

Adolfo Colombres, al alejarse de la cruenta dictadura militar de su país, Argentina, vivió en México de 1978 a 1982. En esos años, se desempeñó como asesor en materia cultural en el Instituto Nacional Indigenista, la Dirección General de Educación Indígena y la Dirección General de Culturas Populares. Siempre generoso y enamorado de la historia, las tradiciones y la cultura de los pueblos de nuestra América, paralelamente a su creación literaria contribuyó al desarrollo de profesionales en los campos de la promoción y la gestión cultural. Nutrido de su visión de la América profunda, y de su amplia experiencia, sentó las bases editoriales de la Dirección General de Culturas Populares, cuyo primer título fue *La cultura popular*, que ha sido objeto ya de seis ediciones. Observador sensible del trabajo de promotores empeñosos en contribuir al desarrollo de las culturas de sus orígenes, y consciente de la carencia de un libro que sistematizara las experiencias diversas en distintas regiones, se propuso construir un instrumento para la praxis: su *Manual del promotor cultural*, y que con esta nueva edición se enriquece por los años transcurridos y que de una manera más refinada se presenta ahora. Hay que anotar que Colombres elaboró la primera edición para que fuera un instrumento del pueblo mazahua, pero que pronto se convirtió en un instrumento para la acción para diversos grupos étnicos de nuestro país y de otros países de América Latina. Este *Nuevo manual* es el resultado de una prolongada reflexión sobre las experiencias llevadas a cabo en diversas partes del mundo, en los campos de la antropología, la sociología, la filosofía y el arte. Sus análisis permiten la construcción de valiosos instrumentos para todos aquellos que se interesen en la promoción de la cultura, a partir de una visión de que el futuro se construye por las acciones en el presente y, desde luego, sustentadas en los valores culturales del pasado. Su tarea no fue fácil para lograr discernir la totalidad de los temas que un promotor de cultura debe tener y exponerlos tan claramente en el *Nuevo manual del promotor cultural*. Es una fortuna que Adolfo Colombres se dedicara apasionadamente a esta tarea para entregarnos el mensaje de que la promoción de la cultura es un acto creativo que se rehace todos los días.

Leonel Durán

NUEVO MANUAL DEL
PROMOTOR CULTURAL

Adolfo Colombres

NUEVO MANUAL DEL PROMOTOR CULTURAL

Adolfo Colombres

Vol. 1



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



PENSAR
CULTURA

**NUEVO MANUAL
DEL PROMOTOR CULTURAL I**

BASES TEÓRICAS DE LA ACCIÓN

Adolfo Colombres

Para Julio Garduño Cervantes, que se fue sin aviso previo de este mundo, y el pueblo mazahua, sin los cuales esta obra nunca hubiera existido.

Para Guillermo Bonfil Batalla y Darcy Ribeiro, por la amistad, las ideas y los principios que me legaron.

Para Salomón Nahmad Sittón y Leonel Durán Solís, por su apoyo y entrañable amistad, que me permiten pensar que el tiempo no ha pasado.

Primera edición, 2009

Producción: CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
Dirección General de Culturas Populares

Diseño de portada: Fidel Núñez Bepalova

D.R. © 2009 Dirección General de Culturas Populares
Av. Paseo de la Reforma 175, 12o piso
Col. Cuauhtémoc, C.P. 06500
México, D.F.

ISBN: 978-607-455-140-2

Impreso y hecho en México

*Con usura
hemos entrado en otra edad de salvajismo,
las antigüedades de Bagdad saqueadas,
las maravillas del mundo vendidas por dinero.*

¿Cuál será el futuro del pasado?

SAM HAMILL

Índice

Prólogo.....	17
I. El concepto de cultura	23
1. Naturaleza y cultura	23
2. El concepto de cultura. Definiciones	27
3. ¿Qué comprende la cultura?	30
4. Aspectos y formas de la cultura	39
5. Sociedad y cultura.	42
6. La transmisión cultural.	43
7. Cultura oral y cultura escrita. El sistema de la oralidad	45
8. El acto creativo y la apropiación cultural	51
9. La cultura vista desde adentro y desde afuera ...	53
10. Mito y razón en la cultura. El pensamiento simbólico	56
11. Los ritos o la puesta en escena de la cultura.	61
12. El lugar del cuerpo en la cultura y el arte	63
II. Cultura popular y culturas hegemónicas.	69
1. Pueblo y cultura popular	69
2. Las culturas indígenas	73
3. Las culturas afroamericanas	76
4. Otras vertientes de la cultura popular	80

5. Culturas hegemónicas y culturas subalternas . . .	83
6. Cultura popular, cultura nacional y cultura universal	87
7. Centro y periferia en la cultura y el arte	90
8. Cultura popular y cultura de masas	95
9. Las industrias culturales	100
10. La manipulación de la cultura popular	103
11. Folklore y cultura popular	106
12. Cultura, información y tecnología	109
 III. Artesanía y arte popular	 113
1. Lo estético y lo artístico. Teoría de la forma excedente	113
2. Arte y función social. El juicio estético	117
3. Lo bello ante lo verdadero, lo ético y lo útil	120
4. La concepción occidental del arte: visión crítica	125
5. El sistema medieval de las artesanías	129
6. Arte popular y arte ilustrado	131
7. Arte popular y artesanías	134
8. Lo personal y lo social en el estilo del arte	137
9. Arte comunitario y arte subjetivista	139
10. La fiesta popular como obra de arte total	143
11. Arte popular y cultura de masas	146
12. Hacia un pensamiento visual independiente	149
 IV. Memoria, identidad y comunidad	 155
1. El concepto de identidad y su relación con la memoria	155
2. Tipos y grados de identidad	159
3. El proceso de identificación	163
4. Lugar e identidad	167
5. Sociedad, comunidad y asociación	170
6. El indígena y su comunidad	175
7. La defensa de las lenguas	182
8. La sociedad campesina	185
9. Raza, etnia, nación y Estado	187
10. Cultura, barbarie y civilización	190

V. Etnia, clase y cultura	197
1. Las fronteras de la etnicidad	197
2. La estratificación social	199
3. La estratificación interétnica e intraétnica	201
4. Las clases sociales	203
5. Los grupos subalternos en las clases sociales	205
6. La explotación y sus formas	209
7. Clase y etnia	212
8. Clase, casta y jerarquía	217
9. Clase y cultura	221
10. En torno al mestizo y el mestizaje cultural	223
 VI. La dominación cultural y sus formas	 231
1. La colonización cultural	231
2. El proceso de aculturación	234
3. Algunas precisiones terminológicas	239
4. Tipos de aculturación	243
5. Factores de aculturación	245
6. Aculturación y lenguaje	249
7. Percepción, sensibilidad y mentalidad en el proceso de aculturación	253
8. Los mecanismos de dominación	257
9. La descolonización cultural	260
10. Diversidad cultural y educación	263
11. Ciencias sociales y colonialismo	266
12. Globalización e integración cultural	270
 VII. El cambio social y cultural	 275
1. Equilibrio y cambio	275
2. Evolución y difusión	279
3. Cambio evolutivo y cambio aculturativo	282
4. Encerramiento y universalismo en el arte popular	284
5. Conservacionismo y desarrollo en el arte popular	287
6. Tradicionalismo y comunitarismo: sus formas	290
7. La modernidad dominante y el mito del Progreso	295
8. La modernidad propia o paralela	298

9. El falso cambio de lo híbrido	300
10. El conflicto	303
11. Tipos y niveles de conflicto	306
12. Cultura y desarrollo económico	309
VIII. Cultura y poder: las políticas culturales	313
1. Las políticas culturales	313
2. El control cultural	318
3. La autogestión cultural y sus niveles	321
4. La participación popular	324
5. Indigenismo, nuevo indigenismo y política indígena	327
6. Antropología teórica, antropología aplicada y antropología social de apoyo	333
7. Líderes carismáticos y modernos en las sociedades tradicionales	338
8. Falsos liderazgos y gobierno indirecto	340
9. Política educativa y cultura subalterna	344
10. El derecho a la cultura: políticas de la UNESCO	348
11. La diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad	353
Glosario de expresiones científicas	357
Bibliografía complementaria	375
ANTOLOGÍA DOCUMENTAL	
A. Documentos sobre la cultura y otros temas conexos ..	381
1. Organización de las Naciones Unidas	381
2. UNESCO	386
3. Otros documentos internacionales	390
4. Documentos de México	393
5. Documentos de Argentina	394
6. Otros documentos de América	396
B. Extracto del pensamiento antropológico	399
1. Autores de América	399

2. Autores de otros continentes	414
C. Extracto del pensamiento indígena	423
1. Documentos internacionales	423
2. Argentina	429
3. Bolivia	432
4. Brasil	436
5. Canadá	437
6. Colombia	438
7. Chile	440
8. Ecuador	440
9. Estados Unidos de América	441
10. Guatemala	444
11. México	445
12. Paraguay	450
13. Perú	452
14. Venezuela	453

Prólogo

Este manual, de cuya primera versión han transcurrido ya 27 años, viene a ser, dentro del conjunto de mi obra antropológica, la prueba más contundente de que los libros hacen su propio camino, trascendiendo a menudo los propósitos de su autor, del mismo modo en que suelen defraudar también sus expectativas. Se sabe que el manual es un género menor, pues como todo material didáctico responde a situaciones específicas, las que coartan esa libertad de pensamiento y vuelo propios del ensayo. Además, nadie se embarca en dicho género de escritura sin experimentar un interés profundo por un tema. En este caso, debo confesarlo, no actué movido por una necesidad intelectual, sino por una exigencia de mi trabajo en el campo del desarrollo cultural de las minorías étnicas de México. Como lo puse de manifiesto ya en el prólogo a la primera versión de la obra, ella se fue haciendo sin un plan previo, en el curso de una práctica desarrollada en varios estados de México, pero que tuvo en el Centro Cultural Mazahua su principal punto de articulación. El orden llegó al final, cuando Julio Garduño Cervantes, director del mencionado centro cultural y Secretario del Consejo Supremo Mazahua, me pidió que dejara plasmada nuestra experiencia en un libro. Y eso hice, con la prisa que me imponía una inminente ausencia del país que bien podía ser definitiva (aunque por fortuna no lo fue).

En la nota preliminar que le tocó redactar, decía Garduño que con la publicación de dicha obra los mazahuas querían contribuir al desarrollo cultural de los indígenas de México y América, al cubrir uno de esos vacíos que traban o frustran los deseos de

autodeterminación, agregando que serviría también al desarrollo de otras culturas populares, tanto rurales como urbanas. Y en ello no se equivocó, porque al cabo de los años pude evaluar, no sin asombro, el importante papel que esta obra sencilla jugó dentro y fuera del campo indígena. Aunque su fin era proporcionar a los sectores populares elementos conceptuales y guías de trabajo que les permitieran prescindir de especialistas, para alcanzar así una verdadera autogestión cultural, vi que también dichos especialistas acudían a ella para apoyar su praxis, y hasta le había servido a Ernesto Cardenal para diseñar la universidad indígena de Monimbó, en la Nicaragua del primer gobierno sandinista.

El interés por el manual, en vez de disminuir con el tiempo, fue creciendo, y al agotarse la primera edición no quise autorizar una segunda, convencido de que debía trabajar en una versión más acabada, que por un lado diera cuenta de mis avances conceptuales en el tema de la cultura y el arte popular, y por el otro considerara también los aspectos específicos de los sectores populares no indígenas. Si en su primera versión éste fue un instrumento para el desarrollo cultural autogestionado de las minorías étnicas, en su segunda versión se presentó ya como una teoría general de las culturas subalternas, acompañada de los elementos prácticos necesarios para orientar la acción y asegurar su eficacia. Claro que con frecuencia me detengo en aspectos propios de la realidad indígena, en el entendimiento de que funcionan como paradigmas válidos para otros contextos, y no imbuido de un reduccionismo indigenista. No obstante, me anima aún el propósito de que este nuevo manual siga cumpliendo su función prístina, sirviendo como antes al desarrollo cultural étnico, aunque las referencias directas a estos grupos sean menores, ante la necesidad de alcanzar una perspectiva más amplia. A quienes consideren excesiva esta concesión, les puedo decir que en los últimos tiempos los pueblos originarios ya no sólo representan el pasado, sino también, o sobre todo, el futuro de Nuestra América y acaso del mundo entero en muchos aspectos, por la intensidad de sus luchas y la racionalidad y humanismo de su pensamiento.

Al igual que en el prólogo a la primera versión, aclaro que esta obra no persigue un afán polémico, ya que se trata tan sólo

de un manual. La necesidad de simplificar impide abundar en disquisiciones. Tampoco conviene hacerlo, pues el promotor cultural requiere ideas claras, operativas, que alienten su praxis, más que librarse a complejas especulaciones que terminarán sumiéndolo en la confusión y la duda. Quienes se interesen especialmente por un tema podrán investigarlo por su cuenta, recurriendo a otras fuentes a su alcance y a la bibliografía que se incluye, como sugerencias, en el presente volumen. En estas páginas sólo hablaremos de lo más necesario, de lo que requieren saber quienes desean descolonizar la parcela de mundo que les toca y contribuir desde ahí a la guerra de imaginarios que libra hoy la humanidad para defender su herencia cultural de una nueva forma de barbarie dispuesta, esta vez sí, a arrasar con todo. Los grupos de trabajo deben concertar en lo posible el sentido de las expresiones científicas que usen, para unificar criterios frente a los otros y evitar que sus propias confusiones se generalicen. A tal efecto, se incluye también un glosario sólo como guía, pues siempre el grupo tendrá, claro, la libertad de resemantizar algunos conceptos para adecuarlos a su contexto social y experiencia histórica.

Al decir promotores culturales no nos referimos a un personal contratado por el Estado u otras instituciones para desarrollar un trabajo cultural en una comunidad o sector, sino a todo miembro de los diversos grupos populares que realice o quiera realizar una acción de este tipo, impulsar un movimiento que tenga que ver con la conciencia y la identidad de su etnia, región o clase. También será útil a profesores y maestros, a los directores y trabajadores de centros educativos y culturales, clubes, cooperativas, asociaciones barriales, sociedades de fomento, etc. Las personas de otra extracción que deseen apoyar de alguna forma el desarrollo de la cultura popular, podrán servirse asimismo de estas herramientas, aunque cuidándose siempre de no desplazar a los dirigentes populares de sus roles protagónicos ni manipular la cultura para otros fines.

Los tres volúmenes de las dos primeras versiones de esta obra quedan aquí reducidos a dos, aunque su extensión total se incrementó significativamente ante la necesidad de incorporar temas nuevos o que cobraron un relieve mayor en los últimos tiempos, que implican no sólo un cambio de siglo, sino también

de milenio. En este primer volumen nos detendremos en una serie de conceptos teóricos que es necesario conocer para enmarcar debidamente la acción cultural, y evitar así que ésta derive hacia el folklorismo y se preste a la manipulación por parte de los sectores dominantes. Se debe comprender a fondo lo que significa el aserto de que toda cultura de un pueblo oprimido ha de ser una cultura para la liberación y no para la dependencia. El tercer volumen de las anteriores versiones, denominado "Documentos y materiales de trabajo", que contenía un apéndice instrumental, fue partido en dos, incorporándose al presente volumen las citas de autores conocidos referentes a los temas aquí tratados y las transcripciones parciales de documentos políticos, tanto de organismos internacionales y nacionales como de organizaciones indígenas.

El segundo volumen, al igual que en las versiones anteriores, lleva por título "La acción práctica". Tras explicar qué es un promotor cultural y señalar sus funciones específicas, describe los distintos niveles de la acción, deteniéndose en indicaciones sobre los trabajos que pueden realizar en cada una de las áreas que se definen. Se incluyen también elementos que hacen a una teoría de la investigación y sus métodos, así como al manejo de las fuentes. Hay un capítulo dedicado a la organización popular para el desarrollo cultural, a fin de posibilitar una real autogestión, y otro a la teoría de la programación, de especial importancia para sistematizar la acción, dándole una base más científica que asegurará los resultados y permitirá ahorrar recursos de por sí escasos. Tras detenerse en la particularidad del trabajo cultural según los diversos contextos sociales y ámbitos de acción, se incorporan tanto las guías de investigación y clasificación como otros materiales de trabajo que representaban la mayor parte del volumen III, y que demostraron ya su utilidad, al menos como punto de partida, para todos aquellos que no tuvieron la oportunidad de internarse lo suficiente en las ciencias sociales.

En la hora de los agradecimientos, debo empezar con Salomón Nahmad Sittón, quien desde el Instituto Nacional Indigenista y la Dirección General de Educación Indígena me brindó todas las posibilidades para poder llevar adelante esta experiencia tanto teórica como metodológica, dejándome actuar con entera libertad. Él continuó, hacia el final de mi estadía en México, en la

Dirección General de Culturas Populares, cuyo director general, Leonel Durán Solís, me permitió ahondar este camino, ahora desde el plano de la edición de los numerosos materiales de trabajo preparados por los promotores culturales para servir de apoyo a la educación bicultural-bilingüe. Esta misma Dirección General, ya a los 30 años de haber sido fundada y ahora a cargo de la antropóloga Antonieta Gallart Nocetti, me contrató para trabajar en la tercera (y espero que última) versión del ya viejo manual. Era una deuda que tenía pendiente con México, ya que por haber llamado "Escuela Mexicana de Promoción Cultural" a las prácticas que en este campo se dieron a finales de los 70 y principios de los 80, era importante, para cerrar el ciclo, que una versión definitiva, ya del todo madura, se publicara aquí y con el sello de la institución que tuvo un rol protagónico en este proceso entonces pionero en América, al que se sumaron prestigiosos antropólogos y otros especialistas imbuidos en un ideal militante. Dicha "escuela", sin dejarse llevar por lo meramente burocrático, apostó a un desarrollo cultural autogestionado de los sectores indígenas y campesinos, con la idea de trasladar luego la experiencia a los sectores populares urbanos, de estructura más heterogénea, a fin de que todos pudieran alcanzar su propia modernidad mediante la conciencia reflexiva de su ser en el mundo y la reelaboración actualizadora de su imaginario.

Esta nueva versión, al igual que la segunda (editada en Buenos Aires en los años 1990-1991), se hizo pensando en el conjunto de América Latina, aunque son aún numerosos los ejemplos referentes a la realidad de México. Buena parte de los puntos añadidos para cubrir terrenos fundamentales no tratados en las versiones anteriores son síntesis y transcripciones de mis ensayos, en los que simplifiqué el vocabulario hasta donde era posible. También reduje a un mínimo tolerable las referencias a otros autores y eliminé las citas bibliográficas. La misma cultura popular me enseñó hace mucho que todo pensamiento se articula a partir de otros pensamientos, como glosa, rectificación u oposición, por lo que no es fácil precisar (y carece de sentido intentarlo) quién formuló primero una idea y quién le añadió luego otros significados. Lo que me movió a encarar la escritura y reescritura de esta obra no es un deseo de originalidad, sino tan sólo de servicio a una causa que por uno de esos azares del

destino ocupó ya varios años de mi vida, siempre dándome más de lo que me pidió, y con la que por lo tanto aún quedo en deuda. Como base de legitimación del texto, recomiendo empezar la lectura por el apéndice documental de este primer volumen, recorriendo primero el extracto del pensamiento indígena sobre la mayor parte de los temas aquí tratados. Será no sólo una buena referencia, sino también una forma de toparse sin amortiguadores con la alteridad, de escuchar la contundente palabra del otro y situarse ante ella. Se puede seguir con el pensamiento de los intelectuales de reconocida trayectoria, para terminar esta introducción con los documentos de los organismos internacionales, tomando en cuenta que éstos no hubieran existido sin la fuerte presión de los pueblos del mundo. Después de esta dura lluvia, podrán comprender mejor el camino que la obra transita, y juzgarla.

Decía Martí que ser radical es ir a la raíz de los problemas, pero este legítimo afán de verdad suele ser visto hoy como sospechoso y hasta tildado de “ideológico” por ciertos medios académicos, convertidos en escrupulosas aduanas de la conciencia, que requisan toda construcción teórica reñida con la “excelencia” de su lenguaje y las buenas costumbres del gremio. De tanto adecuarse a la “nueva época”, ahondaron la complicidad de las ciencias sociales con el viejo colonialismo, sacrificando al pensamiento crítico y con él a la ética más elemental. Aunque no escribí estas páginas para intranquilizar a nadie, quiero señalar que no entiendo la cultura como un jugar en el bosque mientras los lobos no miran. La cultura no es un lustroso adorno, sino conciencia de un ser en el mundo, de un ser —en el caso de los sectores subalternos— desgarrado por procesos de dominación que degradan en pocos años las construcciones simbólicas que fue tejiendo lentamente a lo largo de su historia, como un modo de afirmar su humanidad.

I. El concepto de cultura

1. Naturaleza y cultura

La *naturaleza* es el medio ambiente que nos rodea, en cuanto no ha sido modificado por el trabajo del hombre. La tierra, las plantas que en ella crecen, los animales y el mismo hombre, como ser biológico, son naturaleza. En tanto ser de la naturaleza, el hombre tiene necesidades de este orden, como beber, comer, construir un refugio para defenderse del sol y del frío, de las lluvias y otras inclemencias. Estas necesidades pueden ser satisfechas dentro de la naturaleza: habitar en una cueva, comer frutos silvestres y beber agua del río, por ejemplo. Pero si prepara sus comidas y bebidas y construye una choza, habrá entrado ya al reino de la cultura.

Cuando vemos a los pájaros construir nidos semejantes a los que hacía su especie cien años atrás, debemos reconocer por fuerza que tienen hábitos transmisibles de generación en generación. Se trata fundamentalmente de una *herencia biológica*, pero hay también *comportamientos aprendidos*, que los pequeños toman de los adultos. La *etología*, ciencia que estudia el comportamiento animal, así como también algunos aspectos del comportamiento humano, ha realizado ya bastantes experimentos para determinar qué es lo instintivo y qué lo aprendido, aislando a individuos de todo contacto con la especie desde que nacen. O sea que si afirmamos, como algunos, que cultura es toda clase de comportamiento aprendido, no podremos decir

luego que los animales carecen absolutamente de cultura, pues siempre habrá en ellos comportamientos aprendidos.

Pero sabemos que el hombre es, en sentido estricto, el único animal que tiene cultura, pues fue más allá de la herencia biológica y de esos simples embriones de cultura que es dado rastrear en otras especies. Un día recogió un palo o un hueso, no para colocarlo en otro sitio, sino para defenderse de un tigre o de otros hombres, o como arma para procurarse alimentos. Otro día talló ese palo o hueso para darle un filo, y fabricó un cántaro para sacar agua del río y conservarla en su choza. O sea, primero convirtió –aunque sin modificación alguna– a los elementos naturales en *instrumentos* para facilitar una acción pensada con anterioridad. Después los trabajó, transformándolos para que se ajustaran más a sus fines, lo que lo convirtió en un *Homo faber*. Tal recurrencia a instrumentos podría tomarse como el grado cero de la cultura, no sólo por ese hacer, sino también por el entendimiento de la relación medio-fin que esto supone. No obstante, se ha comprobado que a menudo los animales franquean también tal frontera, fabricando instrumentos y hasta realizando con ellos obras de un significativo grado de complejidad, como el castor que fabrica un dique o la perfecta casa de barro de los horneros, sorprendente si se compara la minúscula masa encefálica de este pájaro con el voluminoso cerebro humano.

El ambiente natural se le presentaba acaso al hombre como demasiado hostil, y su inferioridad física frente a muchos animales ponía en peligro su supervivencia. Tal vez el desarrollo de verdaderas formas de cultura obedeció a un profundo deseo de perpetuarse, de no morir. Pero con el paso del tiempo crecería su ambición, proponiéndose un relativo dominio de la naturaleza, para escapar en lo posible a la dureza de sus leyes. Comenzó así a querer distinguirse de la naturaleza, esto es, a presentarse como un ser natural que podía sustraerse a muchas de sus leyes e intentar una explicación de ellas, lo que marca el origen de los mitos.

Vio así que era capaz de *modificar* el medio ambiente. Este espacio así modificado llegó a conformar *un segundo medio*, un ambiente artificial como es la aldea o una plantación, y que podríamos llamar *ámbito cultural*.

El cántaro del que se habló es así cultura. Las plumas de un pájaro son naturaleza mientras están en el pájaro, o cuando se



Foto I-1: Indumentaria del ritual chamacoco de los Anábsaros del Chaco Boreal paraguayo (Foto de Guillermo Sequera). Las plumas son naturaleza mientras que están en el ave. Cuando el hombre las incorpora a otros elementos o contextos pasan a ser cultura.

las ha desprendido de él sin darles destino alguno. Serán cultura cuando pasen a formar parte de un adorno. De igual modo, la madera de un árbol es naturaleza, pero si se la corta y usa en la fabricación de una casa, pasa a ser cultura.

Si bien es lícito y conveniente distinguir entre naturaleza y cultura, no se deben oponer ambos conceptos como si nada tuvieran que ver uno con otro. El hombre, se dijo, es también naturaleza, *una naturaleza que produce cultura*, y los animales no carecen de conocimientos aprendidos, que son los que sirven para caracterizar el hecho cultural. Producir cultura no es entonces algo que convierta al hombre en un ser ajeno al orden de la naturaleza. Por otra parte, toda la cultura material o tangible es naturaleza transformada por la mano del hombre. Si en tiempos pasados la naturaleza pudo ser vista por algunas culturas como hostil al hombre, por la devastación que suelen dejar sus fenómenos, hoy nos vemos obligados a actuar en su defensa, pues la acelerada depredación del medio es quizás el principal peligro



Foto I-2: Indígenas salasacas de la Sierra ecuatoriana (Foto de Wulf Weiss). En las sociedades tradicionales, el hombre es visto como parte integrante de la naturaleza, y no como su enemigo. La cultura no se construye contra la naturaleza, sino en armonía con ella.

que acecha a la humanidad. La oposición naturaleza/cultura, que está en la base del pensamiento occidental, debe ser convertida entre nosotros en una relación de complementación, pues así lo entendió siempre el hombre americano, al buscar la armonía con el medio ambiente, la preservación de su integridad.

Es que en realidad la existencia de toda especie biológica depende de cierto equilibrio con el medio ambiente, del cual extrae su alimento y todo lo que necesita para vivir. La *ecología* es la ciencia que estudia esa relación entre los seres biológicos y

el medio. La *ecología humana* es la rama de la ecología que estudia las relaciones recíprocas entre el hombre y el medio. Hay también una *ecología cultural*, que estudia la relación entre las culturas y el medio geográfico en que se desarrollan. Oiremos hablar a menudo de *equilibrio ecológico*, y también de *ecosistema*. Este último es un orden ecológico determinado, concreto, con un largo proceso histórico formativo. La destrucción del medio ambiente por una acción humana se llama *ecocidio*. Habrá ecocidio siempre que se degrade al medio, aunque la acción humana no se proponga esto de un modo deliberado. Así, arrasar bosques sin reforestar, volcar residuos tóxicos en los ríos o contaminar el aire con lluvias ácidas es ecocidio. También convertir la tierra en un basural, contaminarla con sustancias que la esterilicen o degradarla con cultivos intensivos que apelan a poderosos herbicidas e insecticidas, que acaban con los insectos no dañinos, los pájaros, los pequeños mamíferos y los peces de las lagunas y arroyos adyacentes. El ecocidio es asimismo un atentado contra la cultura, la que no dejará de sufrir modificaciones. Imaginemos una cultura cazadora que se queda sin animales que cazar. Por cierto, no podrá seguir sosteniendo iguales valores. Pero aún más, el ecocidio amenaza la existencia humana por la forma en que se generaliza día a día, alentado por la voracidad de la ganancia desmedida que rompe con toda racionalidad.

2. El concepto de cultura. Definiciones

A través del concepto de naturaleza nos aproximamos ya al concepto antropológico de cultura, a la que consideramos algo específicamente humano (a pesar de que muchas especies animales crucen un poco la frontera), un contenido mental que se adquiere por herencia o creación dentro del marco referencial de un grupo determinado. Entran en ella tanto los componentes biológicos y ambientales de la existencia, como los lógicos e históricos. Se atribuye la paternidad de este concepto al antropólogo inglés E. B. Taylor, quien lo elaboró hacia 1871 a partir del de raza. Para dicho autor, cultura es ese todo complejo que comprende el conocimiento, la moral, la ley, la costumbre y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto

miembro de la sociedad. Es decir, *toda clase de comportamiento aprendido*. Poco después Franz Boas comenzó a usar esa palabra para designar no ya algo que una sociedad o un hombre pueden tener en mayor o menor grado, sino una entidad, un conjunto de elementos propios de una sociedad, que se diferencia de otros conjuntos del mismo tipo. Será ya algo así como el alma de un pueblo, una suma de mito y ciencia que define su identidad específica, da un sentido a cada hecho y cohesiona a los individuos, motivando a un nivel inconsciente su conducta.

Para Freud, el creador del psicoanálisis, la cultura comprende por una parte todo el saber y el poder conquistado por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer bienes materiales con qué satisfacer sus necesidades y, por la otra, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. Vemos que este autor distingue aquí dos aspectos: conocimientos y técnicas por un lado y, por el otro, las formas de organización social. Para él, la función primordial de la cultura, su razón de ser, se encontraría en la defensa de la sociedad contra la naturaleza. Si bien esto pudo ser aún válido un siglo atrás, dejó de serlo en las últimas décadas, en que la cultura empezó a asumir ya la tarea de defender a la naturaleza de los excesos de la sociedad humana.

Para el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, cultura es todo conjunto etnográfico que presenta variaciones significativas con respecto a otros. O sea, cada cultura posee su propia visión del mundo, una *originalidad* que constituye su primer requisito. Cuando hablamos de originalidad nos referimos sólo a esta circunstancia. Originalidad no es superioridad, sino diferencia. Ser distinto no implica de por sí una prerrogativa, aunque muchos pueblos, para dominar a otros, juzgaron lo diferente como inferior. Otro requisito de la cultura para Lévi-Strauss es la *globalidad*. Esto quiere decir que debe abarcar todos los sectores de la actividad humana, por más simple que sea su tecnología. O sea, debe dar una respuesta a todos los problemas que plantea la existencia humana, valiéndose tanto de la ciencia y la técnica como del mito y la leyenda. Además, el conjunto de estas respuestas ha de ser congruente, mantener cierta armonía. Digo cierta y no total armonía porque las contradicciones siempre

existen en el seno de una cultura, afectando a varios de sus órdenes, y son ellas las que al emerger impulsan el cambio, como veremos más adelante.

El filósofo italiano Antonio Gramsci escribía que el hombre es un proceso, y precisamente el proceso de sus actos. Es el resultado de una serie de experiencias concretas que vivió a lo largo del tiempo. De las sociedades humanas se puede decir lo mismo. Cada hombre no sólo crece con sus propias experiencias, sino también con la herencia cultural de su sociedad, e incluso de otras sociedades. Cada comportamiento individual actualiza la cultura, e incluso la enriquece. El acto de enriquecimiento es *la creación*. Toda creación se apoya en esta herencia cultural, y su aporte será mayor cuanto más innove, cuanto más se preocupe por contribuir a la evolución de la cultura en que se da. Según esta visión, la cultura es el conjunto de los valores materiales y espirituales acumulados por el hombre en el proceso de su práctica histórico-social. Se destaca así el carácter *histórico* de la cultura, como resultado de un proceso *acumulativo y selectivo*.

La UNESCO ha definido a la cultura como “el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social y engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, las formas de convivencia, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.

Las definiciones que dimos anteriormente corresponden, como se dijo, a un sentido antropológico o científico de cultura, o sea, como *el modo de ser, de hacer y de pensar de todo un pueblo*. Pero cabe reconocer que esta concepción no es la más difundida, la que más opera en la vida cotidiana. Lo que aún predomina es la idea de que la cultura representa un *conjunto de saberes librescos, eruditos*, que determinados individuos pueden llegar a poseer si cultivan su espíritu con el mismo afán con que el campesino cultiva la tierra. Tal concepción proviene del pensador latino Marco Tulio Cicerón, quien vivió entre los años 106 y 43 antes de Cristo. La cultura, para él, pasa más por el culto a la propia alma que por la producción de obras consideradas valiosas, por lo que su meta es la perfección espiritual. Los humanistas del Renacimiento europeo mantuvieron este esquema, aunque potencian- do un individualismo que irá en contra de lo comunitario y valorando especialmente la obra de los artistas, las que dejan ya

de ser anónimas. Poco después, el Siglo de las Luces (el XVIII) ensanchará el concepto de cultura, para designar no sólo el cultivo del espíritu, sino también *el conjunto de obras literarias y artísticas, así como de los conocimientos científicos y tecnológicos.*

Hoy el centro de gravedad se ha trasladado *de lo individual a lo social*, al verse a la cultura como un patrimonio común que se enriquece y actualiza por la creación y la adopción selectiva de elementos ajenos, y también como la conciencia profunda de su ser en el mundo de todo un pueblo. No obstante, los sectores privilegiados tratan aún de convertirla en un patrimonio exclusivo, reivindicando un monopolio tanto de la palabra como de las formas simbólicas, y utilizándola como frívolo adorno de una clase que poco abreva en las capas profundas de la conciencia y un arma para conquistar prerrogativas, postulándose sus vanidosos sacerdotes como “genios” que crean de la nada. El pueblo es visto por ellos como una masa carente de cultura y de todo refinamiento intelectual y artístico, pero éste no es atributo exclusivo de un grupo de elegidos que tuvieron la posibilidad de frecuentar centros de altos estudios: también en la cultura popular hay refinamiento, agudeza intelectual y sobre todo una solvencia moral cimentada en la solidaridad y no en el egoísmo. Un punto importante para establecer la diferencia es el tipo de conocimientos y expresiones artísticas en los que vuelcan su creatividad unos y otros sectores, lo que nos lleva al problema del proceso histórico de una cultura. Veremos así que hay quien crea *dentro de su cauce*, y quien lo hace *fuera y aun contra de él*, fascinado por los modelos dominantes o cediendo a sus mecanismos de imposición.

3. ¿Qué comprende la cultura?

La cultura comprende todos los *conocimientos, creencias, costumbres, usos y hábitos* propios de una sociedad determinada. Es decir, todo nuestro comportamiento es cultural, incluso el que se presenta como contra-cultural, porque éste se define por oposición a normas específicas. También forman parte de la cultura las *técnicas* que usamos para hacer alguna cosa; una vivienda o un tapiz, por ejemplo.



Foto I-3: Ceremonia religiosa en el Centro Ceremonial Mazahua (Foto de Adolfo Colombres).

Comprende la *religión*, o sea, la creencia en seres sobrenaturales y el culto que se les rinde, la concepción del alma y de su vida después de la muerte. A este orden pertenece el *mito*, del que luego hablaremos. La religión no es un aspecto más de la cultura, sino la zona en la que se condensan sus principales valores, una zona sagrada que da a la existencia su sentido más profundo. De ahí que resulte ingenua, torpe o directamente maliciosa la actitud de la casi totalidad de los misioneros, que creen posible sustituir el universo simbólico de un pueblo indígena por la fe que predicán y “conservar” no obstante su cultura. En este caso lo que se conserva es lo exterior, lo menos importante, un conjunto de elementos que al perder su vínculo con lo sagrado no tardarán en desaparecer.

Comprende la *moral*, el orden ético, que por lo común se afirma en lo religioso, pero puede también quedar fuera de él. La moral norma la conducta del individuo, como una razón práctica que indica lo que está bien y está mal, lo que debe y no debe hacerse. Esto varía significativamente de una cultura a otra. Así, entre algunos grupos nómadas es lícito el infanticidio de uno de los gemelos, ante la imposibilidad de la madre de cargar y alimentar a dos hijos a la vez. Antes de decir que una cosa es moral o inmoral es preciso situarse en los valores y la realidad material de una sociedad determinada. Los misioneros cristianos suelen considerar inmorales danzas indígenas de carácter sagrado,



Foto I-4: Misionera en una aldea indígena de la Huasteca, cerca de Temazunchale (Foto de Raúl Rocha). La religión no es un aspecto más de la cultura, sino la zona donde se condensan sus valores más profundos, la esencia de su ser en el mundo. La obra de los misioneros, al colonizar la zona de lo sagrado, quiebra el universo simbólico de los pueblos colonizados y los deja así indefensos.

que para estos pueblos resultan de un valor fundamental por ser un modo de afirmar la vida y la vigencia de la cultura. Viceversa, al indígena le sabían inmorales algunos aspectos de esa religión; por ejemplo, comer el cuerpo de Dios en la comunión.

Vecino a la esfera de lo moral está el *orden jurídico*, otro importante aspecto de la cultura. Todo pueblo tiene su derecho, o sea, un cuerpo de normas que rigen las relaciones humanas y el modo de apropiación de los recursos naturales. Lo que separa al derecho de la moral es su coactividad, es decir, las sanciones que establece. Mientras que en el campo de la moral todo parece librado a la conciencia del individuo y al castigo de los poderes sobrenaturales, en el campo del derecho la misma sociedad se ocupa de castigar la trasgresión y restituir las cosas a su lugar. Es decir, de reparar el daño cometido. En el caso de los pueblos originarios, vemos que su derecho es desconocido por la sociedad dominante. No se lo estudia con miras a su aplica-



Foto I-5: "Danza de indios disfrazados el día de Reyes", acuarela de Juan Agustín Guerrero (Ecuador, c. 1850). La danza es una dimensión de la cultura de hondo contenido ritual y gran expresividad.

ción; de entrada se le niega el carácter de derecho aplicable, por más que haya funcionado bien durante siglos. Es lo que se llama *colonización jurídica*.

También tiene un lugar privilegiado en la cultura el *pensamiento* de un pueblo sobre los distintos aspectos de su existencia, así como su sentido de la belleza (lo estético) y su concepción de lo que llamamos arte. La filosofía desconoció siempre al pensamiento indígena y popular americano, centrándose en la glosa del pensamiento europeo, pero hay ya corrientes que procuran abrirle un sitio digno, trabajando en torno a sus categorías fundamentales. Es en este campo donde se deben rastrear los ejes principales de una cultura, los pilares de su concepción del mundo, por tratarse de un saber sobre los saberes, una reflexión, no sobre el ser en abstracto, sino sobre *su ser en el mundo*.

La *lengua* conforma asimismo uno de los aspectos sustanciales de la cultura, pues toda sociedad se funda en el lenguaje y su derecho a él es inalienable, por lo que no puede ser negociado. No obstante, a los pueblos originarios de América se les negó o escamoteó sistemáticamente este derecho. Primero fue la pro-



Foto 1-6: Detalle de un gran árbol de la vida, modelado en barro y policromado (Metepéc, Estado de México).

hibición de su uso en la escuela como si se tratara de una forma de barbarie, y luego el debate académico sobre si a los fines de la integración nacional era conveniente preservarla. El ataque a las lenguas dominadas o su deliberado olvido fue siempre uno de los principales métodos de destrucción cultural. El lenguaje no es sólo el instrumento de comunicación de un pueblo, desde que en él reside la estructura misma de su pensamiento, su primera seña de identidad, su modo peculiar de abordar el conocimiento y construir la realidad. Nadie desde afuera puede arrogarse el derecho de decidir, y ni siquiera de discutir, la conveniencia de su cultivo o abandono. Pero los grupos étnicos no deben quedarse esperando las decisiones políticas a nivel regional o nacional sobre la puesta en valor y salvaguardia de su lengua, sino planificar y autogestionar su desarrollo.

Otras veces las culturas populares comparten una misma lengua con la cultura dominante, pero el *habla* difiere. O sea, se encontrará una particularidad en la forma de armar las frases, modificando o transgrediendo las leyes gramaticales (sintaxis);



Foto 1-7: Rica indumentaria de las mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (Foto de Bernice Kolko).

de utilizar ciertas palabras y descartar otras; de crear nuevos términos (neologismos), explorando las posibilidades de la lengua madre y los aportes de otros horizontes lingüísticos que confluyen, como en los casos del *lunfardo* de Buenos Aires y el *creóle* y el *papiamento* del Caribe; de deformar las palabras o su pronunciación, y también de darles un sentido nuevo, para designar un fenómeno o desenmascarar la ideología dominante. Cuando estas particularidades son muy marcadas cabe ya hablar de *dialecto*.

También las *artes* constituyen un aspecto privilegiado de la cultura. Debemos incluir aquí: a) La *literatura*, que en el campo popular es principalmente (no exclusivamente) oral, y que incluye el relato mítico, la leyenda, el cuento, los casos o sucedidos, el refranero, las adivinanzas y la poesía en sus distintas formas: coplas, corridos, décimas, romances, etc. Al cancionero tradicional anónimo se debe agregar las letras de canciones de composición reciente, y a menudo de autor conocido, perteneciente a los sectores populares y ajustados a su estética. b) El *teatro*, que registra antecedentes en la América precolombina y

resulta un instrumento de gran eficacia en el trabajo de concientización. c) La *música* y la *danza*, a menudo ligadas a la esfera de lo ritual. d) La *pintura*, el *grabado* y el *dibujo*. e) La *cerámica* y la *alfarería*. f) Los *tejidos*, cuyos diseños suelen presentar un gran interés. g) La *fotografía*, el *video* y el *cine*, que si bien son ajenos a la tradición de los sectores populares, están siendo objeto de apropiación, como lo revelan numerosas experiencias recientes.

Otra importante dimensión de la cultura es la de los *conocimientos científicos*, o sea, los saberes populares de carácter práctico y también teórico. Cuando éstos se refieren a los grupos étnicos reciben el nombre de *etnociencia* y *etnotécnica*. El rescate de los saberes populares se puede realizar como una reconstrucción de lo ya perdido, valiéndose de crónicas y documentos antiguos y técnicas modernas de investigación, pero más urgente es la recuperación y difusión de conocimientos que se están perdiendo. Estos conocimientos abarcan múltiples órdenes; desde la matemática y la astronomía a las ciencias biológicas. Cuando analizamos los conocimientos biológicos de los distintos grupos étnicos americanos estamos en el campo de la *etnobiología*. En ella suele haber conocimientos imaginarios, no científicos, pero siempre encontraremos una gran proporción de conocimientos verdaderos, lo que obliga a prestarle atención. Actualmente crece el interés por la *medicina tradicional*, con miras a usarla como un complemento de la medicina moderna occidental entre los sectores populares, e incluso como una alternativa a ella. La *farmacopea tradicional* de América nos proporciona cientos de fármacos de origen vegetal, animal y mineral que no se estudiaron aun desde las mismas culturas hasta el punto de impedir su registro por los ávidos laboratorios trasnacionales. La rama de la etnobiología que estudia las plantas dentro de una determinada cultura (nombre que recibe, valor simbólico, usos rituales, alimenticios, medicinales e industriales) se llama *etnobotánica*. La que estudia los animales, también dentro de una determinada cultura, se llama *etnozoología*.

Otro campo de la cultura es el que hace a la construcción de la *vivienda* familiar y casas con fines ceremoniales o de otro tipo, la que al alcanzar cierto desarrollo nos permite hablar de *arquitectura*. Los planes metropolitanos de vivienda popular suelen olvidar el aspecto cultural, como si lo que fuera conveniente en



Foto 1-8: Los salasacas de la provincia de Tungurahua, Ecuador, son unos de los mejores tapiceros indígenas de América del Sur (Foto de Wulf Weiss).

un medio determinado debiera serlo en todas partes, en todo tipo de sociedad y clima. Cada cultura suele poseer estilos de construcción ajustados al medio ambiente, a su concepción del mundo y manejo del espacio, y elabora los materiales que tiene a su alcance: piedras, hojas de palmera, madera, adobes, etc. Cae asimismo dentro de la cultura la fabricación de la *indumentaria*, así como los *adornos* y *pinturas corporales*. Estos últimos suelen alcanzar en muchos casos la dimensión de un verdadero arte.

También es parte de la cultura la fabricación de toda suerte de utensilios destinados a resolver las distintas funciones vita-



Foto I-9: Vivienda nahua de Coacotla, Veracruz (Foto de Mariana Yampolsky).

les de una sociedad, como ollas, cántaros, canastos, armas de caza, redes de pesca, trampas, piezas de talabartería y metalurgia, etc. La cocina y las costumbres culinarias fueron a menudo menoscabadas por los estudiosos, pero por ellas se puede conocer la forma de vivir y hasta de pensar de un pueblo, entrar en su esfera más íntima, en los pequeños y grandes rituales. O sea, el orden de las comidas y las bebidas no puede ser reducido a una cuestión de simples recetarios, por todos los significados sociales y culturales que se ponen en él de manifiesto.

Toda cultura posee entonces una visión del mundo o *imago mundi*, que comprende también una determinada interpretación de las relaciones sociales. Esta última suele ser un reflejo de la vida real de los individuos en el marco de una sociedad específica, más que una conciencia crítica de la misma. Mirando a las distintas culturas populares desde una *conciencia analítica*, hallaremos a menudo, junto a *elementos verdaderos*, de un claro con-

tenido social y ético, *elementos falsos* o puramente imaginarios, que son deformaciones o interpretaciones erradas del mundo real, a menudo resultado de las imposiciones de un sistema de dominación. Así, hay personas postradas en la miseria por un orden injusto que las oprime y margina socialmente y las explota económicamente, que aceptan este hecho como si fuera producto de la fatalidad o de una inferioridad congénita. En vez de tomar conciencia de su realidad y luchar por modificarla, acomodan su conciencia a ella, falsificándola, llegando a sostener que se es pobre o rico por designio divino, o por un mero azar.

4. Aspectos y formas de la cultura

La cultura se nos presenta como una totalidad que norma la vida de un grupo humano, pero está compuesta en verdad por una multitud de partes o elementos interrelacionados.

Las unidades mínimas de la cultura se denominan *rasgos*. La unión de varios rasgos sobre una base coherente forma un *complejo*. Así, la vivienda es un complejo en el que se asocian múltiples rasgos. En la investigación no se debe aislar a los rasgos del complejo del que forman parte. A los complejos, a su vez, no se debe aislarlos de la rama de la cultura a que pertenecen. Así, por ejemplo, no se separará a la máscara de la indumentaria de una determinada danza, y a ésta del conjunto de danzas de una cultura. Un rito funerario o matrimonial, el *ayllu* andino, una fiesta o un arpa son complejos, pues reúnen varios rasgos.

Suele hablarse de *foco cultural* para señalar la tendencia de toda cultura a presentar una mayor complejidad material o simbólica en determinados conjuntos. Se desarrollan y profundizan así ciertas fases de la vida social, mientras que otras permanecen relegadas. Puede entenderse también como el foco de una cultura el conjunto de características más sobresalientes de la misma, que despiertan el mayor interés en otros contextos y se usan para definir su identidad.

En la cultura hay aspectos materiales y aspectos espirituales. Los primeros dan respuesta a las *necesidades materiales* del hombre, como beber, comer, protegerse de las inclemencias del tiempo, defender su vida, trasladarse de un sitio a otro. Los que

no se relacionan con estas necesidades son los aspectos espirituales de la cultura, llamados también inmateriales o intangibles. Podemos hablar así de *necesidades materiales* y de *necesidades espirituales*. Un cántaro, una red, un cuchillo, una canoa se relacionan con las primeras. Un violín, un poema o una danza se relacionan con las segundas, así como las decoraciones que se le hacen al cántaro o a la canoa. Pero no debe confundirse esto con lo que se llama *cultura material* y *cultura espiritual* de una sociedad. La cultura material hace referencia, sin distinciones, a todos los objetos producidos por una cultura, por lo que una cerbatana y una flauta entran en la misma categoría, pese a satisfacer necesidades distintas. La cultura espiritual está constituida por el lenguaje, la música, la danza, las normas de conducta, las creencias, la poesía y narraciones orales, así como todo tipo de comportamiento o producción simbólica que no deje una huella material. Así, en la danza, los trajes de los danzantes serían ya cultura material. Actualmente las ciencias sociales no ponen énfasis en esta distinción, ante el mal uso que se hizo de ella, y hablan más bien de *patrimonio cultural tangible* e *intangible*. El concepto de patrimonio cultural intangible o inmaterial, especialmente promovido por la UNESCO en los últimos tiempos, implica la consagración a nivel mundial de la definición antropológica de lo que es cultura, al trascender tanto el ámbito de lo monumental y lo documental como el de las bellas artes y grandes obras literarias, para abordar en su plenitud el lenguaje (idiomas, dialectos, habla, literatura oral y demás manifestaciones del sistema de la oralidad), y por su intermedio los mitos y creencias, las costumbres y los conocimientos científicos y técnicos, y de un modo especial su cosmovisión, o sea, su sistema de pensamiento y de valores. Todo este conjunto de representaciones abstractas que rigen la integridad de la cultura y la ponen continuamente en escena es subsumido también hoy en el concepto de *imaginario social*.

La UNESCO puntualiza asimismo la profunda interdependencia que existe entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio material, tanto cultural como natural. Aquél, sostiene, se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un

sentimiento de identidad y continuidad. Salta aquí a la vista que en el patrimonio material rige más la idea de preservación de los bienes culturalmente valiosos, para evitar su deterioro o pérdida, mientras que en lo relativo al patrimonio inmaterial se toma especialmente en cuenta no su conservación tal cual, sino *la reelaboración constante*, para dar respuesta a las necesidades de los pueblos.

La cultura posee *aspectos manifiestos* y *aspectos encubiertos*. Así, alguien que llegue a una comunidad podrá describir o filmar los elementos visibles (casas, cultivos, vestimentas, utensilios, etc.), pero hay aspectos a los que nunca podrá acceder plenamente a través de la simple observación. Por ejemplo, las creencias religiosas, los poderes que se atribuyen a determinadas plantas, los valores morales. Para comprenderlos bien precisará de un *informante*, es decir, de un participante de dicha cultura. Los primeros son los aspectos manifiestos de ella, y los segundos, los aspectos encubiertos. Éstos consisten en conocimientos, actitudes y valores, es decir, en contenidos mentales que forman parte de su imaginario y rigen sus acciones. Al estudiar estos contenidos mentales se penetra en el terreno de la *psicología*, tanto *individual* como *social*.

Si observamos cualquier cultura, incluso las más simples, veremos que no todos sus elementos son conocidos por la totalidad del grupo. Habrá elementos que sí son compartidos por la enorme mayoría, que Ralph Linton llama los *universales* de una cultura, y otros sólo poseídos por unos cuantos miembros de la sociedad, o sea, las *especialidades*. El idioma, como vehículo de la cultura, será común, aunque en su léxico habrá siempre palabras que no todos conocen, por no ser muy usuales. Las costumbres relacionadas a la alimentación, la indumentaria, los matrimonios y ritos fúnebres serán también conocidos por todos. Pero los curanderos poseen conocimientos y técnicas que los otros miembros de la sociedad desconocen, al igual que los músicos y artesanos. Los ancianos suelen ser también depositarios de valiosos elementos de la tradición oral que los jóvenes ignoran. Este fenómeno crece a medida que la sociedad se torna más compleja, como consecuencia de una mayor división del trabajo. Así, la *edad*, el *sexo*, los *oficios* y las *clases sociales* representan esferas de conocimientos especiales, unidas por la base común

de los universales de la cultura. Esto llevó a pensar a algunos antropólogos que lo que se llama cultura es en verdad un conjunto unificado de pequeñas culturas.

Hay veces en que una cultura establece dos o más formas de hacer una cosa. Son las llamadas *alternativas* de una cultura. El uso de una u otra alternativa institucionalizada por ella puede decir ya algo de un individuo, pero una *personalidad* sobresaliente se adquiere por formas experimentales de comportamiento dentro del marco u horizonte de esa misma cultura. Por eso no hay personalidad que no esté referida directamente a una cultura ni crezca fuera del marco de ella. Lo que se aleja por completo de este marco, es visto como una forma de locura y apartado.

En el trabajo de rescate y clasificación de los elementos de una cultura es preciso tomar en cuenta el grado de difusión que ellos alcanzan normalmente. O sea, si son conocidos por todos, o sólo por las mujeres, los ancianos, los músicos, los narradores orales o los curanderos. Esto orientará luego la acción de difusión, la que no debe desarrollarse de un modo general e indiscriminado.

5. Sociedad y cultura

Sociedad es todo conjunto organizado de individuos de una misma especie animal, que siguen un modo semejante de vida. Con esto estamos diciendo que la sociedad no es exclusivamente humana. Aun más, nació antes que el hombre, y sin duda lo sobrevivirá. El reino animal nos muestra múltiples formas de sociedades: un hormiguero, una colmena, una bandada de patos o palomas silvestres, un cardumen de peces, un rebaño de búfalos o elefantes, son sociedades. Pero son sociedades sin cultura, ya que la cultura es, como se dijo, algo específicamente humano. Mas el hecho de que todas las sociedades humanas sean sociedades cultas no nos autoriza a confundir sociedad y cultura. Eso sí, hallaremos siempre una estrecha relación entre ambos conceptos.

Mientras la sociedad está compuesta por un determinado tipo de *individuos biológicos*, la cultura se compone de un conjunto de *rasgos* ordenados en un sistema, que la sociedad fue creando a lo largo de su proceso histórico. La sociedad es así el *sujeto creador*, mientras que la cultura es el *objeto creado*, el

producto de toda la actividad desarrollada por una sociedad, de sus luchas contra el medio, contra otras sociedades y entre sus mismos segmentos. Los individuos, para fundar una sociedad, deben darse una organización: es lo que se llama *organización social*. Ésta fue entendida por ciertas corrientes antropológicas como parte de la cultura de esa sociedad, y se llegó a confundir ambos conceptos. Lo más apropiado es distinguir siempre entre estos términos, no subsumir lo social en lo cultural, pues son dos dimensiones diferentes de la realidad.

Toda transformación de la estructura social modificará también a la cultura, aunque es probable que no en un grado equivalente. La cultura suele cambiar muchas veces con lentitud, yendo a la zaga del cambio social. Otras veces ocurre lo contrario, o sea, que la cultura experimenta cambios casi revolucionarios, mientras que las estructuras sociales sufren una mínima alteración. Aunque se codeterminan, ambas esferas mantienen una relativa independencia. Un cambio social, como se dijo, impulsará probablemente un cambio cultural, aunque a menudo con una intensidad desigual (esto es, mayor o menor). También un cambio cultural puede propiciar un cambio social. Sólo si no confundimos estos dos conceptos, repitiendo el error de la escuela culturalista norteamericana, podremos estudiar su interacción recíproca.

6. La transmisión cultural

Como los individuos que integran las sociedades son mortales, todo lo aprendido por ellas estaría condenado a perderse de no ser por la transmisión. Las sociedades animales no transmiten cultura porque no la tienen, pero sí hábitos y defensas adquiridos por la especie a lo largo del tiempo y fijados a la herencia biológica. También ciertos comportamientos aprendidos, que se parecen un poco a la cultura. La sociedad humana transmite su cultura de una generación a otra, como un paso fundamental para su permanencia y desarrollo.

Vimos que la cultura es algo que un individuo asimila dentro de una sociedad. Oyendo hablar a sus padres, parientes y otras personas que lo rodean el niño aprende el idioma, y por medio de este instrumento va accediendo a los conocimientos más

complicados. También observa los aspectos manifiestos, y los reproduce. Este proceso se llama *sociabilización* o *endoculturación*, y se da principalmente en los primeros años de la vida, época en que el individuo asimila la mayor parte de los elementos culturales que habrán de normar su existencia, dentro de esa sociedad y aun fuera de ella. Tal proceso de aprendizaje, *espontáneo* e *inconsciente*, continuará hasta el fin de sus días, pero a un ritmo cada vez menor.

A cierta edad el niño es enviado a la escuela, en donde se le transfiere conocimientos *planificados*, ordenados en un sistema racional, y conforme a un fin que se persigue. Aquí adquiere conocimientos en forma *consciente*, o sea, a sabiendas de que está aprendiendo. Tal transferencia conforma la *educación*, que puede continuar en el nivel medio o superior.

La educación puede versar sobre los propios elementos de la cultura, profundizando y ampliando los conocimientos aprendidos en el medio social o, por lo contrario, sobre cosas que muy poco o nada tienen que ver con tal aprendizaje, y que incluso contradicen las pautas culturales ya asimiladas por el niño. En ambos casos estamos ante la enseñanza *monocultural*; en el primero de tipo popular o étnico, y en el segundo occidental o dominante. La primera afirmará en el niño su cultura, pero no le dará mayores elementos para enfrentarse después con la cultura dominante y moverse en una sociedad compleja. Sólo conociendo a ésta los sectores populares podrán luchar eficazmente por sus derechos, defender sus propios intereses en un plano de igualdad. Por eso la educación debe ocuparse de las dos culturas, ser *bicultural*, e incluso *multicultural*, como lo exigen hoy los procesos de integración de sociedades que antes vivieron aisladas y hasta enemistadas. Si para ello se usan dos idiomas, se tratará de una educación bicultural *bilingüe*. Si se enseñara en un solo idioma las dos culturas, sería una enseñanza *monolingüe* y bicultural. La enseñanza que más sirve al proceso de liberación de los pueblos indígenas es la bicultural *bilingüe*, y se debe tratar de convertirla en una realidad indiscutible. La educación bicultural *bilingüe* habrá triunfado cuando la lengua y la cultura de los grupos étnicos sean estudiados *como un fin* en sí, y no *como un medio* para imponer más rápido otra lengua y otra cultura, y colonizar así culturalmente al grupo.

Cuando lo que se enseña en la escuela contradice lo que el niño aprendió o aprende fuera de ella, se le está creando un serio conflicto, un *trauma cultural*. El maestro que crea en el niño esta contradicción no está sirviendo a su pueblo sino a una acción colonizadora; se vuelve un *instrumento de opresión* de su pueblo. El maestro debe enseñar cosas nuevas, que permitan a la gente vivir mejor, pero para eso no es preciso que ataque la cultura tradicional. Por lo contrario, deberá apuntalar los aspectos que considere positivos de ésta, y en cuanto a los que juzgue negativos, deberá más bien confiar en que la toma de conciencia que él contribuye a impulsar los irá dejando atrás, como algo superado. Decir que pueden conservar una costumbre porque es buena y no otra porque es mala, y usar su poder para imponer un criterio, es adoptar una actitud arrogante y de dominio, ya que sólo el pueblo en su conjunto, como sujeto histórico y creador de cultura, puede determinar lo que habrá de conservar y lo que no de sus costumbres. Ni el maestro, ni el político, ni el religioso pueden tomarse semejante atribución. Lo más que pueden hacer es llamar a la reflexión, proporcionar a la gente elementos de juicio para que profundice en algún aspecto de la cultura.

Debemos considerar hoy a los *medios de difusión* como una forma de transmisión cultural, por la trascendental importancia que adquirieron en las últimas décadas. La radio, la televisión, los periódicos, el cine, etc., nos abruma de elementos culturales, pero la mayor parte de ellos sirven a una política de dominación cultural, de imposición de los valores de la sociedad de consumo, que van desplazando poco a poco los valores genuinos del pueblo y aboliendo su ética. Más que cerrarse a los medios, hoy ya algo prácticamente imposible, los sectores populares deben tratar de apoderarse de ellos para transmitir su propia cultura, su concepción del mundo.

7. Cultura oral y cultura escrita. El sistema de la oralidad

Vimos ya que todos los hombres tienen cultura, y no sólo algunos. Si carecieran de ella, no serían hombres. Muchos analfabetos creen o dicen de sí mismos que son hombres sin cultura, equí-

voco que es preciso combatir en el mismo comienzo de toda práctica. No sólo que todos los analfabetos tienen cultura, sino que a veces su cultura es más rica, más elevada, que la de muchos alfabetos. Hay así hombres que son excelentes músicos, recitan largos poemas tradicionales haciendo gala de una memoria prodigiosa, narran mitos y leyendas manteniendo en vilo a su auditorio por su riqueza de recursos expresivos, conocen complicadas técnicas y creen no obstante, porque se lo hicieron creer, que carecen de cultura. Ocurre simplemente que participan de una cultura *no alfabética*, es decir, puramente oral, desarrollada al margen de la escritura de este tipo. El desconocimiento de dicha técnica por una persona no puede invalidar su cultura, que suele alcanzar una gran complejidad y postular altos valores éticos en un mundo que los está perdiendo de un modo acelerado, y menos aún alimentar prejuicios que impidan su justa apreciación. Naturalmente, el dominio de la escritura dará a las personas mayores posibilidades de conocer otras culturas e informarse mejor de lo que sucede en el orden nacional e internacional. Pero para conocer su propia cultura, los miembros de las sociedades tradicionales no requieren de la escritura, pues ella se transmite por otro instrumento: la *tradición oral*, que se complementa con la vivencia directa.

No se debe confundir la oralidad como sistema de transmisión cultural con la literatura oral, que es apenas una parte de ella, aunque sin duda una parte privilegiada, por su nivel estético y la concentración de sentido que en ella se da. Para la gente que sólo se comunica con la voz, ésta llega a tener una intensidad emocional y significados profundos que difícilmente podrán comprender quienes viven inmersos en el sistema de la escritura, y más aún las víctimas de la banalización de la palabra que se acrecienta en la sociedad de consumo, regida por la publicidad y el *marketing* y no por un sentido sagrado del mundo. Es que en una cultura oral la existencia de la palabra radica sólo en el sonido. La voz es el sustento y el transporte de la palabra, a la que llevó a través de los siglos y milenios hasta que la escritura se decretó prescindible, al fundar un lenguaje sin voz, y por lo tanto sin el respaldo de un cuerpo. Es que la palabra no es un trazo en un papel, sino el lenguaje vocalizado, fónicamente realizado en la emisión de la voz. Primero fue la voz, luego la palabra

y finalmente la letra. Aun hoy, la voz desborda siempre a la palabra, enriqueciendo el texto que transmite y hasta modificándolo, porque a menudo hace que signifique algo que no dice, por esa especial capacidad del sonido de revelar la verdad profunda de los seres y desvestir las mentiras. La palabra hablada contiene la humedad y el calor, elementos que son la esencia misma de la vida. No puede reducirse a un mero instrumento de comunicación, ya que sobre todo es expresión, fuerza, forma, un ritmo puro recreado sin cesar desde una energía que le es propia, y que se moviliza por la pasión de develar lo oculto, de nombrar lo desconocido y fundar así el ser de las cosas.

La escritura es un procedimiento para fijar el lenguaje articulado, para inmovilizarlo, ya que éste es por esencia fugitivo como el viento. De esa manera, la palabra puede atravesar el espacio y el tiempo sin modificaciones, aunque ello, claro, termina por fosilizarlo, por alejarlo de la vida, de esa base ritual que le proporciona el auditorio: el tiempo de la escritura y el de la lectura son distintos, y pueden también distanciarse en el espacio, hasta el punto de que por lo común los lectores nunca estuvieron frente al autor, desconociendo su aspecto físico y las resonancias de su voz. O sea, la escritura puede reforzar la palabra y preservarla del olvido, pero también matarla y hasta propiciar su olvido, en la medida en que debilita la memoria colectiva y va luego a morir en archivos y bibliotecas en los que ya nadie la consulta. La entusiasta aceptación de sus ventajas impidió tomar conciencia y a menudo ni siquiera vislumbrar sus aspectos negativos, y produjo una desvalorización apresurada y acrítica del sistema de la oralidad, cuyas sutilezas técnicas y funciones sociales han sido hasta la fecha poco investigadas. El estudio de cada sistema oral es un paso previo ineludible si se quiere encarar el traspaso de la oralidad a la escritura y los nuevos medios de comunicación, para alcanzar lo que se ha llamado *oralidad mediatizada*. A todo lo anterior cabe añadir que el 90% de los elementos que conforman la identidad de una persona les llega por la vía oral, y tan sólo un 10% por la escritura, tal como se concluyó en un encuentro latinoamericano de especialistas en literatura oral, convocado por el Instituto Andino de Artes Populares (IADAP) y realizado en Quito en el año 2006.

La literatura oral, y con ella todo el sistema de la oralidad, es anterior a cualquier forma de escritura, y se podría decir que



Foto I-10: Griot o juglar del África Occidental narrando una larga epopeya de su pueblo.

ésta surgió para reforzarla, no para sustituirla. En efecto, el propósito que inicialmente la animó fue guiar el relato como una partitura, consignando en forma cronológica los acontecimientos históricos y mitológicos fundamentales. Así la educación, fundada antes en la pura palabra, se fue transformando en una educación por la lectura y la escritura, sobre la que el clero establecería un especial control para ponerla al servicio de las clases dominantes, de las que por lo común formaba parte. O sea que la escritura, más que a la difusión de la palabra, vino a favorecer en un principio su dominación, empobreciendo una oralidad que casi siempre fue esencialmente democrática.

Occidente privilegió a la escritura alfabética en sus teorías sobre la evolución humana, considerándola la mejor puerta de acceso al estadio de civilización, pero ella no es más que una de las escrituras que se inventaron, y no cuenta aún con una difusión universal. En China, 1 200 millones de personas cultivan todavía una escritura ideográfica muy compleja, que cuenta con cerca de 80 mil caracteres. Como todas las palabras son monosilábicas no pudo “evolucionar” hacia el silabismo, o sea, hacia la descomposición de una palabra en sílabas, paso previo a la letra y el alfabeto. Por cierto, tal hecho no permite menoscabar la importancia de esta civilización tan antigua, que desarrolló una de las primeras escrituras e inventó luego el papel y la tinta.

En América la aparición de la escritura fue tardía, en relación a Asia, África y Europa. De todas maneras, cuando llegaron los españoles había aquí ya algunas formas de escritura pictográfica (pinturas rupestres), ideográficas y fonéticas (aunque estas últimas sólo en germen). Sus principales expresiones fueron los códices de los mayas, mixtecos y aztecas, escritos en papel de amate y piel de venado y dispuestos en forma de biombos de pequeñas proporciones que se resguardaban en los extremos con cubiertas de madera, por lo que bien pueden ser llamados libros. Los *kipus* incaicos funcionaban también como escritura. El inca Garcilaso de la Vega cuenta que vio a los *kipukamayus* (intérpretes de los mismos) “leer” en ellos un himno sagrado sobre la lluvia.

Con base en todo esto, es urgente revalorizar el sistema de la oralidad e incluso incorporarlo a la educación formal, como un modo de asegurar la transmisión de sus contenidos y con ellos



Foto I-11: Clase en una escuela indígena de la zona alta de Cochabamba, Bolivia (Foto de Julia Vargas-Weise). La educación formal es una vía muy diferente de aprendizaje a la que se transmite por tradición oral.

el fortalecimiento de las identidades afectadas por un proceso de globalización que hace pie en la sociedad de consumo y no en los más altos valores conseguidos por la especie humana en su largo proceso evolutivo. La relación entre oralidad y escritura debe darse en un plano de igualdad, y no ver a la primera tan sólo como una carencia empobrecedora.

Se podría afirmar, como conclusión, que el vehículo fundamental de la cultura no es la escritura, sino la lengua. Ella, de por sí, ha sido capaz de permitir la transmisión cultural durante siglos y milenios.

8. El acto creativo y la apropiación cultural

La cultura de un pueblo no es algo que ya está hecho y que sólo debe ser transmitido, sino algo que se hace y rehace todos los días, un proceso histórico acumulativo y selectivo, sí, pero también, o sobre todo, *creativo*. Es en la creación donde siempre ha de ponerse el énfasis, pues de lo contrario se va cayendo en una concepción anquilosada de cultura, como si todo consistiera en recibir y hacer uso de un patrimonio inmutable, o casi. La creación no sólo *enriquece* esta herencia, sino también la *actualiza*, adecuándola a los tiempos que corren para que dé respuestas convincentes y eficaces a los nuevos fenómenos. Es justamente el hecho creativo el que promueve el cambio cultural. Sin creación la cultura se vuelve estática, se desvincula progresivamente de la vida real y termina convirtiéndose en una parodia de sí misma, en algo que se exhibe, no que se vive.

El acto creativo no se realiza en el vacío, fuera de todo espacio y tiempo, por más que muchos, cegados por un falso universalismo, se embarquen en esta ilusión. *Todo acto creativo es histórico* pues se inscribe en la historia de una determinada cultura, que es la que le da un sentido preciso, la que establece el marco en el que será valorado, los códigos para su interpretación. Las obras que pretenden situarse fuera de la historia de la cultura de la que son producto resultan por lo común híbridas, pobres, sin fuerza. Las grandes obras de arte son las que supieron mostrar con profundidad el espíritu de un lugar y una época, es decir, de una cultura específica. Puede haber excepciones a esta regla, pero son escasas.

El acto creativo no es algo que realicen sólo unos cuantos elegidos, los artistas e intelectuales. Ya vimos que el arte no agota la cultura. Quien construye una casa o funda una organización está creando, y sobre todo si en lo que hace hay algo nuevo, aún no realizado en ese medio, o no de la misma manera. Y dentro del arte, también crea quien disfruta una obra, y más todavía si le da una interpretación nueva que enriquezca su sentido. Este acto *completa* el fenómeno artístico, o *lo concreta*. No hay libro sin lector, ni cine sin espectador. Es la respuesta de los otros miembros de la sociedad lo que termina de conformar el sentido de una obra, inscribiéndola así en el cauce de una cultura. A



Foto 1-12: Indígena tzotzil de los Altos de Chiapas. México (Foto de Bernice Kolko). El instrumento que usa fue objeto de una apropiación cultural, a fin de desarrollar su propia música.

esto cabe añadir que en el campo de la cultura popular la creación suele ser *un acto compartido*, más colectivo que individual.

La creación, entonces, es algo propio de la condición humana, que en mayor o menor medida todos hacen, y no el patrimonio exclusivo de una elite, de unos cuantos iluminados. Ella constituye ese acto imaginativo que ha sacado a la humanidad de las tinieblas.

Pero una cultura no sólo se enriquece por creación: también crece por *apropiación*. La apropiación no es imposición ni aceptación indiscriminada, irreflexiva, sino un acto por naturaleza *selectivo*. Mediante este proceso, un sujeto individual o colectivo analiza los elementos de otra cultura y *adopta* los que considera convenientes a sus fines, incorporándolos a su patrimonio. Es lo que en antropología se llama *préstamo cultural*. Ningún pueblo del mundo es del todo original, pues absolutamente todos, en mayor o menor grado, apelaron a los préstamos culturales en los distintos momentos de su proceso histórico.

El acto de apropiación *legítima* el elemento cultural como propio por la sola circunstancia de que la selección se da desde una particular visión del mundo, a la que pasa a servir. Pero rara vez el elemento ingresa tal cual, sin modificaciones, en otra cultura. Por lo común, a la adopción sigue una *adaptación*. Piénsese en el arpa en manos de los músicos paraguayos, en el violín de las chicherías de los Andes, en los cabildos indígenas, etc. Los cambios producidos por la adaptación pueden afectar la forma del elemento (el violín "hechizo" no es igual al utilizado en los conciertos clásicos), su *contenido* o su *función*. Lo más frecuente es que los cambios se produzcan en las tres dimensiones. Por el proceso de adaptación el elemento cultural pasa a representar otra cosa, se *resignifica* o *refuncionaliza*; es decir, adquiere significados y funciones que originalmente no tenía. Estos nuevos significados y funciones pueden *añadirse* a los primigenios, o bien *sustituirlos*.

9. La cultura vista desde adentro y desde afuera

Todo hombre pertenece, por formación, a una sociedad, y por lo tanto a una cultura, que es el marco en que se desarrolla su

personalidad. Siempre sus juicios estarán de algún modo condicionados por esa cultura, y le resultará muy difícil llegar a adoptar un punto de vista totalmente neutro, objetivo, imparcial y a la vez profundo sobre otra cultura ante la que no es más que un observador externo, un visitante y no un integrante, un participante real.

La familiaridad que tenemos con nuestras pautas culturales lleva a pensar que ellas son las mejores, las más racionales, y nos parece así absurdo que en Oriente coman con palillos y no con cuchillo y tenedor, que consideramos lo más práctico. Esto lleva a los pueblos a sentirse un modelo a emular, como si fueran el mismo centro de la humanidad, y a atribuirse el pleno derecho a juzgar a los demás sin tomarse la más mínima molestia de indagar sus propios códigos, o sea, los valores y experiencias que explican su conducta. Este fenómeno, llamado *etnocentrismo*, se halla mundialmente difundido, hasta el punto de que el nombre que se dieron numerosas etnias quiere decir, en su lengua, "hombre" o "los verdaderos hombres", lo que permite interpretar que los otros no son hombres, o lo son de una categoría inferior. Se podría afirmar que la antropología nació para combatir este prejuicio y morigerar los daños que produce, enseñando a los hombres a no considerarse el centro del mundo, así como la astronomía enseñó a la humanidad que la Tierra no es el centro de nada, sino apenas un grano de arena en el infinito universo.

De lo anterior resulta que, salvo raras excepciones, una cultura vista desde adentro no será igual que vista desde afuera. La diferencia suele ser considerable. Lo que es "bárbaro" para el otro puede ser sublime para un participante. Los antropólogos, por ejemplo, estudian múltiples sociedades humanas, las comparan para buscar similitudes y diferencias que les permitan formular leyes de cierta validez general, y se preparan así para ser observadores desprejuiciados, pero rara vez logran extirpar todos los condicionamientos de su propia cultura o sus prejuicios de clase. Es posible también que sus observaciones y conclusiones sean interesadas, que busquen servir a los fines de la institución que los contrata.

La distinción tiene importancia, y no sólo para explicar diferencias en las interpretaciones de un hecho cultural. Todo verdadero proceso liberador debe partir de la *autopercepción*

consciente, de una *reflexión crítica* sobre sí que realice el grupo, y no de lo que otros piensan de él. Esto último puede servir como complemento, pero no como base; es decir, como importante indicio o aproximación. La palabra de los científicos sociales no se tendrá por cierta mientras no coincida o se concilie de algún modo con la visión desde adentro.

Para que la visión desde adentro pueda ser también científica será preciso que el grupo cuente con sus propios especialistas, que a la vivencia de esa sociedad unan el estudio de una materia, y que en lo posible trabajen en sus propias instituciones o con ellas. Sólo así se podrán asegurar que la ciencia social sirve verdaderamente a su liberación. Porque no basta que una investigación sea objetiva y arroje resultados ciertos. Hay que tomar también en cuenta quién maneja esos datos, y con qué fines.

De lo anterior surge que no se debe confiar totalmente en la objetividad de la observación realizada desde adentro sin instrumentos científicos, pues la sociedad no suele ser transparente a sus agentes, y hay mecanismos inconscientes que suelen viciarla, como veremos más adelante. De todas maneras, esta perspectiva ofrece la ventaja de que los errores que se puedan encontrar en la interpretación de los datos se inclinarán hacia el lado propio, favoreciendo sus fines, y no hacia el del sector dominante. Veamos a título de ejemplo, y trasladándonos ya al campo social, el caso de los censos indígenas de América. Las cifras suelen estar en ellos por debajo de lo real, mientras que en las apreciaciones que hacen las organizaciones indias de su población ocurre lo contrario, o sea, que las cifras son superiores a lo real. ¿Por qué? Porque conscientemente o no, un grupo étnico tiende tanto a exagerar su población como la sociedad dominante a disminuirla, ya que los resultados se traducirán en un mayor peso político y en obligaciones (al menos morales) del Estado de transferir a esos sectores bienes y servicios. Cabe destacar que tales diferencias no resultan por lo común de una arbitrariedad, sino de la adopción de criterios distintos. Es decir, las dos interpretaciones se basan en elementos de la realidad y son por lo tanto científicas, sin que esto excluya el juego en algún punto de los intereses. Es que allí donde hay una ambigüedad, donde las cosas no son del todo claras porque cabe más de una interpretación, siempre habrá una que convenga más al observador.

10. Mito y razón en la cultura. El pensamiento simbólico

En el lenguaje cotidiano se observa un generalizado desprecio por el mito. Cuando algo es falso, ficticio, fantasioso, no verdadero, se dice que es un mito. Pero el mito está lejos de ser una ficción, y no sólo por el hecho de que los pueblos que lo experimentan lo sienten un relato verdadero, distinto al cuento, en el que reconocen, sí, una ficción. El mito es verdadero sobre todo porque *expresa o representa una realidad profunda*, que más que a los fenómenos descritos hace a sus significados ocultos. En este sentido puede decirse que el mito constituye una parte sustancial tanto de la cultura popular como de toda forma de cultura, por lo que es necesario aprender a contar con él sin avergonzarse, modificar la idea que de él se tiene.

El hombre fue definido como un *animal racional*, pero también, y con mayor acierto, podría definirse como un animal que elabora las imágenes para convertirlas en mitos, en símbolos; es decir, como un *animal simbólico*. Así lo hizo el filósofo alemán Ernst Cassirer en la tercera década del siglo XX. Decía Cassirer que más que en un mundo físico, el hombre vive inmerso en un universo simbólico, *en una red constituida por el lenguaje, el arte, el mito y la religión*. Los símbolos con que nos manejamos se van modificando con el tiempo, pero la actividad simbólica permanece. Esta última sería propia de toda la especie y de los distintos momentos de su proceso evolutivo, y no de la infancia de la humanidad o de una época clásica, como planteaban algunos autores.

La *razón* es por cierto una facultad importante, que nos permite comprender las cosas, percibir las, descomponerlas para analizar sus partes por separado. Para referirse a ella se habla así de *conciencia analítica*. Esta vía del conocimiento opera por la disgregación, por la fragmentación de lo que viene unido, y a través de la comprensión de las distintas partes y sus relaciones se quiere llegar al todo. La *razón* ha jugado un papel primordial en la liberación del hombre de antiguas opresiones, pero también con ella se lo ha oprimido y colonizado, y no poco. Ello se debe a que si bien la *razón* como facultad es única en la especie, *no funciona sobre un solo sistema de valores*. Se habla por eso de *racionalidad*, y se añade a este sustantivo el adjetivo *regional*,



Foto I-13: La Madre del Río, ser mitológico argentino (Dibujo de Estela Cúneo Quiroga).

con lo que se alude a la racionalidad propia de una determinada cultura. Es que no hay casi nada que sea racional o irracional de por sí, pues eso depende de una específica escala de valores. Toda verdadera cultura no sólo instituye valores, sino que los dispone en una escala jerárquica, señalando así que unos son

más importantes que otros. Justamente uno de los fenómenos que más da cuenta de una degradación cultural es situarlo todo en un mismo plano, donde la moda de vestir parece tan relevante como un genocidio. Esta escala suele variar incluso dentro de una misma sociedad. Habremos oído varias veces hablar de proyectos para racionalizar la producción de una gran fábrica, lo que se concreta en el despido de numerosos trabajadores, sin atender las situaciones dramáticas y hasta el caos social que ello genera. Esto evidencia que la rentabilidad del capital fue situada en el peldaño superior de esa escala de valores, y que el bienestar social es un valor inferior, que cuenta poco o nada. Una economía preocupada por lo social pondrá al hombre por encima del nivel de rentabilidad, y el despido masivo será visto entonces como irracional.

Lo que faltaría añadir a la tesis de Cassirer es la particularidad histórica de las redes simbólicas. Con esto se quiere decir que más allá de algunos elementos que se universalizaron, cada cultura posee su propia red, o es más una red específica, diferente a las otras, y que en la medida en que tiene la facultad de generar nuevos valores y apropiarse de los ajenos conforma una *matriz simbólica*, también llamada *matriz cultural*. El desarrollo cultural pasa por el diálogo simétrico (en condiciones de igualdad) de todas las matrices que coexisten en un territorio, y no por la absorción de las más débiles, políticamente hablando, por las más fuertes.

El mito, preciso es reconocerlo, sirvió para justificar muchos sistemas opresivos, pero también ha servido para liberar. Hay así mitos de opresión, mitos de liberación y mitos que no alimentan relaciones de poder, por referirse tan sólo al origen de algo y fortalecer su sentido, los que conforman la enorme mayoría.

La conciencia que se funda en el mito se llama *conciencia mítica*, y también *conciencia simbólica*. La palabra "símbolo" viene del griego y significa poner una cosa junto con otra, unir. Lo que se une es un objeto del mundo conocido a otro que se quiere conocer, iluminar, expresar. Así como la *conciencia analítica* opera por vía de la disgregación, la *conciencia simbólica* lo hace por la vía de la síntesis, de la unión. Sólo por este camino del conocimiento se puede recomponer los trozos dispersos de la realidad, devolviendo al mundo su cohesión perdida, o asegurándosela.

Mediante la conciencia analítica comprendemos la realidad con la *inteligencia*. La conciencia simbólica nos lleva a la comprensión *sensible* de la realidad, al relacionarse con la intuición y lo emocional. Una opera con *conceptos*, y la otra con *imágenes*. Al oponer mito y razón como términos inconciliables, el pensamiento occidental se empobreció, privándose de este modo de la posibilidad de entender una gran cantidad de fenómenos, urdiendo a menudo interpretaciones superficiales que son sólo una confesión de su impotencia. El racionalismo menoscabó así el conocimiento sensible, y el irracionalismo volvió la espalda a la razón, sin alcanzar la dignidad y la transparencia del mito. O sea, *lo irracional es una falencia o quiebra de la razón*, y no algo que corresponda a la esfera del mito, que no se guía por estos parámetros. Pero en verdad el hombre no tiene más que estas dos vías para acceder al conocimiento del mundo, y al prescindir de una de ellas o menoscabar su importancia, se automutila. Ambas formas de conocimiento deben ser vistas como *complementarias*, y no como alternativas. Cuando la *lógica racional* extravía el rumbo, sólo la referencia del símbolo puede devolvérselo, en la medida en que permite captar lo inteligible por medio de lo sensible. Se quiere decir con esto que se puede, por ejemplo, conocer la realidad de una aldea tanto con una investigación fundada en la estadística como con un buen film o una novela. La lógica racional y la simbólica no pueden mezclarse, operar simultáneamente, pero sí en forma alternada, mediante un sistema que podríamos llamar de *doble lectura*, que nos permite un conocimiento más completo de una realidad. El mito no es un modo de evadirse de esta última, como interpretan algunos, sino de bucear en sus capas más profundas, no tanto para explicarla, sino para enseñarnos todo lo maravilloso que hay en ella, lo que constituye también la función primordial del arte. Al mito no le interesa tanto la parte visible de la realidad, lo que se exhibe, sino sus significados ocultos y sus silencios, pues allí reside lo mágico. Se podría decir también que el mito *oculta*, a fin de sacarnos del orden cotidiano y sumergirnos en lo sagrado, en un mundo transfigurado por la imaginación y el deseo.

El pensamiento simbólico alcanza su mayor expresión en el mito, el arte y la religión, los que se imbrican estrechamente en la cultura popular. En América los mitos configuran los símbolos de

mayor intensidad. *Mythos*, en griego, significa palabra, discurso, razón, dicho, relato, mensaje, leyenda, fábula, cuento, historia. Al nombrar al mito nos referimos a la palabra fundadora, a la leyenda que informa una cultura, a los mojones de una historia, a los sueños colectivos, pero sobre todo a los actos ejemplares, a los modelos o *paradigmas* de un pueblo. El relato mítico es un relato que propone paradigmas, con base en los cuales tendrán o no significado las distintas conductas humanas. Partiendo de la idea de que son los valores los que crean a sus dioses, se puede afirmar que los valores esenciales de toda cultura son proyectados a una *zona sagrada*, para preservarlos del desgaste del tiempo y de la historia y realzar su significación. No resulta por eso casual que en el mito resida la mayor especificidad de una cultura.

El pensamiento occidental vincula a la historia con la razón, y opone así mito e historia como elementos inconciliables. Volvemos a proponer aquí el principio de la complementación, pues como decía un pensador ecuatoriano, las patrias se mantienen más de la leyenda que de la historia. Lo que vive en el corazón de un pueblo es el mito, no las frías páginas de la historia académica. Por eso toda revolución mitifica su gesta, inventa fábulas morales y hasta deshumaniza a sus héroes para que puedan funcionar como ejemplos incuestionables. El mito no debe ser asumido como una verdad eterna y terrible, sino como algo dinámico (aunque de menor dinamismo que la vida cotidiana) y por lo tanto temporal, histórico y humano, que refuerza los principales valores de la cultura y abre una brecha a la libertad de modificarlos cuando dejan de expresar el sentimiento colectivo. No es así lo opuesto a la historia, sino el *fundamento* y el *motor de la historia* (se ve funcionar esto último en las utopías revolucionarias), y también su *complemento*, en la medida en que permite unir el tiempo sin memoria al tiempo de la memoria, o la tradición oral al documento fehaciente. Así, se sabe que Manco Cápac y Mama Ocllo fueron los creadores del Incario, pero es preciso llegar al Inca Pachacuti para dejar atrás la fase legendaria e ingresar en la historia científica, suficientemente registrada. Sin dicha complementación tendríamos que decir que la verdadera historia de los incas comienza con Pachacuti, lo que no es cierto.

Toda cultura se nutre de mitos, y no sólo la cultura popular. Cuando el hombre moderno transfiere a los objetos lo que antes

pedía a los seres sobrenaturales (prosperidad, poder, salud, felicidad, éxito en el amor o en una empresa), lo único que hace es reemplazar los viejos mitos por otros, lo que nos obliga a una comparación para determinar si con ello su universo simbólico se enriqueció o empobreció.

11. Los ritos o la puesta en escena de la cultura

El rito es una actividad motriz más o menos institucionalizada, reglamentada, que tiende casi siempre al logro de una determinada función de carácter sagrado, bélico, político, sexual o de otra naturaleza. Mientras el mito se desenvuelve en el espacio del imaginario, el rito se verifica en el espacio físico: *es acción*, y por lo tanto pasible de observación. Aunque el rito suele realizarse con otros elementos (máscaras, indumentarias especiales, instrumentos musicales, alucinógenos, palabras), lo fundamental en él está conformado por la expresión corporal, por el gesto y el movimiento. Es decir, por una exteriorización o puesta en escena del pensamiento.

Para Mircea Eliade, el rito no es más que el mito en acción, y constituye el origen de la música, la poesía, la danza y el drama. Coincidiendo con él, Lévi-Strauss ve en el rito una puesta en escena del mito, y lo define como toda emisión de palabras, ejecución de gestos y manipulación de objetos, independientemente de toda interpretación que dependa de la mitología implícita. Se puede decir que es un símbolo realizado en el tiempo, que hace creíble a la cultura y fortalece al grupo social. La oposición mito-rito representa la oposición entre el pensar y el vivir.

Mediante el rito el hombre se remonta al mito para recuperar por un momento el resplandor del tiempo original u obtener un poder mágico que le asegure el éxito en una acción o lo preserve de los males que se ciernen sobre él. Para alcanzar tal objetivo, el rito, además de ser un *acto compartido*, debe convertirse en una *vivencia de gran intensidad*.

La acción del rito se dibuja sobre una trama espacio-temporal. Mientras el espacio mítico es imaginario y puede en consecuencia ser muy diferente al habitado por el grupo social y al de otros pueblos que forman parte de su experiencia histórica,

el espacio del rito es concreto, real y enclavado por lo común en espacios de una gran densidad simbólica, que se pueden llamar sagrados aunque no se relacionen con una religión, donde la identidad y la historia del grupo resultan fácilmente aprehensibles.

El rito posee asimismo un tiempo real, que no debe ser confundido con el tiempo cósmico o abstracto del mito. En el breve tiempo físico de la ceremonia se despliegan a menudo miles y hasta millones de años, como cuando se habla del origen del cosmos y los hombres que poblaron la Tierra. Así, el tiempo del rito puede ser asimilado al tiempo escénico del teatro. En la escena puede durar buena parte del tiempo disponible un acontecimiento que en el mito se presenta como breve, como también cabe reducir a pocas escenas el largo tiempo fundacional.

Toda práctica de un ritual conlleva la *creencia en su eficacia*. Es decir, se sustenta en una determinada fe, la que no precisa ser de carácter religioso. En su sentido clásico, el rito es una ceremonia relacionada con la esfera de lo sobrenatural, aunque luego fue secularizándose. Es, como se dijo, acto, pero no cualquier acto, sino un *acto que se repite y de apariencia estereotipada*.

Desde una visión amplia, totalizadora, se podría decir que la vida social tiene siempre mucho de ritual, desde que conformaría una continua puesta en escena de los principales mitos o paradigmas de la cultura. En una acepción más estricta, el rito es el espacio institucionalizado de la conducta, donde la libertad desaparece o se restringe, más por una decisión del sujeto que se somete a él que por una imposición social, aunque esta última no suele faltar. Tal sacrificio de la libertad de acción no es considerado estéril, sino más bien fecundo, tanto por las violentas emociones que el acto depara al partícipe como por el bien que espera obtener con ello. La pareja que se somete al ritual del matrimonio establecido por su cultura quiere colmar a este acto de significado, acrecentar la fuerza del vínculo, en la certeza de que ello se traducirá en una mayor felicidad conyugal. Cuanto más pobre sea el ritual, más frágil resultará el lazo y más probable la desdicha.

La fuerza real del rito depende en gran medida de la fuerza del mito que lo sustenta. La sed de rituales se acrecienta cuando se ahonda el vacío de una cultura y se patentiza sobre el cuerpo social la amenaza de su disgregación, por el relajamiento o rup-

tura de los lazos que lo cohesionan. Pero una cultura ya pobre en contenidos simbólicos producirá ritos igualmente pobres, que sólo servirán para institucionalizar la mentira y el simulacro, reduciéndose a meros juegos sin significado verdadero, a ciega sumisión a las costumbres ancestrales o torpe remedo de éstas. Toda desproporción entre mito y rito conduce a la decadencia, o es una expresión inequívoca de ella.

La aventura humana pasa por la significación de las cosas y las conductas, y en esto el rito tiene mucho que aportar. Al igual que el mito y el arte, el rito enseña al hombre a maravillarse del mundo, a entender su complejidad y profundidad.

12. El lugar del cuerpo en la cultura y el arte

Se hace necesario un enorme esfuerzo de abstracción para concebir el cuerpo humano como naturaleza pura. Por más que se halle completamente desnudo y despojado de todo ornamento, nos transmitirá mensajes culturales y estéticos. Por otra parte, ningún ojo que lo mire estará libre de los juicios y prejuicios que cada cultura establece para cargarlo de significados, como una materia prima privilegiada por los procesos simbólicos.

Es que el hombre no sólo tatúa de signos el espacio que habita: los inscribe también en su propio cuerpo. La esfera del cuerpo puede ser vista como independiente de la esfera de las cosas, pero es frecuente que el cuerpo refleje las formas del mundo en que vive, al apropiarse de ellas con una intención simbólica. Se cubre así con las pieles y los plumajes de los animales que lo rodean, traslada esas formas y colores a su propia piel mediante pinturas, en el afán de apropiarse de sus cualidades, y también para aventurarse en el terreno de lo bello. La arqueología ha demostrado que la decoración del cuerpo es anterior a todas las otras formas de representación plástica. O sea, que antes de cargar a los objetos de significados, los imprimió en su propio cuerpo. Además, el cuerpo parece haber sido el sustrato primero de lo bello, pues aunque no teoricen mucho al respecto, todos los pueblos tienen un ideal de belleza para el hombre y la mujer. En Occidente, fue Plotino el primero en reflexionar sobre la belleza del cuerpo.

Aunque el cuerpo pertenece siempre a un individuo, resulta difícil concebir un cuerpo fuera de lo social, y mucho más descifrarlo. Porque *siempre a lo biológico se sobrepone lo cultural*, y no puede haber una identidad individual fuera de toda identidad social, ya que es justamente dentro de las pautas que establece una determinada cultura donde se define la personalidad singular. Así, lo que da prestigio y singularidad en una sociedad puede ser visto como salvaje e inmoral en el marco de otra. También dentro de una misma sociedad, las clases suelen experimentar y valorar el cuerpo de un modo distinto. Es común así que los patrones estéticos de las sectores dominantes pierdan validez entre los grupos populares, que aprecian más la resistencia física, la fuerza, el coraje y otras virtudes que la belleza, la juventud, la esbeltez y demás rasgos del modelo que se les quiere imponer. En las clases bajas, la gordura suele ser vista con benevolencia, e incluso como una cualidad positiva.

La relación principal del cuerpo con la cultura se concreta en la indumentaria, la que antes que nada debe responder a criterios de realidad, que tienen que ver fundamentalmente con la necesidad de adaptarse al clima y el medio físico, y también con la actividad que se quiera desempeñar. Las selvas tropicales incitan a la ligereza de ropas, porque el medio las destruye o torna incómodas, y se buscan en todo caso elementos resistentes para proteger el sexo u otra parte del cuerpo. Las montañas frías llevan a elegir indumentarias de lana, que abriguen bien. En las llanuras heladas se suelen usar gruesas pieles de animales. Otro principio de realidad está fijado por el tipo de materias que proporciona el medio para fabricar indumentarias. En el Chaco, el algodón, cuando entró, fue desplazando a las prendas de fibra de caraguatá de la indumentaria tradicional, y modificando con ello los diseños, pues éstos no pueden ser ajenos a la materia prima.

Sorteadas estas consideraciones de tipo material, el plano principal que se despliega es el social, o sea, el relacionado con la identidad de las personas. Las prendas y adornos, antes que nada, transmiten información sobre un individuo, a tal extremo que en ciertos casos casi todo puede estar escrito en el cuerpo. O sea, la fórmula primaria lleva a unir la necesidad de sobrevivir en un medio determinado con la de identificarse socialmente. Lo estético opera a menudo en los bordes de esas necesidades a fin



Foto I-14: Dibujo realizado en 1769 por un miembro de la tripulación del capitán Cook, que muestra el estilo del tatuaje facial masculino usado entonces por los maoríes (Nueva Zelanda). Una verdadera obra de arte corporal.

de reforzarlas, pero suele también desplegarse con gran fuerza, hasta el grado de que se puede pensar que sólo busca complacerse a sí mismo. Estos despliegues se realizan por lo común en el campo que llamamos extracotidiano, aunque no faltan en el cotidiano.

Un plano insoslayable en lo que se refiere a la indumentaria y adornos es el sexual. La identidad sexual puede ser vista como un modo de emitir mensajes sobre el género de un individuo (vestirse y adornarse como hombre o mujer), pero también como algo que trasciende este tipo de comunicación social, para abrirse al terreno fascinante de la seducción. Una mujer puede decir a través de su indumentaria y adornos que es soltera o viuda y que está por lo tanto sexualmente disponible, pero también embellecer esos signos o crear otros, no ya para informar, sino para atraer y cautivar, acto que si bien cuenta con una gran base biológica (tanto los animales como las plantas usan los colores y las formas con este propósito), suele, en el caso humano, apelar de un modo a menudo desesperado, por las urgencias de las personas, a los recursos estéticos, empezando por los que establece la cultura con ese fin y siguiendo con los que se crean a partir de ellos.

Si la piel biológica es la *primera piel*, a la que se puede pintar y tatuar, podemos considerar a la indumentaria como una *segunda piel*, que define más que la primera la identidad de los individuos, y puede dividírsela en *cotidiana* y *extracotidiana* o excepcional. Esta última serían las indumentarias especiales que se usan en instancias ceremoniales, en las que el individuo se esfuerza por desplegar al máximo su singularidad. El rito exige a menudo un cambio de piel, que puede convertir al hombre en un personaje, en un animal o en un dios. Su identidad cotidiana suele quedar entonces interrumpida, al igual que los roles que ella apareja, lo que se torna más explícito cuando se desconoce quién se introdujo en la piel del personaje hasta fundirse con él. A esta piel del ritual que suprime la identidad del individuo para ponerlo al servicio de los argumentos de la cultura la llamamos *tercera piel*, formada por la indumentaria y adornos del personaje representado, con su máscara y pinturas, si las hubiera. No se puede asimilar esa tercera piel a ciertas formas de travestismo cultural que se han observado en algunas

sociedades tradicionales, que no constituyen un intento de incorporar nuevos elementos a su cultura, sino verdaderos disfraces que se ajustan a estereotipos difundidos y buscan satisfacer así demandas de exotismo, a fin de conseguir dinero u otros beneficios. Podríamos llamar a ésta la *cuarta piel*, caracterizada por la más consciente inautenticidad.

En una primera instancia hay que ver al cuerpo como el espacio privilegiado de la identidad social, una superficie cuyas formas son redibujadas, a fin de reforzarlas o impostarlas. Lo débil puede ser presentado como feroz, y lo feroz como manso. Los defectos físicos pueden ser aligerados, y los rasgos de belleza realzados. Lo estético suele jugar casi siempre algún papel, pero de lo que se trata en primer término es de dar cuenta del grupo al que el individuo pertenece. En segundo término entran a jugar las circunstancias personales: edad, sexo, estado civil, poder político, jerarquía guerrera o religiosa, oficio que desempeña. Esto se logra con pinturas, tatuajes, escarificaciones, indumentarias, adornos, máscaras y otros recursos. En buena medida dicho despliegue simbólico puede ser visto como un arte corporal, pero la dimensión estética interviene no para excluir a la social, sino para reforzarla, para intensificar los signos. Quedarse en una mera lectura estética, de pura búsqueda de una belleza visual, puede ser una manera fácil de escapar al universo de los sentidos, ignorando que casi todo quiere decir algo.

No sólo al cuerpo vivo se carga de signos. A menudo éstos se despliegan con gran intensidad sobre un cadáver. Los ritos fúnebres suelen otorgar así al cuerpo una densidad simbólica similar o mayor a la que detentó el personaje en los momentos más culminantes de su existencia, como la iniciación, el matrimonio o su acceso al poder. Así, las artes plumarias del Brasil se relacionan en buena medida con los ritos funerarios, siempre de carácter excepcional, pues se muere una sola vez. Enterrar a los muertos con trajes fastuosos, máscaras, bellos adornos y pinturas es algo muy recurrente en la sociedad humana, desde las más grandes civilizaciones, como los egipcios, mayas y mixtecos, a las tribus de menor desarrollo cultural.

Hasta aquí hemos hablado del cuerpo como un espacio en el que se imprimen sentidos, mensajes de carácter social, erótico, estético, religioso o bélico. Es decir, como algo pasivo, o pasible

de ser significado. Pero hay otra dimensión del cuerpo no menos importante para una teoría del arte: la del cuerpo *como actante* en el que los mensajes no están escritos sobre él, sino que son producidos por sus gestos y movimientos. A ello se podría sumar la voz, que es el sonido emitido por un cuerpo, como vehículo fundamental del lenguaje. La danza y el teatro, y también –aunque en menor medida– la narración oral, el canto y la música, entran en esta categoría.

II. Cultura popular y culturas hegemónicas

1. Pueblo y cultura popular

Decir, en líneas generales, que la cultura popular es la cultura del pueblo, nos obliga a intentar alguna caracterización de este último, aunque sin entrar en las complejas discusiones doctrinarias a las que esto dio lugar, ya que así sólo se lograría oscurecerlo. Para empezar se podría decir que pueblo no es el conjunto de personas que habita un territorio, pues esto definiría más bien a la población. Para un autor brasileño sería sólo el sector que alquila su fuerza de trabajo, aunque tal caracterización peca de limitada. Un vendedor callejero no alquila su fuerza de trabajo, y nadie dirá que no pertenece al pueblo. El comunero indígena que vive humildemente de la pequeña parcela que cultiva, sin vender su fuerza de trabajo, tampoco sería parte del pueblo, y aquí la cuestión raya en el absurdo, pues pertenece a grupos que siguen estando en América entre los más segregados y marginados. Diría que pueblo es todo el sector mayoritario de la sociedad que carece de medios de producción o los posee en cantidad insuficiente, por lo que es explotado y discriminado. Por extensión, podría llamarse pueblo a la parte más baja de la clase media, en la medida en que se identifique con él. Pero como luego veremos, no todo el pueblo actúa y piensa como tal, por ser víctima de manipulaciones ideológicas de distinto cuño.

La cultura popular es la cultura *del* pueblo, no la que otros sectores hacen *para* el pueblo, y ni siquiera *por* el pueblo (es de-

cir, en su nombre). O sea, es el conjunto de valores y elementos de identidad que el pueblo preserva en un momento dado de su historia, y también los que sigue creando para dar respuestas actuales a sus nuevas necesidades. Las imposiciones culturales no forman parte genuina de la cultura popular, pero sí las apropiaciones que se dieron mediante un proceso selectivo y adaptativo.

A diferencia de otras formas de cultura, la popular es una cultura *solidaria y compartida*. Esto quiere decir que es *más colectiva que individual*. Por mucho que aprecie y prestigie la habilidad de un narrador, de un escultor, de un tejedor de tapices, no los ve como genios que crean de la nada sino como diestros intérpretes de un patrimonio común, al que enriquecen con sus aportes. Siempre importará más un arte en sí y su proyección en el tiempo, su continuidad profunda, que la obra de un determinado individuo, por admirable que sea. De ahí que a la mayoría de los artistas populares les parezca natural no firmar sus obras, dejar que se confundan en el conjunto de la producción comunitaria. Su móvil no es tanto sobresalir, diferenciarse (aunque nunca faltará el reconocimiento de su capacidad), sino contribuir a la elaboración de las respuestas que la comunidad necesita, empresa en la que todos, de un modo u otro, aportan, hasta el punto de que resulta casi imposible saber qué es lo que ha puesto cada uno, porque la interacción unifica, funde. Así, los mecanismos de la cultura popular producen *la apropiación colectiva de lo individual*, mientras que los de la cultura ilustrada producen *la apropiación individual de lo colectivo*, es decir, de los valores creados en el marco de una sociedad.

La cultura popular no exalta la innovación por la innovación misma. Suele ser original, pero no hace de la originalidad un valor destacado. Para ella, lo original será más bien *lo que remite a un origen*, lo que vincula sus creaciones a su proceso histórico, a su cosmovisión y su concepción de las formas. Lo que se opone a su visión del mundo, a su concepción de las formas, deviene contracultural, un factor de penetración colonial. El préstamo es desde ya admitido, pero deberá legitimarse dentro de ese proceso, contribuyendo a dar una respuesta a las necesidades colectivas, entre las que siempre está presente la lucha para mejorar las condiciones de vida: *la lucha es en sí un acto cultural y un factor de cultura*.

Se ha señalado la pobreza de medios técnicos en que se desarrolla la cultura popular como una característica propia de ella, pero esto sería realzar como elemento constitutivo algo que indica una situación o relación de poder, no una cualidad específica. Las organizaciones populares siempre reclaman transferencias tecnológicas en todos los niveles, en función de sus propios proyectos. El incremento de los medios de producción cultural acelerará el proceso evolutivo de estas culturas, como lo demuestran ya múltiples experiencias. Una tecnología un tanto más compleja no se riñe con la cultura popular. En los últimos tiempos, al facilitarse el acceso a las tecnologías de reproducción mecánica, la mayor parte de los intérpretes y conjuntos populares de música editan discos compactos que venden en sus presentaciones, y esto no siembra duda alguna entre los receptores. Lo importante seguirá siendo saber quién crea, qué se crea (alguien puede pertenecer a un grupo social subalterno y sin embargo hacer cosas que nada tienen que ver con sus prácticas artísticas y visión del mundo), por qué y para quién se crea.

La más genuina cultura popular es la que consume el mismo grupo que la crea, pero esto no debe tomarse de modo taxativo. Así, por ejemplo, los salasacas de Ecuador tejen tapices de hermosos diseños, estrictamente vinculados a su concepción del mundo y a la historia de sus formas visuales, pero que casi no tienen entre ellos un valor de uso. Los hacen para venderlos a la sociedad nacional. Claro que esto no puede llevarnos a cuestionar su condición de verdadero arte popular.

Con el término *cultura proletaria* se ha querido a veces entender a lo más politizado de la cultura popular, una especie de cultura revolucionaria que deja a un lado toda una serie de elementos que no parecen contribuir directamente a producir el cambio anhelado, en los que se llega a ver incluso una lamentable y hasta venenosa flora de la miseria. Este concepto de cultura se apoya en el de proletariado, así como en el papel mesiánico confiado a este sector por el marxismo clásico. Pero casi nunca esta cultura proletaria fue una realidad comprobable, sino más bien un tema de largas polémicas dentro de los mismos países socialistas. Dicho concepto, en la medida en que sólo enfoca los aspectos superficiales de la vida proletaria, deviene estático y pasivo, y en consecuencia reaccionario. Rara vez se procura

imprimir a tales formas de cultura una dinámica que les dé vida y libertad creativa, sacándolas de la retórica y el bronce a los que son tan adictas, con lo que se las deja presas de la ortodoxia y el panfleto. Lo que cabría en todo caso plantearse es la creación de una *cultura socialista*, la que no puede construirse más que con la cultura popular, operando desde ella y en ella para activar sus mecanismos. Cuando la cultura proletaria se opone a la cultura popular probablemente estará actuando más como un elemento colonizador que dinamizador de la misma. Y si la cultura proletaria actúa dentro de los cauces de la cultura popular no tendrá razón de existir como categoría conceptual aparte, porque sería sólo una conciencia movilizadora, más una teoría que una cultura. Por otra parte, tampoco la conciencia social es ajena a la cultura popular, como que nunca faltan en ella elementos contestatarios que denuncian la opresión como un modo de reforzar los lazos de solidaridad.

Es común llamar *folklore* a la cultura popular. La palabra *folk* se traduce por pueblo, vulgo, y *lore* hace alusión a un saber oral tradicional y anónimo sobre las costumbres, creencias, historia, arte, artesanías, literatura, etc. A veces se designa también con esta palabra a la cultura de los grupos indígenas americanos, pero más apropiado sería reservarla a la cultura de los sectores campesinos de origen mestizo, aunque hoy se habla también de un *folklore urbano*, como una forma, a menudo desdeñosa, de referirse a la *cultura popular urbana*. Por tratarse entonces de una especie de etnografía de dichos sectores campesinos, los estudios de este tipo pertenecen por su objeto y por su método a la antropología.

Si limitamos lo folklórico a los grupos mencionados, se evidencia que la cultura popular es más vasta, porque comprende a otros sectores, como los grupos étnicos y las clases subalternas urbanas. Pero no es sólo esto lo que nos lleva a no utilizar el término "folklore", sino el hecho de que en el lenguaje corriente ha pasado a designar un tipicismo propio de la cultura de masas: es algo exótico, pintoresco, que los extraños pueden disfrutar, y que a tal efecto se pone en venta. Cuesta ya desligar la palabra "folklore" del *folklorismo*, esa *apropiación burguesa de la cultura popular* que neutraliza sus aspectos contestatarios y la convierte en una caricatura de sí misma, algo que incita más a la

diversión y el consumo que al pensamiento profundo. Cuando hablamos aquí de cultura popular nos referimos sobre todo a una cultura producida por los distintos sectores populares en función de sus propias necesidades y en gran medida controlada por ellos, que expresa su condición humana con toda su complejidad y profundidad, sin reducirla a estereotipos.

2. Las culturas indígenas

La cultura popular presenta, como se dijo, varias vertientes, entre las cuales las culturas indígenas representarían en América el mayor grado de originalidad frente a la herencia occidental. En todo el continente hay más de 50 grupos de esta naturaleza, que totalizan una población de más de 40 millones de personas. En 1992 se estimaba la población indígena de México en 10 900 000, lo que representaba entonces el 12.6% del total del país. En Perú eran 9 000 000, lo que significaba el 42.2% del total. En Bolivia eran en ese mismo año 5 600 000 (el 81.2% del total), y en Guatemala 4 600 000 (49.9% del total). En Argentina se estimaba entonces la población indígena en 319 000 personas, lo que representaba el 0.8% del total. Importa destacar que en México el 80.6% de la población vivía bajo la línea de pobreza. En Guatemala, el 86.6%. En Perú, el 79%, y en Bolivia el 64.3%.

No se trata aquí de exaltar los logros civilizatorios de estos pueblos antes de que fueran dominados, y ni siquiera de evaluar sus aportes concretos a las distintas culturas nacionales y el mundo entero, lo que es en todo caso obra de historiadores y antropólogos, sino de reconocerles el espacio social que actualmente les corresponde, permitirles expresarse y apoyar su desarrollo. Si a pesar de la represión y el olvido que pesan sobre estas culturas desde hace siglos aún nos sorprenden con productos de una alta dignidad, universalmente reconocidos, mucho cabe esperar de ellas el día que se descongele la situación colonial que las oprime y puedan desplegar al máximo sus posibilidades expresivas. El dilema que enfrentan hoy es diluirse en el seno de la sociedad nacional, en cuyo caso mucho perderán nuestros países y la humanidad, o reestructurarse sobre su propio eje, fortaleciendo la conciencia de su identidad y rescatando su me-

moria histórica, abolida por el colonialismo. De ahí que a este proceso de *reculturación* se lo llame también de *recuperación histórica*.

Pero de poco servirá tal rescate si sólo persigue un afán de preservación. Debe venir aparejado a él un proceso de capacitación y dinamización de los elementos más conscientes de dichas comunidades, para que participen de un modo activo en la creación colectiva de su propia cultura contemporánea, definiendo modelos alternativos a los dominantes que puedan llegar incluso a tener validez más allá de su propio ámbito, influenciando a otros sectores de la sociedad y otros pueblos del mundo, con la facilidad que hoy proporcionan los medios de comunicación.

Desde hace cuatro décadas asistimos a un proceso de resurgimiento étnico del cual los países de América acusaron recibo, dando respuestas parciales a sus apremiantes demandas y hasta realizando reformas constitucionales que reconocen su existencia y derechos como pueblos preexistentes al Estado. Este resurgimiento no sólo se observa en la articulación de un lenguaje convincente, que apoya interesantes alternativas a la globalización, sino también, o sobre todo, en la proliferación de organizaciones de distinto tipo. Algunas se proponen un objetivo exclusivamente político, otras promueven su desarrollo económico y unas últimas se ocupan del desarrollo cultural. Se habla así de *autogestión política, económica y cultural*.

Esta emergencia política de los grupos étnicos no quiere decir que antes no luchaban y ahora sí. Siempre lucharon, y no sólo en el plano de la resistencia cultural. La historia de América está jalonada de rebeliones indígenas y largas guerras que costaron mucha sangre, y que en buena parte la historia de los vencedores no registró.

Eduardo Galeano asigna a las culturas indias el importante papel de descubrir hoy la imagen latinoamericana del socialismo, al desoccidentalizar sus propuestas. En efecto, por su mayor especificidad el desarrollo de estas culturas contribuirá en un grado insospechado en la definición de un proyecto civilizatorio latinoamericano. No olvidemos que hay *macroetnias* que reúnen millones de individuos y poseen una historia rica en destacados logros, como los nahuas, mayas y quechuas. La mayor incidencia corresponderá a éstas, pero también las *microetnias*, que

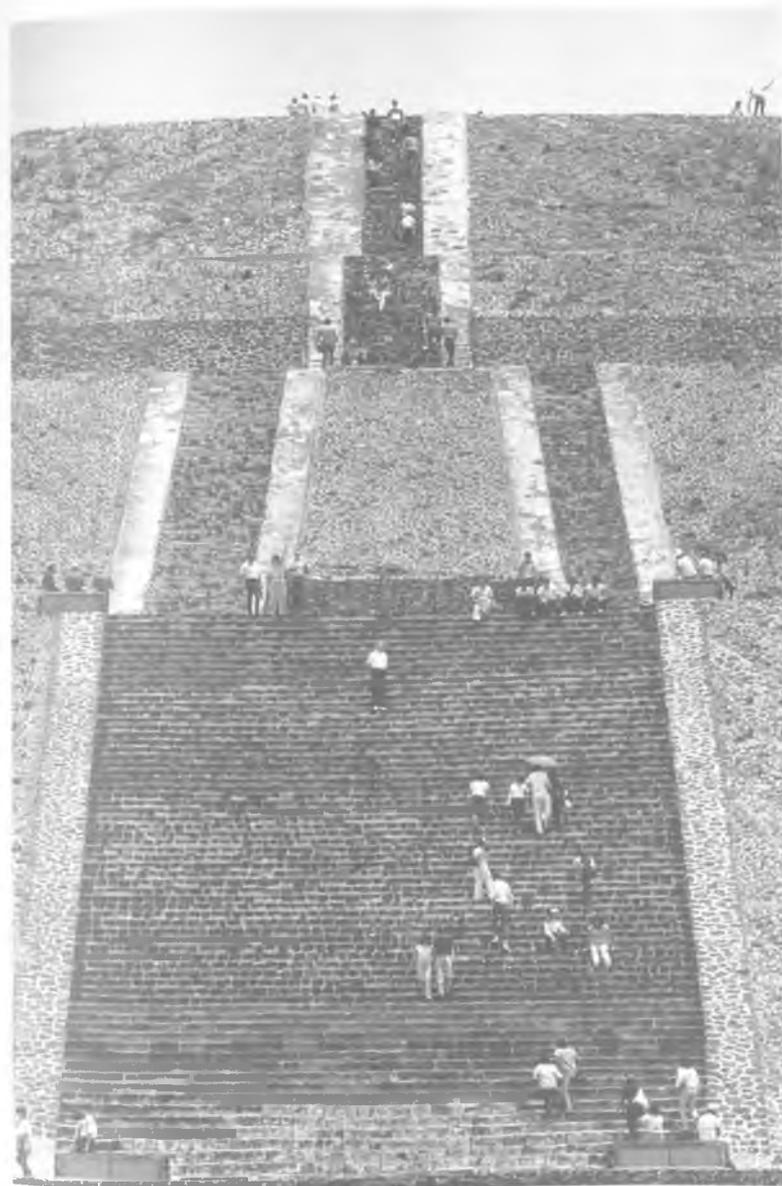


Foto I-15: Pirámide del Sol de Teotihuacan, una de las mayores obras arquitectónicas de la América precolombina.

suelen contar con algunos miles de individuos (aunque a veces no llegan ni a mil), tienen aportes que hacer, porque la sabiduría o fuerza expresiva que puede alcanzar una cultura en ciertos terrenos es independiente de la cantidad de individuos que cultivan esos valores. Bien difundidos, éstos pueden funcionar como modelos válidos para otros grupos sociales en algún terreno, enriqueciéndolos con sus aportes. Se advierte a menudo que incluso las culturas indígenas desaparecidas o reducidas hoy a unos pocos asentamientos siguen marcando el universo simbólico de toda una región, lo que ha llevado a hablar de *horizontes culturales*. Sería, en Argentina, el caso de los collas, guaraníes y mapuches.

3. Las culturas afroamericanas

Las culturas negras no alcanzan en América el grado de cohesión de las aborígenes, pero no dejan de conformar por eso una vertiente fundamental de nuestra cultura popular, a la que no se ha dado aún toda la relevancia que merece, tal vez por el bajo nivel organizativo de esta población. También para el negro el colonialismo no ha cesado. Por el contrario, se hace presente en su realidad cotidiana mediante la discriminación racial. Pero mientras el indio puede, en el curso de su vida, escapar de su indianidad, alejándose de una identidad estigmatizada, el negro arrastra su color, y por lo tanto su condición, hasta el fin de sus días. En buena parte de los casos el negro se ha distanciado de su matriz africana, víctima de una fuerte deculturación iniciada con la esclavitud, que lo convirtió en un *negro genérico*, sin que esto le haya servido para eludir toda forma de segregación. En otros, como los del nordeste brasileño, Haití y Cuba, aún conservan en buena medida un sentido de pertenencia a una cultura africana específica. Cualquiera sea la situación de estos pueblos, la búsqueda de las matrices étnicas originales resulta necesaria. Esto se puede hacer estudiando a dichos grupos en América y luego remontarse hacia los orígenes, y también por el camino inverso: partir de las etnias originales de África y estudiar tanto el pasado como el presente de ellas antes de abordar el complejo mosaico afroamericano.



Foto I-16: "Un entierro en el campo", pintura del haitiano Fabolon Blaise. El entierro se realiza según las costumbres del vudú, una compleja práctica ritual de los fon, los yoruba y los ewes del Golfo de Benín.

África fue desangrada durante siglos para alimentar el desarrollo económico de América. Las cacerías de esclavos promovidas por las potencias europeas en el África Occidental y Central para satisfacer la demanda americana le habrían costado alrededor de sesenta millones de seres humanos, cifra que algunos autores elevan a cien. De este contingente, sólo unos doce millones habría desembarcado en nuestras costas; el resto quedó en ese largo camino que empezaba con el asalto a las aldeas del interior del continente y terminaba al otro lado del Atlántico.

Violadas por sus amos, las esclavas negras parieron mulatos, quienes en una variada gama de tonalidad de piel pasaron a engrosar el amplio sector de los afrodescendientes. Éstos constituyen en varios países de América un porcentaje muy significativo de la población, por lo que no pueden ser relegados sus problemas ni negadas su historia e identidad. En Haití, el más alto, alcanza el 95%. En Brasil los negros y mulatos conformarían un 36% de la población. En Cuba, un 26%. En Colombia, un 20%. En 1950 la población afrodescendiente de América Latina y el

Caribe fue calculada en 50 millones de personas, estimándose, por su tasa de crecimiento, que serían 130 millones al finalizar el siglo. En 1998, las estadísticas del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) arrojaban un total de 150 millones, de las cuales el 80% vivía en Brasil, Colombia y Venezuela. Esas mismas estadísticas señalaban que 90 millones vivían bajo la línea de pobreza, lo que da cuenta de su discriminación.

Pero no hace falta apelar a las cifras para comprender la importancia de los aportes de esta *tercera raíz*, como se la llamó en México, en la definición de la actual cultura americana y sus proyecciones futuras. La matriz yoruba (*nagó* para los brasileños, y *lucumí* para los cubanos), procedente de Nigeria y Benin (ex Dahomey), puede ser considerada como la más pura. Pertenecen a ella el *xangó* de Pernambuco, el *batuque* de Rio Grande do Sul y el *shangó* de Trinidad y Grenada. Le sigue en importancia la cultura fon (*gége* en Brasil, y *arará* en Cuba), también de Benin, cuya mayor expresión sería el *vodú* de Haití. Matanzas, en Cuba, fue sede del más cerrado tradicionalismo de esta cultura, que se extendió asimismo por Brasil (estados de Bahía y Maranhão) y Estados Unidos (estado de Luisiana). En Bahía, por el carácter ortodoxo que revisten ambas culturas y los nexos que las unen, se habla de un complejo *gége-nagó*. En las Guayanas se han mantenido tradiciones religiosas fanti-ashanti, provenientes de la antigua Costa de Oro, hoy Ghana, con los nombres de *obeah* y *winti*.

Ser discriminados por diferentes tras haber sacrificado su herencia cultural en el altar de la "integración", constituye acaso un drama más terrible que el del indio. Pero tal deculturación no es del todo irreversible, desde que hay valores que pueden ser recuperados y de hecho se están recuperando en Venezuela, Colombia, Ecuador y otros países en los que parecían hallarse en un franco proceso de dilución, para no hablar del Caribe. Se podría sostener que se está dando en estos casos una verdadera etnogénesis, al igual que entre los chicanos, cubanos y portorriqueños de Nueva York, a pesar de tratarse de movimientos culturales de distinto cuño. Primero fueron la *Négritude* y la *Antillanité* en el Caribe, y en Estados Unidos el Renacimiento Negro de Langston Hughes y varios otros, entre los que se puede incluir el *Black Power*. Luego los diversos movimientos *negristas* hispa-

noamericanos, que desde lo cultural comienzan a operar sobre la conciencia sociopolítica, para hacer visibles a estos grupos en el mapa étnico. Ello implica trascender la condición de población "de color" con sólo algunos rasgos característicos, para convertirse en pueblo con un conjunto estructurado de valores, e incluso una lengua. A veces, también, conforman una cultura con la que muchos individuos ajenos a ella se identifican de un modo permanente o transitorio, como en el caso del fuerte renacimiento del *candombe* en Uruguay, los cultos *urnbandas*, el *candomblé caboclo* en el nordeste brasileño y la recuperación actual, con creciente apoyo oficial, de las religiones afrocubanas y otras manifestaciones culturales de la africanía realizadas en Cuba, especialmente por la Casa del Caribe, con sede en Santiago. Esta última institución contribuyó enormemente a reafirmar la cultura popular del Caribe, haciéndola tomar conciencia de su herencia negra, tanto por su tarea de difusión de los valores culturales y artísticos de estos pueblos a través de la revista "Del Caribe", el Festival del Caribe, congresos académicos y otras vías, como por las investigaciones que promovió con un método diferente. Tal movimiento de reculturación puede reducirse a una mera toma de conciencia de la africanía de las culturas de América, con un mayor cultivo de sus valores, o bien dar lugar a un verdadero proceso de *etnogénesis*.

La etnogénesis implica la organización de una cultura autónoma que opere como tal, o sea, como una matriz simbólica que permita la apropiación cultural y sea capaz de reelaborar su imaginario para ir dando respuestas alternativas a las diversas situaciones que se le planteen. Pero requiere también una conciencia política, una voluntad manifiesta de emergencia como grupo diferenciado con capacidad autónoma de decisión sobre un patrimonio cultural exclusivo, que le permita asegurar su permanencia histórica como un sujeto colectivo con una identidad específica. Dicha etnogénesis puede articularse sobre la base de ese negro genérico al que nos referimos, si no es ya posible o carece de sentido plantearse la recuperación de una determinada matriz cultural. Pero en la mayor parte de los casos, tal recuperación es posible y no carece en absoluto de sentido, desde que son culturas que funcionan todavía sobre la base de una determinada tradición africana.

El marcado mestizaje operado tanto en lo cultural como en lo biológico distanció a estas culturas de sus matrices africanas, por lo que fueron llamadas *neoculturas* o *culturas neoafricanas*. La emergencia de estos sectores a la condición de grupos étnicos reestructurados culturalmente jugará sin duda un rol también muy relevante en nuestra configuración futura. Claro que se plantea asimismo con ellos la cuestión del desarrollo cultural, como descolonización y florecimiento de un acervo ancestral. Acervo que no sólo incluye algunas religiones que ganan adeptos de un modo acelerado, sino también lenguas y dialectos, música y danza, literatura oral y escrita, concepciones visuales, sistemas simbólicos, costumbres y usos cotidianos y hasta un excelente arte culinario.

4. Otras vertientes de la cultura popular

Una vertiente fundamental de la cultura popular americana es la producción simbólica del campesinado mestizo o criollo. Este sector empezó a conformarse durante la Conquista, ante la violación de las indias por parte de los conquistadores, y se fue consolidando como tal a lo largo de la Colonia. Con todo, el proceso de mestizaje no se ha interrumpido aún, desde que sigue actuando en las regiones interétnicas. Un gran número de culturas originarias que sirvieron de matrices desaparecieron en el curso de estos siglos, pero como vimos, también son muchas las que permanecen, generando nuevos mestizajes. La complejidad de este proceso, en el que intervienen también los negros y otros pueblos del mundo, ha llevado a definir a América como un *continente mestizo*. Debe separarse el mestizaje biológico del cultural, pues hay mestizos biológicos que se adscriben a la cultura indígena, que es por lo común la de la madre, y otros que renuncian a ella, asumiendo casi por completo los patrones de conducta de la sociedad dominante. Se dan más a menudo formas de mestizaje cultural en muchos indígenas sin un mestizaje biológico de reciente data.

Esta vertiente mestiza es la que más contribuyó a definir en el pasado el cuadro de las *culturas regionales* en América, con sus particulares tipos humanos. Así, en Brasil no es lo mismo el

gaúcho de Rio Grande do Sul que el *sertanejo* del Nordeste, el *caboclo* del Amazonas y el *caipira* de San Pablo, Minas Gerais y Goiás. El grado de diferenciación de estas culturas regionales depende de la diversidad de factores étnicos, geográficos, históricos, sociales y económicos que entraron en su composición.

Los sectores campesinos mestizos, si bien son dominados por las clases altas, establecen a menudo relaciones de dominación con los grupos indígenas que habitan en la región. La literatura indigenista ha destacado el papel de mediación del mestizo entre el terrateniente y sus trabajadores indígenas, el que suele ejercer con crueldad. En el Oriente paraguayo, el campesinado de habla guaraní oprime en forma directa o se hace cómplice de la opresión y despojo de los grupos indígenas de este mismo origen. Por un lado se siente el orgulloso heredero de esta tradición cultural, patente en su lengua y muchas de sus costumbres, pero por el otro desprecia las manifestaciones culturales de los guaraníes actuales. La gran cantidad de rasgos culturales que comparten ambos grupos en éste y otros casos semejantes permite concluir que a menudo lo mestizo se presenta más como una negación de la cultura india que como afirmación de una nueva identidad, tal como lo sostiene Guillermo Bonfil Batalla en su libro *México profundo. Una civilización negada*. Un autor guatemalteco concluía que ser *ladino* (así se llama allí al mestizo) quiere decir sólo que no se es indio, por lo que conformaría una identidad negativa.

Otra vertiente de la cultura popular está dada por las *culturas populares de inmigración*, que serían las minorías nacionales originarias de otros países de América y otros continentes. Dentro de las primeras se podría citar la cultura de los bolivianos y paraguayos que viven en el Gran Buenos Aires, y especialmente la cultura chicana de Estados Unidos, por su alto grado de especificidad, que ha conformado ya una nueva matriz étnica. Dentro de las segundas, es la inmigración europea de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX la que ha mostrado mayor incidencia en nuestras conformaciones nacionales, sobre todo en países como Argentina, Uruguay, Brasil y Venezuela, en los que fueron el resultado de políticas oficiales dirigidas a "blanquear" la población nativa, considerada una causa de atraso, cuando no de barbarie. El propósito de estos gobernantes europeístas fue impulsar una

cultura ilustrada de tipo occidental, pero como la casi totalidad de los inmigrantes eran de extracción popular, lo que trajeron fueron culturas populares. Ellas se imbricaron pronto con las nativas, dando lugar a fenómenos culturales nuevos. De una forma u otra estas culturas, luego de las marcadas fricciones iniciales, se fueron legitimando sobre nuestro suelo por los aportes que realizaron. Hay también, aunque en menor medida, minorías nacionales generadoras de cultura popular que provienen de Asia, como los chinos en Perú, Cuba y Panamá, los japoneses en Brasil y Perú, los sirio-libaneses en Argentina, Brasil y otros países y los indios y javaneses en Surinam. A título de ejemplo piénsese en la difusión de la comida china, que en países como el Perú alcanzó ya varias décadas atrás una gran popularidad, llegando a los lugares más apartados de la selva.

Se podría hablar de la *cultura popular urbana* como de un todo coherente, delimitado por el ámbito de la ciudad, pero sabemos que no hay tal unidad. En América existen grandes ciudades, como México y Lima, pobladas en una buena proporción por personas que nacieron y crecieron en el campo, y que luego trasladaron a ellas su cultura. Las adaptaciones que se observan son tan escasas que se hizo necesario crear la categoría de *campesinos en la ciudad*, muchos de los cuales pertenecen a los pueblos originarios. Algunas culturas afroamericanas se manifiestan como predominantemente urbanas (por ejemplo, la cultura *gége-nagó* de Bahía). En cuanto a la cultura popular de inmigración, toma formas tanto rurales como urbanas.

La cultura popular urbana se desarrolla por lo común en la periferia de las grandes ciudades, en ese margen en el que opera la interacción campo/ciudad. De ahí la importancia que revisten como focos generadores de esta cultura popular las estaciones de trenes y ómnibus, al igual que los grandes mercados populares.

Hay aspectos de la *cultura popular urbana* que se generalizan a toda la ciudad y se expanden luego a otras regiones y países del mundo, como ocurrió con el tango en Buenos Aires, pero la gran mayoría de sus rasgos se quedan confinados en los barrios y villas de emergencia, que funcionan como verdaderas comunidades urbanas, o al menos como unidades sociales productoras de cultura. Ambos tienen en común su oposición al centro de la ciudad, ámbito de la cultura ilustrada. Los barrios no son siem-

pre populares, ya que los hay también residenciales. Las villas de emergencia, en cambio, son siempre populares y de la más baja extracción social. Los barrios son resultado de proyectos urbanísticos de quienes regulan el crecimiento de la ciudad, dándoles un orden preciso y dotándolos de servicios básicos. También suelen ser pueblos adyacentes de antigua data a los que la ciudad, en su expansión continua, terminó por absorber. Las villas de emergencia, en cambio, pueden llegar a formarse en pocos días, casi siempre al azar, sin plan alguno y sin autorización del propietario de las tierras, lo que las convierte en asentamientos ilegales y precarios, carentes de los servicios indispensables. Los barrios tienen por lo general una historia, cuya recuperación sirve para fortalecer la identidad de sus habitantes y los lazos de solidaridad. Las villas de emergencia, en cambio, no llegan por lo general a poseer una historia, pues por lo común se transforman en barrios o son erradicadas.

Cuando las villas tienen una población culturalmente homogénea, es decir, cuando ésta es originaria de un mismo lugar, suelen producir una cultura vigorosa, a la vez tradicional y contestataria, lo que facilita su organización. Por el contrario, cuando su población es muy heterogénea, sobrevienen conflictos y desencuentros. No podrán vivir ya de la cultura trasplantada, sino que tendrán que crear su propia cultura, a partir de las distintas identidades que intervienen en su conformación. Pero claro, esto lleva tiempo, exige una permanencia de la que esos asentamientos carecen. En tales casos, el principal elemento unificador no es la herencia cultural, sino la lucha social para acceder a condiciones de vida dignas. Esto sin perjuicio de los lazos que estrechan en su seno quienes provienen de un mismo origen, diversidad que propicia ciertas formas de *interculturación*, esto es, de traslado de elementos de un grupo a otro.

5. Culturas hegemónicas y culturas subalternas

La aproximación al concepto de cultura popular resulta difícil si no se recurre al contraste que proporciona la oposición, por lo que no sería exagerado decir que se trata de un *concepto oposicional*. O sea, hay cultura popular porque existen otras formas

de cultura que no se identifican con ella, y que la marginan, manipulan y oprimen. Estas últimas son las llamadas *culturas hegemónicas* o *dominantes*, ante las cuales las culturas populares pasan a ser *culturas subalternas, dominadas o dependientes*. Por cierto, dicha relación está reflejando en lo cultural una situación social: existen culturas hegemónicas y subalternas porque hay clases o sectores dominantes y clases o sectores dominados, a los que se niegan o retacean espacios de expresión y recursos, y cuya creación es desvalorizada. Esta caracterización entraña el peligro de menoscabar las enormes diferencias culturales que existen en el campo de lo popular, que pueden ir desde los sectores urbanos radicalizados a grupos indígenas que aún permanecen bastante aislados del mundo. El teórico del arte paraguayo Ticio Escobar sugiere por eso cuidarse de las *definiciones negativas de lo popular*, que destacan su carácter marginal, excluido, para empezar a verlo en términos positivos, o sea, centrándose en su diferencia específica, en lo que cada uno de estos pueblos es frente al mundo. Apunta también el carácter ambiguo de dichas culturas, que tanto asumen posturas contestatarias y verdaderamente alternativas, como conciliadoras y hasta conservadoras, por lo que pueden oponerse al orden hegemónico tanto como plegarse con entusiasmo a sus consignas.

Entre las culturas hegemónicas habría que considerar en primer término a la cultura *ilustrada*, también llamada "cultura", que es la creada por los artistas e intelectuales, por lo común de clase media, que se especializaron en sus distintas ramas mediante un largo proceso formativo en centros académicos. Buena parte de ésta alude al patrimonio de otros pueblos, en especial de los llamados países "centrales", y se postula como universal para imponerse sobre la cultura nacional y popular, disputándoles espacios de expresión y desvalorizándolas. Pero hay también una cultura ilustrada *que versa sobre lo propio*, creando dentro de este cauce y profundizando sus sentidos, por lo que resulta imprescindible en toda construcción identitaria, y suele ser la principal aliada de las culturas populares, a las que apoya en sus planes de desarrollo. La síntesis formal que alcanza la cultura ilustrada la diferencia de la cultura popular, incluso cuando trabaja sobre los materiales de ésta. Tal criterio vale como pauta general, pero admite múltiples excepciones. A menudo se encuentran obras de

arte popular superiores en su síntesis formal y complejidad a las de muchos artistas especializados, como resultado del empobrecimiento que la sociedad de consumo produjo en la cultura ilustrada, y también del acceso de los artistas populares a nuevas tecnologías, que les permiten dar cuenta a otro nivel de un mundo que aún conserva la esencia de lo sagrado.

Otra forma de cultura hegemónica es la llamada cultura *erudita*, centrada más en los estudios académicos que en la producción artística. Estos estudios, por más que versen sobre cuestiones muy alejadas en el tiempo y el espacio, son valiosos, pues toda sociedad necesita contar con personas que manejen los más diversos saberes. Mientras no coarten el desarrollo de la propia cultura o la colonicen, serán positivos, y más aún si esa erudición versa sobre lo propio. Lo que se advierte en esta forma de cultura es que su gran acumulación de conocimientos altamente especializados suele realizarse a expensas de la dimensión de profundidad y de una visión política, es decir, crítica, de la realidad. Cuando el erudito se convierte en crítico de la cultura y la sociedad, pasará a ser más bien un intelectual, concepto que aparece una intención de transformar la realidad.

Se habla también, dentro de lo hegemónico, de una cultura *elitista*, la que no debe ser confundida con las dos formas anteriores. Mientras que tanto la cultura ilustrada como la erudita se basan en un genuino afán de creación y conocimiento, el motor de la cultura elitista es el anhelo de sobresalir de un grupo de intelectuales que pueden pertenecer tanto a las clases dominantes como a la clase media. Para sostener su posición, suelen apelar a autores, formas y movimientos culturales de Europa y Estados Unidos, a los que usan de un modo pasajero, pues cuando esos referentes empiezan a divulgarse importan otros, o los crean ajustándose a los patrones estéticos metropolitanos. El hecho de ser extraños a la cultura nacional y popular y a sus necesidades expresivas, convierte a sus saberes en *esotéricos*, de uso restringido de una camarilla encaramada a menudo a una forma de poder cultural, que con tales valores alimenta su complejo de superioridad, algo que se ha denominado *narcisismo de grupo*. La fascinación por los modelos extraños que la caracteriza es paralela a su negación de los propios, lo que pone en evidencia una mentalidad colonizada. Así, por un lado rinden

un culto idealista a la originalidad de los otros, y por el otro renuncian no sólo a la originalidad propia, sino a la idea misma de originalidad, en la medida en que sólo resulta a su juicio original lo que se pliega con celeridad, con la energía de un pionero, a los modelos metropolitanos, ocupándose de su glosa y exaltación.

La cultura típicamente *burguesa* ha sido y sigue siendo en América la que se identifica con la cultura occidental, a cuyos valores las burguesías se adscriben por lo general de un modo acrítico, ignorando su propia historia o concibiéndola como un complemento de esa otra historia. La cultura burguesa reviste así la particularidad de jugar por un lado un rol hegemónico frente a las culturas populares, y por el otro un rol subalterno, dependiente, frente a las metrópolis cuyos modelos adopta. Ello no obstante, hay veces en que la cultura burguesa presume de mestiza, lo que termina definiendo una *cultura mestiza dominante* distinta de la *cultura mestiza popular*. Pero sólo esta última es auténticamente mestiza. La otra suele ser una cultura blanca, europea, adornada con algunos elementos superficiales de tipo lingüístico o culinario, y sobre todo con los símbolos que expropia al pueblo para legitimar su poder. Así, los jefes indígenas que cayeron luchando contra el conquistador o se rebelaron contra el orden colonial pasan a convalidar una nueva dependencia, confundiendo a los sectores populares, los que no saben ya cómo ponerlos al servicio exclusivo de su causa, al ver los honores que les rinden las clases dominantes. Otro tanto ocurre con los héroes del proceso de independencia nacional, casi siempre reivindicados por las clases que sumen al país en la dependencia política y económica.

Acaso lo propio de la cultura burguesa es sentirse no sólo diferente de la cultura popular, sino indiscutiblemente superior. Aun más, suele desconocer a esta última el carácter de cultura. Ve así a sus mitos y creencias como supersticiones, a sus ritos como cabales expresiones del primitivismo, el atraso y la barbarie, a su arte como artesanía, a su literatura como simples relatos y poemas sin rigor alguno, por lo que no pueden invadir el sagrado espacio de las Bellas Letras. En cuanto a los conocimientos científicos y técnicos del pueblo, cuando no se los tiene por mágicos son considerados saberes no especializados, algo sospechoso y deleznable que puede vivir en el campo y en las barriadas pero

no en esos templos del conocimiento que son las academias, universidades e institutos educativos de cualquier nivel y especie.

Por cultura *oficial* se entiende la incentivada y premiada por el Estado, ya sea nacional, regional o local. A menudo ésta es asimilada a la cultura burguesa, por haber sido lo más frecuente en nuestra historia la plena identificación de los gobiernos con la clase dominante. No obstante, en los distintos países encontraremos estados federados (como en el caso de Brasil y México), provincias (Argentina), departamentos (Colombia, Perú, Bolivia, Paraguay) y municipios cuyos gobiernos promueven la cultura nacional y popular, en cuyo caso la cultura oficial será distinta de la burguesa.

6. *Cultura popular, cultura nacional y cultura universal*

Como ya vimos, las distintas culturas populares no forman un conjunto orgánico, sino una suma o superposición de diversos estratos. Si bien se interrelacionan entre ellas, buscan más bien su propio desarrollo y no una síntesis que las unifique. Su principal virtud es que *son siempre reales, comprobables*. Su futuro puede a veces ser incierto, pero siempre poseen un presente, una presencia que contribuye, quiérase o no, a definir el perfil de un país o una región. Esto reviste especial importancia al hablar de la *cultura nacional*, pues a menudo se entiende por ella no una realidad manifiesta, sino un *mero proyecto ideológico* que las clases dominantes, con todos los recursos del Estado, quieren imponer a los sectores populares a mediano o largo plazo, valiéndose de la educación formal, los medios de comunicación y los mecanismos que regulan el prestigio, el reconocimiento de la sociedad a un determinado tipo de obras. Se piensa así que el sostenimiento prolongado de esta política terminará transformando totalmente el cuadro cultural del país, que desaparecerán las distintas culturas populares y se uniformará a la población, ajustándola al modelo que se propone. Se trata de un esquema idealista de gran vigencia en el siglo XIX y buena parte del XX, del que aún quedan remanentes, y que no sólo opera en el plano de la cultura burguesa. También ciertos regímenes revolucionarios,

en vez de apoyar el desarrollo de la cultura popular, han buscado reducirla a folklore, a un conjunto de piezas de museo, a una caricatura sin vida de un tiempo que se estima superado, para dejar sitio al nuevo hombre imaginado por las elites que dirigen el proceso. Estas aventuras espirituales son siempre oficiales, pues sólo es posible instrumentarlas desde el poder. De más está decir que sus logros han sido un tanto efímeros, pues no es fácil borrar la identidad de un pueblo, realizar un cambio cultural que lo excluya como protagonista y diluya su matriz simbólica. Porque los pueblos no se movilizan *contra* su cultura, sino *a partir* de su cultura, o en todo caso de la crítica de ella, con miras a una actualización histórica que dé respuestas *propias y precisas* a las nuevas situaciones. Todo vaciamiento deliberado de la memoria colectiva sólo puede ser obra de un opresor.

Disipada esta confusión, cabe afirmar que *lo popular será siempre el sustrato necesario de lo nacional*, pero que no todo lo nacional es popular, pues ya vimos que hay una vertiente de la llamada cultura ilustrada que trabaja con los símbolos y elementos de las diversas culturas populares, propendiendo a una *síntesis* unificadora. A menudo hasta incorporan con total libertad elementos de otras culturas del mundo, movidos por un *afán* de experimentación.

Con base en lo que antecede se puede concluir que para delimitar el campo de la cultura nacional habrá que añadir, al conjunto de las culturas populares, que mientras sean auténticas no necesitan legitimarse como nacionales, la producción intelectual y artística del mencionado sector intelectual y artístico, que sí precisará legitimarse, según su mayor o menor grado de vinculación al cuerpo de valores que hacen a la propia identidad, por más que esto sea tema de interminables debates que no se pueden clausurar de un modo dogmático.

Hay artistas e intelectuales que no se identifican mayormente con lo popular y nacional, e incluso que miran estos valores con hostilidad, invocando otros a los que consideran universales. Su error es creer que se puede ser verdaderamente universal sin expresar en forma profunda una cultura determinada, una parcela concreta de la humanidad. Las abstracciones universalistas suelen alcanzar cierto reconocimiento, pero su mismo desarraigo de la realidad las vuelve pasajeras, prescindibles e

incluso superficiales. Si analizamos las obras de los grandes pensadores y artistas del mundo, las que más han trascendido y conforman hoy los clásicos, comprobaremos en la abrumadora mayoría de los casos, que alcanzaron tal grado de universalismo porque dieron cuenta de un lugar y tiempo precisos, legando a la posteridad un testimonio hondo y conmovedor de ellos. No se trata entonces de cerrarse al universalismo, sino de tomar conciencia de que la mejor, si no la única, forma de ser universales, es asumir las realidades que más nos marcaron existencialmente y volcarlas en una obra elaborada con una visión y rigor formal que le permita trascender. Pero la trascendencia será muy difícil si la obra no se sitúa en el proceso histórico de una cultura, si no trabaja con sus valores.

Este último sería el *verdadero universalismo*. Frente a él se yergue el *falso universalismo*, alentado por los países más desarrollados de la esfera capitalista, que buscan así reducir al mundo subalterno a la condición de meros consumidores de cultura, o en el mejor de los casos, de emulador de modelos. Se tiende de este modo a anular la capacidad creativa de nuestros pueblos, esa facultad de pensar, querer, hacer y soñar que define la condición humana. Por eso la llamada *cultura universal o internacional* suele presentarse en gran medida *como una forma de dominación cultural*. Claro que no por fuerza los valores predominantes de los países "centrales" han de ser vistos en la "periferia" como factores de colonización cultural. A todo hombre o sociedad humana le asiste el pleno derecho de conocer otras culturas, tanto hegemónicas como subalternas, y hasta es conveniente que acceda a ellas, pues toda confrontación enriquece, siempre que se pise fuerte en los propios valores. El papel dominante entra a jugar cuando la otra cultura corresponde a los países hegemónicos y se usa para desplazar a la propia cultura, para negar o menoscabar su importancia en nombre de valores "universales" que son vistos como superiores. Así, décadas atrás se cuestionaba la necesidad de hacer cine con recursos tan escasos, cuando Europa y Estados Unidos lo hacían tan bien y con altos presupuestos. Tampoco había un sitio digno en las librerías para las obras de autores nacionales, y los críticos no se ocupaban de ellas pues tenían la atención puesta en la literatura europea. Incluso hoy, los escritores de las distintas regiones

de un país se quejan de la escasa disposición de los libreros a exhibir sus obras.

La crítica al falso universalismo no debe ser entendida como nacionalismo, como una forma de encerramiento cultural. Defender lo propio no es exaltarlo como la cumbre del espíritu, para sentarse allí y no ver el mundo. Mucho menos despreciar y desplazar a las otras culturas. Lo nacional se convierte en nacionalismo *cuando es usado para discriminar y oprimir*, para negar la validez de otras culturas o para negarse a ver al otro. Esto no es ya centrarse en la idea de que debemos consumir nuestro propio destino en tanto cultura que reclama su lugar en el mundo, sino hundirse en las miserias de la ideología. No es honesto hablar de la dignidad de nuestra cultura sin reconocer al mismo tiempo la dignidad de las otras culturas. Uno puede preferir la propia por un sentimiento de pertenencia, y conviene que así sea, pero a partir de la aceptación de la igualdad de las culturas en sus respectivos contextos, en la medida en que todas aportan al conocimiento del hombre y el mundo. Que unas se hayan desarrollado más que otras en algunos aspectos no implica que sean superiores, sino simplemente que tuvieron mayores facilidades y oportunidades, o que pudieron crecer a expensas de otros pueblos cuya historia congelaron, poniéndolos en función de su proyecto histórico. Ya a principios del siglo XVIII, Vico, un historiador y filósofo italiano, decía, a propósito del *cosmopolitismo*, que hablar de una sola cultura era hablar de la muerte de la cultura.

7. Centro y periferia en la cultura y el arte

Los países con vocación imperial, que despliegan grandes esfuerzos para someter a otros a sus patrones de vida como el mejor modo de asegurar sus intereses, tienden siempre a erigirse en modelos de lo humano que los otros deben imitar por su propio bien, evitando así la represión o la exclusión. Se les hace creer que si siguen el rumbo que les trazan irán por el mejor de los caminos, y un día no lejano podrán compartir la mesa de los elegidos. Para ello, claro, tienen que borrarse la cara por completo, travestirse, pero tal metamorfosis es exaltada como una

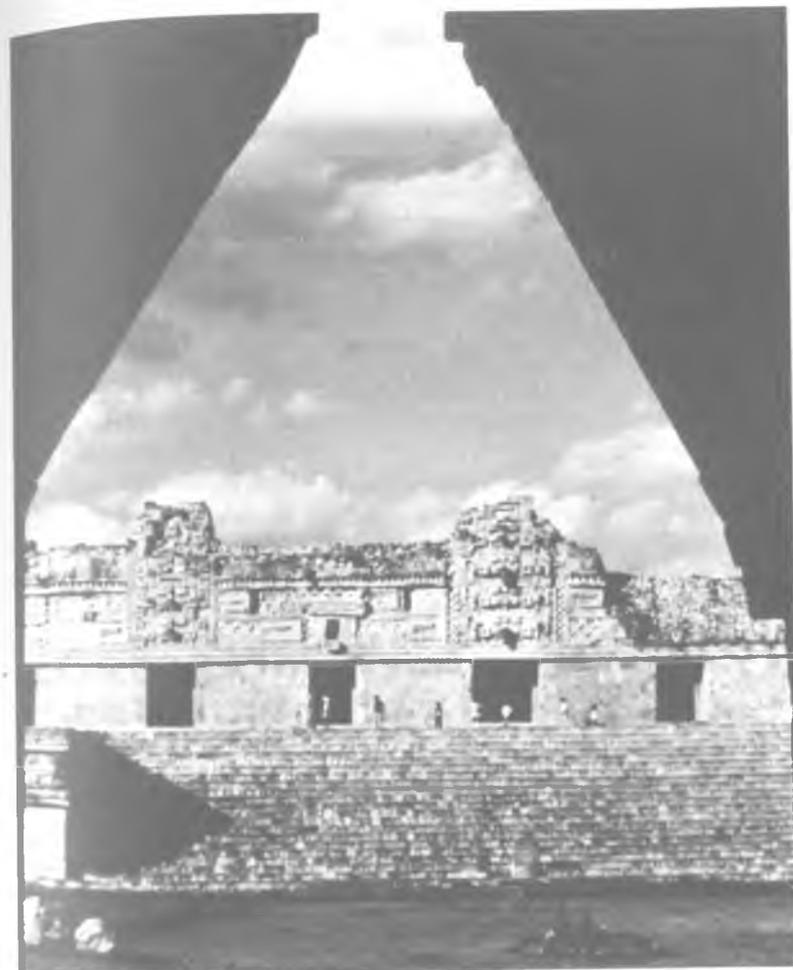


Foto I-17: Vista del Templo de Venus, en el llamado Cuadrángulo de las Monjas, centro de gran densidad simbólica de Uxmal (Foto de Adolfo Colombes).

salida del salvajismo o la barbarie que les permitirá entrar en "la civilización moderna" (la dominante). Al perfilarse así como la única forma de ser civilizado y moderno, se erige como "el centro". Los países que son víctimas de su agresión simbólica, a menudo herederos de grandes civilizaciones, pasan a conformar "la periferia", un espacio diferente del "centro" y por lo general

excluido de éste, lo que no obsta a que ciertos individuos que habitan en él puedan, mediante un denodado esfuerzo de asimilación espiritual y buenos actos de servicio, convertirse en una extensión o sucursal del "centro" en el ámbito de esa "periferia".

Desde el punto de vista geográfico, no hay por cierto países centrales ni periféricos, por lo que el concepto es exclusivamente de naturaleza política. Todo lo que es, y en tanto que es y por la misma razón de que es, habita en el centro, o sea, en el lugar que lo funda, del que proviene. *Todo hombre habita en el centro del mundo*, o de su mundo, que es lo mismo. Cuando sale de él, se convierte en un pasajero, en alguien que está en tránsito. Entrar, por lo tanto, en la oposición centro/periferia es instalarse en una situación de poder, donde se instituye un otro al que por lo común se menosprecia como alguien menor o incompleto, a la vez que se le niega o recorta su alteridad, es decir, su identidad y derecho a la diferencia, porque un sistema de dominación no puede ser nunca pluralista. Tampoco las culturas, en sí, pueden ser clasificadas en centrales y periféricas. Este carácter no surge de una cualidad intrínseca de ellas, *sino tan sólo de una situación*, la que en la mayor parte de los casos comenzó siendo una situación colonial y mutó luego hacia otras formas de dependencia que, sin modificar mayormente su estructura, enmascaraban el poder dominante a fin de tornarlo digerible para una mayor parte de la población.

La condición subalterna, entonces, no dice nada sobre una cultura en sí, pero da cuenta de una situación que la afecta profundamente, pues busca descomponerla, corromper su matriz simbólica. Se podría decir en este sentido que la cultura dominada padece una enfermedad que inhibe su desarrollo y hasta la empuja hacia el despeñadero de la decadencia y la desintegración. Esta oposición se superpone a otra aún más esencial: *la que diferencia lo propio de lo ajeno*, o sea, el *campo de pertenencia* y el *campo de referencia*, cuya frontera varios autores pretenden borrar para sustituirla por otras que dejan sin defensas a las culturas populares.

Lo "periférico" de ningún modo puede verse como un simple reverso del "centro", algo así como su lado oscuro o siniestro, pues esto lleva a entender la alteridad como una carencia o ausencia de determinados valores, algo similar a definir una cultura oral

por su condición ágrafa. Los discursos que presentan las cosas de este modo están mostrando una de las caras más notorias de la dominación de la cultura y el arte: la que se arroga el derecho *de determinar y administrar los sentidos del mundo*.

A veces, llevados por el entusiasmo de desacreditar estos discursos hegemónicos, los teóricos de la cultura y el arte, enrolados en la condición subalterna, consumen todas sus energías en analizar esta situación, como si clamaran piedad para esos sistemas simbólicos averiados, en vez de ponerse a reparar los daños y dotar a dichas prácticas de una sólida teoría contraria a la hegemonía que se pretende, poniendo el énfasis no en la degradación sino en la grandeza que, a pesar de todo, esas manifestaciones detentan y podrían incrementar de modificarse la situación. O sea, *el eje del discurso debe situarse en lo propio más que en lo subalterno*, y lo propio, por medio de una teoría que lo contextualice de un modo adecuado, debe hablar de por sí, defenderse mediante el despliegue de su sensibilidad y sus formas, y no de frases complacientes y paternalistas.

O sea, tener presente en algún momento que la oposición centro/periferia no implica reducirlo todo a estos términos, como si fuera lo único que cuenta. La condición subalterna en lo cultural suele ser combatida con actos políticos, pero difícilmente éstos serán eficaces si lo propio no florece desde su semilla, rompiendo sus condicionamientos, y se muestra capaz de lograr por sus valores un lugar digno en la escena regional, nacional y universal. Lo propio que trasciende y se universaliza de algún modo está negando la condición subalterna, minándola mediante una afirmación de alto nivel de su particularidad.

Lo "periférico" no es lo intruso, lo que ha sido expulsado o ha crecido al margen, sino lo que fue situado por el "centro" en otro espacio o donde se autosituó por fascinación servil, un espacio donde el "centro" ejerce o intenta ejercer una dominación, a fin de imponerle sus propios cánones pero sin incorporarlo plenamente a su sistema.

Además, lo subalterno no acompaña a las culturas en todo momento, sino cuando buscan articularse con el "centro" o le disputan espacios de poder. Cuando un grupo indígena, por ejemplo, celebra un ritual, no está escenificando una cultura periférica, sino un acto de fundamental importancia para él. En ese

momento será el centro de todo, lo único que cuenta. Lo mismo puede decirse de un artista que trabaja en su taller, no ajustándose a las pautas impuestas por la metrópoli sino siguiendo los dictados de su creatividad y su tradición cultural. Claro que ese artista, a la hora de exponer sus obras, encontrará dificultades si se sitúa fuera de la estética dominante, y deberá probablemente hacerlo en lugares de menor relevancia.

La relación centro/periferia puede entonces invocarse cuando se analiza la condición subalterna a la que una determinada producción simbólica se ve desplazada, pero este modelo *no debe internalizarse* como si fuera un atributo de la propia identidad. La percepción de la condición subalterna no ha de ser otra cosa que la conciencia de una dominación, la que debe cristalizar en *estrategias para ponerle fin y permitir así el florecimiento de su producción simbólica*. Los movimientos de recuperación de la historia y la identidad buscan de hecho romper con esta condición subalterna, para que su cultura no se avergüence frente a quienes la oprimen o intentan oprimirla y les oponga otra visión del mundo y el arte. Al rechazar esta condición y asumir el control de sí misma, la cultura dejará de ser periférica pues se habrá convertido para sus partícipes en algo valioso, que ocupa el centro de la vida social. El negro que defiende su negritud como una bella cualidad, al igual que el indígena orgulloso de su indinidad, empiezan a retirarse de la miseria de la condición subalterna y a ocupar el centro, o al menos su centro.

Hay personas y grupos que declaman en el ámbito del "centro" su pertenencia a una cultura periférica, sin haber hecho nada para ayudarla a centrarse en sí misma. Prefieren gastar sus energías en los prestigiosos y bien pagados circuitos del "centro", donde se desviven por ser reconocidos, admitidos en la mesa de quienes administran los sentidos, a fin de ganar un sitio modesto en alguno de sus altares, cualquiera sea el precio que deban pagar para ello. Procuran así hacerse visibles en dichos espacios, bailar en ellos la diferencia con muchos perifollos tipicistas y discursos sumisos, sin combatir las fuerzas que en el ámbito de su propia cultura hacen a ésta invisible a amplios sectores de la sociedad, a fin de despejar el camino a un desarrollo evolutivo que le permita alcanzar su propia modernidad. Tales *puestas en escena de la diferencia* resultan a menudo gro-

tescas, no sólo por lo desmesuradas y patéticas, sino también *por haberse dejado llevar al espacio del "centro"*, reconociendo así a éste el derecho a fijar unilateralmente el terreno del debate. Lo poco que alcanzan a conseguir con tales reverencias podría obtenerse de un modo más digno y en mayor medida mediante una exhibición de obras artísticas bien contextualizadas en el plano teórico. Es decir, dejar que las obras hablen por sí mismas, que brillen por su espíritu y el despliegue de sus formas y no por la cháchara que las exalta en el ámbito mediático controlado por el "centro", donde corren seriamente el peligro de ser folklorizadas o valoradas por su exotismo.

O sea, es provechoso poner en escena la diferencia cuando se trata de confrontar con el modelo que se presenta como único o superior, negando o minimizando la alteridad, pero no cuando se trata tan sólo de *danzar la diferencia en los tabladillos del centro*, pues éste, para afianzarse como tal, requiere de las reverencias de la periferia, que ella acepte representar su rol subalterno en el juego hegemónico, que se nutre siempre en un falso pluralismo. Por otra parte, carnavalear la diferencia inyecta al "centro" algo de sangre nueva, alimenta su prejuicio de superioridad y proporciona ingresos nada despreciables al mercado, a la vez que neutraliza su potencial crítico, que no se casa con el consumo.

Nelly Richard, una teórica del arte, prefiere hablar de "función centro" y no de "centro", no para eludir la oposición centro/periferia, sino para defender su continuidad en contextos difusos, que en muchos casos desdibujan al "centro". Quiere decir con ello que en el ámbito espacial de la "periferia" hay grupos que cumplen una "función centro", por manejarse con los cánones del poder hegemónico, sin intento alguno de reelaboración, y responder por completo a sus intereses.

8. Cultura popular y cultura de masas

A menudo se habla de cultura popular y cultura de masas como si fueran una misma cosa, pero se trata en verdad de conceptos no sólo distintos, sino también opuestos, desde que en las últimas décadas más perjuicios ha causado a la cultura popular la cultura

de masas que las otras formas de cultura, por la nada sutil manipulación que hace de ella. La confusión proviene de la práctica norteamericana, que introdujo la publicidad y el culto a la mercancía en el corazón de su cultura popular, y la fue así absorbiendo hasta despojarla de su particularidad y de su sentido.

En realidad, más que de cultura *de* masas habría que hablar de cultura *para* las masas, pues está creada por un grupo de especialistas al servicio de los grandes intereses económicos y de ningún modo *por* el pueblo. Este último es el llamado a *consumirla*, sin que se le reconozca en ella un espacio en el que pueda participar dignamente, sin que su cultura resulte recortada, neutralizada, manipulada y banalizada. De ahí que muchos autores coincidan en ver a la cultura de masas como *una campaña imperialista de embrutecimiento de los pueblos*, apoyada en los que alguien llamó “medios de incomunicación de masas”, y que son la televisión, la radio, el cine, las revistas ilustradas y la publicidad en sus diferentes manifestaciones. Por ellos se realiza un intenso bombardeo de información ajustada a la ideología del consumo, que termina dificultando en extremo toda forma real de comunicación entre los hombres, aislándolos en celdillas, de modo que vean en sus semejantes una amenaza, un obstáculo a su pretendido ascenso social. Así, como bien lo destacó Eduardo Galeano, la cultura de masas enseña a *competir*, mientras que la cultura popular, por su misma base solidaria, enseña a *compartir*. La primera reduce a la cultura a una industria de artículos de lujo, que separa con nitidez a productores (la minoría especializada de que hablamos) y consumidores (la gran masa, o el pueblo convertido en tal). Este gran consumo se logra a costa de una *homogeneización cultural*, de una alienación que desactiva la conciencia de los grupos subalternos, tornándolos dóciles, pasivos, desconfiados. El típico hombre-masa no busca, no critica la realidad social; se limita a incorporar sin reflexión los conocimientos fragmentarios, descontextualizados y superficiales que recibe, estructurando con base en ellos su proyecto de vida.

En el mundo color de rosa de la cultura de masas las clases sociales se diluyen, y resulta extravagante todo proyecto de existencia que no pase por el consumo creciente de bienes y servicios, o más bien por los sueños del consumo, porque la verdad es que ella promueve una adoración de objetos que por



Foto I-18: La publicidad genera un culto fetichista a la mercancía, haciendo soñar a todos con bienes de consumo de hecho destinados a muy pocos. La enorme mayoría no puede acceder a ellos y menos aún al mundo de las bellas modelos que los promueven, pero el sueño del consumo la induce a aceptar la desigualdad social.

lo general están fuera del alcance de las mayorías, especialmente en América Latina y el Tercer Mundo. La cultura de masas *viene de arriba para abajo*, y por eso se dice que es *unidireccional*, que opera en una sola dirección. La cultura popular es en cambio *multidireccional*, desde que se crea por la *interacción directa* de sus miembros, y *en función de sus propias necesidades*. La cultura de masas, en definitiva, no es más que una *mercancía* y un *culto a la mercancía*, que degrada no sólo a la cultura popular, sino también a la cultura nacional y a la verdadera cultura universal. La cultura popular no es una cultura para ser vendida, a pesar de que muchas de sus creaciones tienen más un valor *de cambio* que *de uso*, porque siempre estará expresando una conciencia compartida, un estilo, una visión del mundo, una profundidad a la que nunca, por definición, accede la cultura de masas.

Es legítimo en el terreno político hablar de las masas populares, o de las masas a secas, para referirse a los sectores populares con conciencia de clase, pero en el terreno cultural que nos ocupa resulta por cierto peligroso confundir pueblo y masa. Al decir masa designamos más bien al hombre atomizado, que no asume su identidad de clase y nación (o etnia) y vuelve la espalda a toda forma de conciencia porque no tiene otro proyecto que el bienestar individual: de ningún modo le preocupa el progreso colectivo. El hombre-masa es gobernable y obediente porque renuncia a pensar por su cuenta y riesgo.

El hombre-masa es el ladrillo de la sociedad capitalista, aunque no exclusivo de ella. La democracia es el gobierno del pueblo, del ciudadano y no de la masa. Es decir, el gobierno del hombre pensante, creador, activo, organizado, solidario, dispuesto a defender los valores de su clase y del conjunto de la sociedad no bien los vea en peligro.

Esta crítica de la cultura de masas no es elitista, desde que se hace desde la cultura popular, y no para justificar el refinamiento artístico de las minorías. Cabe señalar que hay una corriente de pensamiento que defiende a la cultura de masas, considerando que permitió el acceso de grandes sectores de la sociedad al saber científico y artístico, y que si bien este saber es fragmentario, superficial y políticamente neutro, sirve al menos como introducción, como un primer paso en conocimientos que se pueden luego profundizar. Esto es en parte cierto, pero más cierto es que

la cultura de masas no propicia ni condiciona la reflexión, y menos la crítica. Tal vulgarización (y no mera divulgación) de los bienes de la cultura suele ser así presentada como un proceso de *democratización cultural*, pero no deja de ser una empresa unilateral, sin interacción recíproca, que a la postre funciona como un obstáculo y no como un puente a la *democracia cultural*. Más importante que poner en manos del pueblo una cultura “universal” recortada, desactivada, descontextualizada y a flor de piel, es abrir al pueblo los espacios de expresión y cederle los recursos que le corresponden para que pueda desarrollar su propia cultura, descolonizarla, explorar sus posibilidades y alcanzar su florecimiento. En el camino éste irá tomando lo que le interese de otras culturas, conforme a sus proyectos, puntos de vista y necesidades.

Los defensores de la cultura de masas sostienen asimismo que el pueblo no es un consumidor pasivo, una víctima inocente de la cultura de masas, puesto que a menudo se observa que da vuelta el sentido de los mensajes, la función de los elementos, del mismo modo en que suele apropiarse para sus fines de la cultura ilustrada. Esto es también cierto en alguna medida, pero sigue siendo inmensamente mayor la manipulación y destrucción de los valores de la cultura popular que realiza la cultura de masas. El balance es negativo para la cultura popular, como lo prueba el hecho de que en muchas partes esté en franco proceso de desestructuración, con tendencia a confundirse con la cultura de masas, la que absorbe y trivializa sus contenidos con avidez creciente, a fines de penetrar mejor en los sectores a los que va dirigida. Lo que se ve en todas partes es la imposición del modelo inventado por Estados Unidos para acabar con la cultura popular. Lo que nos obliga a radicalizar la posición es comprobar que en forma creciente el consumo avanza sobre la cultura, se introduce en ella y la corrompe, sometiéndola primero a la ley de la mercancía y convirtiéndola luego en una vulgar mercancía, de valor decreciente. Esta “revolución del consumo” está haciendo estallar a la sociedad, destruyendo esa base racional a la que apelaba la modernidad para conciliar los intereses de los diversos sectores, así como promover la creciente emancipación de la humanidad de las fuerzas oscuras que siempre la dominaron.

9. Las industrias culturales

El concepto de industrias culturales comienza a tomar cuerpo a mediados del siglo XX, tras ser definido por los filósofos de la Escuela de Frankfurt, quienes veían en ellas herramientas que servirían para reproducir y potenciar el capitalismo. Al caracterizarlo, señalaron la producción en serie, la estandarización, la división del trabajo y el consumo masivo que le son inherentes, elementos que no podían traducirse más que en la muerte del arte y el pensamiento crítico. No obstante, los estudios que desarrollan este concepto, tornándolo funcional, surgen en la década de los años 70 como una teoría general, y también como un análisis de las diferencias específicas entre los distintos tipos de industria, para relativizar sus aspectos negativos.

Señalan algunos autores que la producción en masa de bienes culturales posee la misma lógica que la de cualquier otra industria en una sociedad de libre mercado: la de promover el consumo máximo. Claro que esta afirmación no debe llevarnos a olvidar la naturaleza particular de los bienes culturales, que afectan de un modo muy directo a los procesos simbólicos, y con ellos a los que definen la identidad. Tal circunstancia exige tomar también en cuenta en su elaboración una serie de factores ajenos a la producción de bienes destinados a satisfacer otros tipos de necesidades, como son *los estéticos e ideológicos*. Se habla por eso de “industria de la conciencia” y también de “industria del conocimiento”, aunque esta última suma a lo artístico lo científico y tecnológico, aspectos de gran relevancia en nuestra época.

En los últimos decenios, las industrias culturales se han convertido en los medios más eficaces para la difusión y la promoción de la cultura y las artes, movilizándolo en varios casos una gran cantidad de recursos, dando trabajo a intelectuales, artistas y técnicos y obteniendo una considerable rentabilidad.

A menudo, para alcanzar un mayor mercado, estas industrias degradan por una parte los valores de las culturas subalternas, ajustándolos a lo que suponen que es el gusto de las masas, fenómeno caracterizado como “tipicismo” y, por la otra, imponen una cultura anodina, de baja calidad, generada en los centros mundiales de poder para corromper la conciencia de los pueblos y predisponerlos así al consumo de sus productos materiales y simbólicos.

Pero hay veces también en que estas industrias difunden con una alta calidad técnica las mejores creaciones de una comunidad. Son estas últimas las que se deben promover especialmente, para difundirlas primero en el propio ámbito territorial y luego en otras regiones, como lo más representativo de una particularidad histórica. La extensión del espacio de difusión hará posibles y rentables empresas que de otra forma quedarían relegadas al ámbito de los sueños. La integración regional que esto implica se revela además como la mejor manera de dar una respuesta alternativa a la globalización. Porque en lo cultural, el mercado internacional reclama por un lado originalidad, creatividad propia, dignidad estética y, por el otro, destruye las raíces de la diversidad al imponer, por mero afán de lucro y no por un deseo genuino de comunicación, formas anodinas de cultura, que se presentan como globales por el solo hecho de estar respaldadas por el gran capital, y no por el valor ético o estético de sus propuestas, que con frecuencia aplanan y corrompen los universos simbólicos. Al promover industrias culturales ancladas en la identidad regional, las distintas matrices culturales se podrán afirmar en ese nivel y desde ahí proyectarse hacia el resto del mundo, porque este nuevo regionalismo se presenta como la mejor forma de acceder a lo universal, postulando una forma diferente de globalización.

Las industrias culturales, además de su importancia estratégica en lo que hace a la identidad, constituyen una fuente de ingresos fundamental para los trabajadores de la cultura, lo que no es de desdeñar. Si los artistas e intelectuales no pueden insertarse en ellas en su propia región, tendrán que buscar trabajo en otras actividades, lo que no favorece a la cultura y genera frustración, o emigrar a los grandes centros urbanos, lo que todavía es harto común. Un aspecto positivo de las industrias culturales es que relativizan el concepto de competencia: quien se interese por un escritor o un cantante tendrá que comprar los libros y discos a las empresas que los editaron, no obstante que sus precios sean más altos y su calidad más baja.

Aunque se da también en las industrias culturales el fenómeno de la concentración de capital y tecnología, las pequeñas y medianas empresas podrán sobrevivir en la medida en que logren mantener cierta calidad o elaboren productos culturales

alternativos, con un perfil diferente. Esta red de pequeñas unidades productivas en el marco de la cultura alimenta el proceso democrático al diversificar la oferta y garantizar el pluralismo. En América, una parte muy significativa de la producción cultural con anclaje en la identidad proviene de pequeñas empresas que subsisten por el sacrificio de sus dueños y algunos subsidios oficiales, sin acumulación de capital o con una acumulación mínima, pero que bastan para mantener viva una alternativa válida, mostrando la creatividad de un pueblo. Su misma pequeñez y su mística de trabajo les permiten sortear las dificultades, aprovechar mejor los recursos humanos y adaptarse a las circunstancias cambiantes de la economía sin traicionar a la cultura que funda su existencia.

Bien se sabe el peligro que representa para una sociedad libre la gran concentración de los medios de prensa, que monopolizan la comunicación y por lo tanto la palabra, dejando a las mayorías sin voz. Tal concentración es hasta ahora el principal mecanismo del que se valen las nuevas formas de dominación cultural, las que por medio de la publicidad no sólo imponen mercancías, sino que corrompen también los sistemas simbólicos y neutralizan la conciencia, para anular en la base toda crítica y mantener un estado de desinformación en lo político. La descentralización comunicacional, lograda por una red de pequeñas y medianas industrias culturales, permite el acceso al espacio audiovisual a los diferentes sectores de la sociedad, potenciando así el espíritu crítico, necesario tanto en la guerra de imaginarios que libramos contra el llamado "pensamiento único" (al que el escritor portugués José Saramago, Premio Nobel de Literatura, prefiere llamar "pensamiento cero") como al pluralismo cultural y la salud de la vía democrática.

El apoyo del Estado a las industrias culturales se ha dado más a través de la promoción de las obras en el propio contexto que en su difusión en otros ámbitos, tendiente a abrirles nuevos mercados, aunque no sea por la vía del canje institucional. No se debe descuidar esto último, pues sin un avance sobre otros mercados muchas industrias culturales tendrán una existencia muy penosa o no podrán sobrevivir. El éxito en esta iniciativa coadyuvará al proceso de integración cultural en el que América Latina está empeñada. Pero el conocimiento que así se propicia ha de

ser mutuo, por lo que nada es mejor, o más justo y fecundo, que una equilibrada reciprocidad. La integración en los flujos de las industrias culturales *no puede ser unidireccional*, o sea, buscar que los otros nos conozcan y compren lo que hacemos y no interesarnos por lo que ellos producen.

El diseño es una vía para llevar las marcas de una identidad al conjunto de los bienes industriales, y no solamente a los artesanales, pero deberá ser creativo y no mecánico. El diseño es otro punto en el que el arte se cruza con la economía para imponer un estilo propio a los objetos de la vida cotidiana, contribuyendo así a su estetización desde la identidad. Las escuelas de arte deben tenerlo presente, promoviendo acuerdos con el sector artesanal e industrial.

Así como no se puede confundir la cultura de masas con la cultura de los medios (pues por los medios circulan también otras formas de cultura), tampoco se debe pensar que todo lo producido por las industrias culturales es cultura de masas, al margen del tipo de producto de que se trate. La circulación masiva de un film no basta para convertirlo en cultura de masas. Si posee valores artísticos y una dimensión humana será producto de una cultura ilustrada, o popular, si proviene de este sector. Un film que incluso alcance menor circulación puede ser en cambio un típico producto de la cultura de masas, si sólo lo guía un afán de lucro, y para lograr este objetivo renuncia a toda calidad y sirve para embrutecer al espectador por su total carencia de valores humanos y la exaltación que hace de la violencia. La distinción viene al caso, pues sin medios de comunicación propios o abiertos a ellas y a pequeñas empresas que reproduzcan y distribuyan sus obras, las culturas subalternas lucharán con gran desventaja en la guerra a la que nos referimos. Su palabra no se convertirá en cultura de masas al circular por una radio propia o amiga de su causa, y tampoco producirá cultura de masas una empresa discográfica controlada por ellas que lancen su música al mercado.

10. La manipulación de la cultura popular

Lo que caracteriza al ser humano es su voluntad, es decir, su capacidad de concebir proyectos, de postular fines propios y

orientar sus acciones hacia la realización material de los mismos. Y así como las personas se proponen fines en la vida, también los pueblos se los fijan, aunque ellos no se evidencien de una simple mirada. Lo normal es que todos los actos de una sociedad apunten de un modo u otro hacia un objetivo propio, a menos que ella sea arrastrada por un proceso de dominación hacia objetivos ajenos, puesta al servicio de otra historia.

La *manipulación* es una acción de los opresores que comienza confundiendo a los sectores a los que se quiere manipular. Se les dice o hace ver con engaños que carecen de fines propios, o que éstos no conducen a ningún lado, mientras que los fines del manipulador sí, por lo que deben asumirlos como propios y dejarse guiar por él. Pero al renunciar a sus propios fines esos grupos se están convirtiendo *en medios para otros*, en sus instrumentos de poder, en objetos en definitiva, ya que son movidos como se mueve un objeto. ¿Hacia dónde? Hacia fines que en verdad son *ajenos* a sus reales intereses, o incluso *contrarios* a ellos, lo que no siempre se comprende en un primer momento bajo la seducción de las promesas. Un pueblo manipulado es llevado así a realizar actos que atentan en verdad contra él, o en nada lo benefician, sacándolo del eje de su historia para desgastarlo en confrontaciones y empresas que nada tienen que ver con su liberación. Sólo el manipulador se beneficiará con tales acciones, logrando sus fines mezquinos. Un cartel electoral de Brasil decía:

Usted no necesita pensar; él piensa por usted.

Usted no necesita ver; él ve por usted.

Usted no necesita hablar; él habla por usted.

Usted no necesita actuar; él actúa por usted.

Esto es una clara manipulación. Las personas son consideradas como ovejas que se llevan a un corral; se suprime su capacidad de pensar, de querer y de actuar. Y por esta vía se despoja al pueblo no sólo del papel de hacer su historia, sino también hasta de su condición humana.

El *folklorismo* es una forma especial de manipulación; es la manipulación: de la cultura de un pueblo. Y claro que manipulando la cultura de un pueblo se puede manipular mejor a éste, de un modo más dulce.



Foto I-19: Danza "folklórica" paraguaya. El folklorismo deviene así un simulacro de la cultura popular.

Vimos que la cultura forma un todo complejo, en el que siempre las partes se relacionan de algún modo entre sí; relaciones que pueden ser de armonía o de oposición y conflicto. Aislar uno de sus elementos del conjunto y darle una importancia mayor o menor de la que realmente tiene, o adulterar su contexto, es folklorismo. Así, por ejemplo, si un rasgo muy secundario de una cultura, capaz de suscitar risas e ironías fuera de su contexto real y difundir por lo tanto una falsa imagen de un pueblo y de su lucha, es particularmente destacado, exaltado como "representativo" de esa cultura, se está haciendo folklorismo *por sobredimensionamiento*. Igualmente se hará folklorismo, aunque ahora por *subdimensionamiento*, si se simplifica un aspecto profundo de una cultura dominada, de un alto potencial crítico, como una forma de ocultar la protesta y los valores que lo sustentan. Y, por último, será también folklorismo todo aprovechamiento que realice una clase dominante de elementos de la cultura de la sociedad o clase dominada, por más que no exagere ni rebaje su importancia real. Es que esta misma expropiación los menoscaba y deteriora, al convertirlos en meros objetos de comercio, en

entretenimiento del sector dominante y hasta en símbolos que irán a enriquecer su acervo cultural como una prueba de que no existe ya discriminación, una situación de tipo colonial. Al folklorista puede llegar a interesarle de verdad una cultura, pero no el hombre de carne y hueso que está detrás de ella, con toda su carga de miserias, de sueños destrozados y esperanzas. Cuando no hay sobrevaloración ni subvaloración estaremos ante un folklorismo de pura descontextualización.

11. Folklore y cultura popular

Ya que hemos hablado de folklorismo es indispensable detenerse en el concepto de folklore. Quienes han profundizado en teoría de la cultura saben que hoy éste no es sólo insuficiente como categoría de análisis, sino también cada vez más limitado el campo en el que puede desplegar su instrumental con cierta solvencia. Es que resulta difícil hablar a conciencia de folklore cuando ya ha dejado prácticamente de existir eso que Robert Redfield caracterizara como "sociedad folk": La sociedad folk, decía este autor, es *pequeña, aislada, iletrada y homogénea, con un fuerte sentido de solidaridad de grupo*. Hoy no es ya tan pequeña como antes, los caminos y los medios de comunicación la sacaron del aislamiento, y las campañas de alfabetización le quitaron el carácter de iletrada, por más que no haya incorporado masivamente la lectoescritura a su vida cotidiana. Es también menos homogénea que antes, por la creciente división en clases, y si bien las redes solidarias siguen funcionando en ella, no lo hacen con la cohesión y eficacia de antaño. Apunta Redfield que la cultura de la sociedad folk es tradicional, con lo que soslayan las búsquedas que las comunidades realizan para construir su propia modernidad. Señala, por último, que es *espontánea*, o sea, no consciente, *desprovista de sentido crítico*, lo que hace necesario que otras personas la estudien, la objetiven, y esas personas provienen por cierto de las clases dominantes, las que toman así el control de su mundo simbólico.

Hoy se da una continuidad espacial que va del centro urbano a las zonas más apartadas de lo rural, pasando por los barrios populares, las villas de emergencia y territorios agrícolas bas-

tante poblados y ya incorporados a la economía de exportación. Y así como se urbaniza el área rural, se ruraliza la periferia urbana, pues los campesinos que migran a la ciudad llevan a menudo su cultura como un patrimonio irrenunciable que los ayudará a sobrevivir en la multitud, y reproducen en ella el esplendor de sus fiestas. También hay gente que migra de la ciudad al campo y asume plenamente la cultura campesina, participando en sus rituales, en un intento de retomar el sentido de comunidad y apropiarse de su ética. El quiebre del concepto de folklore allana el camino a la cultura popular, la que puede ser *tradicional o actual, anónima o autoral y oral o escrita*.

A pesar de la crisis de las vanguardias, se mantiene firme el consenso de que la cultura ilustrada debe cuestionar de un modo permanente sus propios presupuestos, agotándose en la búsqueda incesante de nuevas posibilidades, aun al riesgo de traicionar sus mejores logros y entrar en una fase de decadencia. Dicha búsqueda es vista como indicador de creatividad y salud espiritual de un artista en particular y también del grupo al que pertenece. Pero curiosamente, este consenso se pierde cuando pasamos al terreno de la cultura popular, pues aquí no rige la teoría estética, sino la ley férrea del folklore. El romanticismo del que es hijo, alentó su intento de apresar "el alma del pueblo", concebida ésta como algo *estático*, que no cambia ni debe cambiar, y no *dinámico*, en continua reelaboración. Como consecuencia de ello, existen aún críticos, intelectuales y hasta antropólogos convencidos de que los artistas populares deben no sólo ser fieles a su tradición, sino también *conservarla*, o sea, repetirla ciegamente, pues de lo contrario la estarían corrompiendo, cediendo a la aculturación. De acuerdo a este criterio, todo desarrollo evolutivo se traduciría en una lamentable pérdida de identidad. La repetición no es vista como *fosilización de un espíritu*, sino como saludable signo de permanencia, de "resistencia" frente a una modernidad que rinde culto al cambio por el cambio mismo.

Según vemos, esta curiosa teoría exalta la creatividad de los muertos y cuestiona la de los vivos. Lo que la torna especialmente perniciosa es su tendencia, hasta no hace mucho bastante marcada, a cristalizar en políticas culturales que propician la inmovilidad de la cultura y el arte popular, saliendo al cruce de

toda práctica renovadora. Inducir a los artistas populares a que se limiten a realizar fieles remedos de las obras de sus antepasados es no sólo ahondar su dependencia, sino también pretender abolir su creatividad, reduciéndola a una pura habilidad manual.

Cabe señalar además que por lo general el folklore no se preocupó en devolver a los pueblos relevados, y a menudo ni siquiera a sus mismos "informantes", los frutos de sus investigaciones, suponiendo que a éstos no les interesaban, o que sería de todos modos un gesto inútil, ante lo irremediable de su destino. No comprendió que justamente en dicho *fatalismo*, y no en las oscuras determinaciones de la Historia, con su mito del Progreso, está inscrito el decreto condenatorio, pues de apoyarse esa dinámica que lleva al pueblo a reelaborar conscientemente su cultura, retroalimentándola con la devolución, asistiríamos a un sorprendente florecimiento. El folklore muestra asimismo la tendencia a abolir su dimensión de profundidad y limar hasta la caricatura y el grotesco sus aristas contestatarias. En las fiestas populares no se exaltan los aspectos lúdicos, "paganos" y críticos del orden social, sino los piadosos, los que más respetan el viejo orden existente, toda forma de sometimiento a los símbolos e instituciones con los que esos pueblos fueron dominados.

Ocurre asimismo que el folklore, al igual que la etnografía, requiere de esta inmovilidad para apuntalarse como ciencia, pues la mutación constante de su objeto de estudio lo invalidaría como tal, convirtiéndolo en un simple registro de un fenómeno fugaz. La cultura popular, *entendida como un proceso dinámico y autogestionado*, desplaza al folklore, recuperando el control de sus obras con miras a mejorar la calidad de vida del grupo social en lo económico y otros órdenes, y no tan sólo en el cultural. Es que la cultura, para las sociedades subalternas, no puede apartarse del proyecto liberador, por lo que fosilizar lo que lleva ya siglos de estancamiento constituye un mecanismo de dominación. Descongelarlo, por el contrario, *es la mejor forma de descongelar la historia y el imaginario social*, abriendo así nuevos rumbos a la cultura. Y desde ya, este proceso no puede darse dentro de las prácticas del folklore, sino sólo de la cultura popular, que implica, como se dijo, *una toma del control del propio acervo simbólico*, una autogestión fundada en la participación social, la conciencia crítica y la voluntad de recuperación histórica.

12. Cultura, información y tecnología

La gradual pérdida en el mundo contemporáneo del carácter sagrado de la cultura (lo que no implica asimilarla a una religión, sino a una búsqueda de los significados profundos de la experiencia humana), se debe principalmente al influjo de la cultura de masas, que elevó el dinero a la categoría de bien supremo, algo así como una llave milagrosa capaz de explicarlo todo y abrir todas las puertas. En su sostenida ofensiva, convirtió a la cultura en ocio, en entretenimiento banal e intrascendente, y sobre todo la redujo al consumo masivo de bienes y espectáculos multitudinarios. Para ello generó primero sus propias industrias culturales, y luego se fue apoderando de las que habían adquirido un alto prestigio en el largo proceso de producción de bienes de reconocido valor cultural, para beneficiar con sus brillos a los subproductos descartables que lanzan al mercado. Se llegó por esta vía a que lo más significativo de las distintas culturas del mundo fuera mirado con desconfianza o relegado al olvido por su dudosa rentabilidad. Ocurre también que esas grandes obras son bajadas o traducidas a su lenguaje elemental, que destruye por completo su riqueza formal, neutraliza en lo político sus aspectos contestatarios y banaliza sus contenidos estéticos, como ya se dijo.

Para disfrazar su pobreza simbólica, la cultura de masas se vale de la tecnología de punta, cuyas luces parecieran contener la misma esencia de lo sagrado, según las presenta la publicidad, y en especial la televisiva. Lo nuevo en este terreno es cargado así con la densidad de una religión, como algo saturado de ser, lo que se nutre de algún modo de la vieja ideología (o religión) del progreso infinito, que impulsó la civilización occidental sin detenerse antes a pensar de qué tipo de progreso se trataba, y para quién. Las vanguardias artísticas hicieron también de lo nuevo una religión, un valor en sí, pero se trataban pese a todo de movimientos verdaderamente culturales, cuyo dios, al menos el principal, no era el dinero. Poseer hoy un teléfono celular de última generación parece otorgar a las personas un brillo que antes sólo podía provenir de la fuerza de un espíritu consagrado al cultivo de valores éticos y estéticos. Quien se queda atrás en esta carrera es descalificado, sin que pesen mucho en la balanza los genuinos valores

culturales de los que sea portador. La tecnología es un producto de la ciencia y también su instrumento, por lo que pertenece más bien a su esfera. Del mismo modo la ciencia es una parte de la cultura, si se entiende a esta última en un sentido amplio, pero la tecnología en sí es algo que *no produce significados*, por su condición instrumental, es decir, de medio para obtener un fin. Al sacralizársela, nace una *cultura tecnológica* que empieza a desplazar y degradar a la cultura cifrada en los valores.

Creer que la tecnología *produce sentidos* es acaso librarse a un fetichismo, así como a un determinismo que más que un deleite parece albergar la resignación a una fatalidad. La técnica, de cuya importancia nadie duda, *debe ponerse al servicio de los valores fundamentales de la especie*, y no de su negación. O sea, no debe rendirse a la razón mercantil ni caer en ese autismo que lleva a la regresión evolutiva y el afán desmedido de poder.

El filósofo francés Gilbert Simondon ve no obstante como un desequilibrio cultural el haber asignado altos significados a los objetos estéticos y vaciado de ellos a los objetos técnicos, a los que se asigna sólo un uso, una función útil, como si carecieran de un sentido antropológico, y el diseño no les diera asimismo un sentido estético. Este descuido ha permitido su captura por parte de un tecnicismo que termina de vaciarlos de sentidos culturales para convertirlos en el eje de un fetichismo que conlleva una desmedida aspiración de poder y una creciente tecnocracia. La máquina es así consagrada como instrumento de dominación política y económica. La cultura, para interceptar esta peligrosa práctica, necesita profundizar en la naturaleza de la máquina para incorporarla a su sistema. El estudio debe considerar las relaciones de las máquinas entre sí, y de éstas con el hombre, como una dimensión nueva, más compleja de la que la antropología clásica destina a los objetos.

Al apoderarse de los medios de comunicación, la cultura de masas ataca también a la cultura de los valores, al reemplazarla por un gran caudal de información no procesada e incluso tergiversada para favorecer al poder económico. La mera acumulación de datos reemplaza a la reflexión, y con ella a la dimensión de profundidad de la cultura, la que no puede tener un sitio en una sociedad que exalta la velocidad y el salto continuo y anárquico de una cosa a otra. Quien lee una gran novela, detenién-

dose en el análisis de sus significados y disfrutando sus logros formales (algo que siempre hace crecer), puede pasar por inculto o desinformado (lo que es lo mismo) ante alguien que invirtió apenas media hora de su tiempo en informarse de los últimos libros que aparecieron, registrando algunos nombres de autores, los títulos de sus obras y dos líneas de comentarios aportadas por el *marketing* sobre el tema que trata (algo que por cierto no hace crecer). Este desplazamiento de la cultura de los valores por una información desordenada ha recibido el nombre de *cultura de la información*. Los medios de comunicación empiezan también a llamarse *medios de información*, aunque suelen ser, a causa de los poderosos intereses económicos que los manejan, *medios de desinformación*.

Señala el sociólogo belga Armand Mattelart que en la misma UNESCO el concepto de comunicación, y junto con él el de información, va ganando ascendente sobre el de cultura, aunque no figure en los estatutos y menos en las siglas de dicha institución. Un autor francés, por su parte, decía que la cultura occidental perdió la relación con la espiritualidad porque convirtió en fetiche el concepto de información. Se debe optar entre el culto a la información y el culto a la cultura. Esto no implica un desdén por la primera, pues su utilidad es incuestionable, sino cuidarse de no convertirla en un sustituto de la cultura.

El concepto de *sociedad de la información* se nutre de hecho en la idea inaceptable de que la historia del hombre ha terminado, de que no hay ya grandes conflictos, puntos de vista inconciliables ni Apocalipsis alguno en puertas. Es la cultura, y no la información, la que permitirá a la especie reencontrar su cauce y librar al planeta de la gran irracionalidad que lo amenaza seriamente. Es preciso, por eso, revalorizar las verdaderas culturas, tanto ilustradas como subalternas, para que éstas, de un modo conjunto, articulen una ofensiva contra esas construcciones superficiales a las que sólo anima el afán de lucro y de poder.

III. Artesanía y arte popular

1. Lo estético y lo artístico. Teoría de la forma excedente

A diferencia del concepto de arte –que surge en el Renacimiento europeo, se afianza hacia mediados del siglo XVIII y expande luego por vía colonial hacia el resto del mundo, sin involucrar hasta el día de hoy a la mayoría de las prácticas culturales–, la categoría de *lo estético*, en tanto experiencia que no debe confundirse con *la Estética* como rama de la filosofía, al parecer sí lo es, puesto que de un modo u otro, y a pesar de la gran diversidad de los ideales de este tipo, se la encuentra en todos los pueblos y se fue desarrollando junto con la conciencia y habilidad manual del hombre. A lo largo de un proceso que puede haber empezado hace unos 500 mil años, éste fue transformando de a poco la naturaleza con su trabajo, y los lentos avances en tal camino cambiaban gradualmente su mentalidad, elevando la conciencia de la relación entre medios y fines, y en especial la que se establece *entre forma y función*, o sea, qué forma dar a los objetos para que cumplan mejor con la función que se les asigna. Esta larga marcha por la oscuridad de los orígenes es sobre todo la del desarrollo de los cinco sentidos básicos como sentidos humanos. El camino seguido por cada pueblo para humanizar los sentidos irá definiendo a lo largo del tiempo eso que llamamos *sensibilidad*.

Si observamos las más antiguas pinturas rupestres de Europa, África del Norte y América, podemos establecer con ellas de inme-

diato una relación estética, que nos lleva a apreciar su mayor o menor belleza. Pero surge de aquí una pregunta capital: los hombres que hicieron tales pinturas, ¿tenían conciencia de esa mayor o menor belleza de las formas visuales, o de lo bello como categoría de conocimiento? Y si la poseían, ¿qué función le asignaban? Porque lograr lo bello *implica un trabajo adicional*, y éste no puede ser gratuito, y menos en aquellos tiempos tan primitivos: en el ámbito de la cultura, todo persigue un sentido, cumple una función.

La necesidad de traer agua del río y conservarla en el hogar llevó a la invención del cántaro. Debió plantearse desde un principio con qué material hacerlo, qué forma y tamaño darle para que cumpla mejor su función, decisiones que no corresponden todavía al plano de lo estético. La economía vital busca lograr un resultado óptimo con el menor esfuerzo posible, pues son muchos los trabajos que se requieren para sobrevivir. No hay un ocio que haga posible la gratuidad, lo meramente lúdico. Sin embargo, un día se pintaron los cántaros con uno o más colores, con tinturas preparadas especialmente, o se realizaron en ellos delicadas incisiones o aplicaciones de sobrerrelieves que de nada servían para el cumplimiento de la función material básica. ¿Qué ha sucedido? ¿Qué ha dado lugar a esta revolución que imprime en los objetos sentidos ajenos a la función básica para la que fueron concebidos? Y ese sentido adicional, ¿se trata de algo inútil o de la huella visible de una nueva función? La respuesta está prefigurada por lo que ya se dijo. Como no hay nada gratuito, dicho “sin sentido” está en verdad revelando la existencia de una nueva función, ligada a lo mágico y de carácter simbólico. Matar un bisonte en una pintura rupestre era un acto propiciatorio que casi equivalía a matar a dicho animal, por la escasa distancia que existía entre la imagen (o la palabra) y lo real. El filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez, en su obra *Invitación a la Estética*, considera por eso *a la magia como la puerta de entrada a lo estético* o el sentido de lo bello. Ello implica por un lado *determinar lo que se considera bello*, y por el otro asignar un sentido preciso a esa belleza, *una finalidad*.

Lo que concentra significado necesita recubrirse de bellas formas y colores para impresionar los sentidos y aumentar la intensidad del ritual, en la conciencia de que ello *se traducirá en una mayor eficacia* de éste en lo que hace al cumplimiento



Foto 1-20: Pintura rupestre del neolítico hallada en las Cuevas de Tassili, en el Sahara Central, relativas a la caza del ciervo. La belleza de las imágenes trasciende el nivel mínimo de comprensión, lo que induce a pensar que el excedente formal redundará en una mayor eficacia por la vía de la magia simpática.

de su fin mágico. Es decir, la función simbólica está lejos de ser inútil. Por el contrario, sin este esplendor de las formas, de eso que Sánchez Vázquez llamó "la forma excedente", las otras funciones sociales sólo podrían cumplirse en un nivel muy opaco y casi prehumano. O sea, no serían muy creíbles las jerarquías y los rituales no conmoverían a los dioses y ni siquiera a los hombres. Lo bello es así visto como el adorno necesario, como la forma que potencia en principio la función primaria del objeto (el mejor diseño de un cántaro puede facilitar su manipulación y utilidad), pero que puede incluso independizarse de ella (un cántaro no incrementa su utilidad al estar pintado, pero probablemente los dioses o espíritus tutelares, atraídos por esos colores, acudirán en ayuda del hombre o grupo que consagró su tiempo a complacerlos).

Sin esta teoría de la forma excedente resulta muy difícil explicarse el nacimiento de lo bello en el Paleolítico. Las formas visuales no se proponen tan sólo adornar, sino más bien *actuar sobre lo real* para modificar el curso normal de la naturaleza en un sentido favorable. Resulta por esto ingenuo atribuir a la forma excedente una falta de conciencia y de voluntad, pues dicho fin no se logra por un mero azar, como lo probaría el hecho de que se ajustan a patrones que llegan a menudo a ser muy estrictos. No cualquier color es posible al pintar los objetos ceremoniales o el propio cuerpo, pues cada uno posee un sentido social y religioso que predomina sobre su eventual función estética, la que puede en ciertos casos faltar por completo. Lo mismo se puede decir de la forma de los objetos destinados a entrar en el ritual, e incluso de los que quedan fuera de él.

Dicha conciencia existe, y como señala Sánchez Vázquez, se manifiesta en tres niveles: 1) Conciencia de la forma que se debe dar al objeto para que pueda provocar el efecto mágico deseado. 2) Conciencia del "buen trabajo" indispensable para dotar a la materia de esa forma, lo que nos remite al dominio de *la técnica*. 3) Conciencia de la capacidad propia o *habilidad* para producir la forma adecuada y desplegar el trabajo necesario (oficio del artista). Sin esta triple conciencia que hoy llamamos estética, sería inconcebible el alto grado de creatividad alcanzado por los "artistas" paleolíticos en su paciente trabajo para dar forma a los materiales que utilizaban.

2. Arte y función social. El juicio estético

Se afirmó que lo estético configura una categoría universal, pero esto no equivale a decir que descansa siempre en los mismos elementos. Lo que una cultura considera estético, otra lo despreciará por completo. Además, dentro de una misma cultura o civilización se suelen registrar a lo largo del tiempo varias estéticas, y no resulta extraño que en un momento determinado de su historia y hasta en una misma práctica coexistan diversas estéticas.

Hablar de lo estético es una abstracción, la que se concreta en factores que cumplen dentro de un conjunto una función que llamamos estética. *Ésta suele definirse por oposición a lo utilitario*, y se presenta, desde tal punto de vista, como gratuita, aunque en verdad no lo es. Como ya vimos, la función estética conforma un tipo de función simbólica, que al añadir elementos a lo utilitario busca potenciarlo para que cumpla mejor con su finalidad.

Si bien en sus más remotos orígenes lo estético aparece ligado a la magia, al desarrollarse su universo mítico se involucra fuertemente con ella, como un modo de cargar a lo numinoso de significados y dar intensidad al rito. Hoy, luego de la desacralización producida por la concepción occidental del arte, la magia sigue rondando a lo estético, aunque en este contexto no debe ser tomada como una remisión al mundo sobrenatural, sino más bien a lo maravilloso, entendido como lo extracotidiano, sorprendente o particularmente intenso, que produce una fuerte emoción en el receptor. A tal emoción se puede acceder por las puertas de lo bello y lo sublime, que serían las principales, pero no sólo por ellas. Sánchez Vázquez añade dos modalidades más: *lo trágico* y *lo cómico*. Pero sin duda existen otras puertas menores, como las de lo *monstruoso* y *terrorífico*, que convalida a la fealdad como categoría estética, y lo *grotesco*, entre otras. Además, estas vías suelen combinarse. Lo trágico puede ser cómico, y viceversa. Lo trágico suele apelar a la belleza para profundizar su efecto, mientras que lo cómico recurre a lo feo y grotesco para potenciar su mensaje. O sea, se puede decir que *todo lo bello es estético, pero que no todo lo estético es bello*.

Ya alejados del ámbito del mito y la religión, cabe afirmar que lo estético es *todo aquello capaz de suscitar una percepción desinteresada*. La distinción entre lo estético y lo artístico sirve

para no reducir este último al primero. El arte no puede prescindir de lo estético, pero no se agota en él: puede contemplar también otros planos de la realidad. Cuando se toma plena conciencia de lo estético como elemento y se comprende el sentido que cumple, estamos ya en condiciones de formular lo que se llama *juicio estético*, que se caracteriza por el *desinterés* (categoría que no se refiere sólo a lo utilitario, sino a la ausencia de otro tipo de interés intelectual ajeno, como el que puede tener, por ejemplo, el historiador o el restaurador) y por *su finalidad sin fin o propósito práctico*. Un objeto bien puede tener una función utilitaria, pero el juicio estético prescindirá de ella, no asignándole ninguna relevancia. Según Kant, a quien seguimos en esta caracterización, el juicio estético es también *esencialmente contemplativo, amoral y exento de todo pragmatismo*. Algo no se convertirá en estético por el solo hecho de ser ético o bueno para una causa considerada justa, lo que nos lleva a la llamada *autonomía del juicio estético*. Es decir, el juicio estético puede ser visto como *un tipo de lectura*, o una lectura que toma en cuenta sólo ciertos elementos y prescinde de otros, a los que no niega validez en ámbitos diferentes de la acción humana. Lo que queda claro es que nunca elementos no estéticos pueden entrar en el juicio estético para convalidar una obra incapaz de defenderse sola en este plano.

El juicio estético puede ser universalizado como herramienta conceptual, sin que ello implique dejar fuera del campo de análisis aspectos fundamentales, como el papel que deben jugar la verdad, la justicia, la ética e incluso la utilidad. Pero tales aspectos deben ser considerados no en el plano estético, sino en lo que hace *a la concepción del arte propia de cada cultura*. Por tal vía, se puede llegar a negar en ella con todo derecho validez artística a lo que posee indudables valores estéticos. En las culturas tradicionales, difícilmente algo que vaya contra los principios éticos fundamentales o no sea verdadero será aceptado como bello y valioso. Pero a medida que éstas vayan alcanzando su propia modernidad e incorporen el concepto de arte, pueden seguir negando a esos objetos o prácticas su condición de tal, sin cancelar por ello la lectura estética, con el propósito de que la estética propia que estén definiendo no se perfile desde el principio como dogmática.

La función estética puede manifestarse de dos maneras. La concepción más extrema sostiene que una cosa que se torna útil deja de ser hermosa y de pertenecer en consecuencia a la esfera del arte. La segunda concepción admite que un objeto estético pueda cumplir otra función, siempre que la función estética sea *predominante*. Si bien esto significa un avance, no deja de ofender a las otras funciones. Una teoría que aspire a la universalidad, debería instituir una tercera hipótesis: la de la función estética *subordinada*. Es decir, no exigir siquiera el predominio de la función estética, sino tan sólo el requisito de su existencia junto a otras funciones más importantes. Cuando la belleza de las plumas y pinturas acude en apoyo de una fiesta religiosa o de un rito funerario, no lo hace para situarse en un primer plano sino para fortalecer y asegurar la eficacia de otras funciones. Pretender desplazar a éstas a un segundo plano sería un despropósito.

De lo estético a la estética hay una considerable distancia, pues lo primero se manifiesta como *una percepción especial*, una intuición o un sentimiento, y la segunda como *una teoría o conjunto armónico y reconocido de reglas*, y también como *una práctica que se ajusta a dicho sistema de pensamiento y lo hace visible*. Tal conjunto de normas puede no estar escrito, pero sí prescrito. A menudo quienes lo prescriben son los mismos dioses. Estas concepciones orientan y condicionan la sensibilidad, agudizando la percepción de ciertos fenómenos y cerrándose a otros que quedarán así excluidos de la esfera emocional y no podrán cumplir por lo tanto una función estética. Se quiere decir con ello que si las pinturas faciales, por ejemplo, son vistas por una sociedad como una costumbre salvaje, la aplicación al rostro de la imagen de un dios o de la persona que lo representa en el ritual no cumplirá esa función estética potenciadora, sino que será algo así como una profanación horrible que sólo puede suscitar males al grupo o, en el mejor de los casos, el fracaso de los fines perseguidos por el rito.

Vemos entonces que si bien lo estético tiene varias puertas de entrada y se organiza sobre ejes disímiles, se presenta como una categoría unitaria, mientras que de ningún modo se puede hablar de una sola estética. Si es el caso, se estará de hecho aludiendo a una estética dominante que niega de plano la diversidad. Esa diversidad, como ya se señaló, puede existir dentro

de una misma cultura y una misma época. Juan Acha se refería al vicio latinoamericano de estudiar la estética occidental como si fuese universal, es decir, la única posible. La circunstancia de que el arte occidental sea el más teorizado, y también el más difundido, no constituye un pretexto para cerrar los ojos a otras estéticas que, aunque no estén claramente formuladas, podrían ser descritas por cualquier participante consciente de esas culturas, e incluso por un ojo crítico exterior que se despoje de prejuicios. Las estéticas no sólo se organizan a partir de principios formales, ya que juegan también en ellas un papel determinante los principios filosóficos de la cultura.

3. *Lo bello ante lo verdadero, lo ético y lo útil*

La concepción occidental del arte, al trasladarse a América y otras partes del mundo como una regla universal, empezó a jugar un papel dominante, dejando afuera a la mayor parte de las prácticas simbólicas que bien podrían considerarse artísticas, si se las mira con un lente adecuado. Ello no afectó sólo a los sectores indígenas y populares de distinta extracción, sino que con el tiempo afectaría también al mismo arte ilustrado, pues lo más genuino de su producción tuvo que abrirse paso sin el apoyo de un pensamiento visual independiente que respaldara sus búsquedas genuinas. El valor de las obras que de hecho rompían con la estética dominante debía justificarse dentro de sus mismos parámetros. Por cierto, resultó siempre muy difícil lograr esto último, pues una erudición colonizada y elitista les salía al cruce, dispuesta a castigar toda rebeldía contra cánones que se consideraban universales y eternos, y no occidentales e históricos. La búsqueda de lo propio era muchas veces condenada como un despreciable folklorismo o regionalismo que renuncia por carencia de profundidad y talento a abordar lo universal de la experiencia humana.

Para ir ajustando el foco a la realidad de nuestras culturas, podemos empezar por la relación del arte con la verdad. Hay aquí dos cuestiones a considerar. La primera consiste en determinar si el arte, en tanto representación o copia de la realidad, puede ser verdadero. La segunda, más central, instala la pregun-

ta sobre si puede ser admitido como arte aquello que falsifica a sabiendas la realidad o exalta con deliberación lo que es falso.

Para Platón, el arte se presenta como un enemigo declarado de la filosofía y de la verdad que ésta persigue. Su carácter deleznable y peligroso proviene del hecho de que pretende ser algo verdadero y también un saber sobre la verdad. Su recurso es presentar como verdadero aquello que no lo es, y para convencernos de tal impostura apela a todas las seducciones de lo sensible. Condena *esa imitación o simulacro de la realidad* con el argumento de que el artista no imita las cosas sensibles tal como son, sino tal como se presentan a los sentidos. Para ajustar la imagen a los principios que rigen la visión, el artista deforma el objeto o su imagen, tal como ocurre, por ejemplo, con la perspectiva. De esto deduce que la fidelidad a la apariencia es una infidelidad al ser de la cosa que le sirve como modelo, y también que el arte no necesita conocer la naturaleza de lo que imita, sino tan sólo los principios que rigen la imitación.

Aristóteles rebatió este punto de vista, valorizando el recurso de la imitación de la naturaleza y definiendo la concepción clásica, *que considera a lo bello como el esplendor de la verdad*. Es decir, lo bello será siempre verdadero, y lo falso nunca puede ser bello, y en consecuencia *tampoco alcanzar la dignidad del arte*. Tal concepción fue quebrada por Kant, para quien, como se dijo, el juicio estético es contemplativo, amoral y exento de todo pragmatismo, de todo propósito. Por esta vía se abre la posibilidad —a contrapelo de casi todo el resto del mundo— de que lo falso pueda ser legitimado por el prestigio del arte.

El romanticismo filosófico recuperará en cierta forma la concepción clásica, al hacer de lo bello artístico la manifestación suprema de la Verdad absoluta, aunque en cierta forma invirtiéndola. Para el clasicismo, la verdad es bella porque es la verdad del ser. Para el romanticismo, en cambio, la belleza es la manifestación de la verdad. O más aún, la verdad, en tanto tal, es necesariamente bella.

En la América precolombina el arte versó principalmente sobre lo sagrado, como una forma de manifestar la verdad de esta dimensión, pero también lo terrenal y profano tuvo cabida en él, como en el caso de las mujeres bonitas de Tlatilco y la mayor parte de la cerámica de la región andina, que reproduce

animales, vegetales, músicos con sus instrumentos, personajes diversos (algunos de ellos deformes o enfermos), casas y hasta parejas haciendo el amor. Por cierto, esta última se trata de otra verdad, más consustanciada con la vida cotidiana, que ningún afán místico desvaloriza. Si bien de carácter figurativo y realista, tales obras no se proponen imitar la realidad, sino que la toman tan sólo como *punto de partida para expresar una realidad casi siempre simbólica*. Por carecer de una intención naturalista, no le alcanzaría la crítica de Platón. Tanto en América como en África el arte no se preocupa por la verdad del modelo (sus formas y proporciones), sino por la verdad del ser representado, al que se expresa a menudo con una relativa libertad, así como por las exigencias del ritual al que sirve. Lo incompleto, lo mutilado, lo contrario al *ethos* social, lo falso, no tienen allí cabida, pues dejan de funcionar como paradigmas. La verdad que importa es la verdad del paradigma de la cultura y no del mundo fenoménico.

La dimensión ética fue entrevista ya por los presocráticos, asociada al concepto de bien o lo bueno, en oposición al mal o lo malo. En lo relativo a las cosas, lo bueno se confunde con su utilidad, pues éstas no pueden ser buenas o malas en sí, sino respecto a un fin. O sea, son buenas o malas *para algo*, no por su naturaleza intrínseca. Dicho plano de lo que es bueno para algo sólo toca de un modo tangencial el problema ético, pues éste se refiere en esencia al hombre, el único ser verdaderamente digno de ser calificado de bueno o malo. Pero tampoco el hombre en sí, en su pura dimensión ontológica, estática, puede ser llamado bueno o malo, *sino en cuanto actúa*, realizando a conciencia acciones que portan un significado social. El héroe clásico, por actuar en un sentido positivo a la sociedad, era no sólo bueno (y esto por más que realizase feroces carnicerías entre sus enemigos), sino también bello. O sea, lo bueno debía ser en cierto forma bello, y del mismo modo lo bello debía ser bueno. De ahí que los enemigos, los que amenazaban a la sociedad del héroe, eran vistos como físicamente horribles, y también como malos, esquema antiguo que persiste en la historieta y el cine de baja calidad que trabaja sobre sus esquemas, donde nunca el "malvado" será bello en su aspecto físico, y menos aún en el moral. Es decir, quien está contra los intereses del que juzga queda excluido de la esfera de lo estético y lo ético. Casi siempre la épica de los

pueblos conquistadores ve como feos y malos a los que sólo se limitan a defender su tierra y seres queridos de una invasión que pretende legitimarse con conceptos tanto éticos como estéticos, de formados por la ideología.

En todo individuo existe una forma de conciencia que determina lo que está bien y lo que está mal, o sea *una conciencia moral* que descansa sobre principios más o menos claros. Aristóteles la llamó "razón práctica", término que luego resucitaría Kant, para mostrar que en la conciencia moral actúa algo que, sin ser la razón especulativa, se puede considerar también una forma de razón. Así planteada, la conciencia moral deviene un problema puramente filosófico, del que se ocupa la Ética, o algo ligado a la práctica de la religión. La ciencia jurídica separa al Derecho de la Moral, por carecer esta última de poder coactivo. La trasgresión de una norma jurídica es castigada por el Estado, pero no así la trasgresión a un código moral.

Pero en las sociedades tradicionales, donde suelen faltar leyes escritas e incluso órganos que ejerzan la coacción física en nombre de la comunidad, la frontera entre lo jurídico y lo moral se desdibuja. La antropología deja a un lado tanto la moral propia de los individuos que construyen códigos particulares o los adoptan de un sistema filosófico o religioso ajeno (caso de las sectas) o minoritario, para centrarse en lo que llamamos *el ethos social*, o sea, ese cuerpo de principios en que se sustenta la cultura de una sociedad, y cuyo quebrantamiento la desorganiza y debilita, causando incluso su desaparición como grupo autónomo al ser absorbida su población por otros grupos. Por lo tanto, hablar de lo ético desde este punto de vista no nos remite a la conciencia de un individuo como propio juez de sus actos, sino a *ese conjunto de principios sociales que definen la identidad de los pueblos* y le dan fuerza para defenderse y reproducir su matriz simbólica. Atacar dicho *ethos* es entonces empujar a la sociedad hacia la decadencia, relajar los lazos de solidaridad y reciprocidad que unen a sus miembros y producir un acto o una obra anticultural. Lo único que puede justificar una acción o una obra realizada contra este *ethos*, es el propósito de establecer un nuevo paradigma que se considera moralmente más valioso, o sea, superior. Tal contradicción entre dos paradigmas marcaría el origen de la tragedia, a la que Aristóteles

consideraba la cumbre del arte, por relacionarse con los aspectos más nobles y elevados del hombre.

La cuestión ética estuvo presente en la discusión sobre el arte a lo largo del siglo xx. Mientras las corrientes *formalistas* defendían la autonomía de lo estético, desconfiando de toda obra que se propusiera servir a una causa, por más justa que fuera, e incluso negándole su condición de verdadera obra de arte, las corrientes que enfatizaban *la función social del arte* y hacían del compromiso un deber moral, negaban la condición de verdaderas obras de arte no sólo a las que legitimaban la injusticia o se mostraban complacientes con ella, sino también a las que no reflejaban en modo alguno los conflictos sociales. Los artistas y críticos del primer bando acuñaron el término "compromisistas" como un genérico despectivo, para aludir a los que usaban esta dimensión ética para compensar la pobreza de su estética. Pero como ya se dijo, lo estético no puede defenderse por su ética, aunque ésta reforzará siempre a las obras bellas. Por otro lado, un rastreo de las prácticas llamadas artísticas a nivel universal muestra que el arte cumple siempre una función social, que compromete al *ethos* del grupo y a la dinámica de la identidad, por lo que la dimensión ética no puede faltar en la teoría del arte.

La idea de utilidad presupone un medio (un objeto) y un fin (u objetivo), o sea, dos elementos. La belleza, en cambio, no tiene dos componentes relacionados, sino tan sólo uno, pues se trata de una entidad única. Se dice por eso que lo útil es mediato (bueno para algo), mientras que *lo bello es inmediato*.

Sócrates no sólo relaciona ambos conceptos, sino que de hecho lo bello se confunde en su teoría con lo útil. Un escudo, por muy adornado que esté, si no protege bien a su portador no puede considerarse bello. Otro que se halle menos adornado, o que carezca incluso de adornos, si cumple mejor su función será considerado más bello. Sentó así las bases de una *estética utilitaria*, estrechamente ligada a la función que debe cumplir el objeto, la que constituiría luego el fundamento de la arquitectura entendida como arte, y también de la estética funcionalista contemporánea. La belleza es para él *la adecuación de una cosa a su finalidad*, por lo que no puede existir si no viene asociada al concepto de lo útil.

Dicha teoría, más o menos mantenida por Platón, fue modificada por Aristóteles, para quien lo útil es una cualidad que forma parte de todos los bienes, pero no constituye un bien verdadero, desde que no pasa de ser un medio. De este modo, la teoría clásica desvinculará a lo útil de lo bello.

En la Edad Media, la preocupación por la belleza no existe en el marco de las artesanías gremiales que dominan las prácticas simbólicas, por lo que se podría afirmar que el arte no se rige entonces más que por su utilidad. La preocupación por la belleza resurge en el Renacimiento italiano, pero *ahora vinculada al quehacer artístico*, lo que desplaza la utilidad al campo de las prácticas artesanales.

En la teoría de Kant, lo bello y lo útil son conceptos incompatibles. La utilidad carece de valor estético, y en consecuencia, *el objeto bello es por definición inútil*. Algunos autores admitirían después la posibilidad de que un objeto artístico tenga alguna utilidad, pero señalando que el juicio estético no debe tomarla en cuenta.

Sin embargo no se puede considerar esta visión como universal, pues por el contrario, la tendencia que domina las prácticas simbólicas del mundo es buscar el sentido del arte no en sí mismo, sino en el fortalecimiento de las distintas funciones sociales, entre las que predominan las esferas de lo mítico-religioso y el poder político. Es decir, la función del arte es asegurar la eficacia del ritual, contribuir a hacer creíbles las instituciones y los principales argumentos de la cultura. Un arte centrado en sí mismo sería incomprensible, carente de sentido.

4. La concepción occidental del arte: visión crítica

Si nos salimos de los carriles de Occidente, vemos que desde hace muchos miles de años (Juan Acha habla de 400 siglos) el hombre viene produciendo obras que pueden caer bajo la caracterización de arte. Durante este largo tiempo, la magia impregnó toda la cultura. La función de lo que hoy llamamos arte era, como vimos, tributaria de otras funciones sociales y no se subordinaba a la belleza. Probablemente, el dramatismo de las imágenes, como reflejo del dramatismo de la existencia humana, constitu-

vera el centro de su estética, lo que explicaría el expresionismo que signa a varias de sus manifestaciones, incluso a las más abstractas. La identificación del arte con la belleza apenas se produce hace unos seis siglos y sólo en Europa. Es el llamado Renacimiento, que nace en Florencia en el siglo XV, con carácter laico y una marcada tendencia al naturalismo, visto como un regreso a las fuentes grecolatinas. Al recuperar la sensualidad de las formas naturales, y en especial las del cuerpo humano, entra en colisión con los valores del cristianismo, de los que busca independizarse. A partir de ahí, aunque acentuándose en el siglo XVIII, una nueva mirada recorre el pasado de las formas visuales, reinterpretándolas. Lo que ni siquiera en ese continente se había hecho con un fin artístico, es incorporado a la historia del arte, y lo mismo —aunque no con igual generosidad— ocurriría luego con la producción cultural de otras civilizaciones.

La secularización que está en la base de esta propuesta lleva a concebir la historia del arte como la historia del progreso de su autonomía. Lo sagrado, que para los pintores del Medioevo residía en la imagen religiosa representada, es transferido a la obra en sí al proclamar que ésta debe ser única, rechazando la copia, la carga de aura, es decir, con ese efecto de distanciamiento que produce el fetiche. Lo único es visto así como una cuestión de espiritualidad, no de mercado, pero este último resultó no obstante ampliamente favorecido por la condición portátil de las obras: las pinturas de caballete predominan sobre los frescos, y las esculturas de tamaño reducido sobre las de carácter monumental.

En vez de negar la vida por su fugacidad y sus miserias, como en el Medioevo, el arte se solidariza con ella, levantando la poesía de lo efímero contra la frialdad de lo absoluto, y asumiendo una concepción más modesta de la verdad. Pero su enfoque privilegia lo individual sobre la social, la singularidad de una persona sobre los grandes argumentos de la cultura. Tal tendencia se agudizó al caer más tarde en las trampas del idealismo estético, que lo alejó de las prácticas sociales para convertirlo finalmente en una especie de ideología de dominación en manos de una minoría selecta. La forma fue exaltada en detrimento de la función social a extremos antes desconocidos, y se llegó a exigir que para otorgar a una obra el carácter de artística no debía

cumplir otra función que la puramente estética. Como vimos, para esta concepción lo que servía para otra cosa no podía ser arte.

Además de una voluntad estilística consciente, las obras, para ser arte, debían alcanzar el atributo de la originalidad. Ésta será considerada la cualidad primera del genio, sin la cual él no existe. Los artistas aspiran a ser genios, o sea, algo así como semidioses que crean de la nada, y el arte deja de constituir un producto social para convertirse en el conjunto de las creaciones espirituales de unos cuantos elegidos. Al casarse el arte con la belleza surge el concepto de Bellas Artes, como las artes del genio, un hacer seres que no están al alcance del común.

Tal concepción de la originalidad no tuvo desarrollo fuera de Occidente, y al parecer tampoco existió en dicha civilización sino hasta principios del siglo XVIII. Antes lo original no era lo que rompía con el origen, sino lo que anclaba en él. Los artistas no aspiraban a la originalidad sino a copiar lo más fielmente posible la naturaleza en lo formal y reelaborar los temas de la tradición. Los autores acudían en busca de estos últimos tanto a los autores clásicos como a los mitos más antiguos. Shakespeare, por ejemplo, nunca intentó ser original. Por el contrario, y quizá como garantía de éxito, prefería crear dentro de la tradición, apropiándose de paradigmas antiguos para definirlos mejor o actualizarlos. También Cervantes se guió con este criterio. El elitismo modernista y la teoría del genio no tardaron así en convertir el problema del arte en el problema del no-arte, es decir, el de toda la producción simbólica que quedaba fuera de su rígida óptica, y no sólo de la misma Europa, sino también, lo que es más grave, del resto del mundo.

Las discusiones filosóficas sobre la naturaleza del arte no quedaron ya, como en la antigua Grecia, fuera del sistema de la producción simbólica. Para vincular la teoría con la práctica, se funda la Academia. La primera surgió en Italia, a mediados del siglo XVI. La segunda en Francia, al promediar el XVII, y a mediados del siglo XVIII se creó en España, donde las reformas borbónicas perseguían la abolición de los gremios y su sistema de producción. La primera Academia americana es la de San Carlos, fundada en la ciudad de México en 1781, y a ésta siguieron otras que habrían de imponer a rajatabla un modelo neoclásico, en el que los personajes indios, las pocas veces que se les tomaba en

cuenta, eran pintados y esculpidos con el cuerpo de los dioses y atletas griegos. Es decir, los modelos no se tomaban de la realidad, sino de los arquetipos de la tradición grecolatina. Esta corriente colonizadora de las formas visuales se mantuvo hasta 1920 en la región, aunque no sin reacciones críticas, como las que se dieron en Venezuela en 1909 y en México en 1911. Aunque en este último país, justamente con el muralismo, que fue un producto de la Revolución, se logró romper con la fuerte influencia de la Academia.

En 1762, el diccionario de la Academia Francesa de la Lengua recoge por primera vez la palabra "arte" con un sentido diferente al de los oficios y ligado ya a lo académico, impulso elitista que será coronado poco después por la adopción generalizada del concepto de Bellas Artes por parte de las academias europeas, el que incluía a la pintura, la escultura, la arquitectura, la poesía y la música, desplazando de un modo deliberado a las artesanías gremiales. De esta sacralización de la belleza surge la sobrevaloración burguesa del arte.

No obstante, el concepto de Bellas Artes, al igual que el de originalidad, tiene el mérito de haber sacado a la pintura, la escultura y la arquitectura de la estrecha y conservadora categoría de artes mecánicas en que las confinara el Medioevo, oponiéndolas a las artes liberales, para abrirlas a la creatividad y consagrarlas a la búsqueda de la belleza. Las artesanías gremiales quedarían segregadas de este espacio de privilegio por considerárselas más ornamentales que expresivas o creativas, carecer de una base académica y tender a la producción en serie.

A modo de resumen, se podría decir que la concepción renacentista, que habría de caracterizar al arte occidental de los tiempos modernos, surge como un paso de lo sagrado a lo profano (visto este último como esencia de lo humano), de lo colectivo a lo individual (valoración extrema de la subjetividad), de lo decorativo a lo expresivo, de lo múltiple a lo único, de la producción gremial a la creación libre de artistas no agremiados, de la tradición a un antitradicionalismo que no se detiene a valorar por separado cada aspecto de la tradición, de los saberes populares a la formación académica, de la función social a la valoración de la pura forma, que sólo busca alcanzar la belleza y lo sublime. El artista, que deja ya a un lado la anonimidad, se definirá primero

como un hombre de vocación, más que de oficio, y tiempo después será visto como un genio que crea de la nada, como si su obra no tuviera deuda alguna con su sociedad y su tiempo.

5. El sistema medieval de las artesanías

Durante el Medioevo, rigió en Europa la concepción clásica, que dividía a las artes en *liberales* y *mecánicas*. Las primeras, que gozaban de una posición eminente, incluían a la música y la poesía, a las que se relacionaba con la matemática, la geometría y la astronomía. La pintura, la escultura y la arquitectura pertenecían a las artes mecánicas, a las que se aplicaba el principio aristotélico de la imitación y se les otorgaba escaso valor. El *ars* de estos artesanos pasaba por la habilidad manual, no por el sentido creativo. El pensamiento filosófico sobre lo bello, originado en los presocráticos, corría por carriles independientes de estas prácticas, vinculándose sólo, aunque no de un modo central, con las artes liberales.

Se puede decir entonces que en esta concepción, las que hoy llamamos artes plásticas o visuales eran separadas del concepto de creatividad y también de toda búsqueda de lo bello y lo sublime. Se las consideraba artesanías sujetas a los minuciosos recetarios establecidos por los gremios, que pautaban dicha producción y la transmitían a los aprendices en largos procesos que tenían lugar en el mismo taller de los maestros. O sea, no se trataba de un verdadero arte, sino de oficios mecanizados. Ninguno de estos artesanos hubiera aceptado la idea del arte por el arte, es decir, fabricar objetos que no tuvieran más fin que la contemplación desinteresada. Las pinturas y esculturas cumplían una función religiosa, y en menor medida la de retratar a un personaje relevante, para memoria de sus descendientes. Es decir, se había perdido por completo esa autonomía que se esboza en la escultura griega, pues ya las obras no estaban al servicio de lo puramente humano, sino de lo divino.

Se podría decir que las artesanías gremiales conforman la estética del feudalismo europeo, y también que pese a sus limitaciones estilísticas, dichas prácticas presentaban más similitudes con las que tenían lugar entonces en el resto del mundo que

las que introduciría luego el Renacimiento. Se solía apreciar el buen trabajo manual, pero se menospreciaba al artesano que lo hacía, por el mismo hecho de trabajar con las manos, indicio de baja condición social. Eran también víctimas de dicha desvalorización los actores, bailarines, músicos, juglares y todos los que cultivaban las artes de la representación, quienes podían llegar a actuar en los palacios pero no a sentarse entre los señores antes o después de la función, a menos que fuesen también de noble cuna, como en el caso de los trovadores y de ciertos músicos cultos.

Hoy sabemos que el arte se basa más en el sentido creativo que en la habilidad manual, pero en la concepción medieval las innovaciones estaban prohibidas o sumamente restringidas, lo que coartaba la creatividad. Ésta no debía dispararse en cualquier dirección, multiplicando las formas, sino empeñarse en perfeccionar los modelos establecidos. Para entender una actitud tan conservadora, hay que tener presente que la Naturaleza (así, con mayúscula) era vista como el Libro de Dios, y su peso, más que metafísico, era teológico. El dogma fortalecía esta concepción a tal extremo que el productor de objetos no podía apelar a sus sentidos, y menos aún a su subjetividad. La fe, expresada ya en modelos inmutables, guiaba sus manos hacia el cumplimiento de una finalidad que no era estética, sino religiosa, o meramente utilitaria, si se trataba de fabricar muebles y utensilios para la aristocracia y el clero. En la esfera religiosa, las figuras cumplían una función puramente simbólica, sin prestar demasiada atención a esa forma excedente que en el ámbito de la magia las potencia, pues el cerrado teocentrismo del sistema impedía relacionar la mayor belleza con una eficacia mayor.

Al quedar clausurado el camino de la subjetividad, la producción simbólica medieval, al igual que la meramente utilitaria, no reflejaba una identidad personal, sino colectiva, razón por la cual las obras no llevaban firma. Esto no impidió por cierto que algunas obras destacadas fueran atribuidas luego a un determinado artista. Aunque ya en esta época los poetas cortesanos que componían poemas líricos empezaban a consignar su nombre al pie de ellos, por más que se tratasen de obras laudatorias de escaso o nulo valor literario.

6. Arte popular y arte ilustrado

El arte popular, se dijo, es el creado por el pueblo, por las clases bajas o subalternas. Hablamos ya de pueblo, y también del concepto de arte, mostrando su filiación occidental y las carencias que presenta frente a otras culturas del mundo. Dicha concepción reclama la *autonomía de lo humano frente a lo sagrado*, presentándose como una *desacralización* de la expresión artística. Esta visión no tiene validez universal, sino que obedece a un momento de la historia europea, en el que tanto la ciencia como el arte se hallaban sofocados por la deshumanización que en forma creciente el cristianismo imponía a la sociedad, al negar el valor de la vida terrenal. Esto llevó en lo filosófico a oponer lo humano a lo sagrado, cuando ya vimos que en el plano antropológico lo sagrado no constituye la cara de la alienación ni el opio de los pueblos, sino la zona central de la cultura, donde ella sitúa, para preservarlos, sus valores más densos, que mayor papel juegan en la construcción de su humanidad. Si aplicamos la exigencia de que una obra, para ser arte, debe ser totalmente ajena a lo sagrado, o sea al orden del mito y el ritual, lo mejor de la producción simbólica de los sectores indígenas y populares quedará fuera de él, y de un modo injusto, pues su universo mítico-religioso se presenta como sumamente humano, o una forma –acaso la mejor– de afirmar su humanidad. Por eso el arte popular actúa en sentido inverso: siguiendo las referencias del mito estetiza los objetos y el mismo cuerpo para incorporarlos al ritual, donde al canzará su punto más alto de expresión (aunque una expresión más social que individual). La concepción occidental, por el contrario, niega al cuerpo casi todo papel y desritualiza los objetos (o sea, los saca del ritual) para exaltar su puro valor que exhibe.

Tal concepción privilegió, como vimos, a lo individual frente a lo colectivo, exaltó la libertad creativa del artista y apostó al genio, al ser excepcional, a lo original entendido como innovación y ruptura y no como fidelidad al origen. La historia del arte, destaca Juan Acha, fue concebida así como una sucesión de objetos deslumbrantes y exclusivos, depositarios de la estructura artística, lo que implicaba desentenderse de su base social, de los complejos procesos que rigen su producción, circulación

y consumo. La belleza se convirtió entonces en una categoría fundamental, y las consideraciones teóricas sobre ella empezaron a crecer, hasta formar, hacia mediados del siglo XVIII, una rama de la Filosofía que se llamó *Estética*.

Con el progresivo abandono del concepto de belleza realizado por las vanguardias artísticas, la Estética en tanto disciplina fue siendo desplazada por la *Teoría del arte*, que abarca los temas tratados por aquella y otros nuevos que fueron surgiendo desde otros campos del conocimiento, como la antropología, la sociología, la semiología, la teoría de la comunicación, etcétera.

Pero lo estético aflora otra vez cuando se habla de *función estética* como componente imprescindible del arte. Aún más, tal función exige de hecho *exclusividad*. La función estética exclusiva se opone a que las obras artísticas tengan un sentido sagrado y más aún utilitario, pues el arte sólo debe servir para su contemplación. En el arte popular existe una función estética, pero ésta, como antes se dijo, *no es exclusiva ni predominante* en la mayoría de los casos, desde que está *subordinada* a otras funciones. Embellecer un objeto ritual, volcando en él creatividad, es un modo de asegurar la eficacia de una ceremonia, de alcanzar con mayor facilidad el favor de los seres sobrenaturales. Por eso afirma Ticio Escobar que, en el terreno popular, *donde no hay belleza no hay eficacia*. El concepto de eficacia, claro, no pertenece al lenguaje de la teoría occidental del arte, al menos de la clásica, pero hoy, a través de la teoría de los diseños y el arte industrial, aquella parece transar con la funcionalidad utilitaria.

O sea que en el arte popular la función estética siempre existe, pero está *imbricada* en una compleja trama de significados sociales, los que hoy *suelen incluir la afirmación expresa de una identidad histórica*, una voluntad de desasimilación espiritual con el mundo del opresor, sentidos en esencia políticos pero no separados de lo artístico, desde que es la cultura la que da el contenido a las luchas sociales de los sectores subalternos.

Tampoco quita al arte popular su condición de tal el hecho de que a menudo las obras sean realizadas en serie, con mínimas variantes entre un objeto y otro, pues la unicidad es otro aspecto de la teoría renacentista del arte que no puede ser impuesto a la cultura popular, y máxime cuando fue ya cuestionado en el

mismo Occidente y se observa en los artistas una marcada tendencia a la repetición, con variantes mínimas.

Tampoco puede imponerse a la cultura popular la exigencia de que la obra sea realizada con *materiales durables*, es decir, que le aseguren una larga permanencia en el tiempo. Para el arte popular es más importante una práctica artística en sí que sus productos concretos, y con frecuencia creaciones de gran valor artístico se realizan con elementos efímeros: pinturas corporales, instalaciones rituales, figuras comestibles y todo lo que se ha dado en llamar *arte efímero*. Cabe destacar que la corriente del arte conceptual, que la estética dominante privilegia en la actualidad, apela también de un modo intensivo a las instalaciones y otras formas de lo efímero, alejándose en este sentido de los patrones clásicos.

Por extensión, suele llamarse también arte popular al desarrollado por artistas de otros estratos sociales que adoptan, consolidan y reelaboran los puntos de vista del pueblo, deseando servir a sus intereses de clase y al desarrollo de su conciencia y valores espirituales. Cuando el dramaturgo alemán Bertolt Brecht afirma que un arte, para definirse como popular, debe ser comprensible para las amplias masas y tomar y enriquecer sus formas de expresión, se está refiriendo sin duda a un arte *para* el pueblo, que será positivo si refuerza su cultura, y negativo en la medida en que la sustituya, subrogándose y expropiándole la palabra. El paternalismo estético que promovió el llamado *realismo socialista* sirvió a la postre para deshumanizar al pueblo, para estereotiparlo, pues en su afán de formular arquetipos revolucionarios operativos todo lo esquematizó, lo simplificó, lo empobreció y congeló, aboliendo su dinámica. Los desastrosos resultados de esta política en el terreno del arte y la literatura, así como las distintas formas de manipulación realizadas por otras corrientes populistas y folkloristas, nos llevan a optar por *el sentido restringido*, llamando sólo arte popular al arte *del* pueblo, en toda su complejidad, sin mutilaciones interesadas en ocultar aspectos del mismo. El papel de los artistas e intelectuales de otra extracción social no puede ser el de crear y pensar por el pueblo, sino el de apoyarlo, contribuyendo al desarrollo y puesta en valor de su cultura. Esta distinción que establecemos no es para separar al pueblo de los sectores progresistas

dispuestos a trabajar con él, sino para propiciar un diálogo simétrico, edificante, sin usurpaciones de roles ni manipulaciones. La negación del diálogo suele empezar con la unificación de lo diferente. Si el artista ilustrado de clase media se siente tan pueblo como el pueblo, no tendrá empacho en hablar en nombre de él ni en sentirse su legítimo representante; tan legítimo, que ni siquiera considerará necesario escuchar, consultar.

7. Arte popular y artesanías

La cultura dominante identifica al arte popular con el concepto de artesanía, encerrándolo de esta manera en el sistema medieval ya analizado, así como en la distinción renacentista entre lo que es el *ars* del artesano y el *ars* del artista. Este último trabaja con materiales “nobles” y una base académica en lo conceptual y técnico obras por lo común únicas y altamente expresivas, en las que se observa un esfuerzo creativo que procura ser original. Lo utilitario, al igual que lo que se considera decorativo, se ven desplazados hacia una zona carente de prestigio, que llamamos del no-arte. El *ars* del artesano es visto además como escasamente expresivo y repetitivo (serializado). Esto último lo acercaría a la producción industrial, con la que en muchos planos compete en calidad y precio.

Si bien los límites entre ambos órdenes son confusos, tal distinción conserva cierto sentido pues la respuesta de la cultura popular a la cultura ilustrada no puede ser la de llamar arte a toda su producción manual. En América abundan los artesanos por necesidad económica, como consecuencia del despojo que sufrieron los sectores populares de sus medios de producción, y en especial de la tierra fértil, lo que se quiere atenuar con el fomento de las artesanías. Así, en 1980, se calculaba que había en México unos 6 millones de artesanos, lo que representaba casi el 10% de la población que tenía entonces el país. Muchos fabricaban ladrillos, tejas, ollas, platos, canastos y otros objetos sin decoración ni estilización formal alguna, cuyo destino era meramente utilitario. A menudo estos objetos incluían algún tipo de decoración, como un complemento embellecedor reiterativo, en el que no se adivinaba una voluntad de expresión, un deseo de



Foto I-21: Esculturas cerámicas de la artista popular paraguaya Margarita Corvalán, realizada con el sistema del pastillaje (Foto de Adolfo Colombres).

comunicación. Este tipo de obras puede considerarse equivalente o alternativo de la producción industrial que satisface esas mismas demandas, que se consume principalmente en el ámbito popular y en alguna medida también fuera del mismo. Tales serían, en sentido estricto, las *artesanías*.

Se reservaría entonces el concepto de *arte popular* a las producciones en las que se advierte una mayor creatividad, una voluntad expresiva, un despliegue de símbolos y elementos formales vinculados a una cultura determinada, a una visión del mundo específica. En dicha gama de objetos la función estética será evidente, lo que no implica que deba ser exclusiva o predominante. Ya vimos que a menudo este tipo de producción tiene una finalidad religiosa, ritual, política o de otra naturaleza que se presenta como predominante, siendo la función de la belleza asegurar su eficacia. Pero de un modo creciente la cultura popular produce obras en las que la función estética es exclusiva o predominante, como réplica a la cultura hegemónica. Así, los tapices salasacas de gran tamaño sólo sirven para ser colgados en una pared y apreciados, lo que normalmente se da lejos de las

chozas en que los fabrican. Despliegan en ellos toda su creatividad y sus concepciones formales, pero al no tener una función utilitaria, cumplen más un valor de cambio que de uso. Es que por más capaces que se muestren de separar lo estético de lo utilitario, conforme al criterio dominante, *siguen dando prioridad al vínculo entre expresión y función.*

En el seno del pueblo encontramos personas que se reconocen como simples artesanos, con mayor o menor habilidad y una producción en serie, y otros que se piensan a sí mismos como artistas, por la intención expresiva que caracteriza a su obra, por sus niveles de creatividad y experimentación. Claro que hay artesanos que son artistas frustrados, no por incapacidad creativa, sino por la extrema pobreza en que transcurre su vida y las leyes que le impone un mercado cada vez más copado por la cultura de masas. Ni siquiera quienes operan desde la cultura ilustrada, en la llamada promoción de las artesanías, reconocen al fijar el precio el tiempo suplementario destinado a embellecer y significar una obra ni dejan un margen económico suficiente a la experimentación. La subsistencia del artesano y su familia depende a menudo de la producción diaria y en serie de una cantidad de obras estereotipadas que ya tienen un mercado firme, y no hay tiempo que destinar ni materias primas que arriesgar en búsquedas que tardarán mucho en ser aceptadas, si es que lo son. A menudo se reconoce el mayor trabajo, pero no en forma proporcional, por lo que el artesano siempre ganará más haciendo tres piezas en tres horas, por ejemplo, que destinando las tres horas a una sola pieza. Esta situación de dependencia que signa a la producción popular es lo que traba su desarrollo. Cuando los artistas populares reciben apoyos que les permiten expresarse libremente, suelen producir obras de un alto nivel, dignas de figurar entre lo mejor de la producción nacional. Pero también se hacen obras de un alto nivel en las fronteras del hambre, lo que parece un milagro de la creatividad humana.

Las conquistas populares en el orden económico reducirán el número de artesanos por necesidad, y el arte popular será más el fruto de una elección personal, como ocurre entre las culturas hegemónicas, donde nadie es obligado a ser artista o artesano. Mientras tanto, las políticas culturales deben instituir programas especiales para quienes se propongan trascender la práctica ar-

tesanal, propendiendo al desarrollo del arte popular. La separación de caminos debe ser una decisión libre de cada persona, y no estar determinada desde afuera por la estética dominante.

8. *Lo personal y lo social en el estilo del arte*

La fuerte herencia idealista y romántica del arte occidental ha llevado a considerar al estilo como algo fundamentalmente personal, es decir, como un conjunto de características propias de un artista determinado, y no de una sociedad y una época. Si algo horroriza a este tipo de filosofía es el llamado *determinismo*, en el que ve una amenaza a la libertad, del mismo modo en que la filosofía de la Ilustración vio en la comunidad una traba al espíritu creativo, innovador, de los individuos. A causa de esto, la historia del arte se fue construyendo en Occidente desde el Siglo de las Luces con la historia de los artistas y las principales obras, sin serios esfuerzos por ver más allá de ellos, con lo que se despreciaba no sólo las lecciones del resto del mundo, sino también de la Europa precedente.

El suizo Heinrich Wölfflin (1864-1945), un destacado historiador del arte, empezó a explorar ya en su primer libro, aparecido en 1888, una metodología distinta de trabajo, que consiste en buscar aquellos principios generales que configuraran el estilo, por encima de las obras y los artistas. Es decir, *una historia del arte no descriptiva sino interpretativa*, que estudiara las características definitorias de los distintos estilos, es decir, las formas que alcanzaban cierta estabilidad. Años después, en 1915, Wölfflin hablará de los componentes del estilo, que a su juicio son tres: un componente *individual*, o sea, el modo peculiar de un artista de realizar el arte; un componente *nacional* (o étnico, según el contexto en que se exprese), que vincula las obras a la tradición de una sociedad determinada y también, salvo raras excepciones, *a un territorio*, o sea, a la forma en que tradicionalmente se vino realizando el arte en él; y por último un componente de *época*, lo que nos lleva a tomar en cuenta la manera en que se realiza el arte en un período determinado, tanto en el ámbito territorial de referencia como en otros ámbitos con los que esa sociedad interactúa.

En relación al estilo, Wolfflin señala que el artista no se enfrenta a la naturaleza sin supuestos previos, sino con un modo o concepto específico de representación, que es el imperante en su medio, y que éste será mucho más determinante de su estilo que las percepciones directas que recibe de su entorno. A nivel universal se registra la tendencia de no copiar directamente la realidad que perciben los sentidos (o inspirarse en ella), *sino la forma en que ésta ha venido siendo representada* por una tradición o práctica artística. Es decir, todo artista se halla vinculado, en su lugar y su tiempo, con determinadas posibilidades visuales, las que no están por cierto congeladas sino en movimiento, ya sea éste lento o acelerado. Su despliegue temporal nos permitirá hablar de *una historia de la visualidad* propia de cada sociedad.

Sobre esta interpretación del pensamiento de Wolfflin haré dos observaciones. La primera, que un ámbito territorial nacional o étnico suele tener más de una tradición, pues cada tipo de práctica artística posee la suya, y a veces una misma práctica puede admitir más de un estilo. Por ejemplo, en el arte escultórico de los olmecas coexistieron la abstracción geométrica, el expresionismo, e incluso el naturalismo, el que se observa en algunos colosos de piedra. Tal coexistencia de estilos en una determinada sociedad puede ser pacífica o darse en un clima de confrontación. Esta última será *simétrica* cuando los estilos gocen de un similar prestigio o reconocimiento social, más allá del calor de las controversias, o *asimétrica*, cuando hay un estilo dominante y el otro, o los otros, ocupan el ámbito de lo subalterno, de lo tolerado pero no prestigiado.

La otra reflexión que me surge de las tesis de Wolfflin es que la acción del idealismo filosófico tendió a minimizar, e incluso a abolir en muchos casos, los componentes nacional y temporal del estilo, a fines de potenciar el componente individual, ensanchando a conciencia el plano de la subjetividad para coronar su teoría del genio. Se creyó ver en ello la fórmula de la libertad, pero al avanzar el siglo XX la antropología de la modernidad estableció que realmente lo que se fortalecía con una actitud semejante eran los barrotes de la cárcel de la subjetividad.

Al señalar que no hay estilos mejores que otros, sino tan sólo estilos diferentes, del mismo modo en que existen miradas distintas sobre un mismo objeto, Wolfflin realizó un valioso aporte

a una visión más universal y científica del arte, abierta a otros sistemas de representación. La afirmación plena de estos tres componentes del estilo implica sacar al artista de los pedestales a los que fue elevado por la teoría del genio, pero eso no lo menoscaba humanamente, sino que, por el contrario, lo humaniza más, recuperándolo para su sociedad, a la vez que lo ayuda a ser un mejor miembro de ella, que no negará el legado de la tradición para potenciar una individualidad caótica. Claro que los condicionamientos sociales no actúan en forma mecánica, pues siempre existe en todo hombre, y más aún en el artista, una capacidad de individuar los componentes antropológicos de su identidad social, incluyendo las relaciones con los grupos a los cuales pertenece forzosamente: clase social, familia, etnia, sexo, religión, etc. Así, un artista de baja extracción social puede retomar una tradición cuando todos la olvidaron por acción del colonialismo, ser fiel a su clase social o etnia o bien adscribirse a la estética de la burguesía y servir a los intereses de este grupo, bailando la danza del tipicismo.

9. Arte comunitario y arte subjetivista

Aunque la estética clásica de Occidente no contempla el concepto de individuo entre sus fundamentos, su concepción del arte no hubiera sido posible sin esta "revolución" que empieza a insinuarse en lo que hoy es Italia a fines del siglo XIV. Se ha señalado al comerciante como el primer prototipo del individuo moderno, hombre emprendedor cuyas ambiciones desmedidas lo llevan a saltar el cerco establecido por la cultura comunitaria para salir a la conquista de otros mundos, que para él son nuevos mercados y factorías. Ya no es el bienestar social lo que determina sus acciones, sino un interés personal. No obstante, se ve en la necesidad de presentar sus iniciativas como algo altamente beneficioso para la sociedad en su conjunto, lo que dará nacimiento al mito del progreso. Al comerciante se une el banquero, que financiará sus aventuras de expansión. Tardará en advertirse el costo de dicha actitud, que enriquece a unos pocos en perjuicio de la mayoría, entre la que empieza a cundir asimismo una ambición que carcomerá el espíritu comunitario

y operará en muchos casos como factor de decadencia. Estas personas, para enriquecerse, se ven obligadas a moverse fuera de la tradición, e incluso en flagrante trasgresión a sus reglas, aunque para evitar el rechazo de la mayorías suelen exaltar las tradiciones que no interfieren en sus negocios y contribuir con el gasto ritual, destinando a él parte de sus ganancias.

Ciertos artesanos prósperos empezaron a sumarse a dicho estamento creciente, y muchos de ellos saltaron a la condición de artistas, con el papel de contribuir al refinamiento y esplendor tanto de la vieja nobleza como de la nueva clase emergente. Al independizarse de la fuerte tutela religiosa que regía en el Medioevo, pudieron alcanzar un grado de libertad antes impensable. Pronto dejaron atrás la condición anónima que signara antes toda actividad, desde los constructores de catedrales a los más humildes trabajadores manuales, y comenzaron a firmar las obras, estampándoles el sello del yo.

La necesidad de afirmación individual que crece en el siglo XV convierte al retrato en una de las primeras fuentes de la inspiración de la pintura, con lo que se modifica la tendencia anterior a no representar a la persona humana individual. Las figuras antropomorfas eran antes seres ficticios y servían para ilustrar estampas religiosas, y no para resaltar la singularidad de un sujeto. Se dice por eso que el individuo es el Dios de la modernidad, aunque hoy, más que ante verdaderos individuos, estamos ante una ideología del individuo, un individualismo que se ha ido manifestando en las diferentes épocas de manera distinta. No es así lo mismo el individualismo del Renacimiento y la Ilustración, en cierta forma revolucionario por las transformaciones sociales que impulsó, que el individualismo narcisista de la posmodernidad; el individualismo de los comerciantes, banqueros y otros burgueses que sólo velan por sus intereses económicos, que el individualismo del artista que se siente un ser único e iluminado por los dioses, conforme a la teoría del genio. Hay también un falso individualismo, ese individualismo sin individuos del que habla un autor, refiriéndose a las marionetas modeladas por la moda y la publicidad.

Lévi-Strauss, con una mirada antropológica, advierte que el proceso de individualización de la producción artística aparea una pérdida o debilitamiento de la función significativa de la

obra, la que se retrotrae además a esferas sociales restringidas. Juan Acha, por su parte, advierte en la idea del genio un oscurecimiento deliberado del proceso creativo, algo siempre presente en las prácticas elitistas.

De más está señalar que en el arte de la América indígena no existió en los tiempos clásicos ni existe hoy la idea de genialidad individual, como tampoco las de ruptura renovadora y unicidad de la obra. El arte indio, escribe Ticio Escobar, no es fruto de una creación individual absoluta, ni se produce a través de innovaciones transgresoras, ni se manifiesta en obras irrepetibles.

Para los griegos, *lo objetivo coincidía plenamente con lo comunitario*, o sea, con los valores que un determinado grupo social establecía y jerarquizaba. La creación se realizaba dentro de este orden, sin procurar subvertirlo. La ruptura de las pautas estéticas tradicionales no constituía un valor en sí, sin que ello implicara la existencia de un orden conservador cerrado a toda innovación. Las innovaciones, al igual que en el arte popular de hoy, se daban siempre, pero de un modo lento, gradual, y en el artista no existía el propósito de destruir el acervo colectivo, sino *el de enriquecerlo*. A menudo se producía este enriquecimiento sin que el artista fuera siquiera consciente de su aporte. Normalmente no faltaba la intención estética por tratarse de un arte esencialmente laico que no producía imágenes para los templos, pero no existía lo que hoy llamamos intención expresiva, como propósito deliberado, plenamente consciente, de sacar a luz facetas que son propias de un individuo que se siente poseedor de una particular sensibilidad o espiritualidad.

Fue Descartes quien introdujo la subjetividad en la filosofía occidental del ser con su "yo pienso", que marca una separación más tajante entre el individuo y lo social. Sólo a través de un sujeto, señala, se puede alcanzar un objeto. Ello resulta innegable, pero al limitar la idea de sujeto al individuo, a su capacidad de percepción, gustos y deseos, fundó lo que hoy llamamos *subjetividad*, aunque advirtió ya el peligro de encerrar el pensamiento en el interior del individuo.

El término opuesto, la objetividad, quedaría entonces relegada, en el terreno del arte, a la comunidad, y sería la objetivación de sus valores. Surge así una normatividad que se acepta de buen grado. Las personas no se esfuerzan en expresar algo muy

distinto del sentir común, y las tensiones entre cada una de ellas y la comunidad, aunque no desaparecen, son escasas. Porque aun el individuo que innova no se siente en contradicción con los valores comunitarios, sino añadiendo algo al acervo colectivo, enriqueciéndolo, y sólo habrá conflicto si esos valores nuevos son rechazados como ilegítimos por el grupo. Pero aun en estos casos, el individuo trabaja para su cultura, no para engrandecer su yo.

Se podría decir entonces que la estética avanza en dos grandes direcciones. Por un lado, tenemos una *estética subjetivista* que se pretende singular, original, y se afirma en la negación de los valores socialmente establecidos, y por el otro, la *estética de la comunidad*, que es la estética de la objetividad, o de la objetivación del pensar y el sentir de un grupo social en lo que respecta a la producción simbólica. Son caminos muy distintos, que funcionan sobre presupuestos y mecanismos contrapuestos, por lo que no cabe juzgar a uno con los valores del otro. La estética del sujeto, que reduce prácticamente la obra a la psicología del artista que la crea, carece de validez universal, por más que sea la que rige la producción occidental y también de las minorías de otras regiones del mundo que la adoptaron.

Cabe destacar que *la comunidad es también un sujeto*, pero un sujeto colectivo. Si bien puede ser vista como un sujeto abstracto, o al menos no tan concreto como una persona física, posee un pensamiento y una acción, una sensibilidad y una producción simbólica, *elaborada por individuos que se identifican con sus valores*, y no que, para identificarse, los cuestionan o niegan abiertamente.

La crisis de las sociedades modernas, debida en gran medida a la explosión del individualismo, con sus ambiciones desmedidas, ha motivado cierto repliegue hacia formas que suelen ser vistas por algunos sociólogos como tribales o neotribales, pero que deben más bien interpretarse como un retorno a la esencia de la vida comunitaria, como un modo de reparar el tejido social y no de aislarse de los grandes conjuntos y entrar en pugna con ellos. Es decir, tornar a los ámbitos donde aún persiste un *ethos* social fuerte para imbuirse otra vez en su esencia. La estética, a nivel universal, ha buscado siempre alimentar el sentimiento de pertenencia a un grupo social, a cuya cultura se contribuye con

el propósito de lograr su esplendor, y no a perfilar a un artista ajeno o contrapuesto a él, empeñado en demostrar que lo estético es obra de unos pocos individuos aislados, y no al drama colectivo que la cultura escenifica. El hombre ético busca por medio de la estética ajustarse a los otros, interpretar su pensar y su sentir, agregarse a ellos y enriquecer los símbolos comunes. Esto implica el ejercicio de una opción, por más que el individuo no sea en muchos casos consciente de ella.

Es que la estética comunitaria no se basa en la fatalidad y el determinismo, sino *en un pacto social*, en la concertación del sentido en un *ethos* que religa a los individuos de un mismo grupo. Si se puede hablar aquí de un placer estético, éste pasaría por el cumplimiento de tal pacto, como ocurre con todo amor bien entendido.

La fase tardía de la modernidad occidental está mostrando la debilidad de la estética centrada en lo individual, cada vez más incapaz de potenciar un nosotros. Por el contrario, ha contribuido al aislamiento, minando los resortes solidarios y diseminando la angustia y la soledad por medio de obras de alcance efímero, sin profundidad ni fuerza.

10. La fiesta popular como obra de arte total

La fiesta puede asimilarse en algunos casos con el rito, al que siempre contiene, pero en rigor de verdad se trata de algo más complejo que las ceremonias que la vertebran. Es que antes que una acción o serie de acciones, *la fiesta es un tiempo especial* que se diferencia claramente del cotidiano, que es aquel en el que tienen plena vigencia las pautas de la cultura, todo lo que constituye el *ethos* social. La fiesta refuerza a éste, pero a menudo transgrediéndolo. Ello implica que opera aquí algún mecanismo que lleva no sólo a justificar y tolerar el exceso, sino que lo convierte en un poderoso nutriente de la cohesión social. De este modo, si en el tiempo cotidiano la regla es la sobriedad, la abstención de bebidas alcohólicas y alucinógenos, en el tiempo de la fiesta ellos pueden prescribirse como necesarios para alcanzar lo maravilloso, para generar la energía extracotidiana que requieren tanto el cuerpo como la percepción. El orden co-

tidiano queda congelado, al igual que las relaciones sociales, con todos los roles que se establecen. En un hombre transfigurado en dios, una mujer no verá ya a su marido, sino a un ser extraño que no la protegerá de las amenazas y sanciones. Las jerarquías pueden ser reforzadas, pero por lo común desaparecen o se invierten. Los de abajo pueden representar un rol dominante bajo la mirada permisiva de los que mandan, quienes en ciertos casos aceptan ser humillados en el plano simbólico para que se liberen tensiones que de otro modo desembocarían en graves conflictos y en la pérdida de su poder en el plano de la realidad.

En la fiesta los mitos de la cultura se escenifican con especial intensidad. Las ceremonias que tienen lugar en ella suelen ser más lucidas que las que se realizan fuera de este contexto. Por otra parte, todos los elementos de la cultura convergen, potenciados al máximo, para asegurar el esplendor de dicho tiempo. Se verán las mejores indumentarias, la comida será variada, abundante y de mejor calidad. Los objetos se embellecerán para entrar en ella, y los mismos cuerpos se llenan a menudo de pinturas, plumajes y otro tipo de adornos, si no recurren a la máscara y los distintos recursos para borrar la identidad de los participantes y permitirles así ser otros, tanto personajes terrenales como seres mitológicos y legendarios o directamente dioses.

En la fiesta la sociedad *sale al asalto de la zona sagrada*, ya sea para exaltar y reafirmar a los seres y objetos que la pueblan, como para castigarlos o expulsarlos de ella. En *fiestas profanas* como el Carnaval, que en el Medioevo europeo se oponía dialécticamente a la Cuaresma, se juega durante varios días a no respetar lo que en el tiempo cotidiano se respeta o se dice respetar, tanto valores como jerarquías sociales. Estas fiestas profanas constituyen también ritos en la medida en que *ponen en escena la sombra de la cultura*, o su reverso, y son compartidos, pero la libertad de acción es aquí escasamente restringida, y no se estereotipan lo suficiente como para constituir un rito en el sentido más estricto o clásico del término. En las fiestas profanas puede faltar el argumento establecido a fin de privilegiar la improvisación, lo inesperado, los golpes de sorpresa. A menudo el tiempo de la fiesta se divide *en una parte sagrada*, que opera como un centro de alta significación, y *otra parte profana*, donde se dan los excesos de todo tipo, las transgresiones a las normas que rigen el orden cotidiano.



Foto I-22: Danza de los Negritos, en una fiesta de los totonacos de Papantla, Veracruz (Foto de Bernice Kolko).

La fiesta es el tiempo del simulacro, de la escenificación, de la poesía y sobre todo del arte, hasta el extremo de que se ha querido ver en ella *una forma de arte total*, capaz de ensamblar con cierta coherencia todo el arte que una comunidad puede desplegar. Como ya vimos, los objetos y el cuerpo se estetizan al máximo para ingresar en ella, y las *artes de la representación* alcanzan allí su apogeo: la música, la danza, la narración oral, los juegos, combates y destrezas corporales de todo tipo. Esa gran convergencia permite al tiempo especial de la fiesta *recuperar el gran tiempo primordial*, donde el mito traza sus signos luminosos. La intensidad que se alcanza *termina por fundir los dos tiempos*, aquel de los orígenes, donde todo era perfecto y maravilloso, y el actual, al que se despoja de los desgastes de la historia, de las humillaciones y derrotas, de las marcas de la decadencia. Los pueblos sometidos vuelven por unas horas a ser libres, y no tan solo a soñar con la libertad. Allí no hay rutina, no hay esclavitud, no hay hambre ni miseria alguna. Los desnudos se visten de oropeles y refundan el universo.

Señala Ticio Escobar que el rito –al que podemos considerar el núcleo de la fiesta–, al igual que el arte e incluso el mito, para escenificar los argumentos esenciales de la cultura debe recurrir a los artificios de la belleza. La eficacia que consiga dependerá del esplendor de las formas que logre, de la fuerza de las imágenes y el asombro que éstas produzcan en los participantes. Tal belleza se despliega a veces para nombrar, pero también para ocultar y enmascarar, pues si se diluye el enigma no habrá ya grandes emociones ni climas maravillosos.

En la fiesta popular, al igual que en el rito, *no hay espectadores sino participantes*, por más que la participación admita en ella diferentes niveles, desde los más centrales a los circunstanciales. *Convertirla en espectáculo* –que es lo que hace o trata de hacer siempre la cultura de masas con toda auténtica fiesta popular– es situar a un gran número de personas fuera de la efusión colectiva y de la crítica al orden social que ésta conlleva. El distanciamiento implica una falta de compromiso con la realidad social que produce el hecho cultural, cierta prescindencia unida a un intento de apropiación fría, intelectual (aunque a menudo sólo ilusoria) de lo que se expone a la mirada desde lo visceral. En el afán de lucrar con el rito, cientos y a veces miles de extraños invaden el espacio de la comunidad, la que se ve así compulsada *a actuar ante ellos su diferencia*. Por esta vía, quien antes se sentía un dios o poseído por un dios, se sentirá de pronto un mero actor: *la presencia se convierte así en representación*. Tal pérdida de privacidad de la cultura para poner en escena su imaginario según sus más profundos sentimientos y creencias opera como un corrosivo mecanismo de aculturación, que va despojando al rito, y con él al mito, de su antigua fuerza simbólica.

11. Arte popular y cultura de masas

El arte popular debe defenderse por un lado de las manipulaciones del folklorismo, que tiende a estancarlo en la repetición de sí mismo y convertirlo así en pieza de museo, y por el otro de las veleidades del llamado *folk-market*, o sea, el mercado de artesanías. Éste requiere una producción en serie que no se orienta hacia el gusto de unos pocos viajeros exquisitos o capaces de



Foto I-23: Puesto de venta de cerámica frente a la iglesia de Caacupé, Paraguay. A un fenómeno religioso convertido en cultura de masas es lógico que corresponda un arte de masas, como este ejemplar despliegue del kitsch (Foto Ticio Escobar).

realizar un esfuerzo intelectual y sensible para comprender otra cultura, sino hacia una *industria turística* ya plenamente insertada en la cultura de masas. Porque desgraciadamente este turismo masivo no es un consumidor neutro del arte popular, sino que, por el contrario, exige a la producción que se adapte a sus gustos y necesidades, *que asuma sus valores como propios*. En definitiva, lo que le interesa es que el artista popular halague su superficialidad incorregible, su pretendido universalismo, sus pobres esquemas. La cultura de masas no soporta la irrupción plena de lo diferente, con todos sus filos y aristas, desde que no está dispuesta a aceptar el desafío del diálogo intercultural, algo que no se halla al alcance de su pobre percepción del mundo. Por otra parte, sabe que todo lo que salta la valla del estereotipo

desconcierta al rebaño que ella misma ha creado en una prédica de años, y en consecuencia se vende poco.

El arte popular debe enfrentarse entonces a duras opciones. Si escapa a las manipulaciones conservacionistas y proteccionistas del folklorismo, deberá en mayor o menor grado transar con las exigencias de un mercado que traba su creatividad, el desarrollo de un estilo propio, para imponerle el culto a los pobres modelos de la cultura de masas. A ésta no le interesa saber nada sobre la identidad y condiciones materiales de vida de los productores de ese arte. Toda referencia al contexto *es sacrificada al puro valor ornamental*, cuando no a un mero exotismo. Y como el viaje es otra forma de consumo indicadora de status, importa que el objeto dé cuenta inequívoca de que su feliz poseedor estuvo en determinado sitio. De ahí el *tipicismo exagerado* que promueve, y la proliferación de la leyenda “Recuerdo de...”. La misma será prueba, sí, de una presencia física en un lugar, pero no de un encuentro cultural, de un diálogo. Porque cuando un encuentro se produce, la memoria no requiere de tales muletillas. Por el contrario, quien profundizó un poco en otra cultura rechazará de plano tal tipicismo deformante de la realidad, esos objetos que no son más que meras proyecciones de la cultura de masas que se devuelven, algo adornadas, a la misma. Dichas artesanías no pueden ser nunca arte popular, desde que se han degradado a la condición del llamado *kitsch*, “estilo” que consiste justamente en la ausencia de estilo. La rapidez con que estos sucedáneos del arte (no sólo popular) invaden el mundo y corrompen la conciencia de las clases subalternas no puede dejar de preocuparnos seriamente. Por eso, todo proyecto de liberación del arte popular deberá no sólo defender el derecho a la creación y la experimentación, tanto en lo teórico como en lo material, sino también identificar y combatir los mecanismos que propician esta sistemática destrucción de su estilo y la banalización de sus sentidos. Todo esfuerzo para poner coto a la degradación del arte popular será un valioso aporte a la causa de los sectores subalternos, desde que la fuerza de su lucha dependerá de la fuerza de sus símbolos, de su identidad.

En verdad, la industria del *kitsch* apunta a privar al arte de su esencia. Ahora, procesada por la cibernética y propagada por

los más sofisticados medios de comunicación, se está convirtiendo en una fuerza avasallante que amenaza no sólo a las culturas populares, sino también a la mejor herencia de la modernidad occidental y el legado ético de la humanidad. La palabra *kitsch*, nacida en Alemania, designa la actitud de quien quiere complacer a cualquier precio al mayor número posible de personas. Mientras la modernidad occidental parece vestirse apresuradamente de *kitsch*, identificándose en forma progresiva con la “estética” de los medios de comunicación y anulando al arte en la aventura, se ve a muchas culturas populares sortear los escollos del folklorismo, la cultura de masas y su crónica pobreza de medios *para elaborar su propia modernidad*, a veces con el apoyo de artistas e intelectuales comprometidos con ellas, e incluso pasar a la ofensiva, reclamando una interacción fundada en la solidaridad, el diálogo y la tolerancia, y no en la cosificación del hombre y sus símbolos.

12. *Hacia un pensamiento visual independiente*

De lo que se dijo hasta ahora surge la idea, o acaso la necesidad, de que toda cultura analice sus prácticas simbólicas y elabore a partir de ellas su propia teoría del arte, valiéndose no sólo de la estética, que es la rama de la filosofía que se ocupa de estos fenómenos, sino también de la antropología, la sociología, la ciencia de la comunicación, la psicología y otras disciplinas auxiliares. La finalidad de dicha teoría será no sólo explicar y profundizar sus prácticas y rastrear lo universal (o transcultural) que pueda haber en ellas, sino también *armarse de conceptos para descolonizarlas*. Con ello se alcanzará ese pensamiento visual independiente del hegemónico y definido con altura y claridad. Esto contribuirá no sólo a orientar y modificar la propia producción simbólica, sino también *la percepción que de ella se tiene*. Uno sabe que está pisando el terreno del arte cuando una teoría así lo indica, pues sin ella resulta imposible separar al arte de los fenómenos que no lo son. En consecuencia, y aunque parezca un exceso del discurso, *es la teoría lo que hace posible el arte en una sociedad*, lo que le asegura un espacio digno en su imaginario y propicia el reconocimiento de los otros. Para esto

es preciso rearmar el tablero, poniendo cada pieza en su lugar, a fin de defender a las propias prácticas de los cuestionamientos y reforzar su sentido. Dichas piezas están conformadas por muchos elementos, los que a menudo se presentan como opciones entre dos o tres caminos posibles. Una vez definida esta teoría propia, su legitimidad residirá en el consenso logrado en el mismo grupo social, y contarán poco los juicios que pretenden invalidarla desde otras estéticas.

En el punto de partida se debe prestar especial atención a los mitos, tomándolos como fundamentos de la cultura y no cual simples ficciones. Y con los mitos, al pensamiento simbólico en general. Vimos que el hombre tiene dos vías para acceder al conocimiento: la analítica y la simbólica, y que ambas deben complementarse, no negarse mutuamente. El mundo simbólico es lo central de toda cultura, pero a menudo los estudios antropológicos poco profundizan en él, al privilegiar la mera descripción de costumbres.

Al mito sigue el rito, cuyo objetivo esencial es establecer, reproducir y renovar las identidades individuales y colectivas. Así como el arte occidental se constituyó mediante la desritualización de los objetos, su desvinculación del orden sagrado y su creciente autonomía de lo político y utilitario, el de las otras culturas resulta casi ininteligible fuera del orden ritual. Por medio de éste, el arte se imbrica con lo social.

Una teoría propia del arte analizará la relación entre lo durable y lo efímero de los materiales utilizados en sus prácticas, así como las zonas de la cultura en que se concentra una mayor intensidad dramática y simbólica, eso que llamamos la zona sagrada, con su propia jerarquía de valores.

Se debe incluir asimismo una antropología del cuerpo en función del arte, estudiando los distintos lenguajes a los que apela el hombre para inscribirle signos de diferente carácter, en los que lo estético suele jugar una función subordinada. Los signos políticos, sociales y religiosos cumplen una función manifiesta, pero los que buscan dar al cuerpo un mayor atractivo sexual a menudo se disimulan, como si no tuvieran más finalidad que la estética. Hay que estudiar aquí el lenguaje de los dibujos y pinturas que se hacen sobre la piel, los significados que se atribuyen a los colores, los plumajes y los distintos tipos de

adornos. También los sentidos de la indumentaria cuando se presenta como segunda piel, como tercera (la piel del ritual) y como cuarta (la del disfraz). Comparar asimismo el arte aplicado al cuerpo con el volcado en los objetos, para ver dónde se concentran los valores de la cultura.

Vendrá luego el estudio de las formas visuales, siguiendo su evolución a lo largo del proceso histórico de la cultura. Se observará en cada fase de dicho desarrollo si éstas remedan las formas naturales (arte de imitación), ámbito en el que adquiere un especial relieve el manejo de la perspectiva, o si tan sólo se inspiran en ellas para crear nuevas formas (arte de inspiración). En el primer tipo, que se apega por lo general a reglas fijas, rigen el naturalismo y el realismo, y en el segundo, que muestra una mayor libertad, se hacen presentes la abstracción geométrica, ciertas forma de expresionismo y la integración en una misma obra de lo figurativo y lo abstracto.

Vendrá a continuación la difícil tarea de determinar en qué cifra esa cultura la belleza, cuáles son sus modelos o ideales, si la naturaleza puede ser bella o esta categoría vale sólo para lo producido por el hombre. Se presentará de inmediato la necesidad de establecer la relación entre lo útil y lo bello; o sea, determinar si algo inútil para cumplir otras funciones puede ser bello, si se aceptan como válidas las obras que sólo cumplen una función estética.

Otro problema de especial importancia es la relación del arte con la verdad. La cuestión puede ser situada aquí en dos terrenos: el estético y el artístico. En el primero se puede desconocer la condición de bella a toda obra que se presente como claramente contraria a la verdad. Recordemos que para Aristóteles el arte, para ser tal, debía ser verdadero, o sea, referirse a cosas verdaderas. Este criterio se presenta con gran validez universal, por más que en el campo del arte occidental de hoy afirmar que una obra que dé cuenta de una falsedad no puede ser bella pecaría acaso de dogmático, por haberse aceptado a nivel teórico el postulado kantiano de la amoralidad del juicio estético. Admitir esto último, cediendo a lo falso el terreno de lo estético, no implica de por sí abrirle también las puertas del arte, pues en el segundo terreno, el de lo artístico, cabe negarle validez, sin entrar a discutir sus cualidades estéticas.

Otra dimensión a tomar en cuenta, y que en buena medida se vincula con la anterior, es la relación entre lo bello y lo ético. Según se vio, lo ético no debe ser asimilado a la moral individual, sino más bien al concepto antropológico de *ethos* social, o sea, al conjunto de principios básicos de la cultura, al pacto que funda la sociedad. La pregunta que surge entonces es si puede ser bello lo que se contrapone a ese *ethos* y resulta por lo tanto disolvente de la cohesión social. Al igual que en el caso de la verdad, se puede aceptar el paradigma kantiano de la amoralidad del juicio estético, y entonces la respuesta sería que sí. Cedido dicho plano, una teoría del arte puede prescribir que esas obras no tendrán sin embargo el carácter de verdadero arte. El tema de lo ético se relaciona asimismo con el concepto de justicia, y cabría entonces preguntarse si lo bello puede ser injusto o legitimar la injusticia.

La cuestión del estilo es central en toda estética. A diferencia de la concepción occidental, que lo relaciona fundamentalmente con la singularidad del artista, una mirada más universal nos lleva a analizar primero los componentes sociales del estilo, generalmente regulados con bastantes detalles por las prácticas artísticas de cada cultura, aunque tales pautas vayan sufriendo modificaciones a medida que nos desplazamos en el espacio y el tiempo. Sólo conociendo la base social del estilo se podrá evaluar debidamente el aporte individual, el que a menudo existe, y es reconocido por la comunidad como valioso y generador de prestigio.

Ya a modo de conclusión, se puede decir que el camino a la autodeterminación estética pasa por *el ejercicio incesante de la dialéctica de lo propio y lo ajeno*, o sea, de la distinción *entre el mundo de pertenencia y los modelos de referencia*, y en especial cuando estos últimos se presentan como hegemónicos. Las culturas subalternas no pueden excluir de su teoría del arte el tema *de la descolonización*, tanto de las categorías conceptuales como del imaginario social en que se nutren sus prácticas. Puede o no asumirse esto como un compromiso político, pero de lo que no se puede prescindir es de *la actitud crítica*, para no anular la función emancipadora que el arte debe en lo posible cumplir. Dicha actitud llevará a prestar una atención especial a las formas de penetración que buscan colonizar el imaginario

social, vaciándolo de sus sentidos originales para imponer el monopolio de sentidos producidos artificialmente como señas de identidad, así como también a la resistencia cultural que se opone a dichos intentos, para elaborar desde ella nuevos productos que vayan creando su propia modernidad. En esta senda espinosa se dará primacía a lo colectivo sobre lo individual, prestigiando al individuo en la medida en que su obra alcance a representar los valores y conflictos de su comunidad o se sitúe en forma crítica en su proceso histórico. Acorde con ello, al describir dicho proceso se centrará más en las tradiciones artísticas, en los estilos, temas y conceptos básicos que en los artistas y la interpretación de determinadas obras fuera de contexto, pues la historia del arte no puede ser vista, desde esta perspectiva, como una sucesión de objetos geniales y exclusivos, en la que se sacraliza la subjetividad y se desdeñan los aspectos profundos de la identidad social.

IV. Memoria, identidad y comunidad

1. El concepto de identidad y su relación con la memoria

Un viejo principio lógico dice que todo ser es idéntico a sí mismo, y por lo tanto diferente de los otros. Así, entre los miles de millones de hombres que pueblan el mundo, no encontraremos dos exactamente iguales. A lo sumo podremos hallar *semejanzas*, elementos que comparten, y este territorio de lo compartido por los distintos grupos de individuos es lo que más interesa cuando hablamos de identidad, porque lo que no se asemeja entre sí en cierta forma se opone. Se dice por eso que el concepto de identidad es un *concepto oposicional*. Cuando una persona o un grupo se afirman como tales lo hacen para *diferenciarse de* otras personas o grupos con los que interactúan. O sea que la identidad no surge de un modo aislado, en personas o grupos que no se confrontan. Se quiere separar, distinguir, para luego oponer. Lo que se opone es una visión del mundo, un interés económico, un poder político. La *alteridad* o presencia de un otro está entonces en la base del concepto de identidad.

La defensa o búsqueda de su identidad, tanto en las personas como en los pueblos, da lugar a distintos tipos de conflictos. Si bien algunos de ellos pueden resultar negativos, otros impulsan valiosos procesos de transformación. Sin conflicto difícilmente se producirán cambios significativos en lo social y cultural, y el

conflicto es la prueba patente de la oposición de dos identidades, lo que equivale a decir de dos finalidades, de dos proyectos.

Es el paso del tiempo lo que torna más complejo el problema de la identidad. Todo adulto que observa una fotografía del niño que fue muchos años atrás no puede dejar de preguntarse qué relación guarda con él, ya que en lo biológico ha renovado por completo sus células. Sabe que es y no es el mismo. Mantendrá el nombre, ciertos rasgos físicos, las huellas dactilares y buena parte de su marco social, pero su identidad no se afianzará tanto en estos elementos objetivos, sino en una *memoria*, en la *conciencia de un proceso* que lo llevó a ser lo que es, marcado por las identificaciones y las oposiciones. Las primeras hacen a los grupos, y son tanto sociales como culturales. Las oposiciones o *contradicciones* pueden ser también sociales y culturales. Las contradicciones sociales se manifiestan principalmente a través de las *clases*. Las culturales, a través de la etnia, nación o región, así como de los barrios y los grupos que se forman por asociación voluntaria de individuos que comparten una visión del mundo.

Hay una identidad *personal* o individual, y otra *social* o colectiva, es decir, de grupo de pertenencia. La identidad personal es el conjunto de elementos, rasgos y circunstancias que distinguen a una persona de otra. Al referirnos, por ejemplo, a un tal Ricardo González, que vive en el pueblo tal, de un determinado estado, departamento o provincia de tal país, hijo de tales padres, de 35 años de edad, casado y carpintero de oficio, estamos proporcionando una serie de datos que permiten ubicar a una persona dentro de un conglomerado de varios millones. Pero esta serie de datos, si bien basta para identificar a un individuo, poco y nada nos dice sobre su *personalidad*, sobre los aspectos más específicos y profundos de su identidad, sobre todo aquellos que hacen a su mentalidad y conducta. Por eso podríamos hablar de un *primer nivel de identidad* para designar a estos rasgos superficiales, elementales, que *no implican un juicio de valor*. Las características más específicas, profundas, que entrañan ya un juicio de valor y dan cuenta de la personalidad de un individuo, marcarían un *segundo nivel de identidad*. Así, por ejemplo, si decimos que alguien es justo o injusto, honesto o deshonesto, valiente o cobarde, bueno o malo, trabajador o perezoso, inteligente o necio, etc., estamos hablando de este nivel.

Dentro del mismo, aunque cuidándose en lo posible de juzgar, opera la psicología, ciencia que se ocupa de los procesos mentales humanos, con miras a corregir los desajustes de una persona con su entorno inmediato. Una rama de ella, la *psicología social*, analiza los problemas psicológicos que afectan a muchos miembros de un grupo por igual, y vienen provocados por un mal colectivo. Por ejemplo, el colonialismo, la explotación y la miseria, que producen en los individuos frustraciones, angustias, inadaptaciones y disociaciones. Es por eso que a la psicología social le toca hacer fundamentales aportes a una teoría de la descolonización.

La que más nos preocupa aquí es la identidad social, que es el conjunto de características que permiten a una sociedad, comunidad o grupo de personas distinguirse de otros, y a los individuos reconocerse o ser reconocidos como miembros de él. El estudio científico de este tipo de identidad cae dentro del campo de la *antropología* y la *sociología*. También aquí encontraremos los dos niveles antes señalados: el de los datos exteriores que permiten nombrar o reconocer a una persona como miembro de un grupo, y otro más profundo, que hace a las características especiales de su comportamiento. Decir de un pueblo que son excelentes artistas, valerosos guerreros, gente cordial y pacífica, de gran honestidad, son afirmaciones que entrañan juicios de valor. Decir, en cambio, que las mujeres usan huipiles de tal forma y color, y con tales dibujos, es señalar características exteriores. El primer nivel de identidad estaría formado entonces por meras *descripciones*, y el segundo *por juicios de valor*, que son resultado de un análisis y una interpretación.

Cabe distinguir también entre la identidad *activa* y la *pasiva*. La primera se refiere a la idea que un individuo tiene de sí mismo y a su sentimiento de pertenencia a un grupo social determinado. La identidad pasiva toma el punto de mira de los otros, por lo que importa aquí cómo es visto. Así, un indígena puede no sentirse ya miembro de su etnia, renegando de su cultura y de su origen, pero ser visto aún como indígena por los mestizos de la zona. Y viceversa, hay quienes reafirman una identidad étnica tras haber completado el proceso de mestizaje cultural, cuando ya los otros han dejado de verlos como indígenas o se muestran dispuestos a pasar por alto dicha circunstancia. Lo

normal es que ambas identidades coincidan, aunque no sea con exactitud. Los grandes desajustes entre una y otra son el producto de un conflicto y a su vez conflictúan la vida del individuo, fenómeno que conforma un campo privilegiado de trabajo de la psicología social.

La identidad *no es un concepto de contenido fijo e inmutable*, sino que va siendo modificada por las respuestas de la cultura a las nuevas necesidades y situaciones. Se ha definido por eso a la identidad como *la conciencia de una continuidad a través de los cambios, crisis y rupturas*. Algunos ven en esta construcción social en continuo devenir más un conjunto de estrategias que un contenido preciso. El contenido, no obstante, existe, y es su gran fuerza cohesiva la que impide la disgregación de las sociedades. A su anclaje en un territorio determinado, hay que añadir algo que da incluso sentido al mismo concepto de territorio: la memoria. *Memoria e identidad están indisolublemente ligadas*, se funden y fecundan para producir una trayectoria de vida, una historia, y también una mitología. *La memoria nos construye y nosotros construimos, o reconstruimos, la memoria, tanto personal como colectiva*. Por eso se dice que *toda pérdida de memoria es una pérdida de identidad*.

Tanto en las personas como en los pueblos, la identidad se expresa mediante un relato o discurso al que se puede llamar *discurso identitario*. Ello es así porque toda construcción de identidad implica una selección de hechos del vasto bagaje de la memoria, a los que se les da un significado preciso, diferenciando las causas de los efectos. Esto último es importante, pues todo grupo dominante tiende a justificar su acción tomando como causa lo que no es más que un efecto de su intervención en la historia del colonizado. Contar la historia no es por eso una repetición, a menos que ella se inscriba en el mármol de lo ya muerto, algo que suele hacer la historia oficial mediante la educación formal. Se trata de un acto creativo, pues la puesta en orden de la memoria (selección y ensamblaje de los hechos, apelando a menudo a los que se oculta y olvida) se realiza con base en factores que el sujeto (persona o grupo) considera *los más apropiados y significativos* en ese momento histórico. Porque acaso la función más importante que cumple la memoria es la de brindarnos elementos, antecedentes, *para definir estrate-*

gias que permitan tanto al individuo como a la sociedad avanzar por el camino de la libertad y el desarrollo de sus posibilidades. Recuperar y cultivar la memoria es entonces la mejor manera de aprovechar las lecciones del pasado, para retomar el camino de la historia y no repetirla ciegamente.

La memoria será más fuerte cuanto más pueda extenderse en el tiempo. Se habla así de *memoria larga*, que es la de los pueblos, para diferenciarla de la *memoria corta*, que corresponde más bien al orden familiar. La memoria larga alimenta el sentido de una tradición que se hunde en la bruma de los tiempos, en la prehistoria y el mito. Adquiere así un gran prestigio, que refuerza el sentido de pertenencia entre los miembros de la sociedad. Esto será positivo mientras tal memoria no se fosilice, pues al perder creatividad acrecentará los conflictos entre los sectores empecinados en mantenerla incólume y los que promueven los cambios que toda sociedad necesita. El afán irracional de detener la historia termina llevando a los sectores renovadores a renegar del pasado, de toda tradición, lo que está ya en la base del pensamiento de la Ilustración y la ideología del progreso a la que ella dio lugar.

No es el congelamiento lo que potencia a las identidades, sino la existencia de un proyecto colectivo. La falta de proyectos, de proyección de la sociedad hacia el futuro, produce debilitamiento y fragmentación de esas identidades, por larga que sea su memoria y rica su tradición cultural. Tal *impotencia proyectiva* alimenta lo que llamamos *proceso de desidentificación*, de huida de la identidad.

2. Tipos y grados de identidad

Dentro del primer nivel de identidad social encontramos diferentes grados, que funcionan cada cual en un contexto propio. Si alguien afirma ser *mexicano, maya, yucateco y de Sotuta*, está señalando cuatro aspectos o grados distintos de una misma identidad, pues no se excluyen entre sí. Vemos entonces que si bien en lo personal toda identidad es *excluyente* (si soy Juan no soy Pedro), en lo social la identidad *puede ser acumulativa*, como en el caso citado, o *excluyente* (si soy mexicano no soy guatemalteco, si soy maya no soy nahua).

Chamula es una comunidad tzotzil de los Altos de Chiapas, que comprende varios parajes. Las personas que vivan en uno de esos parajes tendrán una identidad en algo diferente o específica con respecto a los habitantes de otros parajes de la misma comunidad. Cuando el domingo concurren al pueblo de San Juan Chamula, su centro ceremonial común, esta identidad tendrá una gran importancia. Pero si un habitante de un paraje va por ejemplo a Zinacantán, que es otra comunidad tzotzil, se identificará primero como chamula frente a los zinacantecos, siendo secundaria su pertenencia a un paraje, pues está asumiendo una identidad *comunitaria*.

Este hombre que va a Zinacantán verá que salvo pequeñas diferencias hablan la misma lengua y comparten costumbres y creencias. Es que ambas comunidades son tzotziles, y tienen por lo tanto una identidad común: la *étnica*. Esta identidad les permitirá distinguirse de los tzeltales y de los ladinos que viven, como ellos, en una región: los Altos de Chiapas. Los habitantes de las zonas bajas del valle del Grijalba suelen hablar de la población de los Altos en forma genérica, pensando que en muchos aspectos lo que en verdad cuenta es su pertenencia a esa región geográfica. Se está usando entonces una identidad *regional* dentro de un mismo estado, el de Chiapas. Pero si una persona de los Altos o de Tuxtla Gutiérrez, la capital de Chiapas, va a Tabasco, se identificará primero como chiapaneco, considerando que todos los habitantes de tal estado tienen algo en común, características diferentes a las que definen a las personas del estado de Tabasco. Si ese mismo individuo viaja después a Guatemala, afirmará en primer término que es mexicano, su *identidad nacional*, y sólo dirá chiapaneco si le preguntan de qué estado de México es. Y aún más, si viaja por aldeas de la India y le preguntan de dónde es, dirá simplemente que de América, para agregar de México sólo si se interesan por saber de qué país.

O sea que subimos desde los escasos habitantes de un paraje de Chamula hasta esa identidad más vaga de pertenecer a un continente en el que se hablan cientos de lenguas y coexisten culturas de muy distinto origen. Cuanto más genérica es la identidad, comprende mayor número de individuos, pero todas tienen funcionalidad en las situaciones que le son propias. Tal concepto acumulativo de identidad es algo que se debe tener bien claro,

para saber manejar las semejanzas y diferencias y no caer en falsas oposiciones, como la que puede darse entre una comunidad y la etnia a la que ésta pertenece, o entre etnia y clase.

La identidad de etnia o nación ha sido a menudo presentada como opuesta a la identidad de clase social en las prácticas políticas de América. Pero si bien en algunos casos ambas parecen actuar como excluyentes, pueden perfectamente acumularse, en la medida en que expresan fenómenos de distinto orden, no oponibles de por sí. La oposición, cuando se da, es el producto de una exaltación exagerada de una de ellas, y la negación de la otra. Que un individuo rechace identificarse con la etnia a la que de hecho pertenece, en un intento de adscribirse a otra identidad (como sucede a menudo con los que se consideran mestizos a pesar de tener padres indígenas), no quiere decir que se desvincule totalmente de su verdadera identidad, pues los otros lo verán como un miembro, aunque renegado, del grupo, lo que seguirá de un modo u otro incidiendo y hasta determinando su vida real, más allá de las veleidades de su conciencia. Otro tanto ocurrirá con los que sobredimensionan su identidad de clase hasta borrar su identidad étnica o nacional, lo que es como renegar de su propia cultura en nombre de un universalismo abstracto que no llega a conformar, como vimos, una verdadera cultura.

En una situación normal, toda cultura funciona como *un modelo positivo*, es decir, algo que al individuo que participa de ella le resulta no sólo familiar, sino también digno de ser cultivado, desarrollado y hasta adoptado por personas ajenas a esa visión del mundo. Aun más, en todas las culturas funciona, como ya vimos al principio, un resorte llamado *etnocentrismo*, que lleva a considerar a la propia cultura como la mejor, como el modo más apropiado de dar respuesta a las necesidades que plantea la existencia. Esta exaltación de la propia identidad es por lo común *espontánea*, ya que rara vez los individuos se cuestionan a fondo sus valores, confrontándolos con otros desde una perspectiva neutral, libre de condicionamientos y prejuicios. De ahí que se pueda hablar de una *identidad positiva espontánea* para designar este estadio anterior a la irrupción de un proceso colonizador. El etnocentrismo, en la medida en que infunde una gran fe en los propios valores, resulta un mecanismo defensivo de la identidad. Claro que por tratarse en definitiva de un sentimiento de supe-

rioridad, o de algo que lo alimenta, no deja de ser peligroso, pues su excesivo desarrollo ha llevado a muchos pueblos a convertir la sana autoafirmación en desprecio y hostilidad hacia el otro, y sobre todo a someterlo, despojarlo y explotarlo.

Pero el actual desarrollo de un discurso étnico racional, consciente, de afirmación cultural y recuperación histórica, está dando en verdad cuenta de una crisis de identidad que aflige a estos grupos, como lógico resultado de los procesos de aculturación "espontáneos", inducidos o forzados a que vienen siendo sometidos desde hace siglos. Esta crisis se manifiesta en las profundas dudas que sienten muchas personas en relación con los valores de su cultura. Tales dudas sobrevienen cuando por ejemplo un indígena empieza a verse con los ojos del blanco o del mestizo, a juzgarse a sí mismo con base en patrones ajenos a los de su cultura. Así, los valores que jugaban un papel positivo en ella, y que ese hombre aceptaba plenamente, comienzan a ser vistos como negativos, perjudiciales y por lo tanto indeseables, una verdadera representación del mal, de lo que se debe reprimir y extirpar. No tardará en adoptar ante su cultura una actitud de falta de respeto, imitando los gestos despectivos del mestizo. Se negará a sí mismo como indígena, y tratará de no parecerlo en lo posible, aunque seguirá siéndolo a pesar suyo. Quien llega a este punto posee ya una *identidad negativa*, pues lo que constituye su verdadero ser es considerado despreciable. Tal cambio de actitud no se da sin profundos conflictos psicológicos, los que suelen acompañar al individuo durante toda su vida. Por más que se vaya a la ciudad y allí deje de hablar su lengua y olvide sus costumbres, lo perseguirá la mala conciencia de haber vuelto la espalda a su gente, al mundo de su infancia y primera juventud, a los que más lo necesitaban.

La experiencia muestra que si bien a causa del proceso de aculturación muchos indígenas quedan afectados por esta identidad negativa, *ella no es irreversible*. O sea, puede ser revertida a través de una toma de conciencia, de un proceso de revitalización cultural, ya sea individual o social, que lo instale de nuevo en una *identidad positiva*, la que ahora no podrá ser más que *consciente*, crítica, elaborada.

Justamente una de las principales tareas del promotor cultural será la de atacar la identidad negativa en sus múltiples manifesta-

ciones, ayudar a la gente a respetar los valores de su cultura y a que se sienta orgullosa de ellos. Y no para mantener las cosas como están, para *conservar* la cultura, sino para llevarla hacia la plenitud de sus posibilidades. Porque difícilmente se podrá desarrollar algo en lo que no se cree a fondo, y menos aún algo que se desprecia. Por eso, al devolver a la gente la confianza en sus valores el promotor estará preparando el terreno para una acción efectiva, profunda. No se debe olvidar que el desprecio a la propia cultura es sólo un efecto, el resultado de una prolongada agresión exterior, del desprecio y la violencia de los que fueron siempre víctimas las clases populares.

El promotor cultural, entonces, sólo puede echar su semilla sobre una identidad positiva. Allí donde impere una identidad negativa su propuesta caerá en el vacío.

3. *El proceso de identificación*

De lo anterior queda claro que la identidad no designa a un ser inmutable, sino al que a pesar de todos sus cambios permanece en el tiempo, manteniendo una diferencia específica frente a otras (personas o grupos) con las que se confronta. Se puede hacer un corte en el tiempo para estudiar sus contenidos en un momento preciso de su historia, pero también centrarse en su dinámica para observar cómo se construye, a qué elementos apela el *discurso identitario* y qué significados concretos les asigna. Dejaremos entonces a un lado la esfera del ser para atender al proceso en sí, al que llamaremos *proceso de identificación*. Conviene subrayar esta doble mirada, pues todavía se encuentran personas que hacen de la identidad de un pueblo una entidad metafísica que no sólo no cambia, sino que se opone al cambio y la interacción con otras matrices, considerando que esto contaminará su esencia, alienándola o traicionándola.

Aunque luego nos extenderemos en la teoría del cambio social y cultural, conviene adelantar aquí que éste es una constante que no se puede (ni debe) evitar, y que el problema de la identidad radica, más que en la permanencia relativa de ciertos rasgos (pues aunque nada es eterno, hay cosas que duran más que otras), en la *continuidad de una conciencia profunda*, que es

la que nos dice que somos los mismos, a pesar de los cambios. La opresión colonial, al interrumpir y manipular la memoria colectiva, quita al hombre referencias, lo desvincula de su pasado, del proceso que había dado hasta entonces el contenido a su identidad. De ahí que el primer paso hacia la liberación sea la recuperación de esta memoria colectiva, de las dimensiones abolidas del pasado, para afirmarse en ellas y proyectar el futuro.

Podría decirse que el proceso de identificación es aquél mediante el cual una persona se reconoce mentalmente y en los hechos cotidianos como parte de una determinada realidad sociocultural. En la vida de todo individuo encontraremos así una larga sucesión de actos identificatorios, producto de distintos momentos y circunstancias. Aunque alguien se identifique siempre con una misma cultura, no siempre recurrirá a los mismos elementos para identificarse. La identidad puede ser vista así como un continente, en cuyo caso el contenido estará dado por el conjunto de rasgos que la definen. Estos rasgos podrían llamarse *factores de identidad*.

Difícilmente hallaremos una cultura en la que todos los factores de identidad tengan un mismo origen. Ni siquiera las culturas indígenas, que podrían considerarse las formas más originales de cultura subalterna, constituyen una excepción. En efecto, casi siempre se registrarán en ellas cinco tipos de elementos, a saber: 1) Los de origen precolombino que aún no sufrieron mayores modificaciones. 2) Los de origen precolombino que experimentaron modificaciones en su interacción con la cultura dominante. 3) Los introducidos por la cultura dominante, que si bien pueden darse en forma más o menos pura, acusan por lo común una variación notoria en su estructura, significado o función. 4) Los tomados en préstamo de otras culturas populares. 5) Los recientemente introducidos por la cultura de masas.

El conjunto de factores de identidad propios de un pueblo configura un cuadro extenso y muy complejo. Aunque dichos factores se relacionan siempre de algún modo y logran un cierto grado de coherencia, están lejos de representar el reino de la total armonía, porque hay elementos que se oponen a otros, y con frecuencia hasta el extremo del conflicto. Por lo tanto, importa saber a qué elementos de su cultura recurre un sujeto para identificarse, para construir su imagen; es decir, a cuáles



Foto I-24: Dirigente otomí visitando el Museo del Centro Ceremonial Mazahua, Estado de México (Foto de Adolfo Colombres). Su indumentaria, y en especial el morral, por sus diseños, funciona aquí como un claro patrón de identificación.

convierte en *patrones de identificación*. Entre los miles de elementos de identidad, el sujeto (o una comunidad en su conjunto) selecciona unos cuantos para dotarlos de una especial significación, para ponerlos en clara función de oposición a personas o grupos diferentes. Tal entramado puede incorporarse así a un discurso *defensivo* de una identidad oprimida, o servir para justificar y ejercer el rol *ofensivo* u opresor que una cultura ha asumido con otra.

O sea, no se toma en cuenta la suma de las diferencias objetivas, sino sólo aquellas que los sectores sociales consideran significativas en un momento dado. Esto implica que los elementos se usan ya *con plena conciencia*, en forma intencional y no espontánea. En las culturas populares los patrones de identificación suelen jugar un papel defensivo de las fronteras étnicas y sociales para impedir la confusión, que trae como secuela la desorganización y la manipulación. La selección de patrones es histórica, lo que quiere decir temporal, que muda según la época y las circunstancias. A menudo una misma persona usa diferentes patrones de identificación, conforme el medio y las circunstancias en que le toca actuar. Hay patrones usados por casi todos los miembros de un grupo, y otros por un reducido

número de ellos, por razones de su especialidad, su ideología o su rango social. Muchos patrones revelan una gran continuidad en el tiempo, manteniendo su función específica, y otros desaparecen pronto, o cambian de función.

La *lengua* suele ser el más importante patrón de identificación. Los grupos étnicos de América que se expresan en una lengua no europea participan necesariamente de una cultura con un alto grado de especificidad. La diferencia lingüística es tan evidente, que se impone por su propio peso. Aún más, el proceso de conocimiento no se realiza en el vacío, sino dentro del marco de una lengua determinada, razón por la cual se dijo que la lengua no es una expresión de la conciencia, *sino la conciencia misma*. La lengua sería así un patrón de identificación anterior a los otros, una red simbólica que estructura el pensamiento, posibilita la comunicación y expresa las diferencias. Lo que para los grupos indígenas representa su propia lengua, representaría el *habla* para los otros sectores populares, tanto campesinos como urbanos, en la medida en la que ella expresa un sentimiento compartido del mundo, patentizando una diferencia en relación con la cultura dominante.

La *cosmovisión religiosa* proporciona a las personas importantes patrones de identificación, en la medida que afecta a la dimensión más profunda de la cultura, esa zona sagrada de la que hablamos, y constituye a menudo el principal nutriente de la resistencia a la dominación, hasta el punto de que, por ejemplo, el indígena verdaderamente vencido era, y sigue siendo, el convertido, el evangelizado. En ella reside lo más específico de su visión del mundo, los principios filosóficos y morales que más contradicen los valores del opresor. Así, sería inexplicable la denodada y heroica resistencia guaraní a la aculturación de no ser por la prédica de sus sacerdotes, de la mística que éstos promueven en defensa del orden tradicional.

La *realidad económica* suele tener también una fuerte incidencia en el proceso de identificación. Así, las comunidades que poseen tierras suficientes para posibilitar a sus miembros una vida sedentaria y el libre juego de los valores de la cultura, desarrollan un mayor sentido de la identidad que el alcanzado por las comunidades sin medios propios de producción ni fuentes seguras de subsistencia, las que se ven compulsadas a migra-

ciones temporarias y cambios de ambiente que fuerzan en sus miembros conductas imitativas y de encubrimiento, como una forma de reducir la discriminación.

4. Lugar e identidad

Toda cultura, como se dijo al principio, instituye por un lado una vasta normativa para regular las relaciones entre las personas que conforman una sociedad y significar sus conductas (marco en el que opera el proceso de individuación), y por el otro establece una serie de pautas para la *apropiación material y simbólica del medio ambiente*, o sea, del territorio habitado y controlado por el grupo. El genio de la mirada que poetiza el mundo se vuelca así sobre el espacio para desentrañar sus principales características y darle un nombre, cuya sola mención producirá en las personas una carga emocional, especialmente cuando ese lugar está lejos y se desea volver a él. Esa larga lista de vocablos que tatúan el territorio, al que llamamos toponimia, responde a un acto fundamental de la especie humana, que es *diferenciar y nombrar*.

Pero la cultura no atribuye a los distintos puntos del espacio una misma significación. Unos serán considerados negativos, por hallarlos peligrosos, estériles o poblados de malos espíritus. Otros serán valorados por su belleza o productividad, y unos últimos por su carácter sagrado, que los presenta como *centros de gran densidad simbólica*, donde suelen realizarse los rituales comunitarios. El estudio cartográfico de los lugares sagrados de las distintas culturas permite entrever que el pensamiento tradicional ha asociado la repartición de los significados más profundos con una geometría a menudo muy compleja, y que hasta obedece a códigos que se mantienen en cierto secreto, pues ocultan las vías de acceso al mundo invisible. Es que el lugar sagrado viene a ser algo así como una avanzada del otro mundo en el nuestro, un lugar de encuentro de ambos. La toponimia primitiva, a menudo desplazada por nombres impuestos por el colonizador o el "progreso", alberga siempre un poder mágico, de encantamiento, por lo que al ser eliminada es como si se despojara al lugar de significado, generando un doloroso sentimiento

de ausencia. El lugar, entonces, se repliega, tiende a convertirse en una parte del yo, más en una memoria resplandeciente que toma la forma de un paraíso que una presencia real. Vemos entonces que en el concepto de lugar, cada sociedad asigna un espacio a la naturaleza, a lo humano y a lo sobrenatural y define los vínculos entre ellos.

Nos extendimos en esta valorización del lugar para afirmar que su defensa resulta hoy de trascendental importancia en el trabajo cultural. Y hay que defenderlo no sólo *como espacio físico y simbólico* que está siendo degradado en forma acelerada por una ideología que lo ve sólo en términos de mercancía, sino también como *base de la identidad y punto de articulación del pensamiento*. O sea, *se debe pensar desde un lugar en el mundo*, no desde un no-lugar, como si la mente careciera de todo anclaje en una historia. Hay autores que ven a las identidades territoriales como “duras”, adjetivo con el que no buscan exaltar su capacidad de persistencia más allá de las mudanzas y rupturas, sino su carencia de flexibilidad, de capacidad de acomodarse a las circunstancias tan cambiantes del mundo moderno. Es decir, como algo negativo, rígido, pesado, que se debe eliminar para poder alzar vuelo y salir a la conquista del horizonte. El hombre, se dice, no es árbol para tener raíces. Pero este pensamiento resulta funcional a los depredadores, pues no bien los hombres-mariposas emprenden el vuelo éstos caen sobre el lugar para destruirlo físicamente (ecocidio) y arrasar esos tatuajes que la sociedad le fue imprimiendo a lo largo del tiempo. Pertenecer a un club de fútbol, por mucho que se ame este deporte, no puede ser más importante que identificarse como miembro de una localidad, región, etnia o nación, aunque en la actualidad pareciera que sí, como parte de la estrategia de la cultura de masas para acabar con los ciudadanos y sus vínculos territoriales, convirtiéndolos en consumidores que ignoran su propia historia.

Cierta corriente antropológica se ha dejado seducir por la consigna de suprimir al territorio como eje del pensamiento, argumentando que el proceso globalizador habría vuelto obsoleta toda reflexión realizada desde la afirmación de un espacio geográfico, político, simbólico o identitario particular. La comprensión de un mundo desterritorializado, nos dice un sociólogo brasileño, requiere un punto de vista desterritorializado. Con

ello nos sugiere no pensar el mundo desde nuestras propias sociedades americanas, sino desde su flujo (como si éste fuera algo así como una corriente marina y no producto de una acción ajena), y hacernos luego las preguntas pertinentes a nuestras realidades particulares (claro que para acomodarnos a dicho flujo con el mejor sentido práctico). Se podría responder a esto con unos versos de Aimé Césaire, un poeta antillano que escribió uno de los mejores poemas anticoloniales de nuestra literatura, y que dice, como respuesta a todas las presiones que reciben nuestros pueblos para ajustarse a otros modelos: “Acomódense ustedes a mí, / yo me acomodaré a ustedes”. El camino, entonces, es *pensar el mundo desde nuestro propio ser*, con todas las marcas de nuestra cosmovisión, y luego observar ese turbio flujo globalizador para saber en qué se opone a nuestro proyecto y definir una estrategia de acción cultural y política alternativa. Justo entonces, al establecernos en un territorio, podremos afirmar que nuestro proyecto expresa un *pensamiento identitario*, que busca construir la realidad desde una visión particular del mundo, que los otros tendrán que tomar en cuenta.

Cabe destacar que en la filosofía occidental el lugar fue ignorado por la mayoría de los pensadores. La modernidad lo eludió casi por completo, a fin de favorecer su expansión. Se habló así de *la* modernidad, y no de *una* modernidad propia de cada lugar, consecuente con su proceso histórico. Hoy el proceso globalizador se propone dar un golpe de gracia al lugar, pues la voracidad económica necesita dominarlo por completo, eliminar sus incómodas referencias culturales para convertirlo en un puro espacio productivo ofrecido al capital especulativo, que por cierto nada entiende de la esfera sagrada de la vida y se ríe de toda afirmación de identidad. Los diversos modelos culturales de uso de la naturaleza están siendo así desarticulados, al dejar a los pueblos sin opciones o expulsarlos directamente de sus tierras. Lo triste es que en esos modelos desplazados por la mercantilización del mundo reside acaso lo más original de nuestra identidad como civilización nueva, y que de no ser destruidos de un modo tan irracional podrían desplegar ante un mundo cada vez más necesitado de alimentos, formas productivas no sólo racionales, que preservan el medio ambiente, sino también más rentables y eficaces para enfrentar la amenaza del hambre y la

pérdida de la soberanía alimentaria, como lo vienen demostrando ya algunos economistas y numerosos ejemplos.

Pero no. El lugar y la conciencia de pertenencia son vistos como una forma de romanticismo, un mero desplante poético que no puede ocupar sitio alguno en la dura realidad actual, como si no tuviera nada que proponer. Por eso, el tema no encuentra lugar en los debates intelectuales y menos aún en los proyectos productivos, que sólo se preocupan de la rentabilidad en términos de mercado y, desde lo social, a lo sumo de la distribución de la riqueza generada a costa de un ecocidio.

Ello no obstante, se va abriendo camino, algo que en Japón se bautizó como “glocalidades”, y que serían esas formas alternativas que, desde lo local, pueden aspirar a mundializarse por su propia racionalidad. O sea, una racionalidad consciente y armada de argumentos sólidos frente al proceso globalizador neoliberal. También se denomina “glocalidad” a los intentos que realizan los medios de comunicación de conciliar lo global y lo local, con el propósito de incrementar o mantener su audiencia. Pero a nuestro juicio esta condescendencia es sólo coyuntural, pues la aspiración de los dueños del mundo no es preservar los núcleos de sentido de lo diferente, contribuyendo a una reconfiguración actualizadora, sino más bien folklorizarlo, banalizarlo y corromperlo en las manipulaciones de lo que se ha dado en llamar “industrias de la identidad”, ligadas al turismo de masas. Para las culturas subalternas, lo central de esta batalla es impedir la desarticulación de los lugares antropológicos que les restan, poner freno a ese proceso de vaciamiento simbólico que terminará transformando su hábitat en un extenso y desolado no-lugar que los obligará a refugiarse en la memoria y la nostalgia.

5. Sociedad, comunidad y asociación

Vimos ya que pertenecer a una sociedad significa poseer una determinada cultura, no sólo porque no puede haber sociedades humanas sin cultura, sino también porque es la cultura lo que diferencia a una sociedad de otra, lo que marca las fronteras. Cuando una sociedad se incorpora totalmente a la cultura de otra, aboliendo su propia memoria para asumir otro proceso

histórico como propio, desaparece como tal. Es lo que ha ocurrido con cientos de pueblos indígenas de América, en virtud del proceso de aculturación. Aunque esto puede llegar a darse de un modo espontáneo, casi siempre es el resultado de una acción externa que deliberadamente ataca a una cultura para interrumpir su historia y quitar a la sociedad su argamasa, la fuerza que la cohesiona. Se destruyen así monumentos y otros tipos de registros, se combaten la lengua y las creencias, se ridiculizan las costumbres y se folkloriza el arte.

Ya a fines del siglo XIX la sociología empezó a distinguir entre comunidad y sociedad, situando a la primera en un estado elemental, anterior a la sociedad y de un nivel evolutivo menor, basada en relaciones afectivas y existenciales que por lo general se fundan en el parentesco de sangre, lo que las lleva a privilegiar la solidaridad y no la competencia. Se las vio entonces como orgánicas, llamando mecánicas e ideales (no concretas) a las relaciones que caracterizan a la sociedad.

El concepto de comunidad, dicen otros autores, alude a una población organizada espacialmente, arraigada en el territorio que ocupa y cuyos miembros viven en una relación de interdependencia. Se subraya la base territorial, ámbito en el que se resuelven las necesidades materiales básicas, y también las simbólicas, por los fuertes vínculos que establece con el lugar, entendido éste con un sentido antropológico, en el que se inscribe una multitud de signos que resultan inseparables de su identidad. Como también la sociedad posee un anclaje material y simbólico con el territorio, la distinción no es siempre clara ni conducente. Lo que sí se observa es que cuando la sociedad entra en crisis, por haberse resentido o resquebrajado el pacto abstracto que une a sus miembros, éstos se reagrupan apelando al sentido de comunidad, como la única forma de salvarse del naufragio general y recomponer desde ahí el tejido social. Ello se explica por los lazos de solidaridad y reciprocidad que caracterizan a la comunidad, de los que la sociedad no puede prescindir del todo, por más represión que desate para mantener vivo el *ethos*. De allí que la comunidad no pueda ser vista como una forma inferior. Si bien su estructura es o parece más simple en lo jurídico, sus valores son más avanzados en lo que hace a la evolución moral de la especie humana.

Ello no obstante, tal distinción fue utilizada por las ciencias sociales para ubicar a las sociedades colonizadas, subalternas, en un plano diferente al de las sociedades dominantes, alimentando así ese *dualismo* que está en la base de toda *situación colonial*. Pero como luego veremos, esta última no se estableció sólo con dualidades, sino también, o sobre todo, con escalas que reservaban a la sociedad occidental el pináculo de la evolución humana, mientras que los pueblos dominados eran relegados al limbo del salvajismo y la barbarie. Las sociedades en las que predominan las relaciones de parentesco, fundadas en la solidaridad y la reciprocidad, que poseen un profundo sentido de lo sagrado y no han creado aún grandes estructuras burocráticas, rigiéndose más bien con jefes carismáticos y la fuerza de su tradición, fueron consideradas como primitivas, y la diferencia se usó para justificar el rol mesiánico del opresor, el que parecía actuar en forma desinteresada o al menos sacrificada por el bien propio de la comunidad. Buena parte de la antropología, al eludir el tema del colonialismo, se hizo cómplice de él.

Sin embargo, en el campo popular el término "comunidad" parece decir algo más concreto que la palabra "sociedad", ya que esta última tiende a globalizar las relaciones (como cuando se habla de "sociedad nacional" o "sociedad global"), mientras que el primero tiende a aislar a un grupo determinado para atender su situación particular, sus relaciones con el resto de la sociedad. Toda lucha comienza con la identificación del sujeto histórico que entra en la contienda y la enunciación explícita de sus demandas; el rechazo de éstas será el motivo que arrastra a la acción. Así, siempre que hablamos de cultura popular no nos estaremos refiriendo a un grupo humano muy amplio y abstracto, cuyos miembros no se conocen ni conocerán probablemente nunca, sino a un grupo altamente cohesionado, con lazos más o menos concretos, cuyos miembros en buena medida se conocen entre sí, detentan valores comunes y los cultivan juntos, buscando un espacio de expresión en contextos mayores. Las comunidades indígenas y campesinas serían las mejor conformadas, y en este sentido pueden funcionar como arquetipos, pero también cabe considerar como comunidades al conjunto de obreros de una fábrica, a los mineros que trabajan en una mina, a los miembros de un club, de un barrio urbano o de los asentamientos precarios suburbanos.

Claro que hay diferencias de grado. En la comunidad indígena, y por lo general también en la campesina, todos (o casi todos) los individuos comparten una sola cultura, que norma los distintos aspectos de su vida, por lo que se puede hablar aquí de comunidades *monoculturales*. Las otras comunidades, en cambio, suelen ser *pluriculturales*. Así, en una mina, en una fábrica, en un club, en un barrio, suelen juntarse indígenas de distintos grupos étnicos con mestizos, negros, blancos del país y hasta con inmigrantes de otros países de América y el mundo. En la actualidad, estas comunidades no funcionan sobre la base de una cultura compartida, sino de un *interés común*, y su viabilidad depende de leyes del juego claras, del respeto mutuo y la repartición equitativa de los recursos, liderazgos y prebendas. En los barrios pobres multitudinarios y multiculturales, el concepto de *vecindad* parece presentarse como un instrumento operativo, pues a medida que la extensión espacial o poblacional aísla y excede a los grupos de acción, éstos recortan del conjunto zonas en las que las relaciones personales sean posibles, por más que persistan en ellas las diferencias culturales. Se ve así una gran cantidad de organizaciones que se definen como vecinales. Cabe aclarar que el hecho de que los individuos que integran esos barrios o comunidades pertenezcan a distintas culturas no es un impedimento para la creación, sino tan sólo una dificultad a superar. Puede resolverse mediante la asociación de personas del barrio que compartan una cultura o lugar de origen, o mediante un intento mancomunado de producir nuevas formas de cultura que expresen sus actuales circunstancias de vida, sin ignorar su pluralismo.

Cuando en una comunidad un grupo trata de obtener beneficios a expensas de los otros, sobreviene el conflicto, que resiente los lazos de solidaridad. La auténtica comunidad popular puede ser plural en lo cultural, pero si carece de una causa común, de un interés compartido por la enorme mayoría de sus miembros, se diluye o neutraliza como grupo, y sobre todo como grupo de acción frente al entorno. De ahí que para el trabajo sociocultural, al menos en su punto de partida, valga más una comunidad pequeña pero bien cohesionada, que una comunidad amplia que no funcione como tal al estar trabada por conflictos. Si se planifica una práctica sociocultural en una comunidad conflictiva, conviene destinar las primeras acciones justamente a lograr

o reforzar esta cohesión, sorteando los conflictos faccionales que le impiden luchar unida por sus reivindicaciones.

El estudio de las formas de organización social nos pone frente a las *instituciones*, como órdenes más o menos estables que determinan la posición de los hombres y mujeres en la sociedad, y sus respectivos roles. Todos los modos posibles de ordenar la actividad social y la relación entre los diversos roles son reducidos siempre a un mínimo, y sancionados por la cultura como los “correctos”. Una primera aproximación nos permitiría distinguir dos tipos de instituciones: las que se originan en el parentesco y las que resultan de la libre asociación de los individuos. Las primeras tienen su expresión en la familia nuclear y extensa, en el linaje y el clan, e incluso más allá, en la *mitad* o *sección* y en la pequeña comunidad aldeana. Difícilmente se podrá ir más lejos. Las otras formas de instituciones, incluyendo las federaciones étnicas y los estados, serían asociaciones libres.

Las verdaderas asociaciones serían entonces las libres, y no las fundadas en el parentesco. La asociación se da tanto en la sociedad como en la comunidad, aunque las de la primera suelen tener una base más amplia, y a menudo (no siempre) más compleja. Las asociaciones son por lo común sociedades cerradas, pero no todas las sociedades o comunidades cerradas son asociaciones. Es preciso que posean un propósito definido, un objetivo, y un jefe o cuerpo de dirigentes que se ocupen de guiar a la institución hacia el logro de sus objetivos.

Toda asociación debe contar con *miembros*, o sea, con personas que la integren voluntariamente. No debe ser por eso confundido, por ejemplo, el barrio visto como comunidad con una asociación barrial. La idea de asociación voluntaria no implica ausencia de compulsiones, pues a menudo la cultura establece fuertes presiones normativas que de hecho obligan a un individuo a asociarse para no quedar aislado o poder recibir ciertos beneficios. Los mecanismos que regulan el prestigio fuerzan también a la asociación, como una forma de impulsar a los individuos a trabajar por el bien común.

Las asociaciones pueden ser de distinto tipo. Las hay religiosas, militares, sociales, culturales, científicas, políticas, económicas, deportivas, etcétera. En las sociedades tradicionales, *la edad, el sexo y el estado civil* son categorías de especial impor-

tancia en la formación de asociaciones, y la libertad para integrarlas no puede llegar a desaparecer. Así, el solo hecho de tener una misma edad, sexo y estado civil obliga a menudo a los individuos a integrar una determinada asociación y actuar conforme a las normas que la cultura ha establecido ya para tal situación. La entrada y salida de esos estadios forzosos suele estar marcada por los llamados *ritos de pasaje*. El adolescente que ha cumplido el rito de iniciación no puede asumir ya conductas de niño, y forma una comunidad de intereses con los otros iniciados que no pasaron aún a la edad adulta, que suele comenzar con el matrimonio.

6. El indígena y su comunidad

Al decir mapuches designamos un grupo étnico que habita en el sur de Argentina y Chile, que habla una lengua determinada y posee una cultura específica. Pero cuando decimos “indígena” estamos usando una palabra más amplia, más vaga, puesto que designa a todos los grupos étnicos originarios de América, que son cientos, y muy diferentes entre sí. Por otra parte, si bien resulta fácil afirmar que tal grupo étnico es indígena, se vuelve complicado en muchos casos sostener lo mismo de un individuo.

Ya habremos oído que el nombre de “indio” que se les dio proviene de un error geográfico, por haber creído los navegantes españoles que llegaban a la India. Ese error fue rápidamente aclarado, pero el término, no obstante, se sigue usando. Para muchos es motivo de orgullo identificarse como indígenas. Otros, en cambio, hallarán despectivo y hasta ofensivo el nombre. Hay, por último, un sector que lo rechaza sin alegrarse ni ofenderse, por considerarlo impreciso, bastante genérico: prefieren definirse como aymaras, zapotecas o sioux. Sin embargo, tanto quienes lo aceptan como los que lo rechazan se han preguntado alguna vez qué es ser indio, y quién es indio; es decir, qué es lo que caracteriza a lo indígena y define como tal a una persona.

Para caracterizarlo se han seguido varios criterios. El primero es el *biológico*, que se basa en el predominio de los rasgos físicos o caracteres somáticos no europeos. Si bien proporciona algunos indicios en ciertos casos, no podría funcionar nunca por sí

solo, atento al gran mestizaje que hubo en América. Así, en la mayoría de las situaciones no es el aspecto físico lo que distingue a un indígena de un mestizo o ladino, sino otros factores.

Otro criterio es el *cultural*, por el cual una persona será indígena si se maneja predominantemente con ideas, creencias, técnicas y objetos de origen precolombino, o de origen europeo, pero adaptados. Es también un criterio insuficiente. En un momento dado pueden llegar a predominar en una persona o un grupo ideas, creencias, técnicas y objetos de otro origen, sin que esto le impida seguir sintiéndose indígena y luchar por esta causa. Tal predominio de elementos culturales de otro origen no implica que no existan ya elementos precolombinos, sino simplemente que éstos son menos, o menos activos que los otros. Y no importará que sean pocos mientras basten para sustentar una diferencia, para alentar otro proyecto existencial.

El tercer criterio que se usó es el *lingüístico*. En virtud del mismo serán indígenas las personas que hablen una lengua indígena, y reúnan por cierto otras cualidades complementarias que los identifiquen como tales. Pero si bien la lengua es el principal factor determinante de la etnicidad, la mayor prueba de que nos hallamos ante una cultura diferente, no puede ser sacralizada hasta el punto de que se quite la condición de indígena a las personas o grupos que la hayan perdido. Hay en América varios pueblos que han perdido su lengua, sin dejar por eso de reconocerse indígenas y funcionar como grupos étnicos. Tenemos en el otro extremo casos como el de Paraguay, donde la población indígena no pasa del 5% del total, pero el 80% de los habitantes habla guaraní, que es una lengua indígena.

El cuarto criterio usado es el *psicológico*. En virtud de él, una persona será indígena cuando a ojos del observador externo quede claro qué se siente pertenecer o formar parte de una comunidad o grupo étnico, con lo que se acentúa el aspecto *pasivo* de la identidad: ser identificado. Las organizaciones indígenas agregan que también se es miembro de un grupo étnico por auto-definición, es decir, cuando un individuo se reconoce como tal y actúa en consecuencia, con lo que se viene a resaltar el aspecto *activo* de la identidad. Se trata en principio de un criterio débil, pues todo lo deja librado al arbitrio del observador externo, o del mismo sujeto. El primero puede equivocarse, o bien manipu-



Foto I-25: Comunidad indígena de San Pedro Amuzgos, Oaxaca (Foto de Mariana Yampolsky).

lar el concepto en contra del indígena. El segundo puede tener sólo de indígena el deseo de parecerlo para usufructuar servicios especiales o alegar un derecho a los bienes de una comunidad. En general, se puede decir que toda persona tiene derecho a identificarse como indígena, siempre que participe de algún modo en la vida social y cultural del grupo, y sea aceptado por sus miembros. También, por cierto, las víctimas del colonialismo cultural tendrán derecho a no identificarse como indígenas.

Es célebre ya la definición que diera Alfonso Caso en México, para quien indio es todo aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, que se concibe a sí mismo como indígena y comparte los ideales éticos, sociales y políticos del grupo. Se remite así a la comunidad indígena, que es “aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla perfectamente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislado dentro

de otras comunidades que la rodean, que los hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos”.

En esta definición Caso reúne los cuatro criterios. Salvo la exigencia extrema de hablar perfectamente una lengua indígena, que al incorporarse a los censos llevó a una reducción drástica del número real de indígenas en México y otros países de América, se podría considerar aceptable para la época en que fue formulada, y para los fines del indigenismo. Pero en los últimos tiempos, en que vemos a los pueblos originarios asumir seriamente la tarea de su liberación, tal caracterización resulta insuficiente pues no considera la dimensión social en la que aparece ya con toda nitidez el hecho colonial.

Es que pese a la larga definición de Caso el término “indígena” sigue siendo vago, demasiado genérico. En la medida en que no designa etnicidad alguna, es una *categoría supraétnica* para nombrar al colonizado y distinguirlo de su opresor. Se abstrae toda su diversidad cultural para tomarlo como un bloque, cuyo único elemento común es haber estado ya en América cuando Europa la “descubrió”. El indio no existe por sí mismo. Existen los quechuas, los mayas, los quichés. Éstos se definirán como indígenas en oposición a los no-indígenas, es decir, a sus opresores. La liberación, al suprimir tal contradicción, suprimirá también la categoría de indio o indígena, para dejar, debidamente nombrados, a los pueblos que ella comprende. Tal criterio *social* para caracterizar al indígena fue desarrollado teóricamente por Bonfil Batalla. Indígena, para él, es el colonizado. Ya Aguirre Beltrán se había acercado a este concepto al definir las regiones de refugio, y también Pablo González Casanova, en su tesis del colonialismo interno.

Para abordar el tema de la comunidad indígena es preciso detenerse en una serie de unidades sociales relacionadas con ella. Empezaremos por la *tribu*. La tribu se nos presenta como una entidad lingüística, política, económica y cultural, con conciencia de sí. Ello implica que tendrá una lengua o dialecto en común (aunque a veces lo habrá perdido); cierta independencia política, que puede quedar limitada por una alianza de tribus o la imposición de un sistema colonial de dominio; cierta autonomía económica, en la que tenderá a predominar la producción para la subsistencia sobre la de mercado; y sobre todo una

determinada visión del mundo y un orden de valores que le dan un sentimiento de identidad. Para el antropólogo Lewis H. Morgan, la tribu es una forma antigua de organización social basada en las relaciones gentilicias o de parentesco, que precede en la escala evolutiva a la organización política, fundada en las relaciones territoriales y el nacimiento del Estado. En el caso de tribus con escaso número de miembros y concentradas en un pequeño territorio el parentesco será cierto, pero en otros casos la tribu trasciende este orden de relaciones, acercándose al concepto de nación, como luego veremos. O sea que el concepto de tribu no es preciso, desde que designa tanto un conjunto funcional de clanes y linajes como un grupo étnico singularizado, con cierta conciencia de sí mismo, esté o no estructurado.

Si bien en algunos casos la *comunidad* puede llegar a confundirse con la tribu, se trata por lo común de una unidad menor. Posee asimismo una base territorial y una trama de relaciones sociales. El territorio comunitario queda definido por el grupo que lo habita, extendiéndose justo hasta donde la población se identifica aún con tal comunidad y no con la vecina. No es una institución estática, sino esencialmente móvil, que está en perpetuo proceso de desestructuración y reestructuración, pues en su territorio se van formando subagrupamientos poblacionales (caseríos, parajes, barrios), los que en algún momento pueden reclamar su independencia, constituyéndose como una comunidad diferente. También puede ocurrir que una o más comunidades independientes se fusionen. La comunidad típica es agrícola y revela una marcada tendencia a la vida sedentaria, lo que la distingue de los grupos nómadas o seminómadas, que viven más bien de la caza, la pesca y la recolección, razón por la que su número de miembros es siempre muy reducido.

Algunas comunidades indígenas de América se dividen en *mitades*, por lo que encontraremos en ellas dos categorías fundamentales, las que a su vez pueden subdividirse. En estos casos, todo miembro de la comunidad pertenece a una de las mitades, lo que se determina por nacimiento. Así, en la aldea bororo de Kejara (Brasil), cada individuo pertenecía al nacer a la mitad de su madre y debía casarse con un miembro de la otra mitad, lo que las definía como *exogámicas*. La filiación se realizaba por vía materna, y el matrimonio debía residir en la mitad

de la esposa. Los miembros de una mitad enterraban a los miembros de la otra, ocupándose de las complicadas ceremonias fúnebres, punto en el que se entablaba una gran rivalidad.

Otras comunidades se dividen en *secciones*, como las de los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas. La sección puede ser vista como una comunidad parcial o subcomunidad. A diferencia de las mitades, los matrimonios se realizan dentro de ellas, por lo que son *endogámicas*. Las secciones pueden ser dos, pero normalmente son tres, cuatro o más. Los cargos políticos se distribuyen en forma equitativa entre las secciones, mientras que en el caso de las mitades cada una asume una determinada función social.

El *clan* es una unidad menor que la mitad y la sección, pero con mayor vigencia actual. El sistema clánico se funda en el concepto de descendencia, y reúne en una unidad permanente a todas las personas que alegan un origen común, real o supuesto, a fin de asegurar una cooperación estable y continua. El clan es esencialmente exogámico, por lo que sus miembros no pueden contraer matrimonio entre sí. En la mayoría de los casos son *patrilineales*, lo que quiere decir que las personas se relacionan sólo a través de un ascendiente masculino, pero también hay en América clanes *matrilineales*, en los que el elemento unificador es una mujer. Dentro del clan, los miembros están en igualdad de condiciones, aunque a menudo la edad concede prerrogativas que se parecen a los privilegios. Los clanes son grupos cerrados, y dentro de ellos se prohíbe la violencia. Las relaciones entre los clanes pueden incluir la hostilidad, pero por lo general tienden a complementarse, distribuyéndose las funciones necesarias a la existencia social. Los *ayllus* peruanos y los *calpullis* aztecas pueden considerarse dos formas clásicas de clanes en América. Ambos son exogámicos y resultan de la unión de un número variable de caseríos o linajes.

Los clanes se dividen a menudo en *linajes*. Los miembros de un clan saben que están ligados entre sí por un ascendiente común, pero no necesitan saber cómo cada uno de ellos se relaciona genealógicamente con los demás. Para constituir un linaje, en cambio, los miembros deben conocer sus relaciones genealógicas. En los linajes la exogamia es más rigurosa que en los clanes. El linaje puede ser patrilineal o matrilineal. Al igual que en el

clan, siempre se omite a uno de los progenitores, y por eso en ambos casos se habla de *estirpe*, que es un vínculo permanente, imborrable.

A diferencia de la *estirpe*, la *familia* es una unidad libre, que puede desaparecer por divorcio u otra causa. La familia es bilateral: uno desciende de dos personas. Se habla de familia *extensa* y de familia *nuclear*. En la familia extensa los lazos de sangre son próximos y bien definidos, lo que no ocurre con la *estirpe*. Llegan por lo común hasta la segunda generación ascendente (los abuelos), y en algunos casos hasta la tercera (los bisabuelos), pero raras veces más allá, porque tales ascendientes dejaron ya de existir y fueron probablemente olvidados o trasladados a la esfera mítica. La familia extensa está así formada por un matrimonio, sus hijos y los hijos de éstos, grupo humano que habita en una misma casa o en viviendas contiguas, emplazadas en una tierra común. La mayoría de las veces constituyen verdaderas unidades de producción y consumo, que mantienen muchos elementos del comunitarismo primitivo. Sus relaciones con las otras familias de la comunidad suelen darse en bloque, sobre todo en lo que hace al intercambio de bienes y servicios y los derechos y obligaciones de la reciprocidad. Ejerce sobre sus miembros un control que la familia nuclear no está en condiciones de lograr. La familia extensa suele terminar con la muerte del padre. Cada matrimonio y sus hijos abandonan entonces la residencia familiar, para establecerse en otro sitio y fundar así su propia familia extensa. El mayor, o a veces el menor, o el soltero, hereda el solar paterno.

La *familia nuclear* es la menor de las células sociales. Como sobre ellas descansa la sociedad occidental moderna, tiende a fortalecerse en las comunidades indígenas como secuela del proceso de aculturación, desde que suele implicar una reacción individualista contra el comunitarismo. La familia nuclear está constituida por un matrimonio y sus hijos menores o solteros. Cuando éstos se casan forman otras familias nucleares. Por su pequeñez, la familia nuclear no proporciona una base suficiente al juego de la reciprocidad, la solidaridad y el trabajo cooperativo. Frente a esta atomización, la comunidad no tiene más alternativa que fortalecer el poder central y conferirle el control de todos sus miembros, pues no se puede distribuir funciones

complejas en células tan simples como la familia nuclear. Pero si bien ésta vive un mayor desamparo económico, político, social y cultural, revela a menudo una dinámica que le permite contrarrestar el excesivo desarrollo de los aspectos conservadores que en ciertas circunstancias parecen propiciar el clan, el linaje y la familia extensa.

7. La defensa de las lenguas

Desde que la lengua es, como se dijo, un indicativo sustancial de la identidad, es responsabilidad del promotor cultural que trabaja con pueblos originarios y otras minorías lingüísticamente diferenciadas contribuir a su valoración, uso y desarrollo. Los límites del lenguaje son los límites de la mente, así que cuanto más limitado sea aquél, más limitada será la capacidad de reflexión de un individuo o grupo, de pensar en profundidad, alcanzando la raíz de las cosas, y más bajo también su vuelo. Hasta los sentimientos requieren de palabras para tomar forma y contenido. Por ello, los inconvenientes que se quieran endilgar al bilingüismo en la práctica social no pueden ser jamás un pretexto para tornarse cómplice de políticas que de hecho lleven a su extinción para imponer como única la lengua dominante. Toda etnia, por minoritaria que sea, tiene un pleno derecho a su lengua, el que constituye uno de los principales derechos humanos, aun cuando no se lo invoque de modo suficiente en los foros internacionales. Nadie puede arrogarse desde afuera la facultad de decidir, y ni siquiera de cuestionar, algo que compromete tan hondamente el destino de un pueblo. En el caso de bilingüismo, es forzoso avanzar hacia una complementación no antagonica de los sistemas lingüísticos, como una forma de apuntalar su emergencia. En México hay ejemplos de grupos indígenas que han apelado a la informática para resolver una serie de cuestiones prácticas que impiden a sus lenguas convertirse en un vehículo eficaz en el mundo moderno, y no tan sólo en el ámbito de lo cotidiano y sentimental. El quechua, el aymará y el guaraní han pasado al cine y la televisión, y hay emisoras que transmiten programas en muchas otras lenguas amerindias y criollas.

Sin este salto hacia la vida contemporánea, las lenguas americanas no pueden tener su futuro asegurado. El problema más urgente que se les presenta es su autodeterminación (es decir, desplegarse sobre su propio horizonte), como una forma de salvar el largo congelamiento provocado por el proceso de aculturación y devolverles la dinámica que hoy necesitan para resolver las complejas situaciones comunicacionales que se les plantean. Muchos pueblos del continente vienen desarrollando desde hace años grandes esfuerzos de modernización lingüística, aunque todavía en forma dispersa y sin todo el apoyo que la importancia del tema amerita.

La emergencia de nuestras lenguas no puede darse ya en un marco de monolingüismo, cosa que ningún grupo étnico reclama. Sí, el bilingüismo es necesario, pero éste ha de ser encarado con muchas precauciones, para evitar que se convierta en la primera etapa en la extinción de las lenguas dominadas, como ya en 1954 advertía el lingüista chileno Ángel Rosenblat. Tal bilingüismo no dejará a la deriva a la lengua dominada, sino que la privilegiará en todos los campos para apuntalar su real emergencia. Es decir, la lengua dominada no debe seguir siendo un mero instrumento de aproximación conceptual, sino *materia de estudio* y un objeto central del proceso de desarrollo. Sólo por esta vía se podrá llegar a ese bilingüismo perfecto que constituye la solución. Si alguien se expresa mal en la lengua dominante será probablemente discriminado, y si se expresa mal en su propia lengua estará poniendo de manifiesto que la situación colonial permanece, y que tal bilingüismo puede ser tan sólo de transición.

El guaraní goza en el Paraguay de un amplio reconocimiento, que alcanza incluso –al menos en lo declarativo– a los más altos niveles de la sociedad. La nueva Constitución lo oficializó, pero no bastó esto para darle una validez institucional ni generalizar su uso en la prensa escrita ni en los medios audiovisuales. Algo similar ha pasado con el quechua y el aymara en Perú y Bolivia, aunque en este último país la situación va siendo modificada por la mayor visibilidad política que alcanzaron los pueblos indígenas al acceder al poder, en un proceso seriamente resistido por el poder “blanco”.

Como señala el lingüista venezolano Esteban E. Mosonyi, es fundamental que estas lenguas puedan pronto moverse cómodamente en el ámbito de la programación escolar, de la ciencia

y la tecnología elementales, del periodismo básico, de los textos jurídicos más corrientes. Pero hasta el día de hoy, para abordar tales terrenos el hablante de quechua o aymará utiliza un español “quechuzado” o “aymarizado”, mientras que el hablante de guaraní apela al *yopará*, una lengua mezclada.

El desafío es grande, pues el tiempo se acorta y las viejas trabas coloniales impiden a los pueblos originarios producir todas las respuestas necesarias. Esto debe ser asumido como un problema nacional y brindar un franco apoyo a las etnias en la tarea de descolonizar su idioma. Resulta de fundamental importancia que cada lengua pueda tener, con el apoyo del Estado, su propia academia, cuya tarea será uniformar grafías, editar diccionarios, gramáticas y textos escolares, conciliar las formas dialectales al menos en el terreno de la escritura, y finalmente acuñar neologismos dentro del propio sistema de la lengua, para nombrar la multitud de elementos nuevos que se designan hasta ahora con palabras tomadas de la lengua dominante, lo que es una expresión de impotencia. Esto sería parte del autodesarrollo lingüístico de los pueblos, con miras a alcanzar su propia modernidad y evitar el naufragio de la lengua por la incorporación excesiva de vocablos tomados del idioma dominante.

Por lo pronto, y en apoyo a la emergencia de las lenguas, es preciso encarar de inmediato la tan escamoteada cuestión de su *reconocimiento legal a nivel nacional o regional*, e incluso también *local*, pues las lenguas muy minoritarias, pertenecientes a las microetnias, tienen asimismo derecho a ser admitidas en la estructura jurídico-institucional del Estado, de igual modo que el más miserable de los ciudadanos posee el derecho a un documento de identidad que acredite su condición de tal.

Dicho reconocimiento no debe quedarse en lo meramente declarativo, sino implicar un deber del Estado de instrumentar la educación indígena y de otras minorías lingüísticas en los territorios que se especifiquen como ámbitos de aplicación de la ley, lo que hasta ahora suele ser optativo. En las regiones declaradas interétnicas, la educación debe ser intercultural también para los miembros de la sociedad nacional. Enseñar a éstos los fundamentos de la otra cultura, sus valores y relatos, es educarlos para el diálogo interétnico y la no discriminación. El reconocimiento legal de las lenguas contemplará también la validez de

su uso en los ámbitos administrativo y judicial, así como el apoyo con recursos genuinos al desarrollo cultural de dichos pueblos, porque no puede existir un verdadero desarrollo lingüístico, un proceso de descolonización de las lenguas, sin un concomitante proceso de desarrollo cultural que permita a los grupos producir su propia modernidad como una alternativa válida, oponible a la de la sociedad dominante.

8. *La sociedad campesina*

En la conformación cultural de América, las sociedades campesinas han cumplido y siguen cumpliendo un rol fundamental, por la gran cantidad de matrices que hasta el día de hoy han venido reproduciendo y reelaborando diferencias específicas inseparables ya de nuestras identidades regionales y nacionales. En la composición de este campesinado, además de los pueblos indígenas que se reconocen como tales, a los que tratamos por separado por constituir realidades específicas, estarían los sectores que son o se reconocen como mestizos, una parte de ellos de antigua data y otra de formación más reciente. A éstos habría que sumar los indígenas alejados de su comunidad y que de hecho niegan su condición de tales, actuando como mestizos. También los hijos y nietos de inmigrantes europeos y asiáticos que asimilaron la cultura del lugar, apropiándose verdaderamente de ella y enriqueciéndola con sus aportes.

Lo que caracteriza a esta clase, heterogénea en cuanto a sus orígenes étnicos y nacionales pero bastante homogénea en su actual conformación cultural, es un vínculo directo con la tierra que trabajan, ya sea como pequeños propietarios, arrendatarios o peones, lo que les da un especial sentimiento del mundo. Ha sido ella la verdadera depositaria de los distintos acervos folklóricos, quien se hace cargo de la literatura oral, de la música y la danza tradicionales, de la comida regional, de las formas dialectales del lenguaje, las fiestas populares, la reproducción y desarrollo del arte y las artesanías de la región, así como de tecnologías apropiadas que aseguran un uso racional del suelo.

Así como hablamos de la defensa de las culturas indígenas, es preciso centrar la atención en las matrices campesinas de carác-

ter mestizo, que están hoy sufriendo, tanto o más que las indígenas, un terrible bombardeo globalizador que apunta a desarticularlas. La necesidad mundial de alimentos ha generado hoy una fuerte alza especulativa de los precios internacionales de los productos agrícolas, ganaderos y mineros, activando con ello una creciente toma de posesión por parte de empresas latifundistas de tierras antes menospreciadas por la clase dominante y trabajadas por el sector campesino con títulos a menudo imperfectos. Con métodos legales e ilegales se está desplazando a estos trabajadores de la tierra hacia los pueblos y ciudades, en una especie de urbanización compulsiva. Así, en Argentina, se calcula que en diez años la soja transgénica y el sistema de siembra directa desplazaron a 300 mil familias campesinas, a la vez que les quitó el control de las semillas, ahora manejado por unas pocas empresas transnacionales. En Brasil, se desplazaron más de 820 mil familias, en un tiempo aún más breve que el que le llevó al Movimiento de los Sin Tierra asentar, con luchas a menudo sangrientas, a 350 mil familias. A ello se debe añadir la destrucción de bosques y otros recursos naturales que además de ser su fuente de subsistencia, juegan un papel central en el imaginario de esos sectores, como lo ponen de manifiesto sus expresiones culturales.

Toda esta población desplazada es sustituida por una pequeña burguesía que se maneja con una mayor tecnología y valores contrapuestos, en buena medida inculcados por esas mismas transnacionales que les venden semillas, fertilizantes, y sobre todo los pesticidas y herbicidas que arrasan la diversidad biológica. A ese desarrollo sustentable al que aspiran los campesinos debe sumarse la tradición cultural, como un sustrato que los ayudará a guiarse en el confuso mundo de hoy y defender los símbolos de los que depende la continuidad profunda de su visión del mundo, más allá de los cambios que el momento requiera. Para alcanzar esto, se multiplican las asociaciones de todo tipo, las que incluyen centros culturales, bibliotecas populares, clubes, comisiones de cultura y otras instituciones, las que requieren ser fortalecidas con una acción de base más científica y una visión de mayor alcance estratégico.

Es preciso en este apartado profundizar un poco más en la relación entre indígena y campesino, por las confusiones a las que ha dado lugar. Si bien los primeros, por vivir principalmente

en el campo y cultivar la tierra, pueden ser llamados campesinos y a menudo se presentan como tales en sus planes de lucha, para sumar así sus fuerzas a las del sector mestizo en alguna reivindicación común, asimilarlo por completo con dicho sector es en cierta forma suprimir su identidad étnica, tornar invisible a su sociedad. Aunque la mayoría de los indígenas son campesinos, no todos los campesinos son indígenas, pues los hay también mestizos y de otro origen, y éstos conforman por lo general la mayor parte del campesinado. Por otro lado, no todos los indígenas son campesinos. Muchos de ellos se van a trabajar a las minas y las fábricas, estudian para maestros u otras profesiones, se dedican al comercio, a industrias artesanales y otros quehaceres ajenos a la actividad agropecuaria. No por ello dejarán de ser indígenas, pues un grupo étnico no se define por el oficio de sus miembros, sino por otras características.

La manipulación que cuestionamos ha llevado con frecuencia a afirmar que no hay indígenas, sino tan sólo campesinos. Con dicho vocablo, que se tiene por caritativo y superador, se quiere seguir excluyendo de la vida política a verdaderas naciones, cuya población llega a ser a veces mayoritaria, como en Bolivia y Perú. La opresión de que es víctima el indígena no se acabará porque se suprima tal palabra de las leyes o del lenguaje oficial. A la explotación, entendida como un sistema de relaciones, le es indiferente que el explotado se llame de un modo u otro. Aún más, maniobras como ésta sirven para encubrir, para enmascararla. Se nos quiere hacer creer en un cambio radical de actitud, en el fin del colonialismo interno que, por cierto, está aún lejos de concluir. Sólo cuando éste se acabe realmente dejará de tener sentido la palabra "indígena", como se dijo, y tales pueblos se llamarán a sí mismos mixtecos, o campesinos mixtecos, pero no campesinos a secas, al menos mientras exista esa identidad histórica. Ocultar en el lenguaje el ser del otro es una forma de etnocidio.

9. Raza, etnia, nación y Estado

Nos detendremos primero en el concepto de raza, pues aún se sigue usando en el discurso político, por más que haya perdido todo prestigio en las ciencias sociales a causa de la manipula-

ción que de él hizo el racismo. En un sentido amplio, *raza* es toda variedad que presenta una especie biológica. Se usa este concepto para caracterizar a grupos que dentro de una especie desarrollan rasgos físicos característicos, que se transmiten por herencia. La calidad de hereditarios, de constantes, de tales rasgos, resulta fundamental para que podamos hablar de una raza. Dicho concepto, manejado por la antropología, se aplicó en otro tiempo en forma sistemática al hombre, y se habló así de tres o cinco razas primordiales.

En un estricto sentido biológico, raza expresa un origen o linaje común a muchos individuos, o sea, una relación de parentesco no interrumpida por cruzamientos de sangre con seres de otro origen. En el caso de la especie humana, el mestizaje fue tan grande que el concepto ha perdido precisión.

Pero el hombre, a diferencia de los animales, junto a estos rasgos biológicos desarrolló siempre rasgos culturales, que caracterizan a cada sociedad como un *ethnos* o *etnia*. Tales características culturales o étnicas serán siempre más visibles que las biológicas, y por lo tanto más útiles al proceso de identificación.

Grupo étnico, según Fredrik Barth, designaría una población que: a) Se perpetúa principalmente por medios biológicos. b) Comparte valores culturales fundamentales, puestos en práctica en formas culturales en un todo explícitas. c) Compone un campo de comunicación e interacción. d) Posee un grupo de miembros que se identifica y es identificado por otros como constituyente de una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

El punto c) quiere decir que tienen una lengua propia para comunicarse, generalmente distinta a la de otros grupos o sociedades que los rodean, y que con ella se relacionan estrechamente entre sí, sintiéndose más cómodos que con los extraños. Se casarán por lo común entre ellos, organizarán ritos y fiestas en los que a menudo no serán bien recibidos o aceptados los miembros de otros grupos, etcétera.

La *nacionalidad* hace referencia a un grupo humano unido por vínculos especiales de homogeneidad cultural. En este sentido, nacionalidad y etnia vendrían a designar conceptos semejantes, que se diferencian del de *nación*. El concepto de nación es más amplio que el de grupo étnico. Para Benjamín Akzin, el grupo étnico pasa a ser nación cuando ha excedido las dimen-

siones puramente locales y ha cobrado importancia en la esfera política. O sea, las diferencias serían sólo de grado. El grupo étnico no requiere transformar su identidad para elevarse a nación, sino tan sólo variar su lenguaje y actitudes a fin de hacerse más visible en el conjunto de la población de un país y conquistar en él un espacio político, ya sea dentro de ella (autonomía) o fuera de la misma (independencia). Es decir, el proceso marca sólo la emergencia de una condición a otra.

También el término "nación" es más amplio que el de tribu. Para algunos autores, la nación resultaría de una federación de tribus, aunque hay casos, y especialmente en África, de tribus de millones de individuos, que conformarían verdaderas naciones. Para ellas vale lo que se dijo sobre los grupos étnicos.

Existe cierto acuerdo en que el concepto de nación, además de una comunidad de cultura, requiere la continuidad histórica del grupo, la localización geográfica, una estructura política propia (no importa que ella se encuentre subordinada a otro poder en virtud de una relación de dominación impuesta) y cierta integración social y económica entre sus miembros. La llamada *sociedad nacional* sería la nacionalidad dominante dentro de una *sociedad global*, que incluye a otros grupos aún no legitimados como miembros plenos, la que detenta el poder del país y excluye a otras nacionalidades o etnias. En oposición a esto, muchas organizaciones indígenas presentan a sus pueblos como naciones, pero lo que en definitiva demandan es respeto a sus valores y derechos, relaciones basadas en la igualdad, la justicia social y la no explotación. El logro de tales objetivos traerá la paz social, y no el desorden y el separatismo que parecen temer quienes se niegan a reconocerles un espacio político.

Cuando el territorio está delimitado con precisión y la estructura política ejerce sobre él un poder soberano reconocido formalmente por otras naciones, estaremos ya ante un *Estado*, entidad única que puede reconocer no obstante varios niveles (local o municipal; estadual, provincial o departamental; y central o federal). No es necesario que cada etnia o nación se constituya en Estado. Casi todos los países de Europa son el resultado de la unión de nacionalidades diversas sobre una base de igualdad jurídica y política, y esa unión hizo su fuerza, por más que no falten los conflictos. Se da el caso también de

naciones que se distribuyen en el territorio de dos o más Estados –los quechuas y mapuches, por ejemplo–, como resultado de una imposición colonial. Por cierto, esto es vivido por dichos pueblos como una mutilación.

Cuando en el territorio de un Estado conviven varias etnias o nacionalidades, diremos que se trata de una *sociedad multiétnica o plural*. Cuando todas ellas participen en el poder del Estado, estaremos ante un *Estado multiétnico o multinacional*.

El Estado es una institución de la sociedad, o un conjunto políticamente organizado de instituciones que posee un cuerpo de leyes que regulan su funcionamiento. Tales leyes indican cómo deben elegirse las distintas autoridades y hasta dónde llegan sus atribuciones. Estas autoridades electas por el pueblo, o impuestas por la fuerza, son los agentes del Estado, o sea, el *Gobierno*. El Estado viene a ser así la estructura legal-institucional, y el Gobierno las personas que ejercen el poder del Estado, integrando sus órganos. Si el Estado no regula la participación en el poder de los grupos étnicos o nacionalidades que existen en su territorio, quiere decir que éstos, como tales, no forman parte de él, o lo hacen en un segundo nivel de ciudadanía. Claro que ello no impedirá que algunos miembros de tales nacionalidades puedan llegar a ocupar importantes cargos políticos, lo que no será la regla, sino la excepción. En México se destaca el caso, único en la historia de América del siglo XIX, de Benito Juárez, un indígena que llegó a presidente de la República.

10. Cultura, barbarie y civilización

La crisis de las sociedades modernas es antes que nada cultural, y si no se toma conciencia de ello no habrá una salida posible. A tal efecto, cada sociedad tendrá que definir un proyecto cultural alternativo, otra forma actual de ser en el mundo, un conjunto de principios básicos que saquen a la vida social de los carriles y la ideología del consumo. Ello no obstante, se sigue viendo a la cultura no como un acto de conciencia y una fuente de racionalidad aplicada a la vida diaria, sino cual un mero adorno, mientras se degrada la educación pública por razones “de ajuste”. Por esta vía, el abismo de la desesperación no hará más que ahondarse.

Si asimilamos el concepto de cultura al de matriz simbólica, resulta que en América hay no menos de mil quinientas culturas o matrices de este tipo, tomando en cuenta las indígenas, criollas campesinas, afroamericanas, populares urbanas, las regionales rurales y las culturas ilustradas de los diferentes países y regiones. Aunque muchos elementos las unen con una coherencia mayor de la que muestran las culturas que conforman la civilización occidental, existen también entre ellas hondas diferencias, que la situación social acentúa. Es que la dominación no se da sólo en el interior de las sociedades, sino que hay asimismo sociedades que oprimen a otras, y tal opresión se refleja por cierto en lo cultural, ya que se vale de factores de este tipo para perpetuarse. O sea, tal multitud de matrices simbólicas, a las que no les faltan numerosos elementos comunes y se ven a menudo envueltas en situaciones de *colonialismo interno*, no podrán surgir como un conjunto si no encuentran un eje capaz de articularlas, un concepto que trascienda la idea de cultura e implique la unión de todas las identidades que comparten en buena medida una historia, lenguas y tradiciones.

Ya Bonfil Batalla, refiriéndose a los pueblos originarios, señalaba que el concepto de civilización permite trascender las particularidades concretas de cada cultura e intentar ver en el conjunto de todas ellas un proyecto civilizatorio distinto, así como entender la continuidad milenaria de la civilización india. Decía también que los préstamos y sus propias transformaciones habían cambiado el rostro de esas culturas, pero que la matriz civilizatoria permanecía. Nada, a su criterio, impedía construir desde ella un proyecto alternativo que nos permitiera mirar a la civilización occidental *desde la perspectiva de nuestra propia civilización original*, en vez de seguir mirando a América con los ojos de Occidente. ¿Por qué no? Ya José Martí había advertido que el mismo golpe que paralizó al indio paralizó a América, y que mientras éste no echase a andar de nuevo tampoco América andaría bien.

La diferencia cultural no debe llevar a la separación y el conflicto, como muchos piensan. El politólogo norteamericano Samuel Huntington caracterizó a la cultura como una “Cortina de Terciopelo” que vendrá a reemplazar en el siglo XXI a la tristemente célebre Cortina de Hierro del siglo pasado, desatando

una gran cantidad de conflictos. En su oscurantismo, no advierte que las causas profundas de esos conflictos son políticas y económicas más que culturales. La cultura no debe actuar como una incitación a la intolerancia, como un modo de separación y encierro en concepciones fundamentalistas y fanáticas, sino como un conjunto organizado de valores que sirve para definir a los sujetos colectivos que entrarán en el diálogo, a los verdaderos actores de un proceso que llevará a descongelar las situaciones coloniales, todas las viejas y nuevas formas de opresión, para poder alcanzar así la libertad y la justicia. El término "cultura" debe así funcionar como sinónimo de pluralismo, de respeto a la identidad del otro, de un no uso de la diferencia para legitimar una dominación. La aventura del hombre, en tanto especie, *es una aventura cultural*, mas el poder político-económico se ha ocupado de relegar a la cultura al triste papel que hoy se le reserva.

Por lo general, los científicos sociales de América han eludido, salvo algunas honrosas excepciones, la cuestión civilizatoria. Hablan sólo de "cultura latinoamericana", sin advertir que este concepto, por ser demasiado genérico, no designa nada concreto, particular. Es el concepto de civilización, más que el de cultura, el que nos permitirá ocupar un lugar en el mundo, entrar en el diálogo (y no en el choque) de civilizaciones. El mismo Huntington señala a América Latina como una de las nueve civilizaciones que se disputarán en este nuevo siglo el escenario del mundo, junto a la occidental, la china, la islámica, la japonesa, la hindú, la del África Subsahariana, la ortodoxa eslava y la budista. O sea, para él *América Latina es una civilización en sí misma y no parte del hemisferio occidental*. Resulta por demás irónico que desde Harvard nos reconozcan esa condición de civilización emergente que nuestros pueblos sienten latir en su sangre, pero que los intelectuales de la región se niegan a asumir, presos todavía del fuerte europeísmo de los centros académicos y las redes de categorías ajenas.

La idea de América Latina –a la que Martí prefirió llamar "Nuestra América" para diferenciarla de la otra– siguió consolidándose a lo largo del siglo XX, pero la lenta construcción de este sujeto colectivo no ha generado hasta ahora entre nosotros una necesidad imperiosa y ni siquiera manifiesta de llevar tal cuestión al plano civilizatorio, aunque al fin de cuentas, de lo

que estamos hablando aquí es de civilización. Decía Bonfil Batalla que *es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconocen la capacidad y las potencialidades de un pueblo*.

El problema es de una gran importancia, pues Europa se presentó siempre ante nosotros como "la" civilización, dando así a entender que no había más que una, representada por ella, y que la resistencia a sus imposiciones no era más que una manifestación de la barbarie. La civilización, para nosotros, fue siempre lo ajeno, mientras que lo propio quedaba del lado de la barbarie. Pero Juan Bautista Alberdi dijo ya en una fecha tan temprana como 1837 que "un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo", añadiendo que "no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del modelo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas". O sea, el estado de civilización no se alcanza sumándose al proyecto de otro pueblo, sino tomando conciencia de los propios elementos que lo constituyen, eso que hoy llamamos identidad, como una forma particular de ser en el mundo.

Conviene, a fin de esclarecer este punto, remontarse al origen del concepto de barbarie, que habría nacido en Grecia durante las guerras púnicas (entre 492 y 479 a.C). Platón otorga al sentido de bárbaro una connotación negativa en lo ético y psicológico, aunque no tanto en lo cultural. Por el contrario, los griegos, desde Herodoto en adelante, exaltaban a menudo la antigüedad y grandeza de lo que llamaban "civilizaciones bárbaras". Platón denomina así a Egipto y Persia. Herodoto advierte a los políticos y militares de su tiempo que no es válido apelar al mito –es decir, a su propia cosmovisión volcada en un relato– como pretexto para saquear las riquezas de Asia, con lo que está reconociendo a los otros el derecho de propiedad sobre sus bienes y territorios. O sea, para los griegos la barbarie se subsumía casi en el concepto de extranjero y se la relacionaba, en el mejor de los casos, con lo que en términos actuales caracterizaríamos como *rezago histórico*, algo superable por la propia evolución, no por la imposición de un modelo ajeno.

Este modelo de barbarie sería reemplazado por el romano-cristiano, que toma ya gran distancia del concepto de extranjero. Se

podría decir que nace en el año 431 de nuestra era, a partir del Concilio de Efeso, que consagra al obispo de Roma como cabeza suprema de la cristiandad, lo que le permite impartir la bendición a todo el mundo y disponer a su antojo, como se vio en el caso de América, de los territorios de ultramar, cuna de otras civilizaciones que poseían sus propios dioses y jerarquías políticas y religiosas. El bárbaro será visto ya como un “pagano” al que es preciso convertir al cristianismo, para salvar así su alma del fuego del infierno e incluso abrirle las puertas de la plena condición humana. La cultura del bárbaro es negada en cuanto tal, así como se le niega el derecho a gobernar su territorio. El verbo “romanizar”, usado hasta entonces por el Imperio, es sustituido por el verbo “convertir”, vocablo menos urticante que pasa a ser sinónimo de humanizar. La más profunda y metódica empresa asimilacionista que conoció la Antigüedad es santificada con la idea de que se está así sacando al otro de la noche de la barbarie, del no-ser, para incorporarlo a la esfera luminosa del ser. Claro que no se trataba sólo de que el “bárbaro” aceptara la religión cristiana, pues esto corría a la par de la aceptación irrestricta del sistema político y jurídico romano (hasta el día de hoy, el Derecho Romano se enseña en casi todas las universidades de América) y la total renuncia a su propia cultura, vista como una creación del Demonio para mantenerlo en la oscuridad, sin importarles que a menudo ella fuese producto de un proceso milenarista de desarrollo. Civilizar, romanizar y convertir pasan a ser sinónimos. Tal modelo, que más de mil años después serviría para someter a la América indígena, fue probado en el año 796 por Carlomagno con los sajones, cuando tras vencerlos militarmente los cristianizó de un modo compulsivo. A diferencia del griego, este modelo romano-cristiano negaba al “bárbaro” que no se sometía (y aun cuando se sometiese) todo derecho a su tierra, a tener sus jefes, su religión, sus principios morales y costumbres. Aun más, podía ser asesinado impunemente, vendido como esclavo, sometido a una cruel servidumbre. Hasta violar y apoderarse de sus mujeres estaba dentro del orden “natural” de las cosas. El concepto de bárbaro que se usó, por ejemplo, en la llamada Conquista del Desierto, en Argentina, respondía plenamente a esta concepción. El indio, dueño de esas tierras, era visto como una fiera sanguinaria, un

no-humano que no podía alegar derecho alguno frente a la “civilización”, pues carecía de entidad moral para poseer nada.

Hoy los roles se han invertido, y pareciera que a los bárbaros de antaño les toca la pesada tarea de civilizar a los nuevos bárbaros, o sea, a los entusiastas globalizadores que recolonizan el mundo valiéndose ahora no de pautas culturales sino de las tecnologías de punta y la voracidad del capital financiero, sin más objetivo que el de hacer de él un gran casino. Éstos, lejos de representar a lo más avanzado de la civilización humana, por haber perdido todo anclaje en verdaderas culturas pasan a conformar el más temible modelo de barbarie de todos los tiempos, pues está en condiciones de acabar no ya con una columna militar o pacíficos colonos, sino con toda la herencia moral de la especie y hasta con el planeta entero.

V. Etnia, clase y cultura

1. Las fronteras de la etnicidad

En este capítulo analizaremos el papel de la cultura en la definición de las fronteras de la etnicidad, el concepto de clase y estratificación social, la relación a menudo conflictiva entre clase y etnia, y la que se da entre cultura y clase social.

Un grupo étnico puede ocupar un territorio más o menos delimitado, alcanzando dentro de él la mayor densidad relativa de población, pero nunca la etnicidad de una persona consistirá tan sólo en ser habitante de ese territorio. Hablará una lengua especial, se vestirá distinto, adoptará en las diversas situaciones conductas diferentes y sustraerá un sector de la vida social a la interacción con otro grupo o sociedad vecina, como ciertas fiestas, ritos y ceremonias, las relaciones matrimoniales, etc. Esto último constituirá el *sector de no articulación social*, principal baluarte de la identidad étnica. La frecuente interacción lima las diferencias, y si toda la cultura fuera sometida a ella, la etnicidad comenzaría a diluirse.

La subsistencia de un grupo étnico depende entonces de la conservación de una frontera. Tal frontera, más que territorial, es social y, si se quiere, cultural: una zona que se sustrae a la interacción, o se la expone en un mínimo grado.

En sí la cultura de un grupo presentará siempre diferencias si se la compara con otras. Pero muchas veces sus miembros sienten la necesidad de marcar mejor esa diferencia. Vimos que

cuando un elemento cultural específico de una cultura es usado para distinguir, convertido en distintivo, se lo está transformando en *patrón de identificación*, de afirmación de una personalidad colectiva a través de una diferenciación.

La particularidad del elemento deja de ser espontánea cuando es puesta en *función de oposición*, para alimentar un *proceso de identificación*. Se va trazando de esta forma la *frontera de la etnicidad* frente a los extraños, a la vez que se fortalece la unidad, el grado de cohesión de los miembros del grupo. Si nunca se esforzaran en marcar las diferencias, esos límites irían retrocediendo, serían cada vez más confusos, aumentaría la zona de transición, en que los mismos no están ya claramente definidos, y al final el grupo terminaría fundiéndose con la sociedad dominante. Se dijo por eso que uno de los papeles de la cultura es el de mantener siempre una diferencia constante, que no es otra cosa que lo que llamamos aquí fronteras de la etnicidad.

Hoy estas fronteras están amenazadas. Se asiste en el mundo a un acelerado derrumbe de los procesos de conservación de los límites, como consecuencia del desarrollo científico y tecnológico y de los modernos medios de difusión. También, o sobre todo, por el largo proceso de dominación cultural en que se empeña la sociedad nacional, que favorece el control político y económico. Tal fenómeno pone a los grupos étnicos ante una opción histórica: la de subsistir como sociedades diferentes (aunque no separadas), o la de fundirse en la llamada sociedad nacional, perdiendo su identidad étnica.

Mientras persista esta diferencia, no importará el origen de los elementos culturales que sirven de patrones de identificación. Lo que contará siempre es que sean usados sólo por el grupo, pues de lo contrario no cumplirán con su función.

Hay veces en que la conservación de los límites exige que los mecanismos *se transfieran de una esfera de la cultura a otra*. Esto significa que la esfera abandonada ha dejado de ser útil al propósito, que ha perdido funcionalidad o significación.

Mantener una diferencia no es mantener una marginalidad económica ni la explotación de que son víctima los grupos étnicos. Tampoco la discriminación social. Hay países en que desapareció la explotación, pero no los grupos étnicos. Mantener la diferencia es mantener una identidad, una continuidad históri-

ca, una cara de la humanidad. Esto no les impide luchar contra las injusticias sociales, contra la explotación, ni aliarse con otros grupos oprimidos. Por lo contrario, es la conciencia de esta identidad histórica lo que más moviliza a un pueblo, lo que lo lleva a organizarse para su liberación.

2. La estratificación social

Por estratificación social se entiende generalmente el proceso mediante el cual los individuos, las familias o los grupos sociales son jerarquizados en una escala, unos en los escalones superiores y otros en los inferiores (Rodolfo Stavenhagen).

Toda estratificación expresa un orden de valores más o menos aceptados por un amplio sector de la sociedad, que regula la distribución desigual de derechos y obligaciones. Las sociedades menos evolucionadas sólo se estratifican con base en la edad, el sexo y el estado civil. En las más complejas, se dan las jerarquías y las clases sociales.

Las *jerarquías*, tanto civiles como religiosas, son instituidas por las sociedades para situar y motivar a los individuos dentro de su estructura, atribuyéndoles un prestigio mayor a medida que ascienden sus niveles. Ellas mantendrán su validez mientras todas las personas adultas tengan realmente acceso a sus cargos, con los poderes, responsabilidades y prestigio que entrañan; es decir, mientras no se han formado castas o grupos económicamente privilegiados que ocupan en forma casi exclusiva los cargos superiores, cerrando así el acceso a las grandes mayorías, y gobernando en su propio provecho. En estas situaciones, no sólo el prestigio, los derechos y las obligaciones se distribuirán en forma desigual, sino también, y sobre todo, los recursos. El grupo que se apropió del poder tomará para sí un importante porcentaje de la riqueza social, sobrepasando con creces el límite de lo que podría interpretarse como una justa compensación económica por el tiempo dedicado a los asuntos comunes. Resulta aquí evidente que se ha violado el contrato social en que descansa la autoridad. Las grandes mayorías, al ser desplazadas progresivamente del poder, pierden interés en él. En vez de ser motivadas a prestar un servicio social, son desestimuladas. Más

que ante jerarquías o estratos estamos ya ante *clases sociales*, pues la situación se explica como una imposición de los que están arriba a los que están abajo, es decir, como una *relación de dominación*.

Toda estratificación es un *sistema de estratificación*, regulado por la sociedad en conjunto o por un sector dominante que institucionaliza sus privilegios. En este último caso, como vimos, los estratos se habrán convertido ya en clases sociales. En ambas circunstancias se persigue el prestigio, pero en la segunda tal prestigio será un medio para acrecentar la riqueza personal a expensas de los recursos sociales, y mantener un nivel de vida muy superior al de la mayoría de la población. Así, por ejemplo, mientras muchos grupos indígenas entienden la ocupación de un cargo en la jerarquía como un empobrecimiento, los estratos convertidos en clases sociales usan el prestigio que éste otorga para conseguir ventajas económicas que compensan altamente el gasto realizado en función del bien común. O sea, el prestigio es puesto al servicio de la *acumulación de capital*.

Los factores que componen el prestigio son culturales, y por lo tanto varían de una sociedad a otra. En unos casos se basará principalmente en la riqueza, mientras que en otros la excesiva riqueza será más bien un factor de desprestigio.

Así, cualquier participante de una cultura popular podrá notar que los valores que vertebran su comunidad y determinan el prestigio dentro de ella son distintos de los que cumplen igual función en la sociedad dominante. Incluso dentro de esta última se observarán variantes, porque las burguesías regionales no tienen el mismo proyecto ni iguales valores, fenómeno que se agudiza ante la burguesía metropolitana, dando lugar a veces a serios conflictos.

En las sociedades indígenas, el grado de importancia que se dé a la riqueza como elemento de prestigio marcará el nivel de su proceso aculturativo, pues se trata de un factor no tradicional. La aculturación dentro del sistema capitalista tiende a convertir a las jerarquías y demás estratos en clases sociales. La posición de una persona en un sistema de estratificación, como resultado de la serie de atributos que logra reunir, es su *status social*. Ocupar cargos mayores en la jerarquía es acrecentar dicho status, y también el prestigio.

3. La estratificación interétnica e intraétnica

En lo que hace a los grupos étnicos de América se ha superado ya el enfoque de la escuela culturalista norteamericana, que habla de dos culturas, la indígena y la nacional, en contacto más o menos estrecho, pero en cierta manera independientes. No se trata, en verdad, de un simple contacto, de una relación de enriquecimiento mutuo, sino de una *relación de dominación*, que las unifica a todas en una sola estructura económica, política, social y cultural. Dentro de esta estructura unificada, que la antropología caracterizó como sociedad global, los indígenas ocupan los peldaños inferiores, lo que define su condición de oprimidos.

Si tomamos a la sociedad nacional como una etnia (aunque su composición racial y cultural es múltiple, pues son muchas las vertientes que contribuyen a formarla), veremos que la disposición jerárquica en que se coloca respecto a los grupos indígenas integra un *sistema de estratificación interétnico*, también denominado *sistema de castas*. Claro que se trata de un sistema de estratificación muy especial, ya que ambas sociedades carecen, en principio, de valores comunes. Las diferencias culturales, como se dijo, suelen ser muy grandes, y las biológicas, casi siempre existentes, son usadas por los sectores dominantes para discriminar. Pero ocurre, como resultado de una prolongada acción de los mecanismos de dominio, que muchos indígenas han llegado a creer verdaderamente en su inferioridad como personas, e incluso que los valores del opresor son superiores a los suyos, por más que no hayan dejado aún de practicarlos. Este reconocimiento expreso o tácito de una condición subordinada es lo que permite hablar de estratificación interétnica, de un sistema único de estratificación.

Por *movilidad social* debemos entender el desplazamiento de una persona de un nivel a otro, de un estrato o clase a otro estrato o clase. Esta movilidad será *ascendente* si el individuo sube, y *descendente* si baja. Dentro de cada sociedad la movilidad puede ser ascendente o descendente, quedando sujeta a los valores de su cultura. Pero en el sistema interétnico estratificado, el indígena no ascenderá en la medida en que realice los valores del grupo, sino en la medida en que se aleje de ellos para adoptar los de la sociedad dominante. Es decir, deberá cruzar la frontera de la etnicidad, aculturarse, asimilarse al opresor, con lo que perderá

prestigio dentro de su grupo, el que censurará su rechazo de las costumbres tradicionales, considerando incluso este acto como una traición. De lo anterior se puede deducir que de derrumbarse totalmente los pilares de la sociedad indígena como resultado de un fuerte proceso aculturativo, caería también el sistema de estratificación interétnico. El indígena ya asimilado se manejará con un solo orden de valores, con los mismos factores de estratificación: el de la sociedad que lo asimiló.

Los dos estratos fundamentales que componen un sistema de estratificación interétnico (sociedad dominante y sociedad dominada) tienen una importante particularidad: la de estar integrados a su vez por dos o más niveles o estratos, entre los que la contradicción de intereses y los conflictos pueden ser igualmente radicales. Tomemos el caso de la llamada sociedad nacional, donde la diferencia entre la clase dominante, poseedora de los medios de producción, y la clase trabajadora, que sólo posee su fuerza de trabajo y la vende por un salario, es abismal. Constituyen dos grandes clases que pueden admitir subdivisiones y clases intermedias en fuerte contradicción de intereses, la que suele dar lugar a numerosos conflictos de clase (huelgas, manifestaciones, enfrentamientos armados, etc.). A su vez, dentro de las sociedades indígenas asistimos a un proceso de formación de clases sociales, a partir de las jerarquías tradicionales o con independencia de ellas. Hay ya ricos y pobres, personas que poseen tierras y otras que no, unas que tienen pequeños establecimientos comerciales e industriales y toman gente a su servicio, y otras que sólo tienen su fuerza de trabajo. Y decimos clases en formación y no formadas porque estos ricos siguen en general participando plenamente en la vida de la comunidad, no han integrado aún un grupo separado del resto del pueblo, con vida aparte, con sus propias relaciones económicas y matrimoniales. Son explotadores, y a veces crueles, pero todavía no una "casta" de explotadores con una cultura y vida social propias.

O sea que, en definitiva, un sistema de estratificación interétnico se forma con la superposición de dos sistemas de estratificación *intraétnicos*: el de la sociedad nacional y el de la sociedad indígena. Esto nos da cuatro niveles fundamentales, que son: a) La burguesía nacional. b) La clase trabajadora nacional (urbana y rural). c) La naciente burguesía indígena. d) El pueblo indígena.

Ellos no están separados, sino integrados de algún modo por el sistema total, que mantiene y asegura las relaciones de explotación. La naciente burguesía indígena suele apoyarse en la burguesía nacional, siempre ávida de intermediarios que le faciliten la penetración, y que por eso se aviene a admitirla como socia menor en la empresa de explotación. Pero si bien esta naciente burguesía indígena explota a su gente, es discriminada por la burguesía nacional por su "inferioridad" étnica. Los vínculos económicos no entrañan una aceptación social, y menos una relación de igualdad. Se anudarán a veces, para asegurar los negocios, parentescos ficticios como el padrinzago y el compadrazgo, pero no de afinidad (casamiento). Es decir, se mantiene clara la separación, la distancia social. No por tener dinero esta burguesía deja de ser "india", y por eso se verá muchas veces expuesta incluso al desprecio de la clase trabajadora nacional, económicamente inferior pero socialmente autoconsiderada superior. La prueba de ello es que muy rara vez veremos a esta clase trabajar para un patrón que sea indígena. Ese mismo complejo de superioridad de la clase trabajadora nacional dificulta con frecuencia las alianzas serias con los grupos étnicos. Si bien tienen un explotador común, el pueblo indígena se ha sentido a menudo postergado, desplazado a un segundo sitio y hasta menospreciado por la clase obrera. Aunque esto se va superando lentamente, no ha dejado de ser una realidad, por lo que no podemos agruparlos todavía en el mismo nivel, como seguramente ocurrirá un día no lejano.

4. Las clases sociales

Decir que las clases sociales son los estratos de un sistema de estratificación es simplificar las cosas. Las clases serán, en todo caso, estratos especiales, pues no todos los estratos conforman clases sociales. Vimos ya que lo económico marca en ellas la nota predominante.

El concepto de clase social no tiene mayor valor en sí, sino en la medida que forme parte de una teoría de las clases sociales, capaz de explicar cómo ellas se forman y qué papel cumplen en la sociedad, en la economía y en la historia.

Si decimos cómo están estructuradas, quiénes las integran y por qué razón, o describimos el sistema económico que las sustenta, estaremos enfocando la *estática* de las clases sociales. Analizaremos su *dinámica* al estudiar los efectos de la contradicción de las clases, de los conflictos que ésta provoca, lo que nos lleva al *cambio social*. El estudio de las clases sociales cobró importancia a partir de Marx, quien destacó que ellas son las fuerzas motrices en la transformación de las estructuras de la sociedad. Lenin las definió como grupos humanos que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen.

Las clases sociales se fundan en factores *económicos*, como se dijo, pero también se expresan en la dimensión *política* (uso del poder en beneficio de un grupo), *social* (cuando los ricos anudan lazos sociales entre sí, separándose del pueblo) y *cultural* (al desarrollar ese grupo una subcultura propia, con la que busca diferenciarse del pueblo y alejarse de sus valores). La principal puerta de acceso a la burguesía es la acumulación de capital y el acaparamiento de los medios de producción, pero también se puede llegar a través de un cargo público o de una alta notoriedad social. O sea, lo social y lo político conducen también a lo económico.

Las clases no permanecen siempre iguales. Se forman, se desarrollan y modifican a medida que se va transformando la sociedad. Son el resultado de las contradicciones, y contribuyen a su vez a crearlas y alimentarlas. Tampoco es forzoso que un individuo pertenezca siempre a una misma clase, aunque esto es lo que ocurre en la gran mayoría de los casos. Algunos ascienden, ganando prestigio y dinero, y otros descienden. Es lo que llamamos movilidad social ascendente y descendente.

Lo que diferencia a las clases es principalmente el lugar que ocupan en un sistema de producción social determinado. Si son o no poseedoras de los medios de producción, si desempeñan o no un papel eminente en la organización social del trabajo, si acaparan o no en su provecho personal la riqueza social. Perte-

nerán así a la clase explotadora los que directa o indirectamente se estén beneficiando con el trabajo ajeno.

La vida de muchas comunidades indígenas, y en especial en México, proporciona ejemplos que permiten diferenciar las clases de la simple estratificación social basada en el prestigio. Hay caciques y otras personas que acaparan la riqueza social, explotando a los de su mismo grupo étnico. Con esta riqueza van fortaleciendo su poder, pagando a los que lo sostienen y sobornando a las autoridades de la zona para que no se hagan eco de las denuncias y quejas contra sus abusos. Mas a pesar de todo, tales caciques carecen de prestigio y no son considerados en la jerarquía del grupo por negar con su acción los valores tradicionales. No hay dudas de que constituyen una clase dominante, pero en el sistema de estratificación del grupo son relegados a los peldaños inferiores, pues no sólo no prestan un servicio a la comunidad, sino que le causan un mal (explotación, crímenes). Es por eso que se los ve a veces empeñados en acceder a los cargos políticos o religiosos de la jerarquía, y gastar en ellos parte de sus ganancias. Su propósito en estos casos no es servir a la comunidad, sino *comprar* prestigio para convertirlo después en más dinero, en nuevos y mejores negocios. La diferencia, entonces, radica en que mientras las clases sociales están determinadas por lo económico, los sistemas de estratificación no clasistas están determinados por factores socioculturales. Eso explica que haya personas que tras haber cumplido con todos los cargos de la jerarquía sigan siendo tan pobres como al comienzo de su "carrera".

La estructura y dinámica de las clases sociales se tornaron más complejas en las dos últimas décadas del siglo XX, lo que nos obliga hoy no a relativizarlas, sino a indagar cómo se conforman en cada caso, cuál es el principal sustrato de su poder y cuáles son los mecanismos que les permiten concentrar riqueza y reproducirse.

5. Los grupos subalternos en las clases sociales

Cuando hablamos de la estratificación interétnica quedó claro que la *alta burguesía* que detenta el poder *no es indígena*. Y si se

da el caso excepcional de que un indígena pase a integrar la misma, será luego de haberse aculturado totalmente, suprimiendo de su ser y sus costumbres los elementos que puedan recordar su etnicidad. Esta burguesía opera en los sectores financiero, industrial, comercial y agrario.

Por debajo de ella se encuentra la *mediana y pequeña burguesía*, que son los profesionales, altos empleados, prestamistas, los dueños de los pequeños y medianos establecimientos comerciales e industriales y de las pequeñas y medianas propiedades rurales, cuya renta cubre holgadamente las necesidades de una familia. En este sector de la sociedad encontraremos ya algunos indígenas, aunque por lo común aculturados, ajenos a la condición de las mayorías. Encontraremos asimismo algunos miembros del proletariado rural y urbano de origen mestizo que ascendieron socialmente por medio de prácticas mercantiles.

Hay un amplio sector de indígenas y campesinos que como ejidatarios, arrendatarios o propietarios poseen pequeños lotes de tierra que trabajan familiarmente, sin contratar peones o haciéndolo en forma excepcional (cuando se trata, por ejemplo, de salvar una cosecha amenazada). Son los *campesinos*, en el sentido más estricto o técnico de la palabra, aunque algunos autores niegan que el campesinado constituya una clase social. Si estos campesinos deben vender su fuerza de trabajo una parte del día o del año para obtener un salario que complementa su ingreso, pasarán a conformar un *semiproletariado*, que puede ser, según el área en que se emplea temporalmente, industrial, comercial, artesanal, agrícola y de servicios.

El *proletariado* es aquel sector de la población que no posee ningún medio de producción y que, por lo tanto, carece de toda independencia económica. Su subsistencia depende de un salario, que podrá ganarlo en un establecimiento industrial o comercial, o en las actividades agropecuarias. De aquí resultan las dos grandes ramas de este enorme sector de la población: el proletariado *urbano* (el que trabaja en la industria, el comercio y los servicios, concentrados en las ciudades) y el *rural* (el que se ocupa en tareas agropecuarias). El concepto puede extenderse al sector minero, pesquero, naviero y otros que escapan a dicha dicotomía.

Los indígenas fueron en América los dueños originarios de la tierra. Poseían por lo tanto los medios de producción necesarios

para proveer a su sustento, o sea, una independencia económica que los ponía a salvo de una explotación directa, por lo que la autoridad colonial tuvo que recurrir muchas veces al trabajo forzado. Los gobiernos republicanos, sobre todo los de tendencia liberal, vieron en esto un verdadero inconveniente para el “progreso”, pues teniendo asegurado el sustento nunca irían a trabajar en forma voluntaria a las minas y haciendas. Por esta razón, unida a la codicia que siempre despertaron sus territorios, muchos grupos fueron desposeídos legal o ilegalmente, proletarizados a la fuerza, y convertidos así en carne de cañón del desarrollo capitalista. La principal consecuencia de la *proletarización*, de la pérdida de su independencia económica, fue para el indígena la muchas veces inevitable *destribalización* que trajo aparejada, es decir, el alejamiento temporario o definitivo de la comunidad. Por la acción de dichos mecanismos, varios grupos étnicos desaparecieron.

Más abajo aún encontraremos al *subproletariado*. Son personas sin medios de producción y sin un trabajo asalariado permanente y seguro, que viven errando de un sitio a otro con su familia, cubriendo grandes distancias para levantar durante un mes una cosecha, o prestando pequeños servicios por la comida. Son las más quebrantadas por la miseria, las que alcanzan los mayores índices de mortalidad infantil y analfabetismo, con una desatención médica casi total. Algunas de ellas son arrojadas por la desesperanza en el mundo de la mendicidad, la prostitución y el delito, actividades propias de lo que se llama el *lumpen-proletariado*.

La enorme mayoría de la población indígena pertenece al campesinado y al semiproletariado rural. Otro sector también considerable se ubica en el proletariado (rural y urbano) y en el subproletariado. Una ínfima proporción vive de la mendicidad, y son excepcionales los casos de indígenas que han adoptado el delito y la prostitución como forma habitual de vida.

La discriminación de la que es víctima la población negra de América explica que no se encuentren miembros de ella en la alta burguesía. Es posible, sí, hallarlos al igual que el indígena en la mediana y pequeña burguesía, aunque por lo general como individuos aislados, desvinculados culturalmente de su grupo. Cabe aquí distinguir entre negros y mulatos, ya que estos últimos tienen mayores probabilidades de ascenso social. En Haití

han llegado a integrar, junto con los blancos, la clase dominante, pero esto es una excepción. La abrumadora mayoría de los negros y mulatos forma parte de los sectores subalternos, y produce una cultura popular con impronta africana. Su acceso a la tierra es escaso, por lo que en el área rural el número de proletarios y semiproletarios de esta extracción supera al de los que no necesitan vender su fuerza de trabajo. El negro integra, en mayor proporción que el indígena, el proletariado y subproletariado urbano, y contribuye también en una medida superior a formar el lumpen-proletariado.

Un buen sector de la población mestiza o ladina vive en condiciones no muy distintas a la del indígena, y sobre todo cuando el mestizaje es reciente. No obstante, se observa en la misma un mayor índice de movilidad ascendente, ya que varios individuos logran, por la vía del comercio o de un oficio, ingresar en la pequeña burguesía rural y urbana. Son muchos todavía los que progresan explotando a las comunidades indígenas en la compra y venta, aprovechando su cercanía cultural, u oficiando de capataces de las plantaciones. No obstante las numerosas excepciones, la abrumadora mayoría de este sector recalca en las minas, los latifundios y las fábricas, donde es explotada sin miramientos. En algunos países estos grupos fueron incluso excluidos del proyecto nacional, y condenados así a desaparecer, como ocurrió en Argentina con el gaucho (drama que canta el *Martín Fierro*) y parece repetirse actualmente con las nuevas tecnologías agrarias aplicadas a los monocultivos de exportación, que los están desplazando de la tierra en forma acelerada, al igual que a los pueblos originarios.

En cuanto a la inmigración europea, los que no pudieron acceder a la tierra como colonos se quedaron en las ciudades, trabajando en fábricas y en el pequeño comercio. En menor cantidad se contrataron como peones en establecimientos rurales (proletariado rural). Se volcaron también, en una medida mayor que los otros grupos, al área de servicios. El grueso de esta población, como se dijo, era portadora de una cultura popular, pero al asimilarse a la población nacional la fueron abandonando, lo que favoreció su ascenso social. En su mayoría no tardaron en situarse en la pequeña y mediana burguesía, y al cabo de los años algunos pudieron ingresar en la alta burguesía.

Los barrios no despreciados por la burguesía (por lo general los bien organizados, seguros y con una historia por detrás) suelen tener una composición social compleja, en la que el promotor cultural deberá ahondar antes de planificar su acción. Pero en los barrios nuevos que se forman en la periferia urbana, carentes de servicios y de historia, como consecuencia de aluviones migratorios que llegan de otras regiones del país o de países vecinos, la casi totalidad de su población pertenece a una clase proletaria más rural que urbana, o al subproletariado. La identidad cultural de estos conglomerados suele ser plural, pero su identidad de clase es única. Esta última, fundamental punto de partida para alcanzar la cohesión como grupo, se ve a menudo vulnerada por una marcada tendencia a la estratificación, que es más el producto de una fantasía que de una realidad. Así, diferencias irrelevantes en la posesión de bienes de uso o niveles de consumo llegan a cimentar complejos de superioridad y hasta discriminaciones desatinadas, que traban la consolidación del sentimiento de solidaridad que requiere tener todo grupo para enfrentar sus problemas, los que en este caso son serios: represión policial, delincuencia, inseguridad, tráfico de drogas, insalubridad, falta de servicios básicos, contaminación, etc. Dicha tendencia a la estratificación puede ser vista como una respuesta neurótica de individuos obsesionados por emerger pronto hacia una situación más digna. El promotor cultural deberá hacerles comprender que la solidaridad y el trabajo mancomunado es la mejor vía para realizar esta justa aspiración. Mediante la supresión de esos focos conflictivos, el conglomerado se irá convirtiendo en comunidad.

6. La explotación y sus formas

La explotación es el aprovechamiento de la fuerza productiva de una clase social o de un grupo étnico subordinado, realizado por otra clase o grupo dominante o predominante. Con la teoría de la explotación se explica el origen de la desigualdad entre los hombres, así como las clases sociales.

No puede existir la explotación sin una clase explotadora afirmada en el poder, ya que una persona sola, o un pequeño

grupo sin poder, carecerá de la fuerza necesaria para imponerla y mantenerla. En las regiones indígenas y campesinas, la explotación es organizada por lo general desde una *cabecera* o *centro rector*, donde viven los representantes de los diversos niveles del Estado. Tal centro rector sujeta a los pueblos y comunidades a su dependencia, poniéndoles trabas para que se relacionen política, social y económicamente entre sí. Hasta se llega a alentar para eso viejas rivalidades y crear otras nuevas. Así, los caminos, cuando los hay, suelen unirlos al centro rector, y no a los pueblos vecinos. Cuanto menores sean los contactos entre ellos, mayores serán los beneficios acumulados por el centro.

En las zonas urbanas la explotación se ejerce fundamentalmente en las fábricas y otros tipos de establecimientos que producen bienes y prestan servicios.

La explotación es *directa* cuando se realiza a través de los medios de producción. El dueño de los mismos compra la fuerza de trabajo a personas que carecen de ellos o los poseen en medida insuficiente, a efectos de crear mercancías cuya venta le dejará un beneficio neto. Como *sólo el trabajo humano crea la riqueza*, ese beneficio es fuerza productiva *no pagada*. O sea que al obrero que trabaja ocho horas no se le paga *todo* lo que ha producido en ese tiempo, sino tan *sólo una parte*, una cantidad inferior. La diferencia, lo no pagado, es lo que la teoría económica llama *plusvalía*.

En la explotación *indirecta* no encontraremos ya obreros y patrones, pues no se produce a través de una relación laboral. Los campesinos que trabajan su propia parcela o un ejido colectivo son sus propios patrones, en la medida en que no reciben órdenes de nadie ni venden su fuerza de trabajo, pero son también explotados. ¿Por qué? Porque se les está robando igualmente horas de trabajo a través del mercado y los complejos mecanismos del sistema capitalista. Así, por ejemplo, si el precio de una hora de trabajo es de \$20, y una tonelada de un producto determinado costó, en promedio, diez horas al productor, el precio justo de esa tonelada será \$200 (para simplificar, excluimos del cálculo el costo de producción). Pero en el mercado le pagarán \$100 cuando vaya a venderlo, o sea, sólo cinco horas de trabajo, por lo que cinco horas le serán robadas de este modo. Decimos aquí que esa persona es explotada *en cuanto productor*



Foto I-26: "La cosecha", detalle de un fresco de Diego Rivera, donde se ve a los indígenas esclavizados por los españoles.

libre. También puede ser explotada *en cuanto consumidor*, cuando tiene que pagar \$60 por algo que vale \$30. El dinero representa para este consumidor un tiempo de trabajo. Al pagar \$30 de más está perdiendo, sin compensación alguna, una hora y media de trabajo, y el que aumenta arbitrariamente el precio de la mercancía se está embolsando trabajo ajeno en forma gratuita, es decir, sin dar nada en cambio. La explotación indirecta de los sectores populares se da por estas dos vías. Se les paga menos por lo que venden, y se les cobra más por lo que compran.

Cabe señalar que hoy se alza ante los sectores populares del mundo llamado “periférico” un fantasma acaso más terrible que el de la vieja explotación: el de la *exclusión*, acompañado por la *ideología del fin del trabajo y los pueblos o poblaciones prescindibles*. El desarrollo tecnológico puesto al servicio de la rentabilidad del capital concentrado deja completamente la economía a centenares de miles de familias, quienes miran con nostalgia los tiempos en que eran explotados, pues aún tenían un lugar, por más triste que fuera, en el mundo. Ahora no se pueden quejar de que los explotamos, pues no los necesitamos para nada, dicen con cinismo los dueños del mundo. Toda una política de la exclusión social, que la convierte en un instrumento útil, pone en marcha una serie de mecanismos para mantener a los excluidos en condiciones hartamente precarias de vida, apenas lo suficiente para no morir de inanición, con el propósito de hacer sostenible el creciente desempleo estructural, al que se podría combatir abatiendo mínimamente la tasa de rentabilidad. Mas al parecer, el tiempo de la economía social ha pasado.

7. Clase y etnia

La clase y la etnia (o nación), como se podrá comprender, son dos categorías fundamentales a tomarse en cuenta en el análisis de la realidad social que le toca a los sectores populares. La primera sirve para explicar el comportamiento de una persona con base en su ubicación en el proceso productivo, por los intereses a que responde (intereses de clase). La segunda, para explicar la superexplotación y discriminación de un grupo humano en virtud de sus diferencias biológicas y culturales, y por sus-

tentar una identidad histórica diferente. Usando ambas categorías en combinaciones ajustadas a la realidad concreta se logrará una interpretación correcta de cada fenómeno social. ¿Cómo explicar con un criterio únicamente clasista las actitudes muchas veces racistas, de segregación, de ciertos elementos del proletariado rural mestizo con respecto al indígena? Si ambos integran una misma clase social, ¿por qué el campesino mestizo se siente superior al indígena, y sus intereses entran a veces en contradicción? Varias décadas atrás se dio en Puerto Casado, Paraguay, el caso de un sindicato de trabajadores madereros que se negó rotundamente a admitir la afiliación de los indígenas que trabajaban en la misma compañía, aunque ganando la mitad de lo que ganaba un trabajador criollo por igual tarea. Cuando los indígenas realizaron una huelga para que les igualaran el salario, que era lo justo y garantizado por la misma Constitución del país, el sindicato se puso del lado de la patronal para que no lo hiciera. El enfoque étnico sirve aquí para entender esta conducta.

Por otra parte, si no tomamos en cuenta la condición de clase, estaremos soslayando contradicciones fundamentales de la realidad social y apañando una opresión que no es sólo económica, sino también ideológica y cultural. La acción del promotor cultural debe basarse en una determinada visión del mundo, y no puede abrir generosamente las puertas a quienes la desprecian y hacen todo lo posible por destruirla.

Afirmar la etnicidad no es negar las clases sociales, a menos que sea la burguesía étnica la que haga la afirmación. Por eso conviene distinguir siempre entre el nacionalismo o la etnicidad del pueblo y el nacionalismo o etnicidad de la burguesía, como hay que distinguir asimismo entre el nacionalismo de la nación o etnia opresora y el de la oprimida. Las etnias tienen una existencia muy anterior a las clases sociales, y pueden seguir existiendo luego de su disolución, como se vio en los países socialistas. Si la clase proporciona una identidad socioeconómica, la etnia afirma una identidad cultural, de grupo históricamente diferenciado que registra una continuidad en el tiempo.

La conciencia de pertenecer a una clase se llama *conciencia social*. La conciencia de pertenecer a una etnia determinada es la *conciencia étnica*. Ambas conciencias *no se contradicen*, sino que

se complementan. El indígena suele llegar a una conciencia social luego de alcanzar una conciencia étnica, o a veces simultáneamente. Sólo entre los más aculturados, y como excepción, hallaremos casos en que la conciencia social se da en primer término. Con la conciencia social la persona luchará para poner fin a la explotación económica y a todo lo que ella apareja, partiendo del reconocimiento de quienes la realizan. Con la conciencia étnica luchará contra la discriminación y la superexplotación, en defensa de una identidad histórica amenazada y del derecho de todo pueblo del mundo a sustentar una cultura y a que ésta sea respetada. Una conciencia social que niegue la importancia de la etnicidad y condene la conciencia étnica servirá a la postre al proyecto del opresor, y se convertirá también en opresora.

Un grupo étnico puede optar en forma expresa o tácita por su desaparición, aceptar un cambio de identidad por hallarlo más conveniente. Pero esto es puramente teórico, ya que ningún grupo elige desaparecer, y sólo acepta el hecho cuando no tiene más alternativa o, más bien cuando su fuerza de cohesión ha sido destruida por el colonialismo cultural. En realidad, la sociedad capitalista apunta a proletarianizar a los pueblos originarios, a despojarlos de los restos de su autonomía económica, social, y cultural, o sea, a desmembrar al grupo en cuanto tal. No podría ser de otro modo, ya que aculturar al indígena –lo que constituyó el principal objetivo del indigenismo– es incorporarlo a la clase más baja y desposeída de la sociedad nacional, tanto rural como urbana.

Lo que sorprende es que también ciertos grupos de izquierda, apoyados incluso por antropólogos, han llegado a plantear en algunos casos la necesidad de proletarianizar al indígena, pensando que su fuerte comunitarismo traba el proceso de formación de una conciencia de clases. Se dice también que éste rehuye la lucha, que tiende a aislar al grupo del contexto global. Tal afirmación no se apoya en la realidad de los hechos, y peca además por no tomar en cuenta la voluntad de dichos pueblos, como si no fueran sujetos históricos, sino meros objetos sociales expuestos a la buena conciencia occidental. El aislamiento al que apelan algunas comunidades es sólo un mecanismo defensivo frente a un mundo incapaz de tenderle una mano honesta. A veces, manipulados por sus opresores, debieron luchar contra la causa de la

libertad, pero en la enorme mayoría de los casos se los vio batirse hasta el exterminio contra los sistemas de dominación. Y no sólo en rebeliones que jalonan la historia de América y se conocen poco, sino también en confrontaciones más globales, como las guerras de la independencia, la Revolución mexicana, los movimientos de liberación de Nicaragua y Guatemala y los casos actuales de Bolivia, Ecuador y Chiapas. Ello no obstante, siempre que se produjo un cambio fueron los últimos a ser tomados en cuenta. Los indígenas no pueden volver la espalda a la lucha porque siempre su vida es una lucha, no sólo para sobrevivir físicamente, sino también para evitar la degradación de su cultura, de su visión del mundo. Por otra parte, han mostrado mayor interés en aliarse con los sectores no-indígenas que éstos con ellos. Cuando se los admitió en organizaciones obreras fue por lo común en condiciones de inferioridad, en desventaja, pese a su número muchas veces abrumador. Así, rara vez se los vio ocupar en ellas los altos puestos directivos. Sin embargo, el indígena insiste en la solidaridad. Leemos ya en la Carta de Pátzcuaro, de 1975: “Los pueblos indígenas declaramos en este sentido que para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a la lucha de los obreros, de los campesinos y del todo el pueblo de México.”

Mas para poder luchar junto al proletariado nacional no es necesario que el indígena vuelva la espalda a su cultura, a su sociedad. Tampoco que estimule o tolere el crecimiento de clases sociales en su comunidad, desactivando los *mecanismos de nivelación* que le aseguraron hasta hoy una relativa igualdad. El hecho de que su sociedad no esté aún dividida en clases le permitirá defenderse mejor de los efectos desorganizadores del capitalismo. Pero como de todas maneras, e incluso en el mejor de los casos, serán víctimas de una explotación de clase realizada por miembros de la sociedad dominante, su igualdad interna no será un obstáculo para la formación de una conciencia social.

El día en que cese toda opresión étnica, toda forma de discriminación, cuando ya los grupos puedan ser y expresarse con naturalidad, participando efectivamente en el quehacer nacional y estando auténticamente representados en las estructuras de poder, podrán, entonces, deponer la actitud defensiva de su etnicidad. Y sin esperar a que llegue este momento, podrán tam-

bién reducir la cuestión étnica a una mínima expresión y levantar sólo la bandera de la cuestión social cuando el proletariado nacional, tanto urbano como rural, elimine todo menosprecio y discriminación en su comportamiento con ellos, aceptándolos con sus valores y no pidiéndoles que los abandonen. Siempre que los indígenas atribuyen a la cuestión étnica una gran importancia lo hacen como respuesta a la incompreensión de sus valores y puntos de vista por parte de las mayorías nacionales, y al olvido al que se los relega.

Cabe señalar que en los últimos tiempos los indígenas, antes tomados como una referencia inmóvil para medir y elogiar los avances de la modernidad de corte occidental y sus proyectos políticos de pretensiones transformadoras, pasaron hoy a representar el futuro de América, no sólo por la fuerza con que se proyectan hacia esta dimensión, recuperando y revolucionando sus tradiciones y no volviéndoles la espalda, sino por haberse convertido en un modelo válido para los otros sectores subalternos. Aun más, un vasto sector ilustrado asume como propias sus propuestas, por su gran racionalidad y humanidad, que se alza como una luz en medio de la irracionalidad del capitalismo tardío. En Ecuador, el Movimiento por la Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País se formó para convertirse en una plataforma política que reuniera a los distintos movimientos sociales. En 1996 participó en las elecciones para alcaldes, prefectos, concejales, diputados provinciales y nacionales. Sus ejes centrales fueron la oposición al neoliberalismo y la reconstrucción de una alternativa nacional que posibilitara una forma diferente de desarrollo económico, político, social y cultural centrado en el ser humano y la defensa de la vida. Introdujo en el país su condición de movimiento de masas separado de los partidos tradicionales, lo que le permitía cuestionar a éstos y al mismo sistema político, así como exigirles tomar en cuenta las necesidades de la población y sumarse al reto de buscar la unidad en la diversidad. También promovió la democratización del espacio público a través de mecanismos como la rendición de cuentas, la revocatoria del mandato en los cargos electivos y la construcción de una democracia desde las bases organizadas. Buscaba así consolidar la plurinacionalidad de un Estado que además de reconocer a las distintas culturas, pusiera en vigencia sus derechos colecti-

vos y prácticas territoriales. Estos pueblos sumergidos pasaron así a ser políticamente reconocidos como habitantes del futuro, como una parte eminente del movimiento popular con el que habrá ya que contar. Por su lado, comprendieron que los levantamientos y la movilización reforzaban su identidad y visibilidad política. Ellos representaban las raíces del país, pero no se quedaban en el pasado, pues conformaban también el sector más activo de una nueva construcción nacional y americana.

En marzo de 2007 se realizó en Iximche, Guatemala, la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, bajo el lema "De la resistencia al poder", con la significativa presencia del canciller de Bolivia. Además de discutir una serie de modelos alternativos para transformar la realidad en los campos concretos de la vida, reivindicaron su derecho y su deber a pensar en grande, con sentido estratégico, y no sólo para ellos, sino también para América. No quieren sin embargo imponer nada a nadie, sino más bien no dejarse imponer, conforme a la consigna de los indígenas de Chiapas. En Bolivia, donde tomaron el poder, triunfó la posición de que se debe gobernar para todos y no desatar represalia alguna por todos los siglos de opresión y olvido. Sin haber ido a la universidad entienden lo que la clase dominante, con todas sus luces prestadas por las metrópolis, no quisieron entender nunca: que la verdadera democracia es eso. Se empeñan en construir un poder diferente, alternativo, que dé cabida a todos, sin privilegios. Un poder inclusivo, pues de exclusiones está harto el mundo. Cabe destacar que el Foro Social Mundial, como alternativa al de Davos, nació en la selva lacandona y no en las grandes capitales de América y sus centros académicos. Los sectores progresistas de Europa pusieron de inmediato sus ojos en el Movimiento Zapatista, así como en el de los Sin Tierra de Brasil y luego en Bolivia, como tres interesantes retortas donde se cocina el futuro, la salida de la humanidad de la demencia.

8. Clase, casta y jerarquía

Para A. L. Kroeber, la casta es una subdivisión endógena y hereditaria de determinada unidad étnica, que ocupa una posición

superior o inferior en rango o estimación social comparada con otras subdivisiones. Si se trata entonces de una subdivisión de una misma sociedad, mal podemos trasladar este concepto a la situación colonial, pues aquí estaremos ante dos sociedades enfrentadas. Tampoco podemos utilizarlo ya dentro de los grupos étnicos de América, pues son altamente igualitarios. Las diferencias que a veces se observan carecen de límites rígidos, no establecen la endogamia ni se perpetúan hereditariamente. Y en lo que hace a la llamada sociedad nacional, no es ella por empezar una unidad étnica, y tampoco está dividida en castas, sino en clases, que se definen por el papel que desempeñan en la producción, circulación y distribución de bienes económicos.

Existiría el consenso de que no es posible hablar de una casta sin referirse a un sistema de castas, y que todo sistema de castas es un sistema de estratificación. Esto es cierto, pero el error surge de suponer que todo sistema de estratificación puede ser asimilado a un sistema de castas. El modelo clásico de un sistema de castas es el de la India, donde encontramos, dentro de una misma unidad étnica, una rígida estratificación endogámica. Sacar el concepto de su marco original para utilizarlo en la caracterización de un sistema interétnico resulta poco científico. La sociedad nacional no es una casta, y tampoco lo son los indígenas y los negros. Algunos autores, sin llegar a definir a estos últimos como castas, se muestran proclives a analizar su situación bajo el prisma de la casta. Esto puede arrojar algunas luces al problema, pero tiene sus peligros y resulta en verdad innecesario, pues existe ya un instrumental teórico más apropiado.

El uso del concepto de casta tiene en América un origen colonial. Los españoles lo introdujeron en el siglo XVI como una forma de establecer un control social, un orden en el que el grado de confianza y posibilidades de un individuo, su ubicación en la pirámide social, estaba determinado por el color de su piel. Cuanto más blanco fuese, más se acercaba al conquistador y se alejaba del diablo. Se trataba en realidad de una situación colonial disfrazada bajo un sistema de castas. El colonizador se erigía en la casta dominante, y el colonizado pasaba a ser la casta dominada, más allá de las clasificaciones que se impusieron dentro de este último sector para señalar diferencias raciales y culturales.

Lo que indujo a los sociólogos y antropólogos a aplicar en América el concepto de casta es la escasa y a veces nula movilidad vertical observada en los sistemas interétnicos, unida a la endogamia entre los segmentos y la jerarquía absoluta en todos los órdenes, particularmente en el de los valores. Pero mientras en la India es imposible cambiar de casta, aquí sólo es difícil. O sea que la adscripción a una "casta" por nacimiento es en América condicionante, pero no totalmente determinante del *status* que finalmente poseerá el individuo. La diferencia entre ladinos e indígenas es más funcional que empírica, pues los criterios distintivos no son suficientemente claros, y en última instancia los grupos se definirán por su identificación con una cultura específica, o con una clase. Finalmente, en la India una persona puede ser expulsada de su casta y reintegrada a ella, pero no adscribirse a otra. El expulsado será siempre un descastado, situación que conlleva el desprestigio. Tampoco esto ocurre aquí, puesto que el indio o el negro no pueden dejar de serlo por expulsión del grupo: a lo sumo perderán un *status*.

En las comunidades indígenas de las zonas altas de América, que en líneas generales alcanzaron un desarrollo cultural superior al de las zonas bajas, la estructura de poder suele ser compleja y jerarquizada. Todos los varones adultos tienen no sólo el derecho, sino también el deber de aspirar a los cargos que se suceden en las jerarquías civiles y religiosas, para servir de este modo a su sociedad. Sólo los incapacitados física o mentalmente, los forasteros avecindados en la comunidad y los comuneros que migran parte del año en busca de un salario quedan exonerados de participar. Las jerarquías políticas y religiosas constituyen un gobierno centralizado, mientras que los jefes de familia, linaje y clan pasan a representar ya un gobierno difuso, sometido o ajustado al otro. Estas unidades sociales, antes bases del poder, se limitarán a promover a sus miembros a los cargos de la jerarquía. No sólo se fortalecen así los lazos de cohesión, sino que se gastan en el bien común los excedentes que tanto el individuo como la familia o clan que lo apoya han alcanzado a acumular, o puedan acumular en un futuro inmediato, pues el ejercicio del cargo no sólo es un gasto, sino también un endeudamiento, y a veces por varios años. Estos bienes, en vez de servir de fundamento a una estratificación social, son redistribu-

buidos en el grupo, por lo que la jerarquía actúa como un eficaz mecanismo nivelador. Al sentar el igualitarismo como un valor esencial, se convierte en un serio obstáculo a la acumulación capitalista. En estas estructuras, los cargos inferiores suelen ser más numerosos y de fácil acceso, para posibilitar a la mayor parte de los miembros de la comunidad que presten algún servicio a la misma. Pero los últimos niveles de la jerarquía son naturalmente de difícil acceso. No sólo será necesario, para llegar a ellos, haber pasado por los otros cargos, sino también disponer de las elevadas sumas de dinero que exige su ejercicio, las que provienen más de la movilización económica del grupo de ascendencia que de una acumulación personal, aunque esta última seguramente existirá en alguna medida. Este sistema de gobierno jerarquizado se revela por lo común bastante democrático. Así, en la comunidad de Zinacantán (Chiapas, México), un estudio determinó que el 95.8% de los hombres mayores de 65 años de edad habían cumplido al menos con un cargo en el curso de su existencia.

Las jerarquías no pueden ser confundidas con las clases sociales, aunque ciertas personas se aprovechan de los cargos para acumular riqueza, subvirtiendo la naturaleza de tales instituciones y dando inicio a un proceso formativo de clases sociales. Tampoco una jerarquía se parece a una casta, aunque a veces, cuando un grupo de personas se instala en el poder comunitario, congelando los mecanismos de renovación democrática, se dice que funciona como una casta. Pero aun cuando llegan a comportarse como castas o embriones de clases sociales, las jerarquías de las sociedades tradicionales *no desarrollan una cultura propia*, diferente, sino más bien tratan de convalidar su prestigio (deteriorado ya seguramente por la manipulación en beneficio personal de la estructura política o religiosa de la comunidad) mediante un empeñoso servicio a la cultura, canalizando buena parte de lo acumulado hacia el gasto ceremonial. Esto marca una diferencia con las clases sociales, las que una vez que terminaron de cristalizarse poseen, sí, una cultura propia. También las castas de la India tienen su propia cultura, dentro de un marco común que da unidad al conjunto.

9. Clase y cultura

Se dijo que la cultura popular es la cultura de las grandes mayorías, de las clases bajas de una sociedad, de lo que surge que entre clase y cultura hay una relación muy estrecha y necesaria. La contradicción de intereses entre las clases se refleja también en lo cultural, lo que no ocurre, como acabamos de ver, en las jerarquías. La observación más elemental nos prueba así que los ricos de la ciudad de México, Lima o Buenos Aires tienen costumbres, creencias y valores muy diferentes a los de los que habitan en sus jacales, barriadas y villas miseria.

En las clases ya formadas, los valores culturales no son sólo diferentes, sino también contradictorios. A la agresión de los valores de la sociedad de consumo, los sectores populares oponen otros de signo contrario, que constituyen una verdadera respuesta cultural a la penetración. Así, a una cultura en la que están presentes el arribismo, el individualismo y la riqueza como valores reconocidos, los pueblos oponen una cultura nutrida en el dramatismo de su realidad, en sus valores morales y artísticos y en la crítica de lo que pretende colonizarlos, algo que ni siquiera puede hoy llamarse cultura.

En cada país de América encontraremos una cultura burguesa dominante nutrida en diversas fuentes occidentales, con algunos rasgos mestizos, pretendidamente universal y sustentada por una minoría, y varias formas de cultura popular dominadas, relegadas, aunque siempre más definidas y originales, que constituyen el patrimonio de las grandes mayorías. La cultura burguesa se apropia en primer lugar de elementos de las distintas culturas europeas y de la norteamericana, y luego, buscando una identidad, de algunos aspectos muy sobresalientes de la cultura popular, a los que priva de su significación política original. Se dijo ya que el héroe indígena que murió luchando contra la conquista resulta a menudo glorificado por quienes siguen manteniendo ante el indígena vivo una actitud colonial. *Se apropia* de este modo al pueblo de sus héroes y valores para hacerle creer en una comunidad de historia y de cultura, e incluso de intereses, como si no existieran ya el racismo, la discriminación ni la explotación. Se quiere legitimar así a la cultura burguesa con el broche de oro de los siglos.

Para los pueblos indígenas y demás sectores populares la cultura es un fundamental elemento de cohesión social. No sólo los une frente al opresor, sino que los moviliza para el cambio social, en la lucha por superar la actual situación. Si se deja que el opresor se apodere de ella y la manipule en su beneficio, pasará a cumplir una función desmovilizadora y hasta desintegradora de su identidad. De ahí que otro de los papeles del promotor cultural sea defender la cultura de tales manipulaciones, ya tengan fines políticos o puramente económicos.

Es necesario acelerar el proceso de desarrollo de la cultura popular, pero no con miras a emular a la cultura burguesa y dejarse llevar a su terreno, girando sobre sus valores, sino para expresar en un alto nivel lo particular de su ser en el mundo. La evolución que se le imprima será para que pueda acompañar al pueblo en su proceso de liberación, de transformación de las estructuras sociales, y reelaborar su imaginario para dar a su lucha contenidos más radicales y convincentes.

La cultura popular presenta modos distintos de ver el mundo, pero todos son una visión desde abajo, desde los trasfondos de un dolor colectivo, desde el olvido en que los sumieron y la esperanza que los mantiene en pie. Sus vertientes van desde la honda amargura y el deseo de ser liberado del sufrimiento por la muerte hasta la protesta manifiesta y con fe, como expresión de una voluntad transformadora.

El trabajo primordial del promotor cultural no consistirá en difundir la cultura dominante entre los grupos subalternos, en *llevarles* cultura, sino en apoyar *desde* abajo el desarrollo de la cultura *de* abajo. Los datos que recoja y ordene deben usarse para imprimir un impulso evolutivo a la cultura que los produjo, y no para enriquecer los archivos, museos y colecciones de la sociedad dominante, facilitando la apropiación de tales elementos. Se debe tener presente, al tratar cada uno de sus contenidos, que la cultura popular no puede dejar de ser, bajo el riesgo de perder su verdadero sentido, una cultura *de* clase.

10. En torno al mestizo y el mestizaje cultural

El espacio destacado que venimos dando a los pueblos originarios no implica por cierto circunscribir a ellos el tema de la diversidad cultural. Son nuestras raíces más antiguas, pero no las únicas, y todas ellas deben recuperar y reelaborar su imaginario en términos actuales, para formular vías alternativas al modelo dominante y desbrozar las sendas de nuestro despegue como civilización. En este plan es preciso ahondar en los conceptos de mestizo y mestizaje cultural en América, poniéndolos en valor pero cuidándonos de llevar agua al molino de la ya vieja ideología del crisol de razas, embuste que sirvió y sigue sirviendo para negar la persistencia de tradiciones culturales diferentes que aún luchan por hacerse visibles, tratando de recuperar la autonomía de su matriz simbólica. Defender la pluralidad cultural es defender esas matrices, entre las cuales las de carácter mestizo son numerosas y de considerable valor.

La actitud científica no pasa por exaltar en bloque el mestizaje cultural, sino por rastrear en cada hecho el origen de sus componentes y la forma en que se fueron imbricando, la que pudo ser forzada, inducida o espontánea. Esto último tiene su importancia, pues un proceso que se dio libremente resultará siempre más valioso que el operado con métodos violentos. La imbricación puede darse sin que desaparezca la matriz dominada, pero con frecuencia ocurre lo contrario, o sea, que la nueva forma cultural se obtiene con una pérdida que en muchos casos es alta. En dicha circunstancia, lo que corresponde es comparar lo perdido con lo ganado, ver si el nuevo producto es más rico, complejo y coherente que los elementos que se destruyeron para conformarlo. Del conjunto de valores que constituyen una cultura se podría decir lo mismo, lo que implica preguntarse si esa cultura mestiza resulta más digna, profunda y coherente que las matrices que confluyeron en su conformación.

Los indígenas de México llamaron *mesticismo* a la exaltación del mestizaje realizada sin una visión crítica, considerándola una ideología etnocida que de hecho conduce al aplanamiento de la diversidad cultural, es decir, a la destrucción de las matrices que aún mantienen su autonomía. El arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras dice que se apeló al término mestizo por temor

a reconocerse como un indígena que asimiló aportes de Occidente, o sea, un indio moderno. Lo indígena es visto así como un pasado romántico del que nadie se hace cargo de un modo personal, reconociéndose como tal. Es una cómoda tercera posición, dice este autor, que permite denostar a los invasores europeos de antes, pero no impide programar la existencia como si fueran ahora parte de ellos, del mismo modo en que la exaltación orgullosa de los logros indígenas de antes tampoco impide segregar y oprimir a los pueblos originarios actuales. Ser mestizo, entonces, es no tener que cargar con el estigma de los antepasados genocidas ni con lo que significa ser indígena en el presente. Porque una cosa es admitir el grado real del mestizaje operado y juzgarlo objetivamente, evaluando lo positivo y negativo del proceso, y otra hacer la exaltación ideológica (no científica) de él, pues siempre esto se traduce en una incitación a continuar esa *presión etnocida* que destruye la diversidad cultural.

Señala Bonfil Batalla que la negación de la matriz cultural originaria que apareja por lo común la exaltación del mestizaje suele ir acompañada por una recuperación mitificada de ella por parte de la sociedad mestiza. Es exaltada en los discursos oficiales como algo del pasado, o sea, sin presencia actual, pues los que se ven por las calles son “mestizos”, miembros de una nueva matriz. A modo de homenaje, se salvan algunos elementos artísticos relacionados con esta identidad, pero no como algo vivo, sino como restos de su pasado glorioso. Aun más, en forma recurrente se lo vincula a museos antropológicos y zonas arqueológicas abiertas al público, o sea, a un mundo muerto, o casi. Muy pocos se interesan en estudiar cómo esos pueblos persisten bajo la máscara del supuesto mestizaje y actualizan su mundo simbólico, tratando de plasmar su propia modernidad como una respuesta a la agresión cultural que renueva el viejo colonialismo.

No se debe confundir la pérdida de identidad de los pueblos como resultado de un orden de dominación con el mestizaje cultural, del mismo modo en que no se puede llamar mestizaje biológico a la fuga de la identidad producida por la discriminación y otras fuerzas etnocidas que traban y a menudo anulan la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada. A causa de estas deserciones masivas, el mestizo devino en muchos contextos históricos un ser ficticio,



Foto I-27: Imagen del Arcángel Eriel, tallada por un santero indígena a fines del siglo XVII. Se la presenta como una muestra del “mestizaje” cultural, pero en este caso la creatividad indígena se puso por completo al servicio de los símbolos con los que conquistaron y oprimieron a estos pueblos. A la evangelización que ella promueve, se suma el arcabuz como una advertencia dirigida a los “enemigos de la fe” (la única aceptada). Porque ¿para qué puede esgrimir un arcángel un arma de fuego si no es para usarla contra quienes rechazan “la verdad” impuesta? (Iglesia de Uquía, Quebrada de Humahuaca, Jujuy).

porque su identidad, en esencia, es una identidad negativa, como ocurre en Guatemala con los ladinos. Ser ladino no es allí ser algo específico, propio, sino únicamente no ser indio, advierte Germán Bockler.

Ser mestizo, entonces, es pensar y actuar como europeo con un anecdótico matiz local de sabor nacional. Si esto no fuera realmente así, no se rechazaría de un modo tan irracional toda posibilidad de vinculación orgánica con el saber de la América profunda, al que se ignora pero se niega, como puntualiza Bonfil Batalla. De este modo, los arquitectos desconocen los sistemas tradicionales de construcción y las pautas culturales que los rigen; los médicos desprecian la medicina popular e indígena, la que a menudo atesora un rico saber, como en el caso de los kallawayas de Bolivia; los abogados ignoran por completo el derecho consuetudinario indígena y hasta las bases conceptuales de la antropología jurídica, materia que no se enseña en las universidades; y los agrónomos no toman en cuenta una tradición agrícola que en ciertos lugares implica siete mil años de experimentación con un determinado tipo de suelo. Esto encuentra su explicación en el mismo proceso de la independencia de nuestros países, pues los miembros de la clase criolla que tomaron el poder no se sentían genuinamente americanos sino europeos desterrados, o de las márgenes. La civilización occidental era para ellos —como sigue siendo hoy para sus descendientes— la única forma posible de no caer en la barbarie y el atraso. A menudo el discurso político del siglo XIX negaba a Europa, pero no su herencia cultural, a la que veían como la única posible. Quienes de ningún modo podían considerarse europeos de las márgenes eran los indígenas, por más que alcanzaran el nivel de Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega: ellos eran los otros, algo así como un peligro latente al que había que ir asimilando de a poco, aculturarlo hasta diluir su identidad. A pesar de todo, dichos pueblos permanecen no sólo gracias a su tenaz resistencia, sino también a su capacidad de reelaborar su universo simbólico mediante procesos de apropiación e innovación. De esta manera un tanto desesperada, logran mantener cierto control sobre su acervo cultural, lo que les permite reproducirlo, proyectarlo en el tiempo.

Hacia el final de su vida, Darcy Ribeiro se atrevió a decir que surgimos de una negación, de la *desindianización* del indio, de la

desafricanización del africano y la *deseuropeización* del europeo, pero eso, añade, no nos convirtió en seres culturalmente más ricos, sino a menudo en gente más pobre, culturalmente hablando, que cualquiera de las matrices. Lo valioso de esta afirmación es la idea de que lo que fue desindianizado, desafricanizado y deseuropeizado puede ser recuperado desde una conciencia residual y recompuesto. Bonfil Batalla defendió esta idea de una reindianización abierta al diálogo con otros grupos sociales en su libro *México profundo. Una civilización negada* y otros textos. Ejemplos claros de ello serían los casos de Chiapas y Bolivia.

Se quiere decir con esto que en el conjunto de las matrices culturales mestizas hay varias que podrían recuperar su identidad étnica predominante, reculturándose y reconociéndose como un pueblo que entra en una nueva fase de su historia, y otras que son genuinamente mestizas, porque su cultura no es una mala y desestructurada copia de la cultura indígena unida a los desechos materiales y morales de la “civilización”, sino una conformación de gran coherencia simbólica, en la que elementos valiosos de la cultura indígena se unieron a otros igualmente valiosos de la cultura traída primero por el conquistador europeo y transmitida luego por sus descendientes. Además, esas matrices ya seculares tuvieron el tiempo suficiente para elaborar un imaginario que supera al de las matrices originarias que la conformaron, hasta el punto de que no pueden explicarse por medio de éstas. Hay numerosos casos además en que los grupos étnicos que formaron esas matrices desaparecieron como tales, por lo que no es posible ya hablar de una reculturación como alternativa.

En la esfera del arte, este manejo ideológico o superficial del concepto de mestizaje llevó a presentar como tales a obras producidas por miembros de las sociedades dominadas, que no sólo son totalmente ajenas en lo formal a su propia tradición, sino que incluso exaltan los símbolos con los que los humillaron y dominaron y presentan a los suyos como vencidos para siempre, sin futuro. No se puede llamar a estas obras, en rigor de verdad, mestizas, pues son sólo manifestaciones del arte colonial realizadas por nativos. Tal criterio no se modifica en los casos en que, apelando por lo común al naturalismo propio de la estética dominante, los artistas incorporaron a las telas,

frescos o esculturas elementos de su propia realidad, como meros adornos o travesuras toleradas por el ojo del amo.

Claro que puede existir un verdadero arte mestizo, mas para obtener la condición de tal debe situar en un mismo plano los elementos formales y simbólicos de las matrices que lo configuran, y no negar en lo ideológico a la matriz más débil, es decir, a la que fue objeto de la acción colonial. Para que un arte sea mestizo no basta que tome al mestizo o su realidad como tema. Deberá incorporar también sus tradiciones plásticas, su tratamiento de la forma y los colores, así como de la composición y la perspectiva. O sea, ambas estéticas deben ser tomadas en cuenta por igual. De hecho, era esto lo que proponía Carlos Mérida en su crítica al muralismo mexicano. Una obra verdaderamente mestiza no puede tipificar ni folklorizar una de las fuentes, ni librarse a un didactismo escolar, ni adoptar ese dramatismo caricaturesco con el que el indigenismo eludió el abordaje de la belleza de los otros. Tampoco la pintura mestiza puede ser un arte transaccional, que se explye en una temática propia pero apelando a las formas dominantes, o privilegiándolas.

Buena parte de los fenómenos culturales y artísticos llamados mestizos bien pueden ser interpretados en términos de una matriz originaria (es decir, colonizada) que ha asimilado elementos de otras culturas, sin perder por ello su identidad. En tales casos (las etnias americanas, por ejemplo), ese arte no puede ser llamado mestizo, del mismo modo que no dejará de ser arte mexicano el de un artista de ese origen que asimiló influencias francesas. Será tan sólo eso, un arte encuadrado en una matriz que adoptó elementos culturales ajenos. Descartados estos sectores, el arte mestizo, en sentido estricto, quedaría relegado a las nuevas matrices que surgen del choque cultural, y en especial si las matrices originarias que lo conformaron ya desaparecieron. Pero aun en esos casos, el arte mestizo no puede ser sólo un arte de mestizos o sobre el mundo que se dice mestizo, sino una práctica que se nutra de ambas tradiciones formales y de los dos universos simbólicos, interpretados por medio de sus remanentes o por lo que revelan las crónicas.

Otro elemento muy usado para negar la autonomía de las culturas en la esfera de lo sagrado es el *sincretismo*. En el caso de América, se exalta especialmente el que se habría operado

entre las religiones indias y negras por un lado y el cristianismo por el otro. Se debe señalar en primer término que lo que se da en llamar "sincretismo" es el fruto más patético de la violencia colonial, al que se llega por dos caminos. En primer lugar, por una manipulación instrumentada por el orden dominante, para que los colonizados reconozcan en la religión impuesta los atributos de sus propios dioses y no se protejan con ellos, defendiendo así la totalidad de su sistema simbólico. La otra vía es un desesperado enmascaramiento de su religión que hace el colonizado para poder seguir practicándola. Claro que en estos casos, con el paso del tiempo la máscara se va pegando al rostro, confundándose con él, y se genera una dinámica que lleva a no verla ya como una simulación protectora, sino como una parte de su propia realidad cultural y religiosa, como una forma de aplacar, o incluso de suprimir, las tensiones internas del sistema simbólico. Una cosa es reconocer y estudiar los productos de esta violencia, y otra muy distinta entregarse a un elogio acrítico de ellos, el que impide ver que en la mayoría de los casos no existe un verdadero sincretismo, una imbricación profunda, *sino tan sólo una mera yuxtaposición* que empobrece por igual a los mundos simbólicos que entraron en su configuración, o incluso –lo que es más frecuente– un proceso de apropiación selectiva y resignificación de algunos elementos de la religión impuesta para convertirlos en armas de la resistencia cultural. Así, durante la Guerra de Castas de Yucatán, una cruz parlante instalada en una iglesia "ordenaba" el saqueo y la quema de templos católicos. A este caso paradigmático pueden sumarse, entre muchos otros, el movimiento de Taki Onqoy, en el Perú del siglo XVI, y el de la Iglesia Tzotzil de los Altos de Chiapas, fundada en 1868 por un movimiento milenarista de los chamulas. Por otra parte, y como lo ha demostrado Rogelio Martínez Furé a propósito de las religiones afroamericanas de Cuba, *la imbricación es por lo común superficial*, no profunda. Si se va al fondo del mundo simbólico, hallaremos que el núcleo mantiene su coherencia, y que los préstamos culturales se dan en los aspectos más exteriores del culto.

VI. La dominación cultural y sus formas

1. La colonización cultural

Cuando se trata de una sociedad homogénea, aún no dividida en clases ni afectada por una penetración cultural externa, la delimitación del concepto de cultura no presenta mayores problemas. Mas al quebrarse tal uniformidad, ya sea por *estratificación social* o por *colonización cultural*, deja de ser posible el estudio de la dinámica de la cultura al margen de la teoría del conflicto. En el primer caso, como vimos, el sector dominante y el sector subalterno de la sociedad viven la realidad de un modo distinto, y la contradicción de intereses se va reflejando cada vez más en lo cultural, hasta dar nacimiento a dos culturas diferentes que se confrontan: la burguesa y la popular. En el segundo caso se entabla una relación de dominio entre dos sociedades que poseen su propia particularidad, y no entre dos segmentos de una misma sociedad. Los patrones del opresor serán los únicos válidos para el ascenso social, la única forma de ser humano o "civilizado". Este último tipo de relación ha sido caracterizado como *situación colonial*. En ella encontraremos siempre la voluntad de una sociedad que se autoconsidera superior de imponer sus valores a otra a la que considera inferior, de asimilarla a su modelo, porque ello será la mejor garantía para la reproducción del sistema y de su ideología. Como resultado de esta acción, la cultura dominada pierde coherencia, y se ve trabada por una manipulación que alimenta sus elementos conservadores y desactiva los contesta-

tarios. La inhibición de las posibilidades de desarrollo incrementa la distancia social, lo que viene a ahondar el complejo de inferioridad del oprimido, una identidad negativa que lo lleva a despreciar su propia cultura, a considerarla “atrasada” o “salvaje”, algo que ni siquiera merece llamarse cultura.

En América Latina, además de clases sociales y una penetración cultural externa que hoy se manifiesta en el proceso de globalización neoliberal, existen minorías étnicas oprimidas por la sociedad nacional. Esto nos pone ante un tercer tipo de contradicción, que fue definida como *colonialismo interno*. Éste, que afectaría principalmente a los pueblos indígenas, no opera sólo en lo cultural, ya que se manifiesta en todos los órdenes de la existencia de dichos grupos: el político, el social, el económico, el educativo, etc. Tal colonialismo interno posee dos expresiones fundamentales: el que la sociedad nacional ejerce sobre un grupo étnico, y el que una región de un país ejerce sobre otra, mediante la apropiación de sus recursos naturales, la distribución desigual de los excedentes económicos y la folklorización de su cultura, cuyo desarrollo se inhibe. Para que esto sea posible es necesario manipular y recortar la esfera del poder, impidiendo así que la contradicción de intereses derive en conflicto. Hay autores que también ven bajo la óptica del colonialismo interno la oposición ciudad/campo, o sea, la relación que une a la sociedad urbana con la llamada sociedad *folk*, aunque ésta puede subsumirse total o parcialmente en las otras.

Las relaciones de dominación establecidas entre las potencias extranjeras y las sociedades nacionales (o sea, el neocolonialismo) presentan bastantes semejanzas estructurales con la relación que las sociedades nacionales de América establecen con los grupos indígenas, con otras minorías y las sociedades regionales (colonialismo interno), por lo que el estudio de esta última arrojará siempre luces sobre las primeras, y viceversa. En ambos casos la finalidad del opresor es fundamentalmente económica (explotación directa o indirecta del dominado, apropiación de sus recursos naturales y captación de mercados), y para ensanchar su cauce apela a la colonización cultural, desplegando una serie de acciones dirigidas a interrumpir la historia, descomponer la conciencia, quebrar los lazos de solidaridad y, como se dijo, atrofiar el desarrollo de la propia cultura. El

paralelismo estructural que señalamos quedaría demostrado por el hecho de que los mecanismos de dominación que encontramos en el ámbito de las relaciones de la sociedad nacional con las sociedades indígenas operan también en el campo de la relación neocolonial. La diferencia es a lo sumo de grado. En el neocolonialismo se disfrazan más, actúan con mayor sutileza, pero su propósito es el mismo: *deculturar*, demoler los valores espirituales del pueblo dominado, presentándolos como atrasados, como opuestos a *la* civilización (la occidental), a *la* modernidad (también occidental), al “desarrollo” (de los otros), a un “progreso” que es más ajeno que propio, como se verá luego. Porque también la compulsión neocolonial, la colonización cultural de las sociedades nacionales, va dirigida a destruir las *raíces de su diversidad*, paso previo a dejarlas sin un proyecto propio, sin una proyección histórica.

Cabe señalar que no siempre el neocolonialismo opera sobre la base de compulsiones, de manipulaciones. También juega un papel importante la tendencia de las burguesías a apropiarse de la producción cultural de los países “centrales” y hacer suya su ideología, en parte fascinadas por ella, y en parte buscando elementos con qué distinguirse del pueblo, es decir, patrones ajenos de identificación. Desde ya, es esta capa social la cabeceira de puente de toda dominación cultural, un agente activo de la penetración. Si ella, que es la dueña del poder, no impone dichos valores o colabora en el plan de imposición, la empresa tendrá poco éxito. Los pueblos no estratificados en clases o castas suelen oponer una resistencia tenaz a la empresa de colonización, como ocurrió en el caso de los mapuches en el sur de Argentina y Chile y las tribus del Oeste norteamericano. De ahí que con frecuencia el opresor se muestre dispuesto a respetar e incluso a acrecentar los privilegios de las castas gobernantes, para incitarlas a traicionar a los suyos. Son siempre estas burguesías fascinadas por otros modelos las que desprecian los valores de la cultura popular y nacional, las que los consideran de mal gusto o los folklorizan, relegándolos a los museos, sometiendo al manoseo de la industria turística, como expresiones de un mundo cuyo futuro fue abolido. Los aspectos de esa cultura que no pueden ser neutralizados, vueltos inofensivos, son tildados de “tendenciosos” o “bárbaros” y reprimidos o margi-

nados. Paralelamente, promueven malas copias de los modelos metropolitanos, a las que tratan de convalidar como cultura nacional a través de los medios de comunicación y la educación formal, en tributo a un falso universalismo que quiere hacer de las experiencias y contradicciones de otras culturas nuestros dramas principales, el centro de nuestras búsquedas.

La penetración cultural llega por esta vía a las capas medias, quizás las más desgarradas por los conflictos de tal naturaleza, desde que oscilan entre un franco sentimiento de lo nacional y la tentación de la cultura invasora, que les abre el camino del progreso económico y el prestigio social. Sienten el llamado de las reales tradiciones populares, pero les han hecho ver que la cultura invasora es la única que merece llamarse tal y de asegurarles un porvenir, por lo que oponerse a ella es autodegradarse, empantanarse en formas despreciables de cultura y condenarse a andar a los tumbos por la vida. Dichas capas suelen producir no obstante buenos intérpretes de lo popular y nacional, que señalan la dignidad de esos valores despreciados, jugando así un papel descolonizador, revolucionario. Podríamos caracterizar a las obras que responden a este lineamiento como *cultura nacional ilustrada*, para distinguirla de la otra cultura ilustrada, la que se afirma en un universalismo abstracto despreocupado totalmente de lo nacional, que es la predominante en este sector, por las razones prácticas que señalamos.

Para los sectores subalternos el colonialismo cultural elabora la cultura de masas, ya estudiada, que se ocupa de difundir de un modo unidireccional fantasías eróticas, suntuarias y sádicas ajenas a su tradición, y de degradar su cultura mediante la caricatura, la simplificación tendenciosa y hasta la ridiculización.

2. El proceso de aculturación

En virtud de la semejanza estructural mencionada entre la relación neocolonial y el colonialismo interno, analizaremos, por su valor didáctico, el proceso de aculturación de los pueblos indígenas.

Se dice que un grupo étnico está *aislado* cuando aún no se ha producido un contacto entre él y la sociedad nacional. Para delimitar mejor este estadio debemos abocarnos en primer término



Foto I-28: "Penitente de Semana Santa", acuarela de Juan Agustín Guerrero (Ecuador, c. 1855). Nada como esta imagen para ilustrar con todo patetismo el proceso de dominación cultural, que despoja al hombre de su propia cara, de su identidad, y lo crucifica a símbolos ajenos, aunque dejándole siempre algún rasgo propio (en este caso el faldellín de hierbas usado por los indios selváticos de entonces) que recuerde su condición de colonizado, de humanidad estigmatizada.

al concepto de *contacto*, diferenciándolo del simple *choque*. El choque es más bien físico, mientras que el contacto es un concepto de orden cultural. El choque es por lo general hostil, inspirado en una mística de radical rechazo a la cultura invasora, e incluso a su instrumental técnico. El blanco se trata ante todo de un enemigo y, aunque no se le declare la guerra a muerte, se desconfiaba de él y de los elementos de los que se vale. El grupo étnico, pese a los encuentros esporádicos y las noticias inquietantes, prescinde de la civilización. De caer un objeto en sus manos, podrá admitirlo y hasta usarlo, pero no comienza a haber

contacto hasta que no surge en el grupo una necesidad imperiosa de procurarse otros semejantes. La internalización de esta necesidad pone al grupo *en situación de contacto*, iniciándose así la relación interétnica, en la mayoría de los casos bajo la forma de un *proceso de aculturación*, ya que rara vez podrá hablarse de una aceleración evolutiva alimentada con una apropiación cultural. O sea, el choque es una situación preaculturativa, marcada por esporádicos encuentros físicos que no suscitan en el grupo una seria necesidad de acercamiento, por lo que se puede decir que mantiene su plena autonomía cultural. Y hablaremos ya de contacto cuando establecen lazos de dependencia con el invasor y empieza a reorganizarse la vida social sobre nuevas pautas, que responden a una situación interétnica.

Por cierto, es difícil que el choque, una vez producido, no desemboque en contacto, y sobre todo si el indígena se apoderó de herramientas que, al facilitar en forma insospechada el trabajo, revolucionan la vida tribal. Claro que no faltan casos de etnias que se mantuvieron durante siglos en una actitud de choque, eludiendo el contacto y la sujeción. Algunas llegaron incluso a incorporar el caballo, las armas de fuego y otros elementos de la civilización invasora para luchar con mayor éxito contra ella, como los mapuches, los guaycurúes y los indígenas norteamericanos. No puede llamarse contacto a las conversaciones aisladas con algunos agentes de la sociedad dominante. La entrada en la situación de contacto implica en cierto modo *un pacto expreso o tácito* que defina, aunque sea vagamente, las normas de coexistencia o, lo que es más frecuente, la sujeción militar y política del grupo.

Con *la pacificación*, mediante la fuerza o el pacto, el grupo dejará la categoría de *aislado* para pasar a la de *en contacto intermitente*, estadio en el que conservará casi enteramente la autonomía cultural, su esfera mítica y su orden normativo, a pesar de las modificaciones que empiezan a gestarse. Tomará cierta participación en la economía nacional, pero aún no en un grado que actúe como factor disolvente. Los contactos con los miembros de la sociedad nacional no son continuos, al menos para la gran mayoría del grupo. Irán hacia el blanco cada vez que necesiten mercaderías o curarse de una enfermedad, y a veces vagarán meses enteros por montes y selvas, como en la antigua época.

Pasarán al estadio de *en contacto permanente* al producirse una mayor incorporación de su territorio a la economía nacional. La sociedad dominante avanzará sobre ellos, colonizando sus tierras, fundando pueblos en la vecindad de sus aldeas y forzándolos a un creciente sedentarismo, al verse recortado su territorio de recorrido. Se cristaliza también aquí la incorporación, por lo general compulsiva (por las fuerzas de las armas o la necesidad a que los empuja el despojo), a la economía dominante, como mano de obra que se explotará sin miramientos. Los órganos "protectores" suelen a menudo intervenir para fijar al grupo en una fracción de su antiguo territorio, sin mensuras ni mayores recaudos legales, por lo que esas posesiones quedan expuestas a los nuevos despojos que seguirán produciéndose. En este estadio el proceso aculturativo se halla bastante adelantado, por lo que resulta prácticamente imposible el retorno a la antigua vida. Habrán perdido ya buena parte de su autonomía cultural, como secuela de su dependencia política y económica, y también, probablemente, por la incidencia de los procesos de aculturación forzados y dirigidos que llevan a cabo las misiones religiosas y el indigenismo laico. Su orden normativo se revela de pronto pobre para reglar todos los aspectos de la existencia, la que se ha complicado enormemente. Comenzarán a privar entonces nuevas valorativas, y el indio *se verá con los ojos del blanco*, se despreciará a sí mismo, aplastado por el sentimiento de inferioridad que le inculca el proceso. Para disminuir la coacción física y moral originada en la estigmatización de su cultura, procurará asemejarse al blanco, remedando sus costumbres y vistiéndose como él. La lengua y los restos de su cultura propia serán relegados a la esfera íntima, cada vez más reducida por las interferencias. Sintetizando, se puede decir que en este estadio se acelera la desintegración, y que el indígena, después de un largo conflicto, toma conciencia de la condena que pesa sobre su cultura.

Los grupos étnicos no se entregan a una muerte cultural sin debatirse antes en dolorosas agonías, en las que tientan la recuperación desesperada de su mundo simbólico. Se ven desgarrados así entre dos culturas, entre su triste realidad actual y el recuerdo de una edad feliz. Ya al iniciar el estadio de *en contacto permanente* comienza una carrera hacia el siguiente estadio,

que es la *integración*. Hablamos aquí de integración en el sentido más usado, o sea, como etapa del proceso aculturativo y no como expresión de convivencia armónica, como un pacto de dos grupos sociales para compartir un espacio, distribuir con equidad los recursos y enriquecerse con el intercambio mutuo.

En este estadio la interacción es intensiva, lo que acelera el mestizaje cultural y racial. El grupo ha reconocido la superioridad, al menos técnica, de la sociedad dominante, y no está en condiciones de prescindir de ella. Abandona los aspectos de su cultura que no conciben con el modelo impuesto, adapta a él sus tradiciones, mientras incorpora masivamente el instrumental del invasor que está a su alcance. El esfuerzo que se le reclama es agotador, y su existencia se hunde en la desesperanza. Los mecanismos de dominación les han inculcado ya el desprecio del pasado. Avergonzados de su condición, en muchos aspectos los indígenas se comportarán como un blanco, pero no serán considerados como tal: siempre habrá un muro que los confina en el campo de la servidumbre y el sometimiento. Vivirán aún en aldeas, atados por los últimos lazos de solidaridad, pero las deserciones comenzarán a sucederse. Huyendo de la miseria llegarán a los latifundios y campamentos mineros, a los ingenios azucareros y otros centros fabriles, a las villas de emergencia que rodean las ciudades industriales, donde podrán acortar un poco la distancia que los separa de la sociedad nacional, por ser allí la discriminación algo menor a la que impera en los frentes de fricción interétnica.

El proceso aculturativo termina en esta falsa integración, pero debe ser coronado por la *asimilación*, que es la supresión de toda diferencia en el trato por parte de los otros sectores populares, la admisión plena o semiplena del indígena en la clase obrera de la sociedad nacional, y el reconocimiento de los escasos derechos de los que ésta goza, sin discriminaciones originadas en su etnicidad. Así, mientras se mimetiza con el medio, se va proletarizando, desindianizando. Como podemos notar, la asimilación es más una "conquista" individual que social, algo que buscará cada indígena por sus propios medios, casi siempre destribilizándose. Para ello ocultará en el fondo de su conciencia los restos dispersos de su cultura, recubriéndolos con un barniz occidental, hasta el día en que olvidará ya

esta herencia que de nada sirve en esa opción de vida. No obstante, rara vez alcanzará un conocimiento profundo, crítico, de la cultura a la que se ha asimilado, sino superficial. Alejado también de su cultura, *vivirá en una tierra de nadie*, medrando con los restos de ambos sistemas simbólicos.

3. Algunas precisiones terminológicas

Antes de continuar con el estudio de la dinámica social, es preciso detenerse en algunos términos fundamentales para su caracterización, a fin de atribuirles un significado unívoco. Comenzaremos por el de aculturación o *acculturation*, acuñado por la escuela culturalista norteamericana, que la definió como la aproximación de un grupo social a otro por contacto, o sea, la simple transferencia de elementos culturales de un grupo social a otro. Pero esta concepción apaña el colonialismo en que normalmente se sustenta, llamando "inducción" a la violencia y "difusión" a la conquista, y no subrayando la *deculturación profunda* que produce dicho proceso. Ya la misma palabra *acculturatio*, de origen latino, se relaciona con el prefijo de esa lengua *ab*, o del griego *a*, que da una idea de quitar, de privar de algo que le pertenece por naturaleza, de alejar, de separar, y eso, referido a la cultura, no es otra cosa que colonizar. Lo grave de todo proceso aculturativo es esto: que priva a un hombre o un pueblo de su cultura para imponerle otra. Por eso, más que ante un simple contacto de culturas, estamos ante el mismo colonialismo cultural en acción.

La palabra *transculturación* es comúnmente usada como sinónimo de aculturación. Así, Alejandro Lipschutz la define como "la transición más o menos brusca de un pueblo, o etnos, de su propia cultura ancestral a la cultura de otro etnos con el cual entró en contacto", lo que no se diferencia de lo que caracterizamos como aculturación. Hay quien la usa para marcar el carácter "voluntario" de este pasaje de una cultura a otra, o de algunos de sus elementos, como si el pueblo que los toma lo hiciera movido por un sano afán de experimentación. Claro que hay casos de individuos que se transculturán por su propia decisión, que renuncian a su cultura y adoptan otra, pero ya a nivel de los grupos sociales esto no ocurre si no interviene una pre-

sión aculturativa, es decir, un colonialismo cultural. Otros usan el término para señalar un intercambio de valores culturales en ambos sentidos, es decir, *bidireccional*: un proceso en el cual las dos partes de la ecuación resultan modificadas, y del cual surge una nueva realidad, compuesta y compleja. Sería el caso de los procesos que desembocan en la formación de neoculturas, y que podríamos llamar de *neoculturación*. Estamos aquí ante productos nuevos, genuinos, con su propia riqueza, y no ante simples deformaciones de una matriz por imposiciones de otra.

Toda aculturación se realiza al precio inevitable de una *deculturación*, que es la pérdida de la especificidad cultural de un grupo. Se trata de un vaciamiento, de una mutilación. Un sentido análogo posee el término *descharacterización*, usado por la antropología brasileña.

Nos referimos ya a los dos conceptos de *integración*: el que la ve como etapa final de un proceso de aculturación, y el que la toma como un proceso de acercamiento mutuo e intercambio sobre una base de igualdad de dos grupos sociales, para su crecimiento cultural y económico y no para su deculturación y despojo. A menudo se habla de integración cuando se trata del campo socioeconómico, y de *asimilación* para aludir al sociocultural, aunque preferimos seguir viendo a esta última como la coronación del proceso aculturativo, y no como el espacio de un intercambio equilibrado, simétrico.

El término *incorporación* parece designar la integración compulsiva, realizada con una mayor violencia económica, cultural e incluso física. Se dice que un pueblo indígena se halla incorporado a la civilización cuando está en la etapa de contacto permanente o integrado.

Entendemos por proceso de *marginación* el que se desata sobre los grupos étnicos u otros sectores populares ya incorporados de algún modo a la economía nacional o regional, con miras a privarlos de sus recursos naturales, apropiarse de una porción mayor de sus excedentes económicos o eliminarlos de la competencia. El proceso inverso, el de la *desmarginalización*, tiende a incorporar a la vida económica regional o nacional a sectores subalternos que antes no participaban de ella por su aislamiento geográfico o por haber sido tomados sólo como mano de obra superexplotada. La desmarginalización implica la



Foto 1-29: "La sirena del Níger" (1950), óleo y carbón de Wifredo Lam, un pintor cubano descendiente de africanos que reelaboró con gran talento los códigos visuales de su cultura originaria, en un claro ejemplo de desarrollo evolutivo orientado hacia una etnogénesis.



Foto 1-30: Esta imagen de Cristo tallada por un indígena guaraní bajo la dirección de los padres franciscanos del Paraguay, aunque de indudable valor artístico, puede considerarse un ejemplo de desarrollo aculturativo, en la medida en que se aleja por completo de la historia de sus formas visuales y sirve al sistema simbólico que oprime a su pueblo (Museo del Barro, Asunción).

apertura de un espacio social y cultural, como complemento del económico.

Hay veces en que el proceso de aculturación se ve interrumpido y revertido por un rechazo súbito de la cultura invasora, en una apelación desesperada a las raíces míticas e históricas para salvar un *ethos* social debilitado: es la *reculturación*, o recuperación de la cultura, proceso que equivale al de descolonización cultural, que estudiaremos más adelante.

Segregación es la actitud deliberada de un grupo dominante de ensanchar la distancia cultural y social con respecto a otro con el que mantiene contacto, cediendo a un complejo de superioridad que tiende a convertirse en mito funcional. Toda ideología clasista o nacionalista que pretenda imponer o mantener una opresión precisa de este instrumento.

La *destribalización* es el proceso por el cual se debilita y rompe el *ethos* tribal, el universo normativo, por acontecimientos de naturaleza violenta, que provocan la despoblación de la aldea, la muerte y dispersión de los miembros del grupo. El concepto de destribalización es independiente del de aculturación, aunque por lo común éste es la causa de aquél, al cuestionar seriamente la validez de los valores que rigen la vida social. La destribalización puede darse entonces por distintas formas de genocidio (matanzas y violencia armada, contagio intencional de enfermedades o epidemias producidas por la interacción biótica, alistamiento militar obligatorio, sometimiento a trabajos intensivos, destrucción de los recursos alimenticios, expulsiones y traslados compulsivos, trata de blanca, esterilización y control de natalidad, propagación de alcoholismo, etc.), pero también suele ser el resultado de todo proceso aculturativo intenso. La *retribalización*, que es el proceso inverso, raramente ocurre. Se da cuando los individuos dispersos regresan a la aldea y refuerzan sus instituciones tradicionales y la vida comunitaria, por lo que este concepto converge con el de reculturación.

4. Tipos de aculturación

Los procesos aculturativos pueden ser *espontáneos* u *horizontales*, cuando se producen sin un plan previo, sin una voluntad

rectora, como resultado de la acción de una sociedad sobre otra, y *verticales*, cuando interviene una voluntad expresa del colonizador. Estos últimos, a su vez, pueden ser *dirigidos* o *inducidos*, y *forzados*. Aculturación *forzada* es la que se lleva a cabo en forma compulsiva, encerrando a los indígenas en reservas y reducciones de las que no se les permitirá salir, y sometiéndolos a un intenso bombardeo cultural. La aculturación será *dirigida* o *inducida* en los casos en que la sociedad nacional comisione a algunos de sus miembros para tomar contacto con un determinado grupo, suplantando la violencia por la "ciencia" y orientándolo en un plan falsamente evolutivo, pues atenderá más las necesidades del grupo dominante y significará la muerte de la cultura dominada. Actúan convenciendo, por inducción, más que por imposición, aunque no siempre es fácil deslindar ambos conceptos ante la ausencia de una real opción por parte de los pueblos originarios. Esta intervención tiende a crear condiciones artificiales de interacción étnica, un falso paraíso donde el indígena contará con un relativo buen trato y algunos servicios "desinteresados", que lo llevarán por un camino sin regreso, a través de una explotación económica de tipo paternalista. Las nuevas necesidades que van abriendo un surco en el espíritu del grupo lo distancian de sus valores tradicionales, sin que nadie lo oriente hacia una real apropiación cultural.

Tanto la aculturación forzada como la dirigida pueden ser clasificadas en *laica* y *religiosa*. La laica, a su vez, será *oficial* o *privada*, según sea el Estado o entidades privadas los que intervengan. La aculturación será religiosa cuando se deja la conducción del proceso en manos de congregaciones religiosas por lo general cristianas, que perseguirán la conversión del indígena con todo lo que ello implica, y a veces también una finalidad económica, como la apropiación total o parcial del territorio tribal y la explotación de una mano de obra barata. Esta actividad aculturativa puede desarrollarse en misiones o en parroquias, siendo las primeras más compulsivas que las segundas.

Se podría hablar también de aculturación *directa* y aculturación *mediatizada*. La primera se da por la interacción de los individuos, y comprende los tipos antes analizados, que prácticamente se circunscriben al sector étnico. La segunda opera por medio de la radio, la televisión y otros medios de comunicación de

masas, afectando a todos los sectores populares. Es que nada impide en realidad considerar a la imposición de una cultura de masas como un proceso de aculturación mediatizada. La televisión, la radio, y en menor medida los diarios y las revistas de gran tiraje golpean no sólo ya al sector urbano, sino también al rural, y se los usa no sólo para inculcar a las comunidades indígenas las bondades de la sociedad de consumo, sino también para evangelizarlos. Claro que no toda la información que difunden los medios es aculturativa y desmovilizadora, como vimos al hablar de la cultura de masas. En el caso de los pueblos indígenas, la aculturación mediatizada podría ser subsumida dentro de la espontánea, la que se daría así a través de dos vías: por interacción directa o por los medios.

5. Factores de aculturación

Llamamos factores o mecanismos de aculturación a lo que el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira denomina *factores convergentes de aculturación*, es decir, a las acciones realizadas o no con el propósito de destruir una cultura étnica, pero que de hecho *impulsan* dicho proceso. Si el propósito de aculturar es claro, manifiesto, tales acciones tomarán la fuerza de un *método*. El citado autor llama *divergentes* a los factores que impiden a los individuos asimilarse a la cultura dominante, como el idioma, que aísla, una apariencia física que genera discriminación y violencia, etc. Del análisis de la experiencia histórica americana surgen los siguientes factores convergentes:

1) La *conversión* del indígena a una religión occidental, la que viene entrañablemente unida a pautas culturales ajenas. Como casi nunca se procuró separar ambas cosas, la conversión fue en la historia de América un sinónimo de aculturación. Es sin duda el factor que más estragos ha causado y sigue causando en la cultura de los pueblos indígenas.

2) La *expulsión* de sus tierras de grupos sedentarios y agrícolas hacia regiones que no les permiten sembrar por inhóspitas o estar ya ocupadas. Esta condena al nomadismo desarticula las ceremonias y costumbres más importantes, comúnmente ligadas a los ciclos de producción de la tierra.

3) El *traslado compulsivo*, y en especial cuando el grupo es asentado en zonas ecológicamente distintas, por lo general más pobres. La necesidad de sobrevivir lo obliga en dichas situaciones a sacrificar pautas culturales ante la presión de la sociedad nacional.

4) La *sedentarización* de los grupos nómadas o seminómadas en reservas y reducciones donde se los incorpora coactivamente a la agricultura. Las bases de su cultura cazadora se irán quebrando ante la gradual desaparición de la caza y la falta de tiempo para dedicarse a ella como antes. Los mitos y valores ligados a esta actividad se irán desdibujando.

5) La *segregación* compulsiva de las comunidades, dispersándose a sus miembros en plantaciones, minas y pueblos, ya sea con el fin de explotarlos económicamente, convertirlos al cristianismo o acabar con su resistencia armada. Así, se los envió a remotos internados en Estados Unidos y México, se los enterró en los socavones de Bolivia, Perú y México, se los repartió en encomiendas. Toda reducción drástica del número de miembros impide el funcionamiento pleno de las instituciones.

6) La *concentración*, también compulsiva, en un centro productivo o religioso de indígenas de diversas etnias, o de una misma etnia pero de comunidades distintas. El orden ceremonial requiere cierta intimidación para poder desarrollarse normalmente, y su vigor depende de que todos o la gran mayoría de los miembros del grupo sean capaces de entregarse a sus rituales, asumirlos con profundidad. El virrey Toledo usó este método en el Perú, el virrey Velasco en México, y los jesuitas en las reducciones guaraníicas.

7) La *provocación de conflictos generacionales*, poniendo a los niños y jóvenes contra los mayores, que son los guardianes de la cultura tradicional. Los primeros, en virtud del mensaje evangélico y la educación formal que reciben, se hacen portavoces convencidos de la cultura dominante, y tratan de ir desplazando a los segundos del poder y de minar el orden ceremonial. Hay veces en que los niños son instrumentados como delatores de sus propios padres. Fue un método muy utilizado por los jesuitas en las reducciones del Paraguay y Brasil, y que sigue teniendo vigencia en todo el campo de la cultura popular. Si la cultura de masas bombardea especialmente a los niños es para

cortar la transmisión cultural e imponer sus modelos actuando sobre la base de la pirámide de la población.

8) El *sometimiento a trabajos intensivos*, que no deja al grupo tiempo ni energías que dedicar a las relaciones sociales y familiares. Embrutecido, no podrá ocuparse de atender el orden ceremonial y las instituciones. Esto provoca asimismo un rápido derrumbe de su sistema tradicional de subsistencia, atándolo a las proveedurías de sus explotadores. Hundido en un pozo de pesimismo, el proceso aculturativo avanzará con rapidez.

9) La *marginación económica* de las comunidades en contacto, que obliga a sus miembros activos a ausentarse por largas temporadas, dejando a sus mujeres e hijos o llevándolos consigo, lo que traba su desarrollo evolutivo por un lado, y por el otro las expone al impacto de las pautas ajenas que traen los migrantes al regresar. Estas migraciones son además causa de deserción escolar, de contagio de enfermedades, de desintegración familiar y adquisición de vicios como el alcoholismo. El único saldo positivo sería la asimilación de conocimientos que pueden llegar a volcarse a un proyecto propio, es decir, ser objeto de una apropiación cultural.

10) La *alfabetización monocultural* que se impone a los pueblos originarios. La misma introducción de la escritura en sociedades cimentadas en la tradición oral revoluciona su vida, pero junto a los efectos negativos que se puedan señalar actúan otros positivos. No se cuestiona la alfabetización en sí, sino el hecho de que con frecuencia ésta se realiza sólo en la lengua dominante y no toma en cuenta la cultura indígena. A veces también se utiliza la lengua indígena, pero sólo como un instrumento de aproximación, que será pronto desechado. Los resultados de estas prácticas son altamente aculturativos.

11) La *modificación del orden jurídico* de una comunidad mediante la imposición de normas e instituciones ajenas, como la propiedad privada. Al indígena americano le cuesta entender que la tierra pueda ser objeto de especulación y pertenecer a alguien sin mayores limitaciones. El parcelamiento de los territorios comunales y la adjudicación a sus miembros de lotes de propiedad privada que pueden vender incluso a los extraños ha sido utilizado en América como una forma de destruir los lazos de solidaridad y aculturar a los pueblos originarios. También produce un

efecto desorganizador de la vida social y cultural la derogación virtual o expresa de sus normas penales, por la prohibición de toda coacción ajena a la establecida por el orden jurídico dominante. Lo mismo sucede en el campo del Derecho de Familia, donde el orden dominante autoriza matrimonios prohibidos por su sistema de parentesco, o establece prohibiciones dentro de lo permitido o instituido como regla de oro en el grupo.

12) La *manipulación de las estructuras organizativas* para finalidades distintas a las que motivaron su creación. Este método fue ya aplicado por Cortés en México, sustituyendo la cúpula del poder azteca y manteniendo el resto del aparato burocrático y organizaciones fundamentales como el *calpulli*. En el Perú los conquistadores tampoco destruyeron los *ayllus*, sino que se los repartieron, dejando a los *curacas* al frente de ellos. Sin variar sustancialmente, la organización social pasaba a servir al proyecto de dominación. Este método sería perfeccionado en este siglo en África por los ingleses, al instituir el "indirect rule".

13) La *modificación compulsiva de los patrones socioculturales*, método sutil con el que se ha logrado quebrar la resistencia cultural de muchos pueblos indígenas, o erradicar ciertas costumbres. Así, los salesianos de la región del río Negro, en la Amazonia brasileña, mandaron destruir las grandes *malocas* y levantar pequeñas chozas para familias nucleares. El fanatismo religioso de los padres los llevó a considerarlas focos de promiscuidad. Cada *maloca* cubría unos seiscientos metros cuadrados, y su altura llegaba a diez metros. Eran sólidas, a prueba de tormentas tropicales, y por dentro frescas y agradables. Albergaban a los clanes, por lo que al erradicarlas los misioneros desintegraron esta unidad socioeconómica básica, y junto con ellas las formas tradicionales de cooperación. Cabe destacar que las *malocas*, como observa Darcy Ribeiro, ofrecían condiciones de higiene muy superiores a las chozas que las sustituyeron en virtud de una razón inexistente: la de evitar una promiscuidad que jamás había tenido lugar, porque en cada *maloca* vivía un clan exogámico, es decir, un grupo de personas que no podían casarse ni tener relaciones sexuales entre sí.

14) El *reclutamiento militar*, que arranca al indígena de su medio y lo lleva a lugares distantes, donde deberá llevar una vida totalmente ajena a sus costumbres, soportando una fuerte

presión para que incorpore las pautas de la sociedad dominante. De ahí saldrá siempre transformado, y sin deseos de reiniciar la vida comunitaria, a la que mirará ya con desdén.

15) El *fomento de la estratificación social* de los grupos no divididos en clases sociales, o con clases apenas embrionarias. Para ello se promueve el surgimiento de una casta privilegiada a la que se exime de la triste condición que se reserva al resto, siempre que coopere en el afianzamiento de la situación colonial y la explotación. Esta clase advenediza se irá adscribiendo a los patrones culturales del sector dominante, mientras vuelve la espalda a las tradiciones de su pueblo, a toda su herencia cultural.

6. Aculturación y lenguaje

Al comenzar el proceso aculturativo, el dinamismo que lleva a toda lengua a desplegarse sobre su propio horizonte, creando palabras, acepciones y formas gramaticales nuevas para alcanzar niveles expresivos más complejos y dar cuenta de las modificaciones que se producen en la cultura, es coartado y hasta interrumpido. El esfuerzo se vuelca ahora en el aprendizaje de la lengua invasora, que la interacción política y económica convierte en necesidad impostergable. Así, en vez de generar nuevos vocablos para designar las situaciones y objetos nuevos, la lengua dominada va incorporando palabras ajenas, por lo que en breve sentirá la presión deformante de una morfología y una fonética diferentes. Sus mismas estructuras sintácticas se verán pronto alteradas por el impacto de la lengua invasora, de la misma forma que al empezar a hablarla el colonizado transferirá a ella sus propias estructuras gramaticales. A causa de esta imbricación producida por la necesidad al margen de una educación formal, el colonizado raramente llegará a tener un buen manejo de la lengua dominante, lo que en esa situación viene siempre a agudizar la distancia social. Ocurre así que individuos pertenecientes al sector dominante que no hablan más que su lengua se sienten superiores a los miembros de los grupos dominados, a pesar de que éstos, además de su propia lengua, hablan también, aunque con explicables defectos, la lengua dominante.

Varias veces los antropólogos e indigenistas discutieron sobre la conveniencia de preservar o no las lenguas colonizadas. Adalides de la unidad cultural, imbuidos de principios “científicos” y universalistas, sostenían que su subsistencia no haría más que retardar la integración de dichos pueblos. Hablaban también de la dificultad de traducir a los diversos “dialectos” los textos primordiales de la cultura occidental y universal. En consecuencia, la solución que se proponía era imponerles un aprendizaje del idioma colonial y reprimir el uso de su propia lengua, de modo que fuera desapareciendo. Otros, mejor intencionados, llegaban al mismo resultado por otras vías. Mantener ambos idiomas, decían, es apuntalar la estructura dual de dominación, con la honda distancia social entre ambos grupos. Por un lado el blanco o mestizo con el idioma colonial, y por el otro una mayoría oprimida que sólo habla la lengua nativa, siendo escasos los bilingües. A los partidarios de un bilingüismo generalizado se les opondrá el argumento de que lo que se logrará con ello es que el nativo no hable bien ninguno de los dos idiomas, lo que será igualmente motivo de discriminación. Esto es en alguna medida cierto, pero subsanable por planes educativos que no sólo enseñen el buen manejo de la lengua dominante, sino que conviertan también en materia de estudio a las lenguas minoritarias del país.

La experiencia histórica de América nos muestra que el monolingüismo va siendo acorralado, circunscrito a las regiones más apartadas. La mayoría aprende a expresarse en castellano, portugués, inglés. El proceso es irreversible, pero nos obliga a tomar precauciones, puesto que es probable que estemos ante un mero bilingüismo de transición, en el cual la lengua indígena será del todo abandonada no bien resulte prescindible. Y esto ocurrirá no sólo en virtud de los mismos mecanismos del proceso de aculturación, sino también de una educación formal que, si se la toma en cuenta, es como simple instrumento de aproximación inicial al educando, por lo que luego será desechada, no cultivada. Se puede decir así que el bilingüismo resulta en los hechos la primera etapa en la extinción de una lengua indígena, en lo que llamaríamos proceso de *desindianización lingüística*. Es que no se puede ignorar la circunstancia de que detrás de cada lenguaje hay una cultura con la que se consustancia, y que



Foto I-31: En este burro de madera con cola de ixtle de Oaxaca se perciben rasgos de una modernidad popular, por la estilización impresa a la figura.

las transformaciones en el área lingüística dan por lo general la pauta de cómo se cumple el proceso aculturativo. De ahí que los bilingües sean por lo común biculturales, permeables a la colonización deformante, mientras los monolingües defienden su cultura y su organización social.

Desde el punto de vista de los pueblos dominados podemos decir que cada sociedad se funda en un lenguaje, y que su derecho a él es inalienable, más allá de los inconvenientes que genere la práctica, los que deben dar lugar en todo caso a una complementación, no a una mutilación. Nadie desde afuera puede arrogarse la facultad de decidir, y ni siquiera de discutir, algo que compromete tan hondamente el destino de un pueblo. El hecho de que esto ocurriera es una prueba más de que han sido tomados como objetos de otra historia. Por cierto que la sociedad nacional no se limitó a polemizar al respecto, sino que

prohibió el uso de esas lenguas en las escuelas e internados, y también en las actuaciones administrativas y judiciales, bajo la pena de severos castigos corporales y morales en el primer caso, y de nulidad en el segundo, lo que dio lugar a la pérdida de tierras por indefensión o mala defensa, pues los indígenas quedaban en manos de tinterillos venales.

Aunque ya en el estadio de en contacto permanente las lenguas dominadas van experimentando variaciones un tanto pronunciadas, ante la tendencia al bilingüismo que se suscita, es en el de la integración donde suelen ocurrir los cataclismos. Del monolingüismo indígena se ha pasado a un bilingüismo imperfecto. Luego, a medida que perfeccionan el uso de la lengua colonial van perdiendo la propia, ante las presiones sociales y la señalada falta de programas educativos que la sostengan. Podrán entenderla, pero hablarla les resultará cada vez más penoso. El indígena asimilado se mostrará ya incapaz de entender un discurso en su lengua materna, de la que no recordará más que palabras. Muchas veces simulará un desconocimiento de ella mayor que el real, por temor a ser considerado un "salvaje". A pesar de la emoción que le causa su sonido, es consciente de que la sociedad dominante ha condicionado su aceptación al olvido de su cultura original.

A veces se dan situaciones lingüísticas muy particulares, como el caso del guaraní genérico, plasmado en las reducciones y pueblos jesuíticos, hoy inseparable del ser social paraguayo. O sea que se trata de una lengua aborígen que se expandió sobre otros grupos étnicos, e incluso sobre la sociedad nacional, que subsiste sin empobrecerse cuando ya los grupos que contribuyeron a su creación están en franco retroceso. Un ejemplo diametralmente opuesto es el de los collas del Noroeste argentino. El quechua que hablaban, vivo aún en las fronteras con Bolivia, se perdió en esta área, sin que ello implique un avanzado proceso de aculturación. Por lo contrario, su cultura sigue dando muestras de gran vitalidad.

Una lengua puede ser considerada en tres niveles: *auditiva*, cuando se la entiende; *oral*, cuando se la habla; y *visual*, cuando se la lee. Los grupos étnicos americanos desconocían la escritura alfabética, por lo que el cuadro preaculturativo, tomado al tiempo actual, sería el siguiente:

	<i>Entiende</i>	<i>Habla</i>	<i>Lee</i>
Lengua indígena	+	+	+
Lengua nacional	-	-	-

El método de alfabetización bilingüe comienza enseñando al indígena a leer y escribir en su lengua, que es sin duda un paso positivo en su evolución cultural, al permitirle en la coyuntura actual afirmar su universo, difundir sus valores. Pero para el colonizador esto no es más que un método para imponerle otros valores. Pronto empezarán las clases de castellanización (o su equivalente, si es otro el idioma colonial), y el indígena podrá ya entender el castellano, luego hablarlo, y finalmente leerlo y escribirlo. Podremos referirnos entonces a un bilingüismo perfecto, por más defectos que encierre, y que representamos así:

	<i>Entiende</i>	<i>Habla</i>	<i>Lee</i>
Lengua indígena	+	+	+
Lengua nacional	+	+	+

Pero esta etapa es transitoria, por la deculturación que supone el mismo proceso aculturativo. Pronto dejarán de hablar la lengua indígena, y por lo tanto, de escribirla. Luego no entenderán ya discurso alguno en ella, y menos podrán leerla. La asimilación nos deparará entonces el siguiente cuadro lingüístico:

	<i>Entiende</i>	<i>Habla</i>	<i>Lee</i>
Lengua indígena	-	-	-
Lengua nacional	+	+	+

7. Percepción, sensibilidad y mentalidad en el proceso de aculturación

El proceso aculturativo actúa en cada individuo en tres niveles, que son la percepción, la sensibilidad y la mentalidad. Los sentidos perciben, la sensibilidad siente y la razón, o mente, piensa. Señala Juan Acha que tales componentes se encuentran de hecho tan fusionados, que los sentidos nunca perciben por sí solos, ni la sensibilidad siente por sí misma, y tampoco la razón piensa por su cuenta.

Dicha imbricación no obsta a que se pueda aislar momentáneamente, mediante un esfuerzo analítico, a nuestras sensaciones, sentimientos o pensamientos, como el mismo Acha lo admite. Haremos entonces eso, empezando por los cinco sentidos primarios, que son la base biológica de la percepción. Aunque no abundan los estudios comparativos que muestren su nivel de desarrollo en las distintas culturas, no caben dudas de que los cinco sentidos son comunes a todos los hombres, algo propio de la especie, la que en su evolución privilegió lo visual sobre lo auditivo y olfativo. Pero bien sabemos que la percepción tiene múltiples puertas, y que unas están abiertas y otras cerradas. La mayoría de ellas fueron colocadas por las culturas, y unas pocas por los individuos. Se quiere decir con esto que un individuo puede no percibir lo que casi todos los miembros de su grupo social perciben, y no por tener los sentidos disminuidos (sordera, miopía, etc.), sino porque algo falla en su subjetividad que le impide detenerse en cierto tipo de objetos, interesarse en ellos. Se puede así no percibir el trino de un pájaro que canta con frecuencia cerca de nuestra ventana, o sea, no escucharlo de verdad, no identificarlo entre otros sonidos, o pasar todos los días frente a un árbol sin registrar su existencia. Pero más nos interesan aquí las puertas cerradas, o no abiertas, por la cultura, pues sin duda ésta “opta” en algún momento de su historia por privilegiar ciertos objetos y descuidar otros, “opción” que no puede ser casual, espontánea, desde que implica un juicio de valor que orienta los sentidos en una determinada dirección. Si el guaraní, para poner un ejemplo, tiene una sorprendente percepción de las plantas y los animales, que le permitió identificar miles de especies y conocer aspectos de ellos que incluso a los naturalistas se les escapan, es porque hace mucho tiempo “optaron” por concentrar en ellos la atención de un modo muy especial. Tal percepción se reproduce culturalmente, y se podría decir que todos los miembros del grupo la tienen. No es arriesgado afirmar entonces que *hay un pensamiento visual previo* que condiciona la percepción, que le permite alcanzar semejante nivel en ciertos terrenos.

Desde ya, tal percepción especial no puede dejar de imbricarse con la faz sensible, y lo que acontezca a las plantas y animales impresionará entonces más al guaraní que a los miembros de otras sociedades que no se interesan a tal extremo por ellos.

Se podría decir entonces que los niveles de percepción regulan de algún modo los sentimientos, al hacer que los individuos se conmuevan por ciertas cosas y no por otras. O sea, las culturas no desparraman su sensibilidad por la totalidad de los objetos, sino que privilegian a algunos y devalúan a otros, con lo que de hecho establecen una jerarquía. Y esta selección varía de un tiempo a otro, por lo que se habla de la sensibilidad de una época en un determinado espacio. En un mismo tiempo y lugar puede llegar a haber más de una sensibilidad, aunque lo más probable en estos casos es que una asuma el papel dominante y las otras queden relegadas a sectores minoritarios o subalternos de la sociedad.

Tanto lo bello como lo sublime son categorías estéticas que corresponden al orden de la sensibilidad, pues requieren de un individuo que los sienta en su fuero interno. La sensibilidad, que habría aparecido como concepto en Europa en el siglo XVIII, se relaciona de este modo con la singularidad de un sujeto, pero ello no implica que carezca de un componente social. Por el contrario, como vimos, éste existe y resulta demasiado condicionante.

A la famosa expresión de Descartes que dice “Pienso, luego existo”, que vino a identificar al ser con el pensamiento individual, abriendo así en Occidente la ancha brecha de la subjetividad, habría que añadir el “Siento, luego existo”, como un elemento también fundamental en la construcción del sujeto. Pero ¿qué es lo que el sujeto piensa?, ¿o sobre qué ejes y categorías? Del mismo modo, cabe también preguntarse qué es lo que un sujeto particular siente.

En lo que hace a la teoría de la sensibilidad, cabe señalar que no son las ideas las que producen los sentimientos, pero a menudo suelen reforzarlos, al mostrarnos su raíz universal mediante mecanismos lógicos. Una obra puede conmovernos por el amor o la justicia que despliega, pero el amor y la justicia son también ideas, y no sólo sentimientos. Esas unidades lógicas que son las ideas, conforman puntos de vista o categorías con las cuales un sujeto, al enfrentarse con las cosas, puede organizar sus sensaciones para conferirles objetividad, realidad y también universalidad. Ellas permiten descomponer el todo de la percepción sensible en unidades que permitan una mejor interpretación. La mentalidad o racionalidad no debe, desde ya, confundirse con

la sensibilidad, pero tampoco se debe abismar la distancia entre ellas, sino construir puentes, nexos que les permitan potenciarse recíprocamente. Juan Acha advirtió ya que la razón se complementa con la sensibilidad, y que ambas se reemplazan mutuamente cuando las circunstancias lo exigen, por debilidad o ausencia de una de ellas.

Al reconocer la incidencia de la mente en la producción de los sentimientos, habría que añadir que el aspecto racional no debe ser entendido en los términos en que más lo conocemos, o sea, la razón occidental, de marcada pretensión ecuménica, cuya lógica responde a la jerarquía de valores de esta civilización. El aspecto racional debe entrar en la estética de los sectores subalternos como una *racionalidad propia*, regional, articulada sobre la escala de valores de la cultura a la que pertenece el sujeto. De no ser así, el pensamiento no se imbricará verdaderamente con la sensibilidad, sino que entrará en oposición con ella. Quedarán así de un lado los sentimientos que brotan del interior del sujeto en presencia de las cosas, como una marca de identidad profunda, y del otro una lógica fría, desarraigada, que pretende colonizar y coartar la sensibilidad.

Surge de aquí que el colonialismo puede actuar sobre los niveles de la percepción (percibir lo propio con el lente de lo ajeno), de la sensibilidad (no desarrollar los sentimientos en el campo de la cultura de pertenencia, sino de los modelos impuestos) y de la mentalidad (sustituir la racionalidad propia por una razón ajena que se asume como la única válida). Como bien señala Juan Acha, *los sentidos, la sensibilidad y la razón o mentalidad son productos sociales*, por más que dichas operaciones se realicen siempre en el interior de un individuo. Añade este autor que mientras la razón actúa con mayor libertad, a pesar de su inevitable sujeción a las estructuras lógicas del lenguaje, la sensibilidad es más social, más dependiente de una cultura que le imprime valores y hábitos. Hay así culturas marcadamente vitales y sensuales, y otras con una fuerte inclinación mística, espiritualista y racional. Mientras que algunas culturas de Oriente cifran la felicidad en la ausencia de toda sensación, las de África hallan la felicidad en la intensidad de las sensaciones, como base para desarrollar sentimientos igualmente intensos. En la misma historia de Occidente vemos estéticas del sufrimiento,

que abrevan puramente en él, coqueteando con la enfermedad y la muerte, y estéticas gozosas, armadas en torno a la risa y la celebración de la vida como una fiesta de los sentidos.

En la cultura de la modernidad occidental, la sensibilidad jugó un papel importante en el *proceso de individuación*, pero ello fue sustancialmente alterado por la cultura de masas, que tiende a imponer símbolos y mitos de fácil universalidad, creando tipos reconocibles de inmediato, con lo que reduce la individualidad a su mínima expresión. Produce así un efecto sentimental deliberado, como un modo de uniformar la sensibilidad y no dejar nada librado a la capacidad de percepción del individuo, y menos aún a la interpretación. La atmósfera que crea se sobrecarga de aspectos obvios, con lo que se asegura alcanzar el efecto deseado, sin importarle que tanta superficialidad provoque el rechazo de los más sensibles. Es que la cultura de masas no busca la calidad estética, sino el gran número, y para ello, en vez de comunicar sentimientos variables en los que sea posible el juego de la individuación, falsifica un sentimiento único. Ello no obstante, y mientras destruye los patrones culturales de individuación, suplantándolos por pautas de consumo manipuladas en función de un status social, la cultura de masas exalta al individuo, pero no ya como un ser con responsabilidad social, sino que vuelve la espalda a su comunidad para sumarse a sus rituales tan frívolos como vacíos.

8. *Los mecanismos de dominación*

Los mecanismos de dominación son acciones que individuos de un grupo social realizan con toda conciencia para instaurar, mantener o reforzar la opresión y explotación de otro grupo social, o sea, una situación colonial o de dependencia. Acaso la primera reflexión que se impone al trabajo sociocultural es la de detectar qué mecanismos de dominación actúan en el sector popular elegido, quiénes los promueven y quiénes son sus cómplices, cómo se manifiestan y qué conductas o actitudes los favorecen. Estos mecanismos parecen superponerse por momentos a los factores de aculturación, por cuanto los que desarrollan a conciencia acciones para aculturar están queriendo de un modo u otro dominar, pero como no toda aculturación es vo-

luntaria, vertical, conviene diferenciar ambos conceptos. Además, al hablar de mecanismos de dominación se pone el énfasis en lo *político y económico*, mientras que la aculturación se refiere al orden *sociocultural*. Así, por ejemplo, una evangelización que se realice sin más ánimo que el de llevar un mensaje religioso, es un factor de aculturación. Será un mecanismo de dominación cuando se disponga la evangelización ya como una decisión política para acabar con la resistencia de un pueblo, desactivando su conciencia y sometiéndolo a una situación colonial.

Podemos señalar los siguientes mecanismos de dominación:

1) La *segregación racial*, por la cual se relega a un grupo étnico al más bajo nivel social, como una forma de asegurar su explotación intensiva, es decir, un despojo mayor de sus recursos naturales y el producto de su trabajo que el que se ejerce sobre las capas bajas de la sociedad nacional, o para excluirlo de la competencia económica.

2.) El *control político*, que desconoce las estructuras de poder propias del grupo dominado, sujetándolo a un poder exterior extraño a su cosmovisión, que regirá su destino con criterios etnocéntricos y de acuerdo a sus intereses. Los fines del dominado dejan de contar, y éste pasa a ser un medio para otro proyecto. El control político se ejerce con frecuencia a través de falsos líderes, o sea, de dirigentes que pertenecen a ese grupo dominado pero están al servicio del opresor. Otras veces se recurre a la corrupción y la manipulación de las estructuras tradicionales de poder.

3) El *tratamiento desigual*, o sea, la segregación llevada a lo jurídico y administrativo. Puede haber una legislación que establezca esta desigualdad, pero lo más común es una legislación nominalmente igualitaria, desvirtuada en la práctica judicial y policial, de donde resulta claro que la ley juega en contra del sector subalterno, y casi nunca en su favor. Así, en la abrumadora mayoría de los casos, los pueblos originarios de América perdieron los juicios que entablaron contra los usurpadores de sus tierras.

4) El *mantenimiento de la distancia social*, como cuando se priva a los pueblos originarios de autonomía por medio de la aculturación y se les cierra a la vez el camino de la asimilación final, de modo que nadie pueda sustraerse a la violencia de la relación de dominio. Si se admite que un indígena es socialmente igual a un blanco, o un peón criollo a su amo, se desmorona

la justificación ideológica de la explotación. En virtud de este mecanismo se destruye la cultura de los sectores populares para que éstos admiren el modelo opresor, pero se los mantiene a la vez lejos del mismo, para que no olviden que son ajenos a él. Al quedar así obstruida la movilidad vertical, sobreviene la peor de las frustraciones, que alimenta un cuadro de neurosis.

5) La *dependencia económica*, que es un resultado del mecanismo anterior. En el caso del indígena, se lo incorpora al trabajo asalariado en forma compulsiva, con remuneraciones irrisorias que de hecho estatuyen una servidumbre personal. Si pretende huir del círculo, comprenderá que ha sido privado de los recursos que antes le aseguraban un sustento, y que la discriminación general del sistema le impide acceder a un nivel de vida mínimamente digno. El camino hacia atrás está cerrado por el despojo y el proceso de aculturación, y hacia adelante no parece haber más alternativa que la dependencia. En las reducciones y reservas el indígena no administra por lo común los fondos provenientes de la producción colectiva y la ayuda externa. Aun cuando se pueda demostrar que el ente proteccionista no se apropia de su dinero, subsistirá la dependencia fortalecida por un paternalismo que posa de humanista.

6) La *acción evangélica*, avanzada de la colonización que apoyará la dependencia en un orden sobrenatural, en un cielo blanco al cual llegarán los indígenas si niegan su propio ser y se someten a la ley y la cultura del opresor. Las misiones sustituyeron muchas veces con gran eficacia a las campañas militares de conquista. La acción evangélica trastorna el universo simbólico del indígena, sembrando en su mente una confusión que termina neutralizando sus defensas. Para lograr esto, hasta se promovieron sincretismos religiosos al más alto nivel, como cuando se predicó que el Dios del cristianismo y el Tupa de los guaraníes eran un mismo ser.

7) La *acción paternalista*, que equipara al oprimido a un menor de edad, incapaz de valerse por sí mismo, y que por lo tanto debe ser llevado de la mano por tutores que manipularán su voluntad y administrarán sus bienes, por lo general sin rendirles cuenta.

8) La *manipulación política*, por la cual se embarca a los sectores dominados en luchas y procesos ajenos, que consumirán sus energías sin aportar nada a su evolución histórica y social. Para esto se les prometen cosas que no serán luego cumplidas, a la vez

que se promueve al liderazgo a unos cuantos oportunistas, quienes se enfrentarán a los auténticos dirigentes, en una lucha que impedirá al grupo ocuparse debidamente de sus problemas más acuciantes. Aun más, si los manipuladores son derrotados por las armas, en las urnas electorales o de otra forma, los manipulados serán objeto de represalias por parte de los vencedores.

9) La *penetración cultural*, entendida como un bombardeo sistemático para desestructurar la cultura dominada e imponerle los símbolos de la cultura dominante, sustitución que afianzará la relación de dominio. Los medios de comunicación de masas son hoy los que más implementan este mecanismo, pero se halla presente también en la educación formal y en la aculturación rígida que promueve el indigenismo, tanto laico como religioso.

Varios de estos mecanismos fueron estudiados por la ecuatoriana Gladys Villavicencio en Otavalo. El análisis fue centrado en la realidad interétnica para facilitar su caracterización, pero ellos se repiten en la realidad de los otros sectores subalternos.

9. La descolonización cultural

La penetración cultural establece sólidas cabeceras de puente en los aspectos más conservadores de la cultura popular, a los que exalta e incorpora, avanzando desde ahí sobre los aspectos más contestatarios y radicales, con miras a neutralizarlos y manipularlos, para que dejen de ser el alimento de la *resistencia cultural*. En toda cultura popular hallaremos estos aspectos contestatarios, y también una resistencia a la asimilación espiritual ejercida por individuos que persiguen un cambio, pero no aculturativo, sino evolutivo, que enriquezca la conciencia profunda, la identidad del grupo, sin diluirla en la identidad dominante. En toda defensa de lo popular y nacional, así como de las culturas étnicas, se da de hecho este proceso de desasimilación que es la *descolonización cultural*. Proceso de recuperación y reafirmación de una identidad fragmentada, reprimida, estigmatizada, que en muchos individuos opera ya como identidad negativa. Por eso se dijo que la descolonización cultural se da en estos casos como el paso de una identidad negativa a una identidad positiva *consciente*, no ya como algo que se adquirió de

modo espontáneo, sino como resultado de una lucha tanto mental como social. O sea, la descolonización cultural es tanto una epopeya de la conciencia individual y colectiva como un conjunto de acciones de afirmación de los propios valores. Desde ya, para que un grupo social se descolonice este movimiento debe generalizarse, no quedar circunscrito a una elite clarividente. El deber de esta última es ayudar a los otros a tomar conciencia, más que actuar en nombre de la mayoría de un modo inconsulto. Por cierto, la descolonización cultural es la principal tarea de los promotores culturales, lo que implica que deben actuar fundamentalmente como generadores de conciencia.

Hay veces en que la descolonización cultural es promovida por elementos ajenos a la comunidad, sin que ésta termine de tomar el proceso en sus manos, de ejercer las decisiones. Para que dicho proceso sea auténtico, los sectores populares deben alcanzar su efectivo control, dándole así el carácter de *autogestionado*. De lo contrario, toda sospecha será legítima. Esto no implica descalificar a los agentes externos dispuestos a prestar su apoyo. Pero una cosa es apoyar la acción de un sector popular, y otra muy distinta actuar en nombre de él, sustituirlo en su papel protagónico. Volveremos sobre esto.

Todo grupo de trabajo que quiera articular un proceso de descolonización cultural o profundizarlo deberá proceder a una *descomposición analítica* de su cultura, es decir, estudiar sus distintos elementos por separado, tanto en sí mismo como en lo que representan en la interacción social. De este análisis se desprenderán cinco tipos de acciones fundamentales para devolver a la cultura popular todo su poder de florecimiento, que son:

- 1) Denunciar los aspectos de la tradición que de hecho sirven a una cultura de la dependencia, y procurar en lo posible revertir su sentido.
- 2) Redimensionar en el contexto actual los aspectos de la tradición que el pueblo organizado considere positivos.
- 3) Criticar y combatir los elementos introducidos recientemente por la sociedad de consumo que se consideren contrarios al proyecto popular.
- 4) Incorporar por adopción selectiva elementos nuevos que puedan contribuir al desarrollo de la propia cultura, para que ella sirva así mejor a la causa de la liberación.

5) Asumir totalmente el control de la propia imagen y la administración de su cultura, para ser los únicos o los principales beneficiarios de ella.

O sea que así como la identidad cultural alimenta en el opresor su misión civilizadora, proporcionándole una justificación ideológica, en el oprimido alimenta la resistencia a una acción que lo amenaza de muerte, de disolución histórica. El nudo de la resistencia se establece en los aspectos más contestatarios, en los que se presentan de por sí, por su integridad moral y su coherencia, como una alternativa civilizatoria. Estos elementos que llamamos contestatarios pueden ser a la vez los más conservadores de la sociedad. Así, por ejemplo, la resistencia de muchos pueblos originarios se apoya en su religión, como alternativa al cristianismo, que es la religión de la conquista, de la dominación. De esta forma, en la medida en que se opone a una cultura dominante, la cultura popular deviene revolucionaria, hasta el punto de que a menudo no se puede distinguir entre tradición y revolución.

Señalaba Amílcar Cabral, hablando de África, que resulta un tanto absurdo plantear a los sectores populares su regreso a las fuentes, pues nunca dejaron de ser la fuente, de crear cultura y hacer la historia. Esto tiene buena parte de verdad, pero no se puede ignorar el ahondamiento de la penetración cultural en las últimas décadas, la acción creciente de la cultura de masas, que todo lo invade y lo descompone. La resistencia es por lo tanto algo que debe activarse en toda cultura, y no sólo en la popular. Sobre toda especificidad pesa hoy la amenaza de disolución bajo la aplanadora de la cultura de masas y el universalismo, en buena medida falso, promovido por los países globalizadores. Sí, los pueblos representan las fuentes, pero si no toman mayor conciencia de éstas y de su valor las perderán, no sabrán cuál es su verdadero patrimonio ni su destino. Mientras la corriente dominante sea contraria a los intereses de los pueblos, sólo cabe nadar contra ella, desplegar un gran esfuerzo para avanzar un corto tramo. El que se abandona, es arrastrado por ella.

Lo desesperante que llega a ser toda resistencia prolongada nos lleva a cifrar la descolonización cultural en una *ofensiva* de los grupos populares para identificar su cultura con la nacional y tomar un control creciente de los medios de comunicación, no para imponer a otros su visión del mundo, sino para ser conoci-

dos en lo que verdaderamente son, sin distorsiones, y a nivel interno afirmar sus valores y potenciar su proyecto histórico. A la *progresiva* conquista de espacios en los medios debe acompañar una mayor transferencia de recursos económicos y tecnología, hasta alcanzar así la igualdad distributiva. Porque lo que persiguen los grupos populares en una democracia auténtica, la real igualdad de posibilidades, la distribución equitativa de recursos sociales. No está en su ánimo oprimir a otros sectores, negarles el espacio que les corresponde en el conjunto de la sociedad. La afirmación de lo nacional y popular no debe ser confundida con el nacionalismo, en tanto ideología de segregación y negación de lo que no se presenta a sus ojos como nacional.

La descolonización cultural es, en definitiva, un proceso de *reculturación*, que en el campo étnico asumió formas muy distintas, desde la rebelión armada al *revivalismo* milenarista o mesiánico, de carácter puro o sincrético, reformista o revolucionario, pacífico o violento.

10. Diversidad cultural y educación

Todo proceso aculturativo separa a la cultura de la educación, a fin de instrumentar mediante esta última la cultura que se quiere imponer. En consecuencia, la descolonización de la educación llevará a sustentar a ésta en la propia cultura, a la que se debe también descolonizar para que pueda cumplir esta función tan capital.

La educación liberadora de los sectores populares sólo puede darse con la participación consciente de ellos, afirmándose en su identidad histórica y en su proyecto político, y tomando en cuenta las características propias de cada grupo, de la región y el país. Los especialistas ajenos a dichos sectores podrán ayudarlos a definir los contenidos de su educación y luego a ejecutarla, pero no tomar decisiones en nombre del grupo ni ejecutar políticas diseñadas sin su participación. Los sectores populares no pueden ser meros justificadores de políticas populistas que no les abran reales espacios de participación.

Si bien en algunos países, como en México, se han logrado significativas conquistas en este terreno, lo cierto es que la escuela ha funcionado históricamente en América, y en buena medida sigue

funcionando hoy, como instrumento de aculturación y no como impulsora de un desarrollo cultural evolutivo. Esto se potencia en el medio indígena, donde se la definió como una *escuela del silencio*, represiva y enajenante, donde la historia de los grupos es mistificada, desvirtuada, vista como un proceso negativo, teñido de salvajismo y barbarie; es decir, algo que no se concilia con lo verdaderamente civilizado, y que por lo tanto no puede ser incorporado a la educación.

El participante de una cultura subalterna fue muchas veces considerado algo así como un subhombre, que para adquirir su plena humanidad debe aceptar ciegamente lo que se le enseña en la escuela, sin permitirse cuestionamiento alguno del sistema, y sobre todo reprimiendo sus emociones, lo que le brota del alma, porque esos impulsos, se dice, son regresivos, lo llevarán hacia atrás.

El despegue de la conciencia es cifrado en la escritura, en los textos, olvidando que la verdadera conciencia viene entre ellos más ligada a la memoria histórica y experiencia tanto colectiva como personal que se transmiten por tradición oral. Para un pueblo dominado, además, la conciencia pasa por la reflexión sobre la dominación y sus formas y no por los textos escolares, ya que éstos se ocupan más bien de justificar la conquista y la opresión en nombre de “la civilización” y de “la patria” (es decir, la civilización y la patria de los otros). En definitiva, como ya se dijo, el vehículo fundamental de la cultura no es la escritura, sino la lengua.

El peruano Francisco Miró Quesada, tomando en cuenta las mentalidades de nuestros pueblos, proponía instrumentar un sistema educativo no racionalista, que desarrollase la vía simbólica. Ello operaría como antídoto contra la anomalía de la concepción occidental del mundo, que tanto privilegió el pensamiento analítico sobre el simbólico que terminó atrofiando a este último en buena parte de los sectores ilustrados de la región, lo que se perfila como una forma grave de colonización pedagógica. Esta última, lejos de atenuarse con los vientos libertarios que soplaron en el siglo XX, se acrecentó con los modelos de “modernización” de la escuela. Se ha calificado por eso a dicho proceso como “la gestión de la ignorancia”, y también de “pedagogía del vacío”, por tratarse de una *pedagogía formal*, que soslaya la

cuestión de los contenidos a transmitir y la naturaleza de la mirada para fetichizar el método. El maestro deviene así un mero animador que no debe hacer uso de sus conocimientos para no influenciar al alumno. El alumno, o lo que resta de él, no se interesa en aprender todo aquello que un miembro de una sociedad tiene obligación de saber para estar en condiciones de participar activamente en ella, defendiendo y enriqueciendo su patrimonio. Prefiere dejarlo librado a los vericuetos de sus búsquedas personales, lo que no hace más que alimentar una anarquía subjetivista a expensas de los códigos comunes que lo convertirán en un ciudadano responsable. Tal vía de escape de la base ética de la sociedad abona el terreno al consumismo, al que dicha pedagogía procura servir a conciencia. Para ser ciudadano, un individuo debe conocer la historia de su pueblo, su patrimonio cultural, sus valores y aspiraciones seculares, algo que se enseña cada vez menos en todas las escuelas, y no sólo en aquellas a las que asisten los sectores populares.

Un autor francés señala en este sentido que la educación actual tiende a encerrar a la escuela en el sujeto y al sujeto en sí mismo, lo que constituye un creciente repliegue sobre el yo. Un hombre amurallado en sí mismo, despreocupado de los asideros de la objetividad y las resonancias del mundo, no puede ser protagonista de ninguna construcción social valiosa. Por lo general estos individuos son fáciles presas del miedo, de temores a menudo imaginarios, que los llevan a preferir la tentación totalitaria a los riesgos del cambio.

Si socializar es humanizar, la escuela que no socializa deshumaniza, despolitiza, crea monstruos morales que no vacilan en corromper el ethos social y volver la espalda a su historia con tal de encaramarse en la pirámide social, haciendo un culto de la competencia y descreyendo de la solidaridad. La humanización no puede hacerse desde una razón abstracta, desvinculante, sino desde la propia historia de la sociedad. Humanizar a un individuo es darle los instrumentos para que pueda insertarse en ella, cultivar sus valores y también transformarla, mediante la reflexión y la acción.

Esta pedagogía de la dominación ha convertido a la enseñanza no en un esfuerzo de pensamiento crítico, sino en un conjunto amorfo de información que el alumno debe recibir, sin tener

para procesarla más que las tristes categorías que imponen hoy la cultura de masas y el pensamiento único. Esto hace que la gestión política del saber vaya casi siempre contra la identidad profunda de nuestros pueblos y la integridad de su patrimonio, pues lo que se está formando es gente dispuesta a venderlo todo, a rematar sin cargo de conciencia lo que ha costado a toda la sociedad casi dos siglos de esfuerzos y no poca sangre.

11. Ciencias sociales y colonialismo

Hoy asistimos a un vertiginoso despliegue de tecnologías de avanzada, el que parece coronar el gran ciclo histórico de la Revolución industrial, que durante más de dos siglos estableció los patrones del desarrollo productivo. Los nuevos paradigmas tecnológicos produjeron profundos cambios en el mundo, no sólo en las estructuras y modos de producción, sino también en lo social, cultural y político, frente al rol desproporcionado que asumió lo económico. Aunque menor y dependiente, el desarrollo de los países de América requiere pensar desde sus propios procesos históricos y culturales los cambios que es necesario introducir para responder a las urgencias del nuevo tiempo. De no hacerlo, se seguirán aplicando aquí mecánicamente las nuevas estructuras organizativas y patrones culturales creados por los países desarrollados, lo que inhibe nuestra capacidad de dar respuestas propias a fenómenos en los que entra en juego nuestra misma identidad.

En una entrevista, el sociólogo francés Edgar Morin decía que la ciencia, la técnica, la industria, que parecían los motores de un progreso garantizado, habían revelado ya su rostro sombrío y negativo. El desarrollo, añadía, perdió la dimensión de los problemas humanos y generó así descontento, desmoralización y rebelión. A su juicio, era ya hora de elaborar una política civilizatoria donde la solidaridad, la convivencia, la moralidad, la ecología y la calidad de vida dejaran de ser percibidas por separado y fueran concebidas en conjunto. Lo que en el contexto europeo puede parecer utópico, entre nosotros no significaría más que revitalizar tradiciones y concepciones del mundo aún vigentes.



Foto I-32: Preparándose para el *tinku* ("encuentro", en aymara), en un pueblo del departamento de Potosí, Bolivia. Se trata de una batalla ritual que produce muchos heridos e incluso algunos muertos, como resultado de una fuerte rivalidad institucionalizada que la cultura sostiene por los densos significados que encierra, y también como liberación de antiguas tensiones (Foto de Julia Vargas-Weise).

Esto exige hoy reabrir la discusión y extremar la crítica en torno al papel de los científicos sociales, y los intelectuales en general, en este comienzo de milenio sacudido por los vientos de una globalización que aplanan los sentidos y borra la memoria de los pueblos. En 1991, en un encuentro internacional realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Darcy Ribeiro afirmó que América Latina se hallaba en vías de ser recolonizada, pues estaba naciendo un nuevo orden mundial, y si no comprendíamos esto y luchábamos por el lugar que nos correspondía en él, perderíamos todo rol protagónico. A su juicio, los intelectuales de la región no comprendían esto, pues ni siquiera se interesaban mayormente por el tema, y de hecho habían renunciado ya a definir un proyecto latinoamericano. Pero ¿cómo puede asumir el destino de América –se preguntaba Ribeiro– una intelectualidad colonizada, enferma, que casi no conoce el pensamiento

gestado en la región, o lo ha visto muy por encima y con prejuicios, por manejarse con categorías y paradigmas producidos en otros contextos culturales?

Ello nos pone ante el centro de la cuestión. Cualquiera sea la circunstancia, la simple glosa del pensamiento ajeno no puede configurar nunca un pensar propio, y quizás ni siquiera un pensar verdadero. La necesidad de justificar el pensamiento propio con la referencia al pensamiento europeo es un vicio inherente al colonialismo pedagógico que imperó siempre en nuestros claustros. Con “deslumbrantes” despliegues de erudición sobre lo ajeno se evita lo único importante: *pensar la propia cultura*, explorar su tercera dimensión (la de profundidad), que es el verdadero papel de la filosofía y la antropología, así también como pensar la situación y destino de la propia sociedad, que constituye el principal rol de la sociología.

Pero un pensamiento *que ha perdido sus vínculos con la acción* no puede cambiar nada, por la miserable materia con que se construyó. El pensamiento es palabra, y *la palabra verdadera requiere un acto capaz de sostenerla*, un acto entendido como compromiso existencial. No hablamos de militancia política, sino de la ética básica de las ciencias sociales. El conocimiento que en ella se adquiere nos obliga a ser tan radicales como la realidad, lo que no implica teñir con una ideología precisa los hechos, sino aprender a leerlos en toda su dimensión, sin atenuantes ni colorantes.

Es entonces deber de los científicos sociales no usar la ciencia social en vano, como si fuera un arte por el arte mismo, lo que implica sostener la palabra con los actos. En todo momento ha de tener presente que los *objetos de estudio* son también *sujetos históricos* y de conocimiento, y antes que eso, seres humanos que padecen injusticias. En el acto de pensar una realidad concreta, deberá en primer término someter las categorías de análisis recibidas a la prueba de la verdad, para no incorporar mecánicamente, sin adecuaciones, el pensamiento generado en otros contextos socioculturales. Porque pensar es criticar las fuentes, enfrentarse al dogma, superar los estereotipos y lugares comunes. Deberá buscar así las vías de salida del modelo que se impone mundialmente, proponer alternativas y afirmar el lugar de lo propio en el proceso civilizatorio. Para esto, claro, tendrá

que profundizar en su cultura, nutrirse con sus elementos y tomarlos especialmente en cuenta en sus construcciones. Por último, deberá perder el temor a elaborar proyectos sociales, aun cuando éstos puedan ser tildados de utópicos o contrarios a la corriente.

Cabe destacar que ya en los orígenes de la sociología (en Durkheim, por ejemplo) estaba la idea de que ella debía constituirse en un saber reflexivo capaz de brindar a la sociedad los instrumentos para que pueda operar sobre sí misma con un sentido transformador. Poner como objetivo de las ciencias sociales la búsqueda desinteresada de la verdad sería librarla al *cientificismo*. Ponerlas por completo al servicio del poder es también desnaturalizarlas, reducirlas a la condición de meras técnicas distanciadas de lo ético. Las ciencias sociales conforman en verdad *una parte privilegiada de la cultura*, cuya función es alimentar los procesos simbólicos, indagando en su origen y particularidad.

Señala el venezolano Edgardo Lander, apuntando a la *colonialidad del saber* de las ciencias sociales, que las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que propugnan no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía, ya que la economía misma, tal como hoy se la entiende, asume en lo fundamental la cosmovisión liberal. O sea, su construcción ha sido naturalizada por la vía de la imposición, hasta tornarla invisible. De este modo, el economicismo sirve hoy para convalidar un modelo civilizatorio único, que torna incluso innecesaria la política, al no haber alternativas posibles que se consideren viables. Y lo que sucede con la economía se podría extender al conjunto de los saberes y jergas que conocemos hoy como ciencias sociales, un tipo de discurso asentado sobre una pretendida racionalidad, más falsa que neutra, que nunca intentó legitimarse frente a los otros modos de construir el conocimiento, dialogar con los otros lenguajes.

Se proclama el pluralismo cultural y hasta se muestra a menudo avidez por recibir desde el mundo mal llamado “periférico” propuestas alternativas que le inyecten sangre, pero los discursos que expresan esta diferencia son mirados con recelo y hasta como hijos de la superstición por las buenas conciencias académicas, pues se alejan de los paradigmas que presentan como

universales sin que ningún cónclave intercultural los haya aceptado como tales, y que se impusieron junto con el capitalismo al igual que las religiones monoteístas. Además, si esos valores quieren ser conocidos, deberán expresarse en las lenguas europeas dominantes y encorsetarse en las construcciones racionalistas de las ciencias sociales, reacias al pensamiento simbólico como vía válida de conocimiento. Los círculos áulicos están siempre a la pesca de toda palabra fuera de tono, que se relacione con lo sagrado y lo mágico, para desterrar esos lenguajes alternativos al campo de lo no científico. Y si logran pasar el examen, algo nada fácil, esas cosmovisiones no entrarán en el terreno de la simetría y el diálogo honesto, pues el saber de las ciencias sociales eurocéntricas se autositúa desdeñosamente por encima de los otros saberes del mundo y su forma de expresión, del mismo modo en que los misioneros cristianos aún consideran a su dios como el único dios, viendo en los otros dioses un embuste del demonio para apartarlos de la verdadera fe. Al proceder así, esta pretendida ciencia, aun cuando dice defender los derechos de los pueblos, termina legitimando la misión civilizadora de Occidente y sirviendo al pensamiento único por la vía izquierda. Sólo profundizando en las particularidades históricas y buscando entre ellas los nexos que permitirán construir una ciencia social verdaderamente universal, se podrá servir a la causa de la libertad y de una humanidad que parece correr hacia el Apocalipsis, por un irracionalismo extremo disfrazado de racionalidad económica.

12. Globalización e integración cultural

Lo que se llama globalización no es más que una nueva fase del cosmopolitismo occidental, iniciado en el siglo XVI y acelerado en los últimos tiempos por los cambios revolucionarios acaecidos en las tecnologías de la comunicación, lo que amplió de un modo vertiginoso la interacción en lo económico, social y cultural. Pero una cosa es este irreversible avance tecnológico, que a menudo sirve a las buenas causas, y otra muy diferente la ideología que se ha montado sobre él, buscando estandarizar al mundo bajo el modelo de la cultura de masas y disfrazar sus

turbios intereses y su irracionalidad social y ambiental bajo un pretendido determinismo tecnológico, con lo que se debilita la resistencia del Tercer Mundo. Éste se deja llevar primero por el fatalismo, para pasar luego –aunque ya por obra de las elites políticas, no de las mayorías– a un oportunismo que se presenta como sentido común, olvidando que el mismo es el dictado por las comunidades, no por los organismos internacionales que promueven el fundamentalismo de mercado, la transnacionalización de la economía y otras formas de dominación. Dichos organismos conforman ya un poder ejecutivo planetario que regula el mundo, ajeno al debate democrático y no aprobado por ningún sistema electoral. Y como si ello fuera poco, no existe a nivel mundial un contrapoder capaz de rechazar o enmendar sus decisiones, lo que lo pone fuera de todo orden republicano. Se podría pensar que el contrapoder debería situarse dentro de nuestros países, pero el alto grado de dependencia que signa su vida permite pocas maniobras. Si un país no cumple con las instrucciones que le dictan, sobrevendrán sanciones que ahuyentarán a los inversionistas extranjeros y cerrarán las puertas del crédito. Con tales mecanismos se busca despolitizar al Estado, convertirlo en un ente administrativo al que se recurre para legitimar la alienación patrimonial y apagar con su policía los incendios sociales que tal accionar produce.

Contra lo que podría pensarse, la globalización no es un reparto cordial de los mercados entre los grupos monopólicos. Por el contrario, la vieja disputa colonial por ellos se acrecentó, y en especial en los países llamados “periféricos”, con los que es fácil pactar condiciones leoninas por la venalidad de sus gobernantes y el subdesarrollo que se les impuso con el pretexto de modernizarlos. En efecto, la unidad no se patentiza ni siquiera en los bloques económicos, donde vemos multiplicarse las pujas internas.

Tampoco las grandes potencias luchan contra las corporaciones que han minado su poder, sino que se montan sobre ellas para actualizar, con una eficacia no alcanzada antes, ese derecho a la injerencia en la vida del Tercer Mundo que siempre se arrogaron. No se contentan ya con saquear a los países “en vías de desarrollo”, sino que quieren estructurarlos según su parecer. Se erigieron así en países estructurantes, y nos convirtieron en

países estructurados sobre valores e intereses ajenos. ¿Seguiremos aceptando pasivamente esta forma de violencia dirigida a borrar toda seña de identidad que no sea capaz de estereotiparse en el espacio global, a fin de facilitar el despojo?

Las tecnologías de punta se manipulan cada vez más como feroces espejos de colores para demoler los universos simbólicos que han logrado, pese a tantos bombardeos coloniales y neocoloniales, preservar su coherencia y seguir reelaborando en términos propios los préstamos culturales. Esto les permitió en muchos casos adueñarse de tecnologías para ponerlas en función de sus proyectos, a fin de no tener que enancarse en un proceso globalizador que se presenta como una *ideología de la desideologización*, y no hace más que vaciar la historia, liquidar las tradiciones culturales y diluir las especificidades, por el peligro que representan para su pobre filosofía y las trabas que ponen al crecimiento de la demanda de los bienes producidos por las corporaciones.

Pero no es posible ya engañarse: las nuevas tecnologías son esencialmente minoritarias. Los indios, los negros, todos los condenados de la tierra, están aún lejos, salvo raras excepciones, del hombre cibernético, y el consumo no pasa para ellos de ser un sueño del que muchos han desertado, como quien huye de una trampa. Abrumados por la realidad real, poco les interesa la realidad virtual, y ni siquiera comprenden que alguien pueda entusiasmarse tanto con ella. Es que descubren con orgullo su pertenencia a una cultura comunitaria, y recelan del individualismo extremo que nutre el proceso de globalización, el que, al igual que la cultura de masas de la que forma parte, aísla más de lo que une.

Es que no estamos en verdad ante una real globalización, porque no hay igualdad entre productores y consumidores, ni entre emisores y receptores. El espacio mediático está lejos de distribuirse con equidad. Sí, la llamada "periferia" también aparece en los medios de mayor audiencia, pero por lo general más como el objeto de una imagen que produce el "centro" de acuerdo a sus mitos y estereotipos que como un sujeto que se revela a los otros y busca dialogar con ellos. El río de las imágenes no nos lleva ya a ninguna zona sagrada, sino hacia la religión del consumo, que no duda en presentarse como experiencia mística. *El consumo avanza así sobre la cultura, se inserta en ella y la devora.*

Por esta vía se quiere imponer en todo el mundo una "cultura" amorfa y desterritorializada. Nos quedaremos entonces sin casa, pues la cultura es la casa del hombre. Ni la casa propia, ni la casa ajena que aún a veces nos cobija. Viviremos en la intemperie, bajo una lluvia de signos descartables y degradantes, que seguirán echando por la borda las grandes conquistas morales de la especie.

La falencia del viejo Estado-nación está llevando a los pueblos a actuar por encima de las fronteras políticas, en un intento de recuperar una fuerza y una dignidad perdidas por medio de una integración regional que no se limite a lo económico. El eje debe estar en lo cultural, pues es la idea de una historia y una multitud de valores compartidos lo que nos pondrá en movimiento. Dicho proceso de integración limitará también la soberanía de los actuales Estados, pero no para dejar inermes a los pueblos frente a la voracidad de las corporaciones, como ahora, sino para defenderlos de ella y desbrozar el camino a un proyecto civilizatorio propio.

La globalización, entendida como la imposición de una civilización planetaria con gustos unificados y sustentada en la pobre filosofía del consumo, no es otra cosa que el regreso de la barbarie, dispuesta a barrer no sólo con los universos simbólicos diferentes, sino también con la mejor herencia de la misma cultura occidental, traicionando los principios fundadores de la modernidad, que ponían a la razón al servicio de la libertad, la igualdad y la justicia. Una razón arrodillada hoy ante los fetiches de la publicidad y el consumo, que deifica la rentabilidad al extremo de privar a las mayorías hasta de la esperanza en un mundo mejor, sólo en virtud de un perverso mecanismo puede aún pretenderse racional.

Lo dicho hasta ahora viene a mostrarnos que no se pueden aceptar las tesis globalizadoras en lo político y económico y defender a la vez un modelo cultural propio, o el derecho de las identidades oprimidas a producir su propia modernidad. En el patrimonio que se aliena se volatiliza también la cultura, se corrompen y mercantilizan las raíces de la identidad hasta convertirlas en caricaturas, en productos exóticos y adocenados para el consumo de los depredadores algo arrepentidos, que así tranquilizan su mala conciencia.

No obstante, si la manipulación de los símbolos ha sido siempre una eficaz herramienta de dominación, todo acto de defensa de nuestras matrices culturales será un buen comienzo, un acto beligerante que consistirá en oponer una utopía positiva, un mundo humano, a la utopía negativa del pensamiento único, que no es globalmente posible ni socialmente deseable, y que entregó el planeta a una banda de especuladores que no piensa más que en hacer dinero, y a costa del hambre de un vasto sector de la población mundial han convertido hoy a los cereales básicos de la alimentación humana en un rubro de alta especulación.

Así como hablamos de países estructurantes y países estructurados, se puede hablar de *países globalizantes* y *países globalizados*. Los primeros serían los que aspiran a globalizar un modelo, actuando en consecuencia, y los segundos los que soportan sumisamente esa acción ajena. Hasta ahora, lo que se ha intentado globalizar es el pensamiento único, pero también los países que se sienten agredidos por éste pueden mundializar sus modelos sociales, culturales y ecológicos difundiéndolos por las redes electrónicas, para que sean conocidos, valorados e incluso emulados en lo que puedan tener de positivos, y no como herramientas de dominación política o económica.

Esto nos lleva a pensar que así como no es hoy lícito oponer modernidad e identidad (lo que funcionó durante mucho tiempo en nuestra cultura como algo decisivo), podría no serlo tampoco oponer sin más globalización e identidad. Del mismo modo en que hablar de una modernidad propia pone fin a esa ya vieja y estéril disputa entre identidad y modernidad, hablar de *regionalizar o mundializar lo propio* sería una forma de no oponer ahora la identidad al concepto de globalización, sino de cambiar el sentido de este último para que signifique lo que tendría que significar si reinara la equidad, y proponer a ambos términos como complementarios, en la medida en que la identidad propia sería trasladada e instalada en un contexto global. Ello nos llevaría, por medio de un proceso selectivo, a utilizar las nuevas tecnologías comunicacionales para activar un proceso de integración capaz de articular las múltiples culturas de Nuestra América en un proyecto civilizatorio común, que nos permita insertarnos en el contexto mundial con una voz y una imagen propias.

VII. El cambio social y cultural

1. Equilibrio y cambio

Se dijo ya que el cambio es una constante en la cultura, lo que quiere decir que todas las culturas cambian. Este proceso de transformación es conocido con el nombre de *cambio cultural*. Cualquier persona adulta podrá notar hoy que las costumbres vigentes en la época de su niñez han variado en forma considerable. Hablamos aquí de cultura como algo vivo, y no de los objetos que ella deja a su paso. Una escultura podrá mantenerse igual durante un siglo en las vitrinas de un museo, pero no será un obstáculo para que la escultura como arte siga evolucionando en ese pueblo, o asumiendo formas nuevas.

Debemos hacernos de un concepto dinámico de cultura, verla como un movimiento continuo y no como algo estático. En algunos casos los nuevos productos nos parecerán *más evolucionados*, y en otros tan sólo *diferentes*. Estos últimos podrán ser cuestionados en ciertas circunstancias, si se los considera degradantes, pero su rechazo no puede darse sin una seria discusión interna. Atarse incondicionalmente al pasado es autolimitarse, mutilar la dimensión creativa del hombre, pero si se vuelve la espalda a la historia de la propia cultura se pierden las referencias, la ubicación, el marco que permite valorar cada obra. Ésta no será nunca original y valiosa en sí, fuera de todo contexto, sino dentro de un proceso cultural determinado, de cuyos elementos se nutre, combinándolos de un modo distinto.

Si la cultura es la respuesta de una sociedad concreta a las condiciones biológicas, ambientales, lógicas e históricas de su existencia, deberá cambiar cuando varían esas condiciones, a fin de mantener su nivel de eficacia. Si un grupo nómada que vive de la caza, la pesca y la recolección se vuelve sedentario y agrícola, es natural que su cultura sufra profundas modificaciones en pocos años. Las viejas normas no funcionarán en las nuevas condiciones, las que requerirán a su vez de técnicas, costumbres, instituciones y rituales hasta entonces desconocidos en gran parte. Si una sociedad es dominada por otra, generará también mecanismos culturales de carácter defensivo por un lado, y de adaptación a las nuevas circunstancias por el otro, lo que por cierto implica profundas transformaciones.

Todo cambio en la estructura social se traduce por lo general en un cambio cultural. Pero puede ocurrir también que un cambio cultural incida o determine de algún modo una toma de conciencia capaz de producir un cambio en la estructura social. De no ser así, las ideas, en cuanto expresiones de una cultura, no tendrían posibilidad alguna de provocar un cambio social. Pero la historia nos muestra que son justamente las ideas las que van inspirando los cambios.

Suele decirse que las partes de una cultura se equilibran entre sí, lo que daría la idea de una complementación armónica de ellas. Mas este equilibrio, si verdaderamente existe, no es estable, pacífico, sin contradicciones, sino inestable, tenso, conflictivo. ¿Por qué? Porque en cada cultura, y también en cada aspecto de ella, hay fuerzas que conducen al cambio (aspecto dinámico), y fuerzas que se resisten a él (aspecto estático o conservador). La contradicción o lucha entre ambos es el motor del cambio. Si las fuerzas de resistencia al cambio son altamente superadas por las fuerzas de transformación, puede darse un proceso revolucionario en la cultura. Esto ocurrirá luego de un largo estancamiento o como consecuencia de un *rezago evolutivo* frente a otra sociedad o clase opresora, y como una forma de *actualización o recuperación histórica*.

La noción de totalidad o sistema total en equilibrio nos viene del funcionalismo británico, que tuvo en el África Occidental su campo de experimentación. Para esta escuela de la antropología el cambio social se produce sólo en determinadas circunstancias,

y su finalidad es salvaguardar el equilibrio amenazado por presiones siempre exteriores, pues las sociedades tradicionales son vistas como estáticas, como incapaces de generar cambios por sí mismas, con el solo objetivo de mejorar sus condiciones de vida. También la escuela culturalista norteamericana se hizo eco de esta concepción, al no concebir en las sociedades indígenas otra hipótesis de cambio que la aculturación. Este falso postulado de que en un modelo estructural en situación de equilibrio no existen procesos internos capaces de originar un cambio, deja de ser pura teoría para convertirse en ideología al servicio del colonialismo cuando se lo invoca para justificar la conveniencia de mantener tal equilibrio. Dicha ideología se apoya en cierta forma en los principios organicistas que rigen las ciencias naturales, los que se manipulan para presentar como gérmenes patógenos a esas comunidades los vientos de la descolonización. Tal pensamiento apuntaba así a mantener a los pueblos oprimidos fuera de la historia. Para evitar sobresaltos y rebeliones, los antropólogos funcionalistas recomendaron racionalizar la violencia colonial, dosificar los cambios que se introducían en nombre de una misión civilizadora: el desequilibrio podía conducir al estallido. El papel del antropólogo era lograr que la opresión se hiciera casi invisible para las mayorías, que el colonialismo les doliese lo menos posible. Nunca, por cierto, alimentar su conciencia política, su deseo de liberación. Por eso llegó a verse a la antropología como un epifenómeno del colonialismo, lo que al menos en este tipo de antropología resulta indiscutible.

El estancamiento, como tal, no existe, pues dijimos que todas las culturas cambian. Se llama por lo común estancamiento al proceso evolutivo que se da con extrema lentitud. Tal estancamiento puede deberse a una gran estabilidad de las condiciones de la existencia social (por ejemplo, un grupo nómada que vaga por una selva virgen, manteniendo su población en un punto más o menos fijo), o a una fuerza represiva que actúa desde el exterior para impedir su evolución. Esto ocurre en casi todas las situaciones coloniales.

Hablar de *fuerzas de conservación y fuerzas de transformación* equivale a sostener que en todo momento se dan en una sociedad contradicciones de valores, criterios, intereses o creencias. El cambio es la *superación de esta contradicción*, y el origen de nuevas

contradicciones. Por eso se dice que el proceso de transformación de la cultura y la sociedad es un proceso dialéctico. Se llama *tesis* al estado de cosas existente. *Antítesis*, a lo que se propone para suplantar tal estado de cosas. La *síntesis* será la superación de ambos extremos en una situación o resultado diferente a las dos fuerzas que la originaron. Esta síntesis, al conformar un nuevo estado de cosas, se vuelve tesis de un nuevo proceso, por lo que el cambio no se interrumpe.

Los factores de conservación, por su función de resistencia al cambio, son hasta cierto punto defensivos del orden social, al contrarrestar los efectos de la experimentación irreflexiva, apresurada, que de lo contrario se traduciría en desorganización. Pero más allá de este punto, cuando toman demasiado peso, se tornan ya un factor de rezago cultural, un freno al proceso histórico. Despreciar totalmente a estos factores de resistencia al cambio puede llevar a una exaltación del cambio por el cambio mismo, sin ver bien hacia dónde se va, y si la sociedad podrá soportar la nueva circunstancia sin descaracterizarse. Los elementos conservadores jugarán al menos para impedir una pérdida grande de autonomía de la cultura dentro del proceso de cambio, y para regular su dirección. Porque en el contexto de las culturas tradicionales no están propiciando por lo general la conservación de un orden social injusto, sino defendiendo un orden justo y valioso amenazado seriamente por la colonización cultural, por una integración creciente al sistema dominante. Esto ocurre cuando los factores que propician el cambio vienen de afuera, es decir, cuando son *exógenos*. Si tales impulsos vienen del interior de la cultura, es decir, si son *endógenos*, el papel de los factores de conservación es menos importante, y con frecuencia hasta perjudicial. Tal, por ejemplo, cuando se oponen al aprovechamiento por la sociedad de alguna invención o descubrimiento que mejoraría las condiciones de vida. De hecho estamos hablando, respecto a la fuerza de conservación, de dos fenómenos diferentes: la *resistencia al cambio* y la *resistencia cultural*. La primera aludiría al rechazo de toda propuesta innovadora surgida en el interior de la cultura, así como a la negativa a apropiarse de elementos ajenos. Mediante la resistencia cultural lo que se rechaza no es un cambio evolutivo, sino el sometimiento a un modelo invasor, que será utilizado para afianzar

una relación de dependencia. Por eso, como se dijo, en este gesto tradición y revolución se dan la mano.

En lo que hace al proceso de cambio en sí hay que distinguir tres aspectos esenciales: 1) El origen del factor del cambio que, como vimos, puede ser interno o externo. 2) Quién impulsa y guía el cambio. 3) A qué realidad sociocultural responden las metas fijadas, a quién beneficiará principalmente ese cambio, lo que permite determinar su dirección. Debemos distinguir también entre un proceso de *cambio dentro de una estructura* o sistema, y el *cambio de estructura*. Este último es producto de un proceso revolucionario; el primero, es un proceso de desarrollo o una rebelión.

2. Evolución y difusión

Se llama evolución al proceso de cambio en el que cada fase está estrechamente ligada a la precedente, de modo que pueda establecerse una verdadera *continuidad*. De la idea de continuidad surge la de *linealidad*: toda evolución se da sobre una línea, conocida como *línea evolutiva*. Cuando hablamos de *evolución humana* nos referimos más bien a la evolución biológica de la especie. El estudio de la evolución de las estructuras organizativas de una sociedad y sus interrelaciones nos acerca al concepto de *evolución social*, la que se da por lo común desde las formas más simples a las más complejas. Esto último no es una ley infalible, y debe ser analizado con detenimiento dentro de cada cultura y de cada orden institucional. A menudo un nuevo modelo resulta más simple que el precedente en algunos aspectos, o en la mayor parte de ellos, sin que esto implique una regresión. Hacemos hincapié aquí porque la idea del pasaje de lo simple a lo complejo estaría en la base del positivismo, escuela sociológica y filosófica que inspiró ideologías y políticas harto cuestionables. Se habla, por último, de *evolución cultural* para referirse al desarrollo de una cultura o de ciertos aspectos de ella, lo que también se da, en términos generales, desde las formas más simples a las más complejas. La tarea de establecer qué es lo simple y qué lo complejo exige en este terreno un mayor análisis, puesto que hay sociedades de cultura material muy

rudimentaria que han desarrollado no obstante universos simbólicos complejos, como los ya citados casos de los guaraníes y los onas.

Una escuela antropológica sostiene que el cambio cultural se da en una sola dirección, o sea, que todas las sociedades humanas recorren el mismo camino histórico. Tal corriente doctrinaria es conocida como *evolucionismo unilineal*. Lewis H. Morgan, uno de los creadores de la antropología, sostuvo que toda sociedad humana pasa forzosamente por tres estadios o etapas evolutivas: salvajismo, barbarie y civilización. A las dos primeras las dividía en inferior, media y superior, y a la civilización en antigua y moderna. La barbarie inferior comenzaba con la alfarería. Al estadio de civilización se accedía al dominar la escritura alfabética que, como vimos, no es más que una de las formas posibles de escritura. Tal esquema de Morgan resulta arbitrario, poco científico, más basado en la experiencia histórica de Occidente que en la del conjunto de la humanidad, por lo que no tardó en ser usada en apoyo de las aventuras colonialistas europeas en el llamado Tercer Mundo. Lo mismo podría decirse de los otros esquemas evolucionistas. El evolucionismo pasó así por encima de las diferencias estructurales de las sociedades con tal de poner a Occidente en el pináculo de sus escalas. Quien recorra más rápido este único camino será por fuerza el más inteligente, el superior. Para algunos autores pudo haber sido una mera especulación sobre el pasado humano, que cubría las múltiples lagunas con conjeturas (no olvidemos el escaso desarrollo de la arqueología y de la ciencia de la historia a fines del siglo XIX), pero otros cayeron en la justificación etnológica del imperialismo. La conquista y la imposición de la cultura occidental fueron así entendidas como una forma de ayudar a esos pueblos a evolucionar, a salir de la barbarie. Lo mejor que podía hacer el colonizado era imitar lo que veía hacer al amo, pues de ese modo llegaría más rápido adonde éste estaba, que era lo máximo a lo que podía aspirar un hombre y cualquier pueblo.

Nadie se atrevería a negar hoy la importancia que el concepto de evolución tuvo para las ciencias sociales. Pero afirmar la necesidad de la evolución no obliga a aceptar que ella sea unilineal. No hay un solo camino, sino varios. Cada pueblo sigue un proceso histórico, con diversas etapas que se suceden, pero no

todos pasan por las mismas etapas, ni éstas se suceden en un mismo orden. Los paralelismos que se encuentran en muchos casos no autorizan a formular leyes universales. Las experiencias y conquistas culturales de un pueblo se difunden muchas veces a otros, pero nunca encontraremos dos culturas y dos procesos históricos exactamente iguales. La corriente que afirma que el desarrollo de la cultura se da sobre líneas múltiples es conocida como *evolucionismo multilineal*.

Pero la evolución no siempre es lineal, continua, derivada de un solo punto de partida. Pueden surgir también en ella nuevos puntos de partida. La sociedad es un ente creativo, y no un ejecutor ciego de un destino prefijado, decidido en épocas remotas. Esta quiebra de una línea por la creación de un nuevo punto de partida de otra línea nos acerca al cambio revolucionario. Aunque la nueva línea no pueda explicarse del todo a la luz de la anterior, de la lógica de los antecedentes, no dejará por eso de inscribirse en el proceso evolutivo de una sociedad, de pertenecer a su historia.

En el campo antropológico se habla de *difusión* para indicar el proceso de generalización de un invento. Desde ya, ninguna cultura inventó todos los elementos que utiliza ni las costumbres que practica. El arco y la flecha, por ejemplo, a pesar de su simpleza, no fueron inventados por todos los grupos selváticos. Cada cosa surge por lo general en una cultura, que pasa a ser entonces el *polo de difusión* de una región determinada. Las otras culturas, por vías pacíficas (intercambio) o violentas (guerra, robo), toman conocimiento de ella, y si les resulta útil se la apropian, adopción selectiva a la que suele seguir, como vimos, una adaptación. Se podría decir que cuanto más complejo es un invento, menos serán los polos de difusión. Y por el contrario, cuanto más simple es (la lanza, por ejemplo), mayor será el número de los polos de difusión.

El *difusionismo* es una escuela antropológica que se opuso al evolucionismo. Más que de evolución, que implica un despliegue de inventiva propia, habría que hablar de difusión, de incorporación de lo que otros van descubriendo, lo que reduce la dimensión creativa de una sociedad a unos cuantos aportes. No se puede negar la importancia del préstamo cultural en la evolución humana, pero tampoco exaltarla hasta el punto de menoscabar la

creatividad de los pueblos, que es la que establece los rasgos originales, específicos, de una cultura. Aunque por una vía diferente a la del evolucionismo unilineal, el *difusionismo extremo* terminó negando la existencia de un camino evolutivo propio para cada sociedad humana. El hecho de que dos sociedades resuelvan de un modo semejante algunos problemas no basta para probar la efectividad de un préstamo, pues se podría también explicarlo por la similitud de la estructura mental humana que en la mayoría de los casos favoreció el surgimiento de varios polos de difusión. Pero de todas maneras, hoy ya no importa tanto el origen, sino la forma, el sentido, y la función de cada elemento en una sociedad dada. Es que una vez plasmado un núcleo básico de identidad el préstamo no será ya mecánico. Además de una *selección*, se opera una *transformación*, y es ésta lo que cuenta. De no ser así, las sociedades que crecieron bajo la influencia de un mismo polo de difusión deberían ser iguales en la mayor parte de sus aspectos, pero la realidad nos prueba lo contrario. En efecto, resulta difícil encontrar elementos de una cultura que no presenten particularidad alguna en relación con otras, por más que sean vecinas.

3. Cambio evolutivo y cambio aculturativo

Se dijo que la aculturación, más que sumar a los pueblos al progreso (del que reciben más los residuos que los beneficios), los priva de la posibilidad de un progreso propio. La separación de los caminos de la evolución y la aculturación se impone entonces como tarea básica, de fundamental importancia en todo proceso liberador. Claro que son muchos aún los que, en relación con los pueblos indígenas y sociedades tradicionales, no conciben siquiera la posibilidad de un cambio que no sea aculturativo. Al hablar de la dirección del cambio, faltó añadir que son fundamentalmente dos: hacia donde quiere el opresor, que sería el cambio aculturativo, y hacia donde quiere el mismo pueblo, que sería el cambio evolutivo.

El cambio en la dirección que fija la misma sociedad, partiendo de su historia y sus necesidades reales, sólo es posible para los sectores populares a través de la *autogestión*. Sin el control que

ella permite de la situación no se podría asegurar nunca que el préstamo servirá a los fines de la sociedad, que no será usado para incrementar la dependencia, para coartar la autonomía de la cultura.

Se dijo que por su origen el factor del cambio puede ser interno o externo. El solo hecho de que los factores del cambio provengan de afuera no determina de por sí un proceso aculturativo. Si el cambio es impulsado y guiado por el mismo grupo hacia metas fijadas por él con base en su realidad sociocultural y en su propio beneficio, será evolutivo.

La aculturación y la autogestión conducen entonces a puntos contrarios y no al mismo punto. La aculturación supone una *pérdida progresiva de la cultura*, de la identidad, y la autogestión sólo se explica a partir de la afirmación de esta identidad.

En la autogestión, el protagonista es la comunidad. En el proceso aculturativo, el protagonista verdadero, quien actúa, es el agente aculturativo, mientras que la comunidad es sólo el objeto de esa acción.

La aculturación lleva a la pérdida de toda independencia en lo político, social, económico y cultural, a la desintegración de la comunidad y la incorporación de sus miembros a los estratos más bajos de la sociedad dominante, que es una sociedad de clases altamente dependiente. La autogestión, por el contrario, lleva a una progresiva independencia del poder dominante. Es que mediante la autogestión la comunidad busca recuperar el poder perdido, mientras que el proceso aculturativo completa su sujeción al aparato político-administrativo del Estado. La autogestión se afirma en el autogobierno y la participación. La aculturación, en mecanismos de dominio, como el control político, la dependencia económica, científica y tecnológica, y otros.

En la autogestión, los elementos ajenos serán tomados selectivamente como préstamos culturales que el pueblo adaptará a su ser y sus necesidades. O sea que no se toma todo, sino tan sólo lo que sirve al proyecto propio. En el proceso aculturativo la cultura dominante irrumpe como una violencia descentralizadora de la vida social. El opresor la impone como un todo indiferenciado, valiéndose de compulsiones y engaños, mientras decide desde arriba qué aspectos de la cultura dominada serán momentáneamente tolerados –no respetados– y cuáles reprimidos.

En la autogestión, toda conciencia política pasará por el reconocimiento de la identidad étnica o nacional. En el proceso aculturativo, la conciencia política, cuando existe, se da a través de una negación o un desconocimiento de la propia identidad, al ligarse ésta a un pasado retrógrado y vergonzoso que se prefiere enterrar.

Finalmente, en el proceso autogestionado la comunidad desarrolla sus valores y posibilidades apoyándose en pautas y elementos exógenos que incorpora por apropiación. En el proceso aculturativo no se desarrollan esos valores y posibilidades de la cultura, los que por lo contrario resultan inhibidos y descharacterizados.

O sea, a través de la autogestión el pueblo actúa. En el proceso aculturativo, éste no es más que el objeto de una acción ajena, un ser "actuado", desintegrado de partes fundamentales de sí mismo, una víctima a la que se le infunde la ilusión de que actúa, de que hace su historia.

El promotor cultural debe tener bien claros estos dos caminos posibles. Discutirá con la gente qué aspecto de otras culturas conviene adoptar, y de qué manera. Se ocupará también de que se imprima a todos los elementos introducidos un sello propio, se los enriquezca mediante aportes creativos. Esos elementos serán legitimados en la medida en que sean modificados en su forma, contenido o función. Velará también para que el desarrollo cultural se traduzca en un progreso social y económico y vaya a alimentar el proceso de liberación. El desarrollo cultural no puede ser algo desarticulado de un contexto, una especie de isla en la postración económica y social. Varias veces la organización indígena empezó por lo cultural, para extenderse luego hacia los otros campos de la acción contra el colonialismo interno.

4. Encerramiento y universalismo en el arte popular

En América, los proyectos oficiales de cultura se negaron por lo general a reconocer el pluralismo que evidencia la realidad social, por lo que se destinaron muy escasos recursos al desarrollo de las culturas subalternas. Insensibles a la diversidad, se encerraron en las torres de una cultura ilustrada de tipo occidental,

e incluso del elitismo. Las culturas metropolitanas, sobredimensionadas, pasaron a ser los modelos de lo que se llamó "cultura universal", entelequia sistemáticamente utilizada para hundir en el silencio a las otras culturas que también forman parte de esa universalidad, se lo reconozca o no, y que además tienen la virtud de ser nuestro único aporte real y específico al patrimonio cultural de la humanidad. Se olvida que la cultura de un pueblo no puede consistir en el conjunto de veleidades que importa su burguesía, sino en esa herencia histórica de fines, medios y experiencias en relación con los cuales, y no contra los cuales, se ha de concebir una obra y programar el futuro.

Al exaltar los modelos de otra historia, por más atractivos y elaborados que lleguen a ser, abandona el cultivo de los valores propios, de la auténtica creación. Pero ¿qué cultura es ésta, que prescinde del acto creador genuino para limitarse a asumir como propio lo creado por otros? En el mejor de los casos, se improvisa en torno a estos modelos, se los adorna y maquilla, se les pone un toque de color local. La intención profunda que anima a este sector social es más distinguir que comunicar, justificar un poder mediante el despliegue de un modelo "exquisito" al que no acceden las mayorías. Y como las culturas dominantes, alentadas por los grandes recursos que se les destinan, se muestran particularmente dinámicas, estas burguesías (aunque siempre con cierto retraso) se dejan flotar sobre las olas de tal dinamismo, en esta *falsa movilidad*. Y decimos falsa porque no es propia, porque no sale de ella el cambio, y no porque el cambio no exista. Su esfuerzo consiste en abrir los ojos y oídos, estar atentos a lo que acontece en esos países rectores, viajar a ellos para estudiar las novedades en su ambiente, y luego traerlas. Tal actitud las lleva a presentarse como una cultura abierta, receptiva, aunque no por cierto para la cultura popular, que muy poco les interesa. Se dice que ella es una cultura cerrada, enclaustrada, arrinconada, y se atribuye dicho fenómeno a cierto fatalismo histórico inexplicable. Algunos antropólogos corrieron a dar las explicaciones del caso, sosteniendo que las sociedades tradicionales viven en el tiempo circular del mito, que su mismo imaginario las encierra, y que conviene que así sea: toda apertura al exterior, más que un aporte enriquecedor, será el comienzo de su ruina, de su degradación. Lo que nadie ve es que si bien las sociedades

tradicionales son en muchos aspectos más cerradas, esto no implica que se nieguen a todo préstamo cultural, científico y tecnológico. Por el contrario, sus documentos políticos siempre insisten en dicha transferencia, y es la sociedad dominante la que se la niega, como un modo de mantener un rezago histórico que posibilita el buen funcionamiento del sistema de dominación.

Sin embargo, el arte popular, aunque inhibido por la pobreza de recursos y la escasa información sobre lo que se experimenta en otros ámbitos, nos sorprende a menudo con nuevas creaciones que nos parecen milagrosas por su calidad, pues bien sabemos que no puede abundar ésta allí donde la vida material carece de calidad. Un ejemplo de ello sería el asombroso desarrollo que tuvo el arte cerámico popular de Paraguay, desde condiciones paupérrimas y sin el apoyo del Estado.

La humanidad de un grupo social no se demuestra por el remedo prolijo de otras formas de ser humano, sino a través de la creación, del aporte propio. El arte debe ser fiel a su historia, lo que llevó a decir al filósofo alemán Walter T. Adorno que verdad estética y verdad histórica están profundamente relacionadas. La obra que pretenda situarse fuera de su historia no alcanzará la altura del gran arte. Pero situarse dentro de una historia no es encerrarse, clausurar los sentidos a los incentivos y aportes que puedan llegar de afuera. Someterse a los mecanismos ciegos de la tradición, repitiendo una herencia sin buscar enriquecerla con el acto creativo, puede ser tan peligroso como el remedo acrítico, automático, de lo realizado afuera, gesto propio de los que se rindieron al colonialismo cultural.

O sea que el arte y la cultura popular deben situarse en su proceso histórico, en su espacialidad y temporalidad, pero creativamente, sin encerrarse. Y no encerrarse implica mirar hacia afuera, apropiarse de los aspectos de la cultura dominante que se consideren útiles y positivos a un proyecto ya definido o en proceso de definición. Y cuando se tiene ya un proyecto claro la confrontación resulta fecunda. Tal confrontación se hará con otras culturas populares, con la cultura ilustrada y hasta con la cultura de masas, pues ya vimos que sus signos pueden ser resemantizados y vueltos contra ella, y hay que poner también en evidencia sus degradaciones de la cultura popular. El encerramiento extremo hace lento el ritmo del cambio cultural y hasta

puede estancar a una cultura, a menos que ésta sea capaz de desarrollar por sí misma un gran dinamismo. Y en cuanto al universalismo, vimos que éste no pasa por la imitación simiesca, sino en todo caso por la apropiación selectiva (no masiva) de elementos que permitan un mejor desarrollo de los propios valores y posibilidades expresivas, y que la confrontación crítica es la mejor forma de acceder a él.

5. *Conservacionismo y desarrollo en el arte popular*

Lo primero que habría que preguntarse aquí es si el arte progresa del mismo modo que la ciencia y la técnica, si la pintura del siglo XX, por ejemplo, alcanza un mayor desarrollo que la del siglo XIX. El tema fue muy debatido por los teóricos. Importantes pensadores europeos llegaron a afirmar que la especialización creciente fue levantando la calidad de la plástica, mas esto, como dijo el crítico peruano Mirko Lauer, no puede ser aceptado como un planteamiento universal, sino discutido en el contexto de cada forma de producción plástica. Pero si bien resulta discutible la idea del progreso de las formas artísticas, no se puede decir lo mismo de las condiciones materiales de producción, circulación y consumo del arte, ante el desarrollo de la tecnología que sustenta estos procesos. Para Adorno, el progreso del arte sería el proceso de espiritualización del mismo, el que no siempre es lineal, evolutivo, ya que admite retrocesos. A menudo se observa en la historia que luego de una época de refinamiento y florecimiento una cultura se hunde en la oscuridad y la barbarie, como secuela de hechos políticos, sociales y económicos. También hay épocas en que la creatividad parece haberse agotado, y que dejan un pobre saldo, frente a otras de gran esplendor, como el llamado Siglo de Oro en España, el Renacimiento, etcétera.

Lo cierto es que todos están de acuerdo en que el arte llamado "culto" debe cuestionar continuamente sus propios presupuestos, agotándose en una búsqueda incesante de nuevas posibilidades. Ni siquiera los detractores de la idea del progreso del arte niegan la conveniencia de dicha búsqueda, considerando que hace a la salud de una cultura, y no dejarán en consecuencia de reclamar mayores presupuestos para crear las condiciones

que ésta demanda. Pero tal consenso se pierde cuando pasamos al terreno del arte popular, donde hallaremos críticos, intelectuales, artistas y hasta antropólogos convencidos de que los indígenas y demás sectores populares deben repetir su tradición para no ser acusados de pervertirla y aculturarse. Esto viene a reflejar una ideología ya criticada, que niega a las sociedades colonizadas posibilidades de cambio evolutivo, por considerar que están fuera del tiempo lineal de la historia, encerradas en el tiempo circular del mito. Las políticas de inmovilización del arte popular nos remiten a lo que el filósofo de la historia Arnold Toynbee llamó petrificación cultural, intento de antemano frustrado de mantener incólume el estilo ancestral, a través del empleo de medios mecánicos y hasta de la fuerza, lo que termina de quitar a los restos del estilo la más leve huella de vida, y sirve a la postre para hundir a un pueblo en la decadencia, o agudizar este proceso.

Pedir a los artistas populares que se limiten a realizar fieles remedos de las creaciones de sus antepasados es no sólo contribuir al mantenimiento de una situación colonial y ahondar el rezago cultural, sino también condenarlos a un destino más de hormigas que de hombres, porque el gesto humano por excelencia es la imaginación, el concebir nuevas formas a partir de las anteriores. Resulta absurdo responder al temor de que la aculturación termine destruyendo las culturas populares con el congelamiento histórico de éstas, pues difícilmente habrá progreso social con estancamiento cultural. La respuesta está en plantear la viabilidad de un cambio evolutivo, autónomo; una renovación que refuerce y proyecte la identidad profunda del grupo y no que la deteriore ni destruya.

Todo gesto que inhiba de hecho las posibilidades de desarrollo del arte popular servirá para incrementar esa distancia social en que se ceba la discriminación racial y social, así como para ahondar el complejo de inferioridad del oprimido y el de la superioridad del sector dominante. El complejo del colonizado suele cristalizar en lo que caracterizamos como identidad negativa, pues al no vislumbrar en su cultura una posibilidad concreta de evolucionar hacia un estadio superior cree que ésta se halla condenada al eterno estancamiento, y le vuelve entonces la espalda, buscando la salvación en el proceso aculturativo, o sea, en el camino que lleva a la pérdida de su antigua identidad

y la adquisición de otra ficticia. Por lo contrario, la dinámica que imprime al arte y la cultura propios un proceso de desarrollo cimentado en la transferencia de tecnología y recursos económicos suele arrojar a corto o mediano plazo resultados sorprendentes. El sector popular recupera así la confianza en las potencias implícitas de los factores que conforman su identidad, los que al desarrollarse y fortalecerse alimentan un proceso de liberación o de cambio social de ese grupo específico.

Podemos decir entonces que el dilema queda así expresado: o la cultura popular se diluye, como consecuencia de un proceso de aculturación espontáneo, inducido o forzado que no se interrumpió a tiempo, o se depura y revitaliza, para proyectarse hacia el futuro con pujanza y acortar la distancia con la cultura del sector dominante de la sociedad. Francisco Toledo, uno de los más destacados pintores del México actual, es un indígena zapoteca que reivindica esta identidad, pues en lo sustancial su obra se alimentó siempre con el fulgor de los mitos que conforman su herencia, los que nutrieron también las mejores épocas de Rufino Tamayo, otro pintor zapoteca. Bajo la influencia de Toledo se fue generando una escuela plástica que hoy produce un arte indio de un gran valor, que se proyecta a nivel nacional.

Apoyar el arte popular será entonces impulsar su dinámica, no defenderlo del cambio, inmovilizándolo en una situación que no es de apogeo, sino de dependencia y postración. Sus posibilidades de crecimiento y florecimiento fueron siempre inhibidas por el sistema de dominación, y de lo que se trata es de que se libere de estas trabas. Una buena crítica del arte, sin prejuicios elitistas ni concesiones populistas, contribuirá a ello, situando a esas obras en la cultura nacional y latinoamericana. Esto les permitirá conquistar mercados dignos, lo que implica por un lado precios que remuneren el esfuerzo creativo y por el otro su deslinde de los subproductos de la cultura de masas, que buscan envolver y arrastrar a las obras que escapan a su pobreza simbólica hacia ese cementerio del arte que es el kitsch.

Las políticas de desarrollo cultural que se deciden a privilegiar lo propio enfocan de un modo preferente a la cultura ilustrada que se basa en lo nacional, para detenerse, titubeantes, ante las puertas de la cultura popular, o las trasponen sólo para folklorizarla, aculturarla y llevarla por malos caminos. A menudo el

desarrollo cultural de estos sectores fue entendido en nuestra historia como una "elevación" hacia las alfombras de la cultura ilustrada mediante programas que la bombardean con transferencias de lo ajeno. Desarrollo cultural sería así que un indígena pueda beneficiarse con la ópera, mientras sus propios valores siguen siendo menoscabados, privados de toda posibilidad de expresión y crecimiento.

Bajo esta perspectiva, el desarrollo de la cultura popular debe ser visto como un proceso de descolonización, pues de lo contrario se trataría de un proceso de neto corte aculturativo. Y para descolonizar es preciso armarse de un concepto político de cultura. Es decir, no ver a ésta como un adorno, como una actividad social secundaria, sino como un área fundamental para el progreso, desde que la liberación es también, o sobre todo, un acto cultural. Una cultura oprimida no puede crecer ignorando esta situación, ni dejar de ser un intento de ponerle término. Por eso es importante que los mismos sectores populares sean los auténticos gestores de su desarrollo cultural y artístico, y que el papel de los intelectuales y artistas de otra extracción se limite a apoyar dicho proceso, sin imponer directivas.

6. Tradicionalismo y comunitarismo: sus formas

En el proyecto a construir por los sectores subalternos la tradición no ha de ser vista como un obstáculo, sino, por el contrario, como el sustrato necesario. Es que la tradición bien entendida *no es lo que no debe cambiar, sino el cauce dentro del cual se producirá el cambio*, pero más por el desarrollo de sus propias fuerzas que por la imposición de otras. Revolución y tradición no son términos excluyentes. Se podría decir que sin tradición no puede darse una verdadera revolución, y también, extremando esta dialéctica, que sin revolución (es decir, sin un cambio renovador) no habrá verdaderas tradiciones, sino tiránicas piezas de museo. La negación de la tradición, por más justa que llegue a ser, convierte al hombre en un ser errante y vagabundo. Claro que la tradición no encarna de por sí una racionalidad específica ni garantiza el afloramiento de la verdad, pero es en el horizonte de ésta donde se la debe buscar.

Al hablar de tradición se quiere decir tan sólo que hay que contar con ella en el punto de partida del proceso, como una referencia imprescindible para producir significados, en la medida en que otorga al pasado, o a ciertos fragmentos de él, una autoridad trascendente. De ningún modo se trata de rendirle culto de una manera acrítica, pues eso resultaría tan inconducente como el antitradicionalismo de la modernidad, que pretendió separarla hasta del proyecto de cultura nacional. Porque no se puede pasar por alto que la tradición ha servido de base en el mundo a distintos tipos de movimientos políticos y culturales, muchos de ellos harto cuestionables.

En el polo más extremo está el *tradicionalismo fundamentalista*, sólo interesado en preservar incólumes a cualquier precio, recurriendo incluso al crimen, los valores del pasado, sin admitir que en ellos pueda haber cambio alguno. Este tipo de tradicionalismo es normalmente violento, aunque cabría admitir aquí una forma pacífica, para caracterizar a los pueblos que, por la gran fe que tienen en su cosmovisión, cierran las puertas a todo cambio que comprometa sus dogmas, sin apelar a medios violentos porque el nivel de consenso aún no lo exige.

Hay también un *tradicionalismo formal*, que mantiene formas políticas, sociales y culturales del pasado cuyo contenido ha sido modificado, como sería el caso de la monarquía constitucional inglesa o española.

Cerca del anterior se encuentra el *pseudotradicionalismo*, que reivindica una tradición averiada en su afán de dar sentido a una realidad social y cultural que parece haberla perdido. A menudo su propósito no es resignificar una tradición averiada sino tan sólo invocarla y manipular los restos de su viejo prestigio para sacar un rédito político o económico.

Ya en otro plano tenemos el *tradicionalismo de resistencia*, que siempre jugó en América un papel capital, pues permitió mantener la coherencia de nuestros sistemas simbólicos y proveyó de puntos de apoyo a la lucha contra la dominación. Así, la resistencia lingüística de los grupos étnicos, que se expresa en continuar hablando su lengua, se basa en la constatación de que el uso del castellano se asocia, más que a la pérdida de su propio idioma, a la gradual descomposición de su mundo simbólico, el que se pertrecha en ella. El castellano se asocia así a la evangelización y la aculturación.

A estas cuatro formas, ya esbozadas por el antropólogo francés Georges Balandier, habría que añadir otras tres: el *tradicionalismo crítico*, el *tradicionalismo revolucionario* y el *tradicionalismo nativista*. El primero sería el que no se limita a ocultar las reivindicaciones políticas bajo máscaras religiosas y culturales ni a resistir la dominación, sino que se esfuerza en renovar esa tradición para ponerla al servicio de un cambio evolutivo del grupo social, de una actualización histórica que le permita lograr su propia modernidad. El segundo, que cobra últimamente fuerza en algunos sectores indígenas y populares de América, sería el que se propone transformaciones radicales de la realidad, no como un modo de romper con la tradición, sino de recuperar y ahondar una tradición comunitaria vulnerada por el sistema dominante. El tercero sería el que se propone tan sólo conservar una tradición determinada (la gauchesca, por ejemplo), estereotipándola y sustrayéndola al proceso de cambio cultural. Los individuos que lo profesan mantienen en este aspecto una posición conservadora, sin que ésta se repita necesariamente en otros órdenes de la vida. Tal conservadurismo cultural, que no suele proyectarse a lo político y social, por su tendencia a enquistarse y operar como un ideal patriótico, juega a menudo un rol positivo en la medida en que evita la pérdida de una serie de conocimientos tan valiosos como útiles.

El concepto de tradición nos remite al de comunidad, desde que toda tradición se sustenta en ella. A causa de esto, el alejamiento de la tradición se tradujo también en una pérdida del sentido de pertenencia a una comunidad. Claro que, al igual que en la tradición, es preciso distinguir algunas formas de comunitarismo. La primera de ellas sería el *comunitarismo fundamentalista*, que cierra sus estructuras a las nuevas formas de organización social, por verlas como corruptoras de una identidad entendida como una esencia inmutable. Este comunitarismo esencialmente conservador, que fosiliza las estructuras sociales y se muestra impermeable al cambio, ha perdido vigencia en los últimos tiempos, hasta convertirse casi en una rareza.

La segunda forma sería el *comunitarismo de resistencia*, que fortalece sus estructuras y se abroquela en ellas no por ser enemigo del cambio, sino como un modo de impedir la penetración colonial, la degradación de su mundo simbólico y una pérdida

mayor de poder político. Este comunitarismo puede llegar a producir cierta transformación de las estructuras tradicionales, si lo ve conducente a su propósito de resistencia, que constituye el objetivo principal de su práctica política.

Vendría después el *comunitarismo crítico*, el que, al igual que el tradicionalismo de este tipo, sería el que reelabora críticamente las estructuras comunitarias, a fines de tornarlas más eficaces en un proyecto social y cultural que no se agota en la mera resistencia, sino que apunta a la descolonización y recuperación del poder perdido.

Y habría por último un *comunitarismo revolucionario*, más ambicioso que el anterior, que toma a la comunidad como eje de una profunda transformación social y cultural, como un sujeto colectivo dispuesto a recuperar su historia mediante las armas, de ser preciso, para romper con las dependencias del pasado y proyectarse con fuerza hacia el futuro, sin dejarse en ese empeño imponer modelo alguno ni negociar con el sistema dominante sus legítimos espacios de poder. Un ejemplo de ello serían las comunidades mayas de los Altos de Chiapas y la selva lacandona, así como otros casos que se observan entre las poblaciones indígenas de Guatemala, Ecuador y Bolivia.

El desarrollo cultural de los sectores subalternos exige recuperar y reformular las estructuras comunitarias, pues pasa por allí el principal acceso a su propia modernidad. Es en las distintas comunidades donde residen las alternativas culturales, tanto en acto como en potencia. Islas tan insólitas como heroicas por la tenacidad de su resistencia, que las lleva a rechazar las tentaciones y sobornos de la modernidad dominante, apostando a un futuro incierto pero digno y no al provecho inmediato de toda respuesta venal. Frente a un sistema de irracional voracidad no perdieron el sentido común, y por eso son vistas como peligrosas, nos dice Galeano, para añadir luego que el sentido común es por extensión el sentido comunitario. Edificante y a la vez extraña lección dan al mundo "civilizado", "racional", muchas culturas aún llamadas "primitivas" por ciertos antropólogos y vistas como atrasadas por gran parte de la población.

Se podrá alegar que la comunidad subsiste en el ámbito rural, y que hoy lo popular se concentra en mayor grado en lo urbano. Aun cuando esto sea cierto en algunos países, no constituye un

argumento válido al menos por dos motivos. El primero, porque los sectores populares urbanos, en un alto porcentaje de origen campesino, son víctimas de una modernidad que no desarrolló su comunidad de pertenencia, sino que los expulsó de ella aunque sin matar del todo sus valores culturales. Muchos de esos campesinos reproducen hoy su cultura en la gran ciudad, por convicción y también como una estrategia de sobrevivencia. El segundo, porque más vale regirse por modelos propios, re- adaptados y transferidos de una zona de la actividad social a otra, que aceptar los modelos impuestos, volviendo la espalda a la propia historia. Lo que en el ámbito de lo popular no tiene que ver con la comunidad, con un sentimiento solidario y compartido del mundo, tiene que ver seguramente con las imposiciones de la cultura de masas. Si hay un territorio intermedio, resulta hasta ahora poco visible.

El ataque iluminista a la comunidad se hizo en nombre de la libertad del sujeto, de un culto al individuo que estaba ya presente en la propuesta del Renacimiento y el ascenso de la burguesía en Europa. Fortalecido por el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau en su libro *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755), se prolongó luego con el romanticismo. No obstante, nada degradó tanto al individuo como la modernidad, particularmente en su última fase, cuando se alía con la cultura de masas y la publicidad. El Iluminismo vio en el individuo el sujeto pensante y en la comunidad una entidad inerte, conservadora, dispuesta a obstaculizar todo cambio. En algunos casos puede ser así, pero la comunidad al menos no banaliza al individuo ni aplana a la cultura con el entusiasmo con que lo hace la cultura de masas. Siempre en la comunidad el individuo tiene un sitio digno, pues se espera de él no sólo que sea un intérprete (es decir, no un repetidor ciego) de la tradición, sino también que introduzca innovaciones que actualicen sus sentidos. Son así muchas las comunidades que envían a algunos de sus miembros a realizar estudios secundarios, terciarios e incluso de posgrado, para que puedan luego enriquecer el saber tradicional con el saber aprendido, y las que carecen de recursos para esto reclaman en sus documentos una transferencia científica y tecnológica que les permita emprender el camino del desarrollo. Por otra parte, tendencias más actuales llevan a ver a la comunidad *como*

un sujeto de reflexión, que piensa por medio de individuos identificados con ella que han asumido su destino. Un pensamiento será comunitario cuando se arraigue en el proceso histórico de la cultura de pertenencia, e individual cuando no represente un sentir colectivo. Bajo esta perspectiva –que es la que rige en la cultura popular–, lo meramente individual carece de importancia, desde que no se considera a la ruptura como un valor en sí. Para que algo se constituya en un nuevo valor, el grupo social tendrá que haber experimentado antes la necesidad de una nueva representación simbólica.

Vemos entonces que el camino del desarrollo cultural no pasa por atrincherarse en la comunidad, congelando sus valores en una pura actitud de resistencia, sino por dinamizarlos y transferirlos de un sector a otro de su propia realidad. Resulta en consecuencia inaceptable la oposición planteada por algunos autores entre modernidad y comunidad. La regla de oro es buscar una modernidad propia, dinamizando las potencias endógenas de cambio. En vez de hablar de modernidad versus comunidad, hablaremos de la modernidad que se plantean hoy las distintas comunidades, sujetas a un ya largo proceso de dominación.

7. La modernidad dominante y el mito del Progreso

Si bien la expresión latina *modernitas* habría aparecido en la Edad Media, la idea de modernidad tomó cuerpo en Francia al promediar el siglo XIX, de donde pasó a otros países. Aunque ligada en un principio a las vanguardias literarias y artísticas, el pensamiento filosófico no tardó en hacerse cargo de ella, asociándola al proyecto ilustrado que venía del siglo anterior. El universalismo de este último *ignoraba ya el territorio*, afianzando así el supuesto de que lo que era bueno para Europa debía serlo también para los países que ella colonizaba. Por tal vía, la modernidad *negó de hecho la alteridad*, desvalorizando la capacidad de las distintas matrices simbólicas de reinterpretar y rearticular los elementos que reciben.

El proyecto de la Ilustración aspiraba a *poner a la razón al servicio de la libertad y la justicia*, o sea, de la emancipación del hombre de los mitos del poder. Haciendo suya esta premisa, la

modernidad se presentó desde un comienzo como un movimiento de raíz romántica dispuesto a arrasar toda tradición, sin detenerse a analizar sus cualidades, y menos aún a indagar la racionalidad diferente que la sostiene. Devino así una *religión del progreso* tan obsesiva y despótica como las ideologías que pretendía desterrar, que destruyó la diversidad del mundo, desterritorializó el pensamiento, degradó el medio ambiente y ya en su fase tardía, desestructuró a los sujetos colectivos, interrumpiendo su proceso histórico en el afán de acoplarlos a su carro triunfal. Se habla por eso del *mito racionalista de la modernidad*, que sirvió para que los países “centrales” se desarrollaran a expensas de los “periféricos”, con lo que terminó desplazando al progreso real, y se cayó en el cinismo de *llamar modernidad o modernización a la misma dominación*. Su discurso sacraliza la ruptura, la búsqueda continua de nueva posibilidades y la innovación permanente. Lo nuevo es valorado por ser nuevo, sin detenerse a indagar escrupulosamente su calidad intrínseca, y menos aún la calidad de lo que destruye al constituirse. Lo actual, lo último, es convertido en fetiche, sin importarle que termine así exaltando lo efímero, las modas pasajeras, a diferencia de las culturas clásicas, que sacralizaban los seres y las cosas para asegurar su duración en el espacio simbólico.

Este énfasis puesto en el presente *mutila también la temporalidad*, tanto del individuo como de la sociedad. En la cultura de lo inmediato, el pasado importa cada vez menos. Tampoco preocupa el futuro que no sea inmediato, por lo que se abandonan las metas de largo y hasta de mediano plazo. Se instaura de este modo una cultura fragmentaria, hecha de brillos y balbuceos, en la que las sensaciones intensas cuentan más que la voluntad de enriquecer los sentidos del mundo. Por eso Georges Balandier la caracterizó como *una fuga sin fin*, una ilusión que deviene una mimesis del verdadero cambio, pues en lo fundamental no modifica el orden de las cosas. Así, nunca se es moderno: se está siempre en vías de serlo, pues lo moderno no llega a conformar un estado definido, sino algo condenado a desplazarse continuamente.

Desde el siglo XIX se viene confundiendo el progreso de la humanidad con las aventuras de la civilización occidental, y resulta ya difícil escindir ambos conceptos. Se podría decir incluso

que la filosofía del progreso afianzó más el colonialismo europeo que la acción de sus ejércitos y diplomáticos. Promovido como símbolo de la liberación del hombre, terminó operando en otros contextos como un instrumento de dominación. Lo no occidental, o lo occidentalizado sólo a medias, fue visto como una forma de la barbarie, palabra mágica que siempre sirvió para legitimar el genocidio, la deculturación compulsiva y el silenciamiento. Muy pocas veces, en efecto, se intentó repensar lo moderno como un proyecto conciliable con las tradiciones de cada lugar, con la cultura propia. Lo indígena, e incluso la herencia cultural de la Colonia presente en el campesinado mestizo, fueron considerados rémoras al progreso, algo que era preciso eliminar por completo si se aspiraba a un destino de grandeza.

A propósito de esto, escribe Bonfil Batalla: “Hemos intentado modelos imitativos; hemos tratado de construir un futuro a partir de la negación de nuestra realidad; hemos querido modificar y arrasar nuestra realidad como premisa para construir un futuro [...] Hemos intentado crear sociedades imaginarias, sociedades que no parten del desarrollo de lo que somos, sino de la sustitución de nuestra realidad por una realidad diferente.” Es decir, no intentamos civilizarnos desde nuestros procesos históricos y nuestras culturas, sino que dejamos que las metrópolis colonialistas nos civilizaran a su modo, que nos impusieran en bloque su civilización, sin realizar al menos un serio esfuerzo por apropiarnos de sus elementos. Como decía Simón Rodríguez, el lúcido maestro de Bolívar, aquí imitamos todo, menos la originalidad.

La idea de que el desarrollo verdadero es el de la propia esencia y no el producto de un injerto arranca ya de Platón, quien puso como ejemplo la semilla que se convierte en árbol. En el ser siempre hay una potencia o potencialidad propia, algo que existe pero que aún no se manifiesta. Juan Bautista Alberdi decía que “un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo”. También que “una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada; antes había sido instintiva, espontánea: marchaba sin conocerse, sin saber adónde, cómo ni por qué.” En esta búsqueda resultaba para él fundamental separar

lo propio de lo ajeno, porque “no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño”.

La modernidad occidental no procuró alentar formas diversas en el resto del mundo, en reconocimiento de sus particularidades, sino que se presentó como un discurso único y universal, como “la” modernidad, negando de hecho el carácter de tal a otras propuestas contemporáneas, y hasta combatiéndolas y desmantelándolas por peligrosas. Es que en la mayor parte de los casos la modernidad no fue en el Tercer Mundo el resultado de una evolución interna autónoma, sino de una presión externa para embarcar a cada país y región en el proceso de modernización del capitalismo dependiente. Se podría decir entonces, a grandes rasgos, que *modernización equivale a asimilación al modelo ajeno*, mientras que la verdadera modernidad es el proceso de cambio que permite reproducir las diferencias culturales, mantener una especificidad frente al otro.

En lo estético, la modernidad propició en el Tercer Mundo una creatividad desvinculada de su base territorial, es decir, desarraigada del proceso histórico de la cultura de pertenencia. Las vanguardias artísticas (casi siempre de inspiración occidental) pactaron a menudo con la frivolidad más extrema, estableciendo alianzas tácticas con la regresión neoconservadora a pesar de su cacareado apoliticismo.

8. *La modernidad propia o paralela*

Con base en lo que precede se puede afirmar que el desarrollo cultural de los sectores subalternos debe partir de una crítica a dicha modernidad, que nunca se articuló con el resto del mundo como una honesta transferencia científica y tecnológica dirigida a activar su proceso evolutivo, sino como una imposición indiscriminada y en bloque, como una agresión imperialista a su visión del mundo, que quiso hacer de su superioridad científica y tecnológica (no en todos los campos, y adquirida en gran medida con el producto del despojo), la prueba incontestable de su superioridad cultural. Es que la negación de toda línea de desarrollo diferente parece estar implícita en el concepto de modernidad, tal como funcionó siempre en los contextos no occidentales, y

por eso preferimos llamarla “modernidad dominante”. Tal lógica univalente terminó desplazando a la libertad y la justicia del concepto de modernidad, vaciando así a ésta en nombre de la eficiencia (¿eficiencia para qué?), la rentabilidad, la “racionalidad” consumista y un progreso que, como vimos, es más ajeno que propio.

La revisión crítica de cómo se desarrolló el proceso de modernización en el propio contexto histórico tendrá por objetivo determinar cómo se manifestó su complicidad con los sistemas de dominación, aquello que permitió que la razón fuera puesta a su servicio. Varios autores europeos se empeñan también en esto, pero más que recurrir a ellos, lo que se debe es analizar cómo se desplegó en la historia de cada país o región y en los grupos subalternos.

Al desnudar los mecanismos de la vieja razón dominante, que vino vestida como una Razón única, se despejará el camino a lo que llamamos racionalidad propia, a una modernidad diferente, la que deberá deshacerse de los prejuicios que aquélla alentó contra el pensamiento simbólico. La modernidad propia no puede distanciarse entonces del intento de definir una racionalidad diferente, cimentada en otros valores. A propósito de esto, decía un filósofo peruano que si se quiere hablar de modernidad en los Andes habrá que averiguar hasta qué punto el pensamiento crítico se introdujo en el espacio mental del hombre andino, y cuáles son sus expresiones más genuinas. Cabe deducir de esto que la clave de una modernidad propia radica en el *pensamiento crítico*.

Esa modernidad propia de la que hablamos podría ser definida como un proceso de renovación de las prácticas simbólicas, un proceso de descolonización profunda que avanzará hacia un nuevo régimen simbólico y del imaginario en general, que devolverá al grupo los significados perdidos en el impacto con la modernidad dominante.

Esta modernidad paralela o alternativa no debe ser confundida con el culto al progreso, pues se ampara en la idea de crecimiento natural, de madurez de una historia y de una determinada cultura. Este concepto de modernidad propia se propone sacar a la modernidad occidental de la era del vacío y el simulacro, desenmascarando el cinismo de la razón imperial. A diferencia de ésta,

no será una modernidad conquistadora, expansiva, desde que no intentará imponerse a ninguna comunidad que no hubiera participado en el proceso de su conformación. Desde que la pluralidad está en su misma base, no perseguirá la unidad por la vía de la uniformidad, sino por la del diálogo de lo diferente y el consenso.

La modernidad propia no los verá correr detrás de los modelos dominantes, empeñados en una competencia difícil (por realizarse sobre lo ajeno, no sobre lo propio) que obliga al grupo a negar o posponer sus proyectos genuinos. Es en la ejecución de éstos donde tratará de ser eficiente, y no en la ejecución de los proyectos que les imponen, o de los que se importan por esa sumisión fascinada que conduce a la copia sin creatividad alguna. Lo propio dejará así de expresarse en términos de resistencia cultural, de ser visto como subversivo o excéntrico, y pasará a conformar el eje de toda construcción.

En esa modernidad propia o paralela, lo que contará es su sabiduría, la racionalidad y humanidad de sus propuestas y el alcance de sus logros. En esencia, tal modernidad no es tanto la modernidad de los pobres de este mundo, sino la modernidad de los "otros" culturales, es decir, de las víctimas seculares de los delirios de grandeza y ambiciones de Occidente. O sea, la autorreflexión crítica de un sujeto colectivo que busca producir desde su matriz simbólica una alternativa al sistema dominante, valiéndose para ello de una innovación creativa a partir de su acervo tradicional y de la apropiación selectiva de elementos culturales y tecnológicos ajenos. Es decir, un pensarse a sí mismo para no ser ya pensado por otros, y un actuar desde sí para no ser objeto de una acción ajena.

9. El falso cambio de lo híbrido

No se trata en este punto de extenderse sobre lo que en el ámbito del arte ilustrado se denomina estética de lo feo, sino de ver cómo lo feo, adoptado y potenciado por la cultura de masas, se despliega en el ámbito de las culturas subalternas, descomponiendo sus universos simbólicos a fin de arrastrarlos hacia esa categoría que designa lo opuesto del arte, y se la nombra con la palabra *kitsch*. Esta expresión, nacida en Alemania a mediados

del siglo XIX, designa la actitud de quien quiere complacer a cualquier precio al mayor número posible de personas. García Canclini señala que lo *kitsch* no reside principalmente en los objetos, sino que es el estilo con que el mercado capitalista se relaciona con lo popular. Lo que lo caracteriza es su condición de ser un sustituto de las obras de arte, un pseudoarte o sucedáneo que produce pseudoobjetos, es decir, objetos como simulación, copia, estereotipo, pobreza o ausencia de significado real. A la estética de la belleza y la originalidad, el *kitsch* opone la estética de la simulación. En el arte subalterno, este sustituto reúne los atributos del disfraz, pues la reproducción industrial o artesanal se propone como auténtica y trata de ser vendida como original, o sea, como objeto producido en una determinada esfera simbólica. Tal mecanismo de falsificación confunde en primer lugar al receptor-comprador del objeto puesto en venta (no olvidemos que la cultura de masas es esencialmente mercantil), y luego al mismo productor, cuando éste imita la imitación, por no tener suficiente conciencia de su práctica artística o creer que eso es lo que más se vende.

Esta "lógica" de la mercancía, impuesta por el discurso publicitario para promover la cultura de masas, no sólo *cancela la dimensión de profundidad de las culturas y uniforma la sensibilidad*, sino que instauro, como el mayor de sus simulacros, el reino de la hibridez. Para García Canclini, lo híbrido sería todo conjunto de mezclas interculturales, definición que resulta muy genérica y harto peligrosa, pues no se diferenciaría de lo mestizo. Se trata más bien de una *mezcla anodina, estéril, infame*, realizada o promovida no por las culturas populares y ni siquiera por la cultura ilustrada, sino por la cultura de masas y los medios puestos a su servicio. Si una cultura popular toma elementos de otras culturas y los legitima como propios mediante un proceso selectivo y adaptativo, incorporándolos así a su matriz simbólica, no se convierte por eso en una cultura híbrida, ni el nuevo producto puede ser llamado así, pues bajo dicho patrón todas las culturas del mundo serían híbridas. La hibridez, entonces, estaría dada por *una falta de conciencia del proceso histórico-cultural al que se pertenece o en el que se actúa*, una deriva que sólo puede conducir al *kitsch* y la rendición ante la cultura de masas. Aun más, se podría definir a lo híbrido como *un accionar*

realizado o inducido por la cultura de masas para destruir la base solidaria y compartida de la cultura popular, alejarla de su proceso histórico y apropiarse de sus elementos, previa resignificación. El *kitsch*, así impuesto a las grandes mayorías, promueve esa caótica mezcla de estilos que representa a la barbarie, en la medida en que destruye los significados.

La del *folk-market* es una producción en serie orientada no hacia los gustos de unos pocos viajeros refinados, capaces de dialogar con el otro, sino hacia una industria turística que está inmersa en la cultura de masas. Pero esa masa, como antes se dijo, no se limita a comprar las genuinas creaciones de una cultura, sino que, por el contrario, genera y regula el *folk-market* al exigir a la producción subalterna que incluya temas, elementos y valores de su pobre visión del mundo, y preste además una utilidad en su sistema, que resulte funcional dentro de él. O sea, la cultura subalterna tiene que producir no lo que la representa de verdad, sino los objetos que el mercado necesita, añadiéndole algún elemento de su propia identidad, el que para resultar visible a gente que no sabe captar la diferencia y menos dialogar con ella, debe estereotiparse hasta el extremo de lo ridículo. La no recepción del mensaje no sólo frustrará el diálogo intercultural, algo que a la cultura de masas no le preocupa en absoluto, sino que se traducirá en un fracaso comercial, lo que sí es para ella catastrófico, pues su verbo supremo, al que todos los demás deben someterse, es vender. Lo que no vende no sirve, no vale, no representa. Por eso el *folk-market* no establece ni busca establecer una verdadera relación humana, ese intercambio de valores, costumbres y creencias diferentes que constituye una de las más altas experiencias del hombre, en tanto le permite tomar conciencia de su propia cultura, relativizar sus presupuestos, neutralizar el etnocentrismo y acceder así a la universalidad.

Si nos detuvimos en diferenciar a lo híbrido de lo mestizo no fue sólo para rechazar lo primero y legitimar lo segundo, sino para caracterizar como falsos cambios culturales y artísticos, por más ingeniosos y entretenidos que parezcan, a los que de hecho representan un sometimiento a la cultura de masas, el *kitsch* y el *folk-market*, un abandono del cauce de la propia cultura para exaltar los signos que de hecho la degradan y corrompen, o un entregarse a una yuxtaposición mecánica de

elementos heterogéneos, tomados de culturas que no se conocen ni se sienten. Lo híbrido no es más que una *corrupción disfrazada de dos o más sistemas simbólicos*, en "obras" que terminan despojándolos de su coherencia y dignidad, y también esterilizándolos, pues se sabe que lo híbrido no se reproduce. Cuando su accionar irresponsable termine de vaciar de significados a las matrices culturales, no le quedará más que volverse sobre sí mismo, danzando con la música del vacío. Algunos autores europeos, coincidiendo en esto, consideran a la hibridación el caballo de Troya de la ideología neocolonial. Otros señalan que el concepto de hibridación implica aplicar al campo de la cultura una herramienta conceptual tomada de la botánica y la zoología, lo que se habría originado en la práctica anglo-norteamericana, la que, como vimos, no distingue entre cultura popular y cultura de masas.

Para distinguir la apropiación cultural de una hibridación, se debe analizar si lo realiza una matriz cultural o los operadores de la cultura de masas, o sea, si hay una verdadera apropiación por parte de una cultura o si se trata de meros juegos comerciales. Hay que tomar también en cuenta las estrategias de significación que ponen en juego la dinámica (o la dialéctica) de la dominación y de la resistencia. La hibridación, cuando se produce en la esfera de lo popular, suele ser el resultado de una asimilación pasiva, un acto reflejo no del todo consciente y poco elaborado, por lo que lleva más el sello de una imposición mediática que de una adopción selectiva. La verdadera apropiación cultural, en cambio, es activa, sopesada, producto de una selección y una adaptación.

10. El conflicto

Las corrientes radicales de la antropología consideran que toda sociedad encierra contradicciones, y que si éstas no desembocan en cambios estructurales no se debe a una estabilidad "natural" de la cultura ni a resistencias orgánicas, sino a las compulsiones de las que son víctimas los sectores dominados por parte de una minoría encaramada en el poder. Y de ahí que el cambio no resulta fácil: tiene un alto costo social. Como rara vez redundan en bene-

ficio de todos, es resistido por lo grupos minoritarios, y en especial cuando atenta contra sus intereses, por más ilegítimos que sean. En cuanto los ven amenazados, estos sectores organizan una resistencia al cambio que, como vimos, difiere de la resistencia cultural de los pueblos dominados.

Dicha contradicción nos acerca a lo que se ha llamado teoría del conflicto, cuyos fundamentos se remontan a Heráclito y Polibio, pasan luego al mundo árabe con Ibn Khaldun y vuelven a Occidente con Hobbes, Hegel y Marx. Ésta sostiene que la mencionada contradicción de intereses provoca un estado de tensión, pues los grupos enfrentados perseguirán con acciones diversas una resolución de la controversia que les sea favorable. Tal propósito de imponer la propia voluntad, superando la resistencia de otro u otros grupos define la situación de lucha. Los medios de lucha son pacíficos cuando no media una violencia física efectiva. Cuando en esta lucha pacífica ninguna de las partes gana terreno, pueden ocurrir dos cosas: que busquen una transacción que beneficie a ambas, aunque mutile sus ambiciones, o que se desate la lucha violenta, que llamaremos aquí conflicto. Pero no es estrictamente necesaria una efectiva violencia física para que exista el conflicto. Estaremos ante él toda vez que se suspendan los procedimientos ordinarios y se apele a instrumentos y acciones extraordinarios en busca de una solución fundada en la imposición del más fuerte al más débil. El conflicto implica siempre el uso de la fuerza, lo que lo diferencia de otras formas de interacción social.

El conflicto presenta a una sociedad desgarrada, hondamente dividida, donde incluso los puntos de interés común son irracionalmente descuidados. Si tal sociedad está sujeta a un dominio externo y la lucha tiene muy poco o nada que ver con la persistencia o no de esa situación, el conflicto la dejará indefensa, sometida a una dependencia mayor. De ahí el lema colonial de dividir para reinar.

El conflicto no puede ser equiparado al concepto de competencia. Ésta es una lucha esencialmente pacífica, en la que los rivales suelen pretender el mismo fin, empleando los mismos medios y ajustándose a las mismas normas, que son las que sirven para calificar a los contendientes y proclamar al vencedor. En el conflicto los objetivos son por lo común diferentes, y

también los medios para alcanzarlos. Rara vez el uso de estos medios estará normado, institucionalizado. De estarlo tendríamos que hablar más bien de rivalidad institucionalizada, o sea, de rivalidades pautadas por la cultura a fines de mantener la vigencia de un orden de valores.

La violencia del conflicto puede no ser física, como se dijo, pero siempre será observable empíricamente, manifestándose en el encono, en la alta tensión, en la ruptura de las normas de la convivencia pacífica, en el estallido. La simple contradicción no es en cambio observable; sólo se puede deducir a través del análisis de la oposición lógica o ideológica entre las partes. El conflicto suele resolverse rápidamente mediante concesiones de ambas partes, pero la contradicción persistirá en el fondo mientras las partes tengan intereses opuestos. A menudo varios grupos se unen para enfrentar problemas comunes, sin que esto logre eliminar las contradicciones en todos los campos de la interacción. La teoría del conflicto surgió acaso como una respuesta a los modelos de equilibrio, basados en la integración y el consenso. Al poner el acento en los conflictos y las incompatibilidades que hay en todo orden social, se incorporan al análisis fenómenos no captados o apenas entrevistos por el funcionalismo ahistórico, como el de la causa del cambio. Casi siempre las contradicciones están dentro de la estructura social, allí donde el funcionalismo creyó encontrar el reino de las armonías y los equilibrios estables. La estabilidad, entonces, no es una tendencia natural de los sistemas sociales, sino en buena medida *el resultado de una coerción que ciertos sectores ejercen sobre otros.*

En el campo de las relaciones interétnicas, la teoría del conflicto sirvió de base a la ruptura con la visión idílica del proceso de aculturación, en el que se quería ver un rico intercambio cultural. La situación de contacto suele ser más forzada que voluntaria. Los pueblos indígenas son incorporados compulsivamente a un sistema de estratificación que está lejos de ser el reino de la paz y la armonía, de los equilibrios estables, desde que sus intereses son diametralmente opuestos a los de la sociedad que los oprime. Por lo tanto, la ausencia momentánea de conflicto no puede ser interpretada como una ausencia de contradicciones.

11. Tipos y niveles de conflicto

No todo conflicto que estalla en el interior de un grupo subalterno apunta a la resolución de las contradicciones que éste mantiene con los sectores dominantes. Hay veces en que no las tocan, o tocan sólo sus aspectos secundarios, a pesar de que basta un simple análisis para comprobar que dichos conflictos son el resultado de acciones y manipulaciones de dichos sectores. No basta entonces, para una teoría de la liberación, con marcar la existencia de la lucha, la contradicción y el conflicto: se hace necesario también tipificar los conflictos y precisar los niveles en los que pueden producirse.

Tomando en cuenta la función social que cumplen, señalaremos tres tipos de conflictos: los institucionales, los históricos, y los faccionales.

Son conflictos *institucionales* aquellos que están provocados y regulados por la cultura con el fin de mantener la vigencia de un orden, eliminando las formas de hostilidad y abriendo un campo al disenso. Sin ellos, los casos de separación serían más frecuentes, por lo que su finalidad es defender la cohesión social. Siempre los sistemas sociales suministran instituciones específicas que sirven para dar salida a los sentimientos hostiles y agresivos, a la manera de válvulas. En un primer grado los conflictos institucionales serían simples casos de rivalidad institucionalizada, de una especie de competencia cuyas metas coinciden con lo "querido" por el orden social. En un segundo grado estarían las situaciones engendradas en esta rivalidad, pero que desbordaron ya el marco de la competencia institucional, de lo "querido" por el orden social, convirtiéndose en verdaderos conflictos. Sería el caso de los conflictos entre los poderes del orden republicano, que conducen al caos y la quiebra del orden institucional. Decimos verdaderos porque ya vimos, al definir el conflicto, que la rivalidad institucionalizada es en principio ajena a él. Sólo los desbordes pueden llamarse conflictos institucionales, si hablamos con rigor conceptual. Lo que en un primer grado dinamiza al cuerpo social, en un segundo grado, que es el del conflicto, lo paraliza hasta la resolución del mismo.

Llamaremos conflictos históricos a los que procuran resolver una contradicción real de la sociedad, y cuya superación

imprimirá a ésta un impulso evolutivo. Así, los conflictos de clase dentro de un grupo étnico, o los que enfrentan a éste con la sociedad nacional, con miras a poner término o al menos reducir su explotación y discriminación, serán conflictos históricos, pues procuran resolver contradicciones reales, profundas. Estos conflictos históricos pueden ser sociales, políticos, económicos y religiosos, según los elementos y fuerzas que entren en juego.

Por contraposición, son conflictos *faccionales* los que no responden a una contradicción real, profunda, ni están institucionalizados por la cultura, por lo que dividen y desgastan a un grupo inútilmente, sin dejar un saldo positivo. Estos conflictos son altamente perjudiciales para una sociedad dominada, pues le impiden por lo general cerrar un frente único a la agresión exterior, luchar contra la explotación de la que es víctima. Justamente por esto, muchas veces son provocados por la sociedad dominante, en forma directa o indirecta. Los conflictos faccionales pueden ser también sociales, políticos, económicos y religiosos. Entre los sociales señalaremos a los que envuelven a dos comunidades por agravios mutuos. Entre los políticos, la división de una comunidad a causa de las apetencias de dos o más personas o grupos de poder, sin que medien razones profundas. Entre los religiosos, a las tan frecuentes divisiones entre católicos y protestantes en las comunidades rurales, que suelen dar lugar a verdaderas guerras. El conflicto religioso será histórico, en el caso de los indígenas, cuando se apela a la propia religión para impulsar un movimiento reculturante, que busque poner fin a la opresión. En algunos casos la lucha contra la dominación de la sociedad nacional tuvo su fundamento en la religión dominante, aunque sometida a un proceso de apropiación que le imprime características especiales. Es lo que ocurrió en el caso de la insurrección de los tzotziles de 1712, la que giró en torno al culto de la imagen "parlante" de la Virgen.

Los conflictos tienen un nivel, lo que quiere decir que son cuantificables según el número de personas que involucran. Habría que hablar así en primer término de conflictos *individuales* y *sociales*. Los primeros serían los que enfrentan a dos personas, sin trascender esta órbita. Los segundos, los que comprometen a grupos sociales. Estos últimos pueden a su vez ser *internos* o

externos a un determinado grupo. El nivel mínimo de conflicto social interno es el que compromete a dos familias extensas de una comunidad, y que llamaremos interfamiliar. En el siguiente grado está el enfrentamiento de dos linajes de un mismo clan. Vendrán luego los conflictos de dos clanes entre sí, o interclánicos. El nivel inmediatamente superior estará dado por los conflictos entre mitades o secciones de una comunidad, que son por lo común institucionales. A éstos podrían equipararse los conflictos de los parajes o caseríos que intentan separarse de una comunidad madre. En este último nivel de los conflictos internos habría que poner a los que enfrentan a los sexos, los grupos de edad y los de estado civil, y también a los clubes sectas religiosas, sociedades secretas, asociaciones profesionales, grupos económicos y clases sociales.

Los conflictos de clase pueden ser internos o externos. Vamos que en las sociedades tradicionales no suele haber clases sociales perfectamente prefiguradas, sino embriones de ellas que crecen según su grado de participación en el sistema de dominio. En consecuencia, dichos conflictos pueden ser vistos más como externos a ellas, a partir de que la explotación arranca y se sustenta desde afuera, instrumentando a algunos agentes internos que a menudo ni siquiera funcionan como un grupo social y que están lejos de tener la autonomía de una clase dominante. Los conflictos de clase *son siempre históricos*. Claro que hay veces en que los conflictos faccionales son presentados como conflictos de clase, para aprovechar su prestigio y descalificar al adversario. Para desenmascararlos es preciso conocer el nivel moral de las personas involucradas.

Entre los conflictos externos tenemos en primer lugar a los que enfrentan a dos comunidades entre sí o intercomunales. Cuando son dos regiones las que se enfrentan, hablaremos de conflictos interregionales, los que a menudo cristalizan en situaciones de colonialismo interno. Si el conflicto envuelve a dos grupos indígenas estaremos ante un conflicto tribal. Finalmente, hablaremos de conflicto interétnico cuando se trata de un enfrentamiento entre un grupo indígena y la sociedad nacional, ya sea a nivel comunal o regional.

Para esta caracterización se tomó como referencia a la comunidad. Si el referente es todo un grupo étnico, los conflictos

intercomunales serán internos. Y así en cada caso, la calificación se reordenará según el punto de vista adoptado.

12. Cultura y desarrollo económico

Entre la economía y la cultura existen más vínculos de los que se podría suponer. Si bien en buena medida lo económico determina lo cultural, también en varias instancias lo cultural determina lo económico. Es decir, entre estos dos planos de la existencia humana se opera una interacción, una determinación mutua. La sociedad capitalista ha separado lo económico de lo social, y así a menudo se llevan adelante ambiciosos proyectos de desarrollo económico que enriquecen a unos pocos y hunden al resto en un empobrecimiento creciente, al que se suman con frecuencia la degradación ambiental, la expulsión poblacional, el deterioro de la salud, la desorganización social y la destrucción cultural. De ahí que nunca los planes de los grupos populares en el campo económico deben ignorar la dimensión social y cultural. Así, más que de desarrollo económico, se debe hablar de *desarrollo socioeconómico*, y aparejar éste a un desarrollo cultural equivalente, que será la mejor forma de regular la dirección del proceso de cambio, de impedir que la sociedad, esta vez por esfuerzo propio, pierda sus rasgos de identidad, anulando –más por falta de previsión y conciencia que por una elección– su especificidad histórica.

Muy rara vez los programas oficiales de desarrollo toman en cuenta los aspectos culturales del mismo, por lo que los sectores populares deben estar alertas para poder traerlos al tapete en el momento oportuno. Es que a menudo se trata de un desarrollo económico ajeno, que se impone a los pueblos con presiones y violencia, o se endulza con tentadoras promesas y garantías de éxito para que se embarquen en él con entusiasmo, renunciando a los proyectos propios, y hasta a la posibilidad de tenerlos, de soñarlos. Este desarrollo ajeno afectará a la sociedad no sólo en el plano económico, sino también en el político y cultural. Se desprende de ahí la necesidad de observar de cerca los distintos programas de desarrollo que se están llevando a cabo o se quieran realizar en la comunidad o región, tarea a la que el promotor cultural no puede sustraerse. Se dijo que la cultura es

conciencia de sí, no adorno, y que su función es ayudar a los hombres a solucionar los problemas que plantea la existencia cotidiana. El promotor cultural podrá limitar su acción a los aspectos más específicos de la cultura y el arte si ve que hay otros dirigentes de la organización popular que se ocupan debidamente de esos campos. Pero ni siquiera así, pues nunca, por norma general, lo cultural debe desentenderse de lo económico y político, y máxime tratándose de un sector oprimido.

Al igual que en el campo de la cultura, el desarrollo socioeconómico de los sectores populares *ha de ser autogestionado*, y afirmar, en cuanto a su dirección, los valores que vertebran su identidad. Si el cambio cultural es evolutivo y el económico aculturativo, el esfuerzo del primero será contrarrestado, neutralizado, y a la postre lo económico se impondrá a lo cultural, corrompiéndolo y quitándole incentivos. Sobre todo porque el poder político real obra más cerca de lo económico que de lo cultural, y ante la evidencia de una contradicción se unirá a aquél para conjurar los avances de éste. Se dice por eso que *la cultura debe aportar los contenidos de la lucha de un pueblo*. Si el poder político y económico de los sectores oprimidos la desdeña, podrá avanzar tal vez en algunos aspectos materiales de la existencia, pero su ser social se irá disolviendo, absorbido por la sociedad dominante. A menudo se observa esto, pero también se comprueba que los movimientos políticos que no se afirman en su cultura pierden fuerza, se debilitan porque en el fondo las masas sospechan de ellos, al no sentirse comprometidas emocionalmente con su proyecto.

El concepto de *calidad de vida* es inherente al de cultura, pues hace referencia a lo cualitativo, a los logros ya obtenidos por ella tanto en el campo espiritual como en el material. El desarrollo socioeconómico *debe aparejar un desarrollo cultural equivalente*, no un retroceso. Si el cambio degrada la cultura y no la lleva a un mayor florecimiento, no habrá dudas de que estamos ante un desarrollo nocivo para la sociedad. Esto se vuelve más evidente cuando bajo la bandera del progreso se degradan las condiciones materiales de vida de las mayorías, cuando aumenta la contaminación ambiental y la tasa de mortalidad infantil, cuando se expulsa población, cuando se rompen las relaciones de solidaridad y reciprocidad, cuando algunos individuos de la comunidad se

entregan a la explotación de sus semejantes y se genera así un proceso de estratificación interna. Es también frecuente que los sectores dominantes promuevan el “progreso” de una región a expensas de sus legítimos habitantes, los que se ven así despojados de sus tierras, bosques, aguas y otros recursos naturales, desplazados por una población adventicia cuya instalación se apoya oficialmente con recursos o al menos se estimula. Los legítimos dueños de esas tierras serán arrinconados en pequeñas parcelas incapaces de asegurarles el sustento, lo que los obligará a contratarse como peones de las empresas radicadas en la región o en lugares lejanos, por salarios irrisorios que ni siquiera alcanzan a contrarrestar el vertiginoso proceso de encarecimiento de los bienes y servicios que casi siempre ocurre en esos casos, y que no permiten un nivel de vida mínimamente digno. En lo cultural, los efectos de este “progreso” son por cierto desastrosos.

En la cultura, como antes vimos, se dan dos órdenes de relaciones: las sociales, que son las que mantienen entre sí los miembros de una comunidad, y la ecológica, que es la que mantiene la sociedad con el medio ambiente. Las primeras se degradan por la iniciación o el incremento de la explotación y el debilitamiento de los lazos de reciprocidad y solidaridad. La segunda, cuando se deteriora la calidad del medio ambiente por contaminación del mismo, por la destrucción irracional de los recursos naturales no renovables y la extracción de los recursos renovables más allá de su capacidad de reproducción, sin encarar un repoblamiento equivalente. Todo desarrollo que no piensa en el futuro del medio ambiente *resulta anti-cultural, ecocida*. El desarrollo socioeconómico de los sectores populares será entonces por fuerza distinto a los modelos económicos dominantes, tanto por sustentarse en otra visión del mundo como por venir aparejado a un desarrollo cultural equivalente, el que dará lugar a productos nuevos pero no ajenos a su proceso histórico. Esta concepción cultural del desarrollo económico lleva a hablar también de *ecodesarrollo*, o sea de un desarrollo que resguarde la integridad del medio ambiente o incluso lo mejore, como una forma de preservar y enriquecer el vínculo que la cultura mantiene con él. Al decir preservar *no* pensamos en una congelación, porque también esta dimensión de la cultura cambia, ajustándose a las nuevas circunstancias, pero siempre tomando en cuenta determinados principios.

VIII. Cultura y poder: las políticas culturales

1. Las políticas culturales

Se podría definir la política cultural como el conjunto de principios teóricos y operativos que orientan las acciones de una institución en dicho campo. Para la UNESCO, la institución genuina para trazar e implementar políticas culturales es el Estado, a través de sus diversos organismos. Sