Cuando la democracia fue rebasada por presiones políticas y sociales o por tentaciones autoritarias de militares y civiles, los países latinoamericanos contaron con la solidaridad internacional. Gracias a su decidida acción que incluyó oportunas mediaciones, presiones políticas, sanciones económicas y hasta una intervención militar, pudieron conjurarse las amenazas dictatoriales que se produjeron en Perú, Guatemala, Haití y Paraguay. Organismos Regionales como la OEA se han definido como organizaciones de países democráticos, adoptando normas para promover y defender sus instituciones y acudiendo en su auxilio cuando ha sido necesario.

Resultados de la Democracia

Son indudables las contribuciones en el campo político de la democracia latinoamericana en las dos décadas correspondientes al presente período histórico.

La democracia ha proporcionado a los latinoamericanos un amplio espacio para el ejercicio de la libertad y la participación y la formación del desarrollo de una variedad de organizaciones representativas de la sociedad civil. Las libertades públicas se hallan garantizadas y los derechos humanos protegidos y los excepcionales atentados que han sufrido han sido perseguidos y sancionados judicialmente. Se ha incrementado el número de ciudadanos que concurren a votar gracias al otorgamiento del voto a los analfabetos y al avance de los procesos de cedulaación, sufragio que se ejerce en forma secreta y con absoluta libertad. En algunos países el pueblo es consultado periódicamente mediante plebiscitos o referendos en los que ha aprobado o negado reformas constitucionales y se ha pronunciado sobre asuntos políticos de diversa naturaleza. En naciones en las que los alcaldes eran designados por los presidentes se ha reformado la constitución para que sean elegidos directamente por los ciudadanos fortaleciéndose de esta manera la vida muni-

cipal. Gracias a este medio y a reformas administrativas y financieras se han llevado adelante procesos de descentralización para favorecer el desarrollo de regiones atrasadas y de las marginadas zonas rurales. Se han perfeccionado las cartas políticas mediante reformas constitucionales que han permitido mejorar la eficacia de las instituciones democráticas en cuanto a la atención de los problemas económicos y sociales.

Sistemas políticos de partido hegemónico, como el de México, que ejercían un monopolio del poder mediante eventos electorales cuestionados, han abierto las puertas para que la oposición acceda al gobierno y a la administración regional y municipal.

Gracias a un paciente diálogo y a la perseverante negociación realizados por los gobiernos democráticos, al triunfo de la libertad y del pluralismo producido luego del colapso del fundamentalismo soviético, así como a la percepción ciudadana de que, en esta ocasión, la democracia ha vuelto para quedarse, los grupos políticos y sociales ideológicamente adversarios a la democracia han resignado sus antiguas posiciones y se han incorporado a la vida democrática de la región.

El caso más significativo es el del movimiento guerrillero, que se había alzado en armas para combatir a los gobiernos constitucionales, derrocarlos y sustituirlos por regímenes no democráticos. Su efecto desestabilizador fue vasto: provocó daños económicos incalculables, desacreditó el orden legal como garantía para la seguridad de los ciudadanos, justificó la instauración de dictaduras y sirvió de excusa para los atropellos a los derechos humanos. En Nicaragua, El Salvador, Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, Ecuador y Guatemala, los guerrilleros han abandonado la lucha armada o negociado su integración a la vida democrática, constituyendo partidos políticos que representen sus ideas o sumándose a los existentes. Quedan, sin embargo, unos pocos grupos en México, Perú y Colombia, que si bien se encuentran disminuidos siguen rechazando la posibilidad de integrarse a la vida democrática y generando problemas económicos y de seguridad pública.

Parecida mutación han sufrido otras organizaciones y movimientos cuyas ideologías eran contrarias al sistema democrático, que tachaban peyorativamente de “formal” y “burgués”. La ola de democratización

mundial y las trágicas experiencias sufridas durante las dictaduras en las que fueron victimados miles de jóvenes en América Central y el Cono Sur, les han llevado a abandonar sus críticas y a respaldar la democracia “libre de adjetivos”, en su única y tradicional expresión conocida. En tal situación se encuentran el movimiento estudiantil, las organizaciones sindicales, grupos de intelectuales y ciertos sectores de la izquierda de origen marxista. Una mención especial merece el movimiento indígena, que inicialmente se excluyó del sistema democrático y hoy se ha integrado a él, como por ejemplo ha sucedido en Ecuador y Bolivia. Por su parte, la derecha no democrática también ha renunciado a sus pretensiones autoritarias y hoy participa electoralmente con sus propias organizaciones.

Los militares han sido subordinados a la autoridad civil, representada por el presidente de la república, quien ha ejercido con libertad sus atribuciones para nombrar y remover al ministro de defensa y los mandos de las fuerzas armadas, de acuerdo con las disposiciones legales. Las insurrecciones militares prácticamente han desaparecido y las pocas producidas han fracasado: el jefe del ejército paraguayo fue obligado a resignar sus afanes golpistas, el dictador haitiano devolvió el mando al presidente constitucional y no prosperaron los intentos de asumir facultades dictatoriales de los presidentes civiles Fujimori de Perú y Serrano de Guatemala.

Las instituciones democráticas, contradiciendo negativos vaticinios, también han demostrado virtualidades para doblar la crisis económica y realizar un profundo cambio estructural en los campos económico y social. Todos los países latinoamericanos, algunos con dificultades, han logrado conjurar la crisis y restablecer los llamados equilibrios macroeconómicos cuya mejor muestra es la radical reducción de la atávica y alta tasa de inflación de la región que en 1985 alcanzó el 275 por ciento anual y que, actualmente, no llega al 20 por ciento. Además la democracia ha modificado el modelo proteccionista que orientó el desarrollo latinoamericano de post-guerra, mediante una profunda reforma estructural expresada en la reducción del tamaño del Estado, en la eliminación del proteccionismo, en la liberalización de la economía y en la apertura internacional.

También la democracia ha conseguido neutralizar y superar los consiguientes conflictos sociales y políticos que aquellos procesos desencadenaron, dominar a las fuerzas que conspiraron contra su existencia -algunas maliciosamente- y, de este modo, romper el pernicioso círculo vicioso: dictadura-democracia-dictadura. Gracias a lo cual numerosos países consiguieron estabilizar su vida política, logrando algunos, por primera vez en su historia, que a un gobierno constitucional suceda otro de la misma naturaleza como fueron los casos de Bolivia, Nicaragua y Honduras. Especialmente notable ha sido el progreso político boliviano, país en el cual el promedio de duración de un gobierno había sido inferior a un año.

Estos positivos resultados políticos contrastan con los modestos rendimientos económicos y sociales de la democracia latinoamericana. Si bien todos los países han restablecido los equilibrios macroeconómicos, muy pocos han conseguido recuperar el crecimiento a tasas razonables y sostenidas, menos aún aliviar la pobreza y peor corregir las inequidades sociales. El crecimiento económico ha sido apenas equivalente al de la población y la pobreza que en 1980 afectaba a 135 millones de personas en 1994 abarca a 209 millones que representan el 39 por ciento de la población de la región, pobreza que especialmente afecta a las mujeres y a las personas de color la mayor parte de las cuales se encuentran en la indigencia. Si bien unos pocos países han logrado reducir la pobreza -Chile, Uruguay y Brasil entre otros- en todos las distancias entre ricos y pobres, que ya eran apreciables, tienden a incrementarse tornándose mas amplias que las existentes en otras regiones en desarrollo, pues el ingreso promedio del 20% de latinoamericanos más ricos es diez veces superior al del 20% más pobre. Inequidades sociales que se tornan más hirientes en una sociedad política de carácter democrático, en razón de los principios que la inspiran y de los objetivos que sus cartas políticas proclaman. Por ello, el mayor y más imperioso desafío de la democracia latinoamericana es sumar a la legitimidad jurídica que posee, la legitimidad social de la que carece, calidad que un sistema político adquiere cuando los ciudadanos le atribuyen la virtud de percibir sus necesidades y resolver sus problemas. Cuando la democracia sea capaz de producir resultados concretos y tangibles en los campos económico y social, además de garantizar libertad y derechos humanos y pro-

mover la participación ciudadana, sus instituciones se consolidarán en la conciencia colectiva y sus valores pasarán a formar parte de la cultura latinoamericana. Sólo a partir de entonces su supervivencia quedará garantizada.

Partidos Politicos

No será posible elevar los rendimientos económicos y sociales de los países de América Latina y, como consecuencia, las condiciones de vida de la población si no mejora la calidad de la democracia. Ella se halla determinada por el grado de gobernabilidad del sistema democrático, esto es por su capacidad para articular las demandas de una sociedad y darles respuestas oportunas y eficaces; condición que no debe corresponder excepcionalmente a un gobierno sino al sistema político en cuanto tal. Si se examinan los resultados económicos y sociales obtenidos en su vida republicana por los países latinoamericanos, así como en el enfrentamiento de la crisis económica de la pasada década, se encuentra que los países políticamente estables con buenos sistemas de partidos han sido más exitosos que aquellos que no han contado con ellos. Por ejemplo en el índice de desarrollo humano de las Naciones Unidas ocupan los primeros lugares Chile, Costa Rica y Uruguay, países que, a su vez, han contado con el mayor número de años de gobierno democrático, signo indudable de estabilidad. Parecida conclusión puede establecerse en cuanto al enfrentamiento y superación de la crisis económica: las naciones con instituciones democráticas sólidas y estables han sorteado de mejor manera sus negativas secuelas, recuperado la senda del crecimiento y mejorado las condiciones sociales de la población.

En cambio, los países políticamente inestables registran bajos índices de desarrollo humano, una ineficiente gestión de la crisis económica, altos niveles de pobreza y graves inequidades sociales, como son los casos de Paraguay, Bolivia, Honduras, Guatemala, Nicaragua, y Haití. Lo que tiene lógica si se considera por ejemplo el caso de la educación escolar, cuyo papel es determinante en la reducción de la pobreza. El me-

joramiento de la calidad de las deterioradas escuelas públicas latinoamericanas implica un programa a largo plazo, ejecutado por varios gobiernos, lo que no es de interés de partidos políticos efímeros a los que les importa únicamente obtener beneficios inmediatos.

Si la estabilidad política está asociada a la vigencia de la democracia y si es un requisito para que los pueblos mejoren su bienestar, América Latina ha dado un importante paso al poner fin a las dictaduras y organizar gobiernos constitucionales con voluntad y posibilidad de permanecer. Como lo señalé antes, la democracia cuenta ahora con medios, aliados y resguardos que antes no tuvo, fortalezas que le han permitido supervivir a pesar de los embates de la crisis económica y de conflictos que antes habrían provocado su colapso.

Queda por resolver los problemas de gobernabilidad que afectan al sistema democrático latinoamericano. La gobernabilidad democrática implica múltiples y complejos elementos que tienen que ver con la forma en que están organizadas y operan sus diferentes instituciones. En razón de su importancia sólo me referiré a una, a la que no suele otorgársele una atención adecuada y más bien se le atribuye toda clase de defectos, a pesar de ser la que determina la calidad del sistema democrático. Me refiero a la institución partido político.

La democracia se distingue de otras formas de gobierno por los esenciales roles que tienen a cargo los partidos políticos. Definen el ordenamiento constitucional del Estado y lo perfeccionan mediante reformas legales; presentan candidatos para presidentes, legisladores, alcaldes y otras dignidades que los ciudadanos seleccionan en los eventos electorales; de sus filas provienen las más altas autoridades del Estado a cargo de la dirección de ministerios y entidades públicas; formulan el programa que guía la gestión gubernamental y fijan las principales políticas; recogen y expresan las preocupaciones de los ciudadanos y orientan la opinión pública; desde la oposición, vigilan y enjuician los actos gubernamentales. Tan importantes responsabilidades, lamentablemente, no siempre han sido asumidas cívicamente por los partidos como tampoco desempeñadas adecuadamente, aún en países en los que tienen tradición e identidad; peor en otros en los que los partidos no existen como organizaciones permanentes.

Los partidos políticos latinoamericanos no han escapado de la crisis que afecta a las organizaciones políticas de muchos países del mundo, incluso en las prósperas y estables economías industrializadas a cuyo desarrollo tanto han contribuido. El bipartidismo, vigente por más de un siglo en Uruguay y Colombia, tiende a descomponerse y el sistema de partidos venezolano hasta hace poco considerado uno de los más sólidos del continente, ha perdido influencia al ser superado por movimientos electorales de ocasión. Hay países en los que prevalece un multipartidismo tan hipertrofiado que ninguna de las agrupaciones logra concentrar un tercio de los escaños legislativos. Como también otros donde agrupaciones nuevas de no más de veinte años de existencia y algunas constituidas para la campaña electoral nacen, crecen y mueren regular y periódicamente. Un buen ejemplo de estos dos casos es Ecuador, que en los últimos 18 años de vida democrática ha tenido siete presidentes provenientes de siete diferentes partidos; extrema inestabilidad que también sufren Brasil, Perú y Guatemala. En cambio ha sido positiva la experiencia de México donde se está produciendo una transición de un partido hegemónico hacia un sistema de tres partidos, sin mayores traumas.

Una de las negativas consecuencias de la extrema fragmentación de los partidos es la presencia de múltiples organizaciones en los congresos nacionales, que impiden a los gobiernos contar con una mayoría legislativa propia que respalde su programa, conformar alianzas estables y tener una oposición leal y responsable, la que existe cuando los partidos en razón de considerarse alternativa de poder adquieren conciencia de que es mejor suceder a un gobierno que ha solucionado algunos problemas que a otro que no ha resuelto ninguno. En aquellos casos los gobiernos sufren dificultades, a veces insuperables, para llevar adelante su programa de gobierno, para que sus políticas públicas no sufran trabas y para que el gabinete ministerial no padezca los excesos fiscalizadores de los diputados, sobre todo en países como Ecuador en los que el Congreso puede destituir a los ministros. Además, en estos casos, no pueden definirse y ejecutar políticas de Estado, sin las cuales no es posible el crecimiento económico y el mejoramiento social.

Los sistemas fragmentados de partidos pueden, sin embargo, sortear estos problemas cuando hay una organización que por concentrar una

importante adhesión del electorado es capaz de aglutinar amplias alianzas, como sucede con el Partido Demócrata Cristiano y la Concertación Democrática en Chile, gracias a los cuales dicho país ha logrado estabilizar la política con los positivos resultados económicos y sociales conocidos. O cuando existen instituciones que obligan a que los partidos acuerden alianzas como es el caso de la Constitución boliviana que dispone que la segunda vuelta para elegir presidente de la república se realice en el Congreso Nacional, lo que le ha permitido al país andino estabilizar su antes caótica política. En esta materia se registra una positiva evolución en Latinoamérica. Según una investigación (Grace Ivana Deheza, *Coaliciones de Gobierno en el Sistema Presidencial: América Latina*, Washington D.C. 1995) realizada en 101 gobiernos latinoamericanos entre 1958 y 1994, de ellos 55 contaron con una mayoría en el Congreso.

El hecho de que los gobiernos democráticos hayan sido ejercidos por los partidos, ha llevado a que la opinión pública los identifique con la crisis económica y los señale como culpables de la caída de los niveles de vida de la población. A esta causa de erosión de los partidos se suman otras como la debilidad de su organización, la corrupción de algunos de sus líderes, la volatilidad de electores y dirigentes proclives a la indisciplina, el desbordamiento de las estructuras por las personalidades, el predominio de los intereses partidistas o personales por sobre el interés público y la escasa relación de la agenda de los partidos con las preocupaciones de la sociedad. También han influido los profundos cambios socioculturales que se están produciendo en el contexto regional. Gracias a los medios de comunicación los ciudadanos hoy pueden informarse de manera directa y cotidiana sobre los asuntos públicos, formar sus propios criterios y expresar sus opiniones, sin la mediación de los partidos. La llamada videopolítica ha permitido el surgimiento de figuras públicas provenientes de otras actividades, que han desarrollado exitosas carreras sin el respaldo de organizaciones políticas, a las que más bien han menospreciado.

El descrédito de los partidos, magnificado por sus críticos, ha favorecido la proliferación de organizaciones autodenominadas “independientes”, conformadas alrededor de personas no siempre ajenas a la clase política, que atribuyéndose virtudes que la sociedad regatea a las entida-

des partidistas, han intervenido con éxito en contiendas electorales. Candidatos de estas organizaciones, que han obteniendo la presidencia en Brasil, Perú, Guatemala y Venezuela, no han demostrado mayores méritos que los políticos profesionales ni han sido más afortunados en la conducción de los asuntos públicos. También se han organizado para participar políticamente importantes sectores sociales, como la guerrilla y el movimiento indígena, el cual obtuvo la Vicepresidencia de la República en Bolivia y algunas diputaciones en Ecuador. Si bien la presencia de estas nuevas fuerzas ha incrementado la fragmentación del sistema de partidos, en cambio ha permitido integrar a la vida democrática a importantes sectores sociales que le eran ajenos o se consideraban marginados.

Estas organizaciones suelen ser contestatarias de los partidos y no se constituyen como tales; más aún, niegan esta condición. Sin embargo no son otra cosa que partidos, cualesquiera sean la estructura y la denominación que adopten, pues como lo define Giovanni Sartori, partido es “cualquier grupo político que se presenta en elecciones y es capaz de colocar candidatos para cargos públicos”. Además aquellas organizaciones en cuanto a la forma en que representan a los ciudadanos y ejercen su poder no suelen diferenciarse de los clásicos partidos políticos.

Algunos consideran que los problemas derivados de la inexistencia de sistemas de partidos y de la inestabilidad política podrían corregirse si se permitiera la reelección inmediata de los presidentes, con lo cual los electores podrían eventualmente confirmarlos en el gobierno y así favorecer la continuidad de las políticas iniciadas, argumento que se sustenta, citando lo sucedido en Perú y Argentina, países en los que Fujimori y Menem fueron reelegidos, circunstancia que les permitió continuar sus programas. Si bien estos ejemplos son ciertos debe tenerse en cuenta el riesgo del caudillismo, que en América Latina ha sido uno de los principales responsables de que la democracia no haya podido institucionalizarse. Además, la estabilidad y continuidad dadas por las personas, y no por las instituciones, no constituye garantía de perdurabilidad y no contribuye a la maduración democrática de las sociedades políticas.

Siendo los partidos un elemento vital de la gobernabilidad y no existiendo un sólo sistema democrático en el mundo que haya logrado prescindir de su concurso, corresponde tomar medidas para mejorar su representatividad de los ciudadanos y su calidad.

Hay países de América Latina en los que es necesario comenzar por el principio, esto es trabajando en la constitución de sistemas de partidos. Un camino para tal propósito constituye el uso de los mecanismos electorales, los cuales, de acuerdo a su carácter, contribuyen a reducir o ampliar el número de organizaciones partidistas. Así, por ejemplo, los sistemas uninominales para las elecciones de legisladores, su designación en la segunda vuelta electoral, la coincidencia entre la fecha de las elecciones legislativas y presidenciales y el requisito de un mínimo de votos que un partido debe recibir para obtener una representación parlamentaria favorecen la conformación de sistemas de partidos representativos.

Las aludidas reformas electorales disuaden la formación de nuevos partidos, eliminan a los que no cuentan con apoyo electoral suficiente y favorecen la consolidación de organizaciones con una amplia base ciudadana. A ellas podrían sumarse otras prescripciones como por ejemplo que se constituyan como organizaciones formales y nacionales, que practiquen la democracia interna, que la autoridad electoral vigile el cumplimiento de las leyes y de sus estatutos, que se les otorgue financiamiento público de acuerdo a su representatividad, que se limite y controle el gasto electoral, que se reduzca el período de las campañas electorales y que se desaliente la indiscriminada participación de candidaturas independientes.

Los cambios institucionales anotados permitirían, luego de unos cuantos procesos electorales, la formación de un sistema de partidos de pocas pero representativas organizaciones que, por implantarse en amplios y variados sectores de la sociedad, conservarán la lealtad de un número elevado de electores, garantizando de esta manera la estabilidad y continuidad de la vida pública. Un planteamiento de esta naturaleza im-

plica atribuir a los partidos la principal responsabilidad en el mejoramiento de la calidad de la democracia latinoamericana y discrepar de aquellos que, en sus críticas, llegan al extremo de sugerir que la democracia funcionaría mejor sin su concurso.

CONCLUSION

El análisis realizado permite concluir que la ingeniería institucional, expresada en la adaptación de las constituciones y de sus leyes accesorias a las realidades nacionales y a las necesidades del desarrollo de los países, constituye un medio adecuado para modelar los comportamientos cívicos, mejorar la representatividad de los partidos, promover la gobernabilidad de las democracias, incentivar la estabilidad política y, como consecuencia, favorecer el progreso económico y social de América Latina.

Los cambios introducidos por la ingeniería institucional no se hallan en posibilidad de producir los efectos deseados con su simple expedición; además es necesario tiempo y perseverancia. En esta perspectiva la permanencia de la democracia se vuelve crucial. Las instituciones deben aplicarse para que sus méritos o debilidades puedan apreciarse, los partidos y los políticos enmiendan conductas equivocadas y adquieren destrezas a través de sus propias experiencias y los electores se educan gracias al ejercicio del sufragio y, a veces, de sus equivocaciones. Aprendizaje y perfeccionamiento democráticos que interrumpen las dictaduras cuando usurpan el poder. A su caída los actores de la vida pública son forzados a volver al punto de partida para comenzar de nuevo.

**INFORME DEL SECRETARIO GENERAL DEL
49° CONGRESO INTERNACIONAL
DE AMERICANISTAS**

Dr. Segundo E. Moreno Yáñez

De Nancy a Quito: una centenaria marcha

Los Congresos Internacionales de Americanistas, verdaderas “Cumbres Científicas de las Américas”, tienen como objeto, según sus Estatutos, el estudio histórico y científico de las Américas y sus habitantes (Art.1.). El Primer Congreso Internacional de Americanistas tuvo lugar en Nancy (Francia) en 1875, bajo la presidencia del Barón Guerrier de Dumast. Actuó como Secretario General Alfred Rambaud. Desde el 11º Congreso Internacional de Americanistas que se realizó en México en 1895, las sedes se han alternado cada dos o tres años entre el Antiguo y el Nuevo Mundo.

Una visión histórica de los Congresos de Americanistas, demuestra la permanente participación de científicos de renombre, especialmente en los campos de la Historia, Antropología, Lingüística y Arqueología. A modo de ejemplo se pueden recordar algunos nombres de insignes americanistas que estuvieron al frente de la organización de congresos. Adolf E. Nordenskiöld fue uno de los presidentes del 10º ICA, en Estocolmo (1984). El 23º ICA, en New York (1928) se desarrolló bajo la presidencia de Franz Boas, fundador de la Antropología Cultural Norteamericana. En el 29º ICA, en New York (1949), estuvo al frente de su organización otro insigne antropólogo: Alfred L. Kroeber. La ciudad de París ha sido la sede de tres Congresos de Americanistas; entre ellos cabe recordar que el primer Congreso de postguerra (28º ICA, 1947) tuvo como presidente al conocido americanista e insigne investigador sobre el Ecuador Paul Rivet. El 42º ICA, realizado también en París (1976), se organizó bajo la dirección del mundialmente connotado antropólogo Claude Lévi-Strauss. Entre las sedes del Continente Americano, la ciudad de México ha sido designada con mayor frecuencia: cinco veces desde 1895. Como organizadores están presentes en los anales Alfonso Caso, Ignacio Bernal, Miguel León Portilla, Guillermo Bonfil Batalla y Enrique Florescano.

Respecto a nuestro País, es importante recordar que los entonces jóvenes investigadores Jacinto Jijón y Caamaño y Carlos Manuel Larrea fueron los primeros ecuatorianos que asistieron a un Congreso de Americanistas: el que se celebró en Londres en el año de 1912. Después de

participar en este magno evento los dos científicos ecuatorianos permanecieron durante tres meses en la capital británica, con el objeto de conseguir materiales bibliográficos y realizar contactos con los especialistas en las ciencias americanistas.

De Londres, Jijón y Larrea pasaron a París, donde recibieron orientación de Paul Rivet en sus estudios arqueológicos, además de mantener con él una vinculación amistosa. Paul Rivet había permanecido en el Ecuador desde 1901 hasta 1906.

Vino a nuestra Patria en calidad de médico de la Misión Geográfica encargada por la Academia de Ciencias de París de confirmar, sobre el terreno, las investigaciones realizadas en el siglo XVIII por los Académicos Franceses que midieron entonces un arco de meridiano en torno a la línea ecuatorial. Además de recolectar ejemplares de flora y fauna, Rivet amplió sus estudios referentes al hombre ecuatoriano, cuyas características antropológicas pudo examinar durante repetidos viajes por el territorio nacional. A través de los usos y costumbres de los indios advirtió Paul Rivet supervivencias, las cuales le incitaron a descubrir y recoger objetos arqueológicos, que le sirvieron para estudios posteriores. En Francia el doctor Rivet dirigió a Jijón y Larrea en las prácticas de Antropología Física y Craneología; les recomendó para el ingreso en la Sociedad de Americanistas de París; y les puso en contacto con varios hombres de ciencia, entre ellos, Verneau y Poutrin. En Paul Rivet hallaron también los dos ecuatorianos un guía seguro para conseguir los libros apropiados a la especialización en que estaban empeñados.

Jijón regresó de Europa en 1916. En Quito tuvo la oportunidad, con los fondos importados de Europa, de incrementar su biblioteca americanista, actualmente al servicio del público, gracias a la responsabilidad del Banco Central del Ecuador, su actual propietario. Con el afán de difundir los conocimientos, Jijón editó el "Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos Americanos", cuyo número uno salió a luz en Junio de 1918, impreso en la Editorial de la Universidad Central del Ecuador. Este boletín era el órgano de difusión de los trabajos realizados por los miembros de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos

Americanos, entidad fundada por Federico González Suárez, en 1909, y transformada, en 1920, por decisión del Congreso de la República, en la Academia Nacional de Historia.

El Ecuador, ha debido esperar hasta 1994, para conseguir ser escogido como sede de un Congreso Internacional de Americanistas. Esta designación se debió a la iniciativa de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador que, como institución de Educación Superior con larga trayectoria académica, ha valorado y desarrollado en su seno estudios científicos en los extensos campos de las Ciencias Humanas y Sociales, por lo que, con sobrada razón y como un reconocimiento internacional a su labor académica, fue elegida por aclamación, durante el Congreso de Estocolmo en Julio de 1994, como sede del 49° Congreso Internacional de Americanistas que se celebró en Quito del 7 al 11 de Julio de 1997.

Es importante recalcar que en la Capital de Suecia se presentaron las candidaturas de México, Chile y Ecuador. Estos dos últimos países jamás habían sido considerados para la organización de un Congreso de esta categoría. Aunque Chile tiene una gran presencia internacional se vio conveniente apoyar la candidatura del Ecuador, país que ha demostrado grandes avances en los campos de la Historia, Antropología, Sociología, Arqueología y otras disciplinas americanistas.

La organización del 49° Congreso Internacional de Americanistas

Como todo evento científico internacional, los Congresos de Americanistas integran tres tipos de actividades. Entre ellas son los Simposios la ocasión para reunir a especialistas de diferentes disciplinas y países, a fin de debatir sobre un tema preciso. Las Sesiones Generales están organizadas para poner a consideración de un amplio público exposiciones científicas sobre temas americanistas relevantes y con alcance internacional. En las Sesiones Generales se ofrecen también las Conferencias Magistrales, dictadas por especialistas y que tratan sobre temas comunes para todo el Continente Americano. Finalmente, los Foros de In-

vestigación son contribuciones que se refieren a los avances concretos en las fronteras de la ciencia y cuyo fin es intercambiar opiniones y analizar los resultados de las investigaciones con otros especialistas.

El 49° Congreso Internacional de Americanistas (49° ICA) que tuvo lugar en Quito del 7 al 11 de Julio del presente año, contó con 140 Simposios inscritos, en los que se presentaron alrededor de 1750 ponencias. Los temas sugeridos por los investigadores de todo el mundo se agrupaban dentro de las siguientes disciplinas: Antropología; Arqueología; Arte y Estética; Filosofía y Pensamiento; Estudios de Género; Geografía, Ecología y Desarrollo; Historia; Lingüística y Literatura; Medicina y Salud; Ciencias Políticas y Sociales, Relaciones Internacionales; y Estudios Urbanos.

Los Foros de Investigación ofrecieron 23 contribuciones sobre proyectos específicos, los que fueron propuestos discutidos por los interesados en un tema. Se espera que, de los intercambios de ideas, surjan de los Foros nuevas tendencias en la investigación y temas inéditos. Tanto los Foros de Investigación como los Simposios fueron coordinados por la Dra. Christiana Borchart de Moreno, Miembro del Comité Ejecutivo.

El 49° ICA ha dado especial importancia a las conferencias de Sesiones Generales las que, en un número total de 84, se expusieron paralelamente en cinco auditorios. Para las Conferencias Magistrales se invitó a científicos y personalidades conocedoras de problemas relacionados con el Continente Americano, desde el punto de vista de varias disciplinas. La Antropología estuvo representada por el brasilero Roberto Cardoso de Oliveira, cuya disertación versó sobre la “Antropología de los países centrales, versus de los países periféricos”; y por el conocido etnólogo francés Maurice Godelier, con el tema: “Cosas que se dan, cosas que se venden y cosas que no se dan ni se venden y que se guardan: dinero, cosas preciosas y objetos sagrados”. Los estudios históricos estuvieron representados por el historiador sueco Magnus Mörner, cuyo tema fue: “Nuevos enfoques a la Historia local: experiencias, problemas y perspectivas”; y por Asunción Lavrin, historiadora norteamericana con el tema: “Género e Historia: una conjunción a finales del siglo XX”. El vicepresidente de Bolivia, Victor Hugo Cárdenas, presentó la

conferencia sobre “El papel de las Organizaciones Indígenas en los contextos políticos americanos”, mientras la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú envió su mensaje sobre el tema: “El problema étnico en las Américas”. El Ecuador estuvo representado por tres personalidades reconocidas en el ámbito científico internacional. El doctor Osvaldo Hurtado Larrea, en su calidad de científico social y politólogo, presentó la ponencia “Gobernabilidad, Democracia y Desarrollo”. Como Ex-Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el doctor José Ayala Lasso dictó una conferencia sobre “Los Derechos Humanos en las Américas”; y el mundialmente conocido filósofo Julio Terán Dutari S.J., disertó sobre el tema: “¿Tiene futuro una filosofía indígena?”.

Dentro del espíritu de los Congresos de Americanistas se ha manifestado la necesidad de la presencia en ellos de los Pueblos Indios y de otras minorías étnicas. El Congreso reunido en Estocolmo, por decisión unánime, recomendó la organización paralela y en la sede, de un Encuentro de estos “actores olvidados de América”, a fin de que existiera un fructífero intercambio entre los científicos americanistas y algunos grupos sociales por ellos investigados. Este diálogo debía darse no a nivel político sino humanístico.

Dada la circunstancia de que, por vez primera, en un Congreso de Americanistas se realizó este Encuentro, se optó por dividirlo en cuatro foros, y de su organización se responsabilizaron inicialmente varias instituciones. El Primer Foro, bajo la responsabilidad del Instituto Indigenista Interamericano (México), debía desarrollar el tema: “Los Intelectuales Indígenas y Afroamericanos ante los proyectos políticos de los Estados Americanos”. La Smithsonian Institution tuvo a su cargo el Segundo Foro: “Los Intelectuales Indígenas y Afroamericanos y la autogestión de proyectos culturales”, el que no se desarrolló por razones ajenas a los organizadores. Esta circunstancia exigió una reestructuración del Encuentro de Intelectuales Indígenas y Afroamericanos, por lo que el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe y la Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) asumieron la total responsabilidad del Encuentro. Los temas que se habían encargado al Instituto Indigenista Interamericano y al Smithsonian Institution fueron integrados en los dos Foros que se realizaron. Por su experiencia en el apoyo a proyectos de educa-

ción, la Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) fue responsable del Tercer Foro: “Los Intelectuales Indígenas y Afroamericanos frente a la educación bilingüe - bicultural”. El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (sede en Bolivia), organizó el Cuarto Foro: “Los Intelectuales Indígenas y Afroamericanos ante los proyectos de desarrollo sustentable”.

Se pudo constatar una gran asistencia a estos Foros que tuvieron lugar en el Aula Magna de la PUCE y que se prolongaron, durante el jueves 10 de julio en el Coloquio “Pueblos Indios y Estado”, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, en su propia sede y como un evento paralelo al 49° ICA.

En el Foro de Intelectuales Indígenas y Afroamericanos frente a la gestión de proyectos educativos y culturales, que estuvo coordinado directamente por el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural EBY-GTZ del Ecuador, participaron seis exponentes internacionales de los ocho que habían sido invitados y fue la ocasión para exponer el proceso histórico social indígena, desde el punto de vista de los propios actores, en el contexto de un evento tan importante como el Congreso de Americanistas. En las ponencias se ofrecieron importantes enfoques sobre la Educación Intercultural Bilingüe en América Latina. Todas las ponencias fueron expuestas por los propios representantes, luego sintetizadas por el moderador y finalmente comentadas por los asistentes en un foro abierto. A través de las distintas ponencias se llegó a detectar que la problemática de la educación bilingüe intercultural, en los diferentes países, es similar. Únicamente se deben matizar las especificidades del proceso socio-histórico y político que ha experimentado cada país. Además de los problemas comunes que enfrentan los Estados en relación con la educación bilingüe bicultural, es común la poca comprensión de la problemática multicultural y lingüística por parte de la sociedad en general.

Por su parte, el Foro: “Los Intelectuales Indígenas y Afroamericanos ante los proyectos de desarrollo sustentable”, organizado por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, abordó también problemas comunes que se han detectado en el Continente Americano.

Como gestores principales de los dos Foros que conformaron el Encuentro de Intelectuales Indígenas y Afroamericanos, deben ser mencionados los Dres. Wolfgang Küper, alto personero de la oficina central de la GTZ, en Alemania y Diego Iturralde Guerrero, Secretario Ejecutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en América y el Caribe.

Principales Temáticas

Un primer análisis de los temas que se desarrollaron en las Conferencias de Sesiones Generales, Simposios y Foros de Investigación, puede orientar las temáticas más relevantes que se tuvieron en cuenta en el Congreso de Americanistas de Quito. Es de esperar que en los próximos dos años aparecerá la Colección 49º ICA, cuyos volúmenes ofrecerán suficiente material de análisis sobre las propuestas científicas del Congreso.

En el campo de la Antropología estuvo presente, con mayor frecuencia y quizás en forma repetitiva, el tema de la etnicidad, en relación con las diversidades ecológicas y culturales presentes en América. No se ha dejado de lado el tema de la modernidad y globalización referentes a las identidades colectivas, orientado a una reflexión hacia el tercer milenio.

La Arqueología, siguiendo una muy larga tradición en los Congresos de Americanistas, tuvo una amplia presencia. Es de interés anotar que se presentaron 18 Simposios y que la presencia de investigadores ecuatorianos en esta área fue relativamente alta. Los temas de las ponencias, a primera vista, demostraron importantes avances en el análisis del material arqueológico, en relación con modificaciones en el medio ambiente y con proyecciones en estudios pertenecientes a disciplinas cercanas a la Arqueología, como la paleoetnobiología, la bioantropología, la paleosemiótica y la reconstrucción de una prehistoria basada en estas disciplinas.

En el área del Arte y Estética hubo una importante mención al análisis simbólico especialmente del arte colonial latinoamericano durante el período barroco.

Las Conferencias y Simposios de Filosofía y Pensamiento prosiguieron una línea ya conocida en anteriores Congresos de Americanistas con los temas referentes a la modernidad y teorías post-modernas, a la utopía y a la manipulación ideológica a través de los hilos invisibles del poder.

El presente Congreso de Americanistas ha dado particular importancia a los estudios de Género. Temas como “Cosmovisión y Sexualidad”, “Género y Medio Ambiente”, “Género y Simbolismo”, “Mujer y Desarrollo Político”, encontraron un amplio campo de análisis, cuyo complemento fueron los estudios histórico-biográficos que propusieron una nueva visión de la microhistoria.

Las disciplinas americanistas Geografía, Ecología y Desarrollo se refirieron a la dinámica de territorios y espacios, así como a los estudios sobre las economías en las ciudades y regiones. Un aspecto de interés fue la transformación de economías intervenidas antiguamente por el Estado en economías de mercado.

Confirma, una vez más, la tradición de todos los Congresos de Americanistas, la presencia de temas y reflexión histórica. Se han presentado treinta y siete Simposios de Historia y en las Conferencias de Sesiones Generales los temas históricos sobrepasaron a los de otras disciplinas. Los temas de “Elites, Poder e Identidad”, “Migración y Crisis Nacionales”, “Historia de las Mentalidades”, “Estado y Partidos Políticos”, complementaron a las temáticas más tradicionales como el análisis de los períodos colonial y republicano, fuentes para la Historia, Historia Cultural, Historia Demográfica y otras.

La presencia de la Lingüística superó a los temas referentes a la Literatura. Estuvieron presentes, como temas de discusión, los resultados de investigaciones sobre las diferencias y similitudes en el léxico de varias lenguas aborígenes, las causas de la desaparición o el mantenimiento de una lengua, la interculturalidad en la educación bilingüe, lengua y catequización, traducción y alteridad lingüística.

El área de Medicina y Salud, incorporada por vez primera en los Congresos de Americanistas, presentó temas novedosos como la Etnomedicina en Mesoamérica, los Andes y la Amazonia; el uso de enteógenos indígenas; y una reflexión sobre los espacios saludables en América Latina.

Fueron numerosas las conferencias y ponencias en Ciencias Políticas y Sociales y en Relaciones Internacionales. Estuvieron presentes temas actuales como "Democracia y Seguridad", "Filosofía Política Amerindia", "La Sociedad Civil frente al Neoliberalismo" y "Los Retos para América en el siglo XXI".

Finalmente, fue restringida la presencia de los estudios urbanos sobre América. Los Simposios y Ponencias propuestos se refirieron especialmente a cuestiones urbanas relacionadas con las políticas del Estado o de organizaciones públicas.

El nivel académico estuvo garantizado por la presencia de investigadores, en su mayor parte provenientes de universidades e instituciones de nivel superior, de muchos países. Hasta el momento, un cálculo inicial permite aseverar que Brasil fue el país con más delegados en el 49° ICA, seguido de los Estados Unidos de América y de los países europeos. Es importante recalcar la presencia en el 49° ICA de varios países asiáticos, particularmente de Japón, Korea y Sri-Lanka, presencia que en el futuro se acrecentará por la mayor relación del Continente Americano con las nuevas potencias asiáticas.

La presencia del Ecuador fue significativa, especialmente en las áreas de Antropología y Arqueología. La realización del 49° ICA fue también la ocasión para ofrecer, a nivel internacional, una muestra del alto nivel académico y de los valores de nuestro País, tanto en el campo económico, como en lo social y cultural. Finalmente es importante recalcar la enorme confianza demostrada por la comunidad científica internacional a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Institución que, ya desde hace algunos años, demuestra avances científicos en varios cam-

pos del saber humano. Sus instalaciones y actividad eficiente de su personal fueron una muestra de que la Universidad Católica del Ecuador ha sido capaz de ejecutar con éxito el reto propuesto al ser elegida Sede para la realización del 49° ICA.

El Congreso de Americanistas tendrá su natural prolongación en la “Colección 49° ICA” que incluirá en sus volúmenes materiales de Simposios y Conferencias editados bajo la responsabilidad directa de Ediciones Abya Ayala, Centro Cultural dirigido por el Dr. Juan Bottasso, Miembro del Comité Ejecutivo, que ha demostrado también en el campo internacional grandes aportes bibliográficos y que organizó, como una actividad paralela al 49° ICA, una Feria Exposición del Libro Latinoamericano y una Feria Exposición de Artesanías Ecuatorianas.

Actividades Culturales

A la noche del primer día del Congreso, el lunes 7 de julio, tuvo lugar en el Teatro Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, y con la presencia del Señor Presidente Constitucional de la República, la Sesión Inaugural del 49° ICA. Se contó con la asistencia de 2.000 personas, entre los que se incluyeron miembros del Gobierno Nacional, de las Delegaciones Diplomáticas y de la Iglesia Ecuatoriana. Con este motivo actuó la Orquesta de Cámara de la Sinfónica Nacional, bajo la dirección del Maestro Alvaro Manzano.

En la ceremonia de inauguración intervino, en primer lugar, el Prof. Dr. Magnus Mörner, como Presidente del 48° ICA, que tuvo lugar en Estocolmo en 1994. En nombre del Comité Permanente de los Congresos de Americanistas dirigió sus palabras el Prof. Dr. Alfred H. Siemens, en su calidad de Presidente del mismo. El Dr. Hernán A. Andrade, S.J., Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y como tal, Presidente del 49° Congreso Internacional de Americanistas, dio la bienvenida a los participantes e hizo una referencia sobre el valor

humanístico de los Congresos de Americanistas y su relación con la Universidad. Finalmente, el Dr. Fabián Alarcón Rivera, Presidente Constitucional de la República del Ecuador y Presidente de Honor del Congreso, declaró inaugurado este magno evento.

Merecen una especial mención las actividades paralelas que se desarrollaron durante los días del Congreso, y de cuya organización estuvo encargada la Lcda. Ximena Carcelén de Coronel, Miembro del Comité Ejecutivo. La Universidad Andina Simón Bolívar tuvo la iniciativa de organizar un Coloquio sobre “Pueblos Indígenas y Estado en América Latina”. El Banco Central del Ecuador presentó una “Exposición Bibliográfica Americanista”, así como la “Exposición de Instrumentos Precolombinos” en la Sala de Exposiciones Temporales del Museo Nacional del Banco Central del Ecuador. La Cinemateca Nacional ofreció una muestra de Cine Latinoamericano y especialmente Ecuatoriano durante toda la semana que duró el Congreso. El Instituto Andino de Artes Populares, además de organizar un Coloquio sobre “Identidades Locales”, puso a la vista del público una exposición sobre Artesanía del Convenio Andrés Bello. Los principales Conventos religiosos abrieron las puertas de sus iglesias y museos para recibir a los visitantes congresistas; con este motivo, la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, organizó varios recorridos guiados para demostrar a los congresistas el valor de sus Fondos Bibliográficos, Archivísticos y de los Museos Arqueológico, Colonial y Republicano. El archivo Nacional de Historia organizó también una exposición especial y visitas guiadas a las cuales asistieron numerosos investigadores. También algunas galerías de arte presentaron exposiciones con motivo del 49° ICA.

El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito se encargó de la organización de la Sesión Solemne de Clausura, que tuvo lugar en la iglesia colonial de La Merced; en la que intervino la Orquesta de Instrumentos Andinos. A continuación ofreció el Alcalde Metropolitano una recepción en los claustros del Convento Mercedario. Conjuntamente con la Embajada de España, el Municipio de Quito presentó en el Instituto Geográfico Militar la exposición “Obras Hidráulicas en América Colonial”.

Dentro de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, el Museo Jacinto Jijón y Caamaño inauguró su nueva exposición sobre Arte Colonial y Arqueología del Ecuador. El Centro Cultural PUCE presentó en el hall de su nuevo edificio una exposición del pintor ecuatoriano Oswaldo Viteri, quién fue además el autor del afiche oficial. En el mismo Centro y bajo la coordinación del Instituto Geográfico Militar y con la colaboración del Archivo Juan José Flores de la PUCE, de los Museos del Banco Central del Ecuador y de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, se expuso una gran colección de mapas y de instrumentos topográficos, bajo el tema: “Etapas de la Cartografía Ecuatoriana”.

Además de los 4 volúmenes editados por el Comité Ejecutivo del 49° ICA, el Museo Jacinto Jijón y Caamaño entregó a los congresistas dos obras de Jijón. La nueva edición de “Antropología Prehispánica del Ecuador”, fue publicada con el apoyo financiero de la Embajada de España en el Ecuador. El Ministerio de Defensa Nacional entregó a los congresistas el libro que contiene el “Diario del Padre Fritz”, antiguo misionero de la Provincia de Maynas, y presentado por Hernán Rodríguez Castelo. Además de una exposición “Filatélica Americanista”, coordinada por la Empresa Nacional de Correos y por la Asociación Filatélica Ecuatoriana, se efectuó, durante los días del Congreso, el lanzamiento del Sello Postal Conmemorativo del 49° ICA.

**ASAMBLEA GENERAL DEL 49° CONGRESO
INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS**

RESOLUCIONES

Primera:

Incorporación de la Filosofía a los Congresos de Americanistas

Considerando que la Filosofía no ha estado integrada en los Congresos de Americanistas y que en el 48° ICA que se realizó en Estocolmo en 1994, por primera vez, se presentaron tres simposios sobre Filosofía Política;

Resuelve:

1. Aprovechar la oportunidad de un mutuo beneficio entre las Ciencias Sociales, Históricas y Antropológicas y la Filosofía, con sus aspectos fundamentales como la Epistemología, la Hermenéutica y la Ética.

2. Esta simbiosis permitirá desarrollar simposios en relación con la Filosofía de las Ciencias Antropológicas, de la Filosofía Política ayudada por la Ecología y por el conocimiento de los problemas que nacen de la confrontación de la naturaleza con el desarrollo, de la Ética de las Ciencias Sociales y otros.

Segunda:

APOYO AL INSTITUTO IBERO-AMERICANO DE BERLÍN

Considerando que Instituto Ibero-Americano del Patrimonio Cultural Prusiano, en Berlín, está en peligro de suspender definitivamente su funcionamiento como Institución autónoma dedicada al servicio de los investigadores sobre temas latinoamericanos y de quienes desarrollan labores culturales o de información dentro del mismo ámbito;

Resuelve:

1. Solicitar, en nombre el 49° Congreso Internacional de Americanistas, a las principales autoridades de la República Federal de Alemania y de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, que se garantice y apoye el pleno funcionamiento del Instituto Ibero-Americano de Berlín, como una Institución autónoma dentro de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano.

2. Que todas las actividades de información bibliográfica y archivística, investigación y difusión, a través de las publicaciones, la organización de congresos, etc. se desarrollen normalmente en beneficio del mundo académico de América Latina y a nivel europeo e internacional.

Tercera:

ACERCA DEL TRAFICO ILICITO DE BIENES CULTURALES

Considerando que existe una notable expoliación de bienes culturales, especialmente en los países de América Latina, y que en el Taller UNESCO-ICOM 1995, en Cuenca, Ecuador, los Organismos de Patrimonio Cultural solicitaron a la Interpol y a las Aduanas de diversos países que unidos combatan el tráfico ilícito de bienes culturales en América Latina;

Resuelve:

1. Apoyar la Declaración de Cuenca-Ecuador, formulada por el Taller UNESCO-ICOM 1995.

2. Solicitar a los Gobiernos de los Países y a sus Organismos pertinentes, la actualización y el mejoramiento de las Legislaciones existentes para disminuir y erradicar el tráfico ilícito de bienes culturales.

3. Sugerir a los Organismos pertinentes que, en los documentos de inmigración, se incluya una notificación de que el tráfico ilícito de bienes culturales está penado por las leyes.

Cuarta:

PROTECCION DE LAS ISLAS GALAPAGOS, PATRIMONIO NATURAL DE LA HUMANIDAD

Considerando que es deber de las autoridades nacionales e internacionales preservar para las futuras generaciones a las Islas Galápagos, Patrimonio Natural de la Humanidad; y que la creciente apertura a la migración y al turismo significa la extinción definitiva de los ecosistemas particulares del Archipiélago y el empobrecimiento de la población insular marginada por un mercado turístico controlado por empresas exteriores;

Resuelve:

1. Solicitar al gobierno de la República del Ecuador y a la Organización de las Naciones Unidas, ejercer un control compartido sobre el Parque Nacional Galápagos para hacer respetar los reglamentos y vigilar los límites del Parque Nacional; controlar la inmigración de colonos; la pesca de exportación y la entrada de especies continentales; y facilitar a la población insular un desarrollo sostenible, en base al ecoturismo.

Quinta:

DEUDA ECOLOGICA CON LA BIOSFERA Y CON LOS PUEBLOS NO INDUSTRIALIZADOS

Considerando que las tecnologías y el modo de vida de las sociedades industrializadas han afectado irreversiblemente la biósfera y han provocado el empobrecimiento y aun la desaparición de poblaciones y cultu-

ras, poniendo en riesgo la continuidad de la vida en el planeta; que la obligación con la biósfera y con los pueblos no industrializados tiene orígenes históricos; y que la deuda externa constituye un mecanismo de presión que provoca la sobre-explotación de los recursos naturales y afecta las formas de vida de los pueblos del Tercer Mundo;

Resuelve:

1. Reconocer la existencia de la Deuda Ecológica que mantienen las sociedades industrializadas con la biósfera y con los pueblos no industrializados del Tercer Mundo.
2. Demandar un cambio de tecnologías, modos de vida y políticas que atentan contra la continuidad de la vida en el planeta y provocan un mayor empobrecimiento de los pueblos no industrializados.
3. Demandar la suspensión del cobro de la deuda externa, a causa de la presión que ésta ejerce sobre los recursos naturales, y principalmente por la magnitud de la deuda ecológica que se expresa no sólo en montos monetarios, sino también en sus devastadores efectos ambientales, sociales y culturales.

Sexta:

DERECHOS POLITICOS E HISTORICOS DE LOS PUEBLOS INDIOS

Considerando que los Estados Nacionales y sus proyectos de desarrollo en América Latina, han sido excluyentes e incapaces de reconocer la plena ciudadanía y los derechos políticos e históricos de los Pueblos Indios; y que las relaciones entre los Pueblos Indios y el Estado deben estar sustentadas en los principios de reciprocidad que respeten las culturas indígenas, busquen su bienestar económico y humano y no violenten las ancestrales identidades, cosmovisiones y sistemas jurídicos;

Resuelve:

1. Solicitar al Parlamento Ecuatoriano, la urgente ratificación del Convenio 169 de la OIT, que garantiza los derechos de los pueblos indios.
2. Pedir al Gobierno de México, el reconocimiento de los acuerdos firmados en San Andrés, respecto a los derechos indígenas y a la salida negociada y no militar del conflicto de Chiapas.
3. Respalda a la cultura de la paz y del desarrollo para el siglo XXI, que debe estar basada en la penalización efectiva de la producción y venta de armas, en la disminución de los gastos militares y en su re-inversión, con el objeto de eliminar la pobreza por ellos provocada.

Septima:

RECONOCIMIENTO DEL CONVENIO 169 DE LA OIT

Considerando que algunos países de América todavía no han firmado el Convenio 169 de la OIT, que se refiere a los “Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en los países independientes”, y que otros se han demorado en su ratificación por los respectivos Parlamentos, lo que ha obstaculizado la vigencia del citado convenio;

Resuelve:

1. Solicitar a los países que todavía no han firmado el Convenio 169 de la OIT, que lo hagan en el menor tiempo posible, ya que, el citado Convenio regula y obliga al reconocimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.
2. Pedir a los países signatarios del Convenio 169 de la OIT, que agilicen los procedimientos legislativos para su ratificación plena, y la entrada en vigencia de este instrumento legal, que regula y obliga al reconocimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.

Octava:

RACISMO EN LAS AMERICAS Y EL CARIBE

Considerando que es responsabilidad de la comunidad académica, sugerir y propiciar alternativas de solución a los problemas que atentan contra la existencia de las sociedades y culturas de las Américas; que dentro de este contexto el comportamiento discriminatorio, basado en la ponderación negativa de rasgos físicos y culturales, ha aumentado con modalidades más sutiles, que procuran la desmovilización política de los sectores sociales más afectados; y que este descuido provoca un desinterés en los mecanismos educativos y de comunicación, que denigra a ciertos grupos por su configuración étnica, de género y racial; por su capacidad física o disponibilidad material, o por no coincidir con los arquetipos socioculturales dominantes;

Resuelve:

1. Demandar a la comunidad académica, que se incremente un esfuerzo científico, serio y sistemático para estudiar y solucionar estas preocupaciones.
2. Solicitar a los organismos internacionales, encargados de velar por los derechos humanos y de los pueblos, mayor control sobre los Estados, a fin de confrontar más efectivamente a las nuevas y actuales formas de racismo y pedirles que influyan sobre los Estados para que éstos cumplan los compromisos suscritos en materia de protección a las poblaciones vulnerables y eliminación de todas las formas de racismo y discriminación.
3. Demandar a los organismos no gubernamentales que en sus programas incluyan una línea de reflexión y práctica, relacionada con la desigualdad y discriminación mencionadas.

Novena:

MARGINACION Y DISCAPACIDAD

Considerando que en las sociedades y pueblos de las Américas viven individuos desfavorecidos por la sociedad y marginados a causa de discapacidades físicas o psicológicas; que las ciencias representadas en los Congresos de Americanistas son eminentemente humanas;

Resuelve:

1. Reafirmar el compromiso con las sociedades y pueblos de las Américas, particularmente con los grupos más desfavorecidos.
2. Recomendar que se reconozca que la discapacidad constituye una problemática inherente a todos los grupos humanos y que debe reflejarse en las distintas investigaciones que se realizan.

Decima:

EN DEFENSA DEL PUEBLO U'WA

Considerando que la transnacional Occidental tiene una concesión petrolera dentro del territorio U'wa, el que el 16 de agosto de 1996, en audiencia por la vida, se manifestó contra cualquier actividad petrolera dentro de su territorio, bajo la amenaza incluso de un suicidio colectivo; y que la legislación Colombiana, en estos casos, exige un proceso de consulta que finalice con un acuerdo del Defensor del Pueblo y de la Corte Constitucional, consulta que todavía no se ha dado;

Resuelve:

1. Pedir al Presidente de la República de Colombia y a sus Ministros de Energía, Interior, Medio Ambiente, así como a los Presidentes de Ecopetrol y Occidental:

* Que se respete la cultura y vida de los pueblos indígenas, de acuerdo a la Constitución y a las Leyes vigentes, pero ante todo, conforme a los principios éticos que defienden el valor de la dignidad humana y la sobrevivencia de todos los pueblos.

* Que se respete la visión del mundo, de los pueblos indígenas colombianos, y particularmente de la etnia U'wa, que se ha opuesto a la profanación de su territorio.

2. Rechazar el tratamiento que se ha dado a los conflictos que han surgido entre el gobierno colombiano y los pueblos indígenas, en el marco de la ejecución de las políticas petroleras, política que amenaza la supervivencia de sus comunidades.

Undecima:

APOYO AL PUEBLO NEGRO DE LA PROVINCIA DE ESMERALDAS (ECUADOR)

Considerando que el Pueblo Negro del Ecuador, particularmente el de Esmeraldas, se encuentra en una situación de marginalidad y sufre de un racismo abierto o solapado;

Resuelve:

1. Solidarizarse con el Pueblo Negro del Ecuador, particularmente con el de la provincia de Esmeraldas, en oposición al racismo abierto o solapado, a la destrucción de los manglares y a la deforestación incontrolada.

2. Apoyar la defensa de su territorio, tradición y cultura, que constituyen su patrimonio socio-económico.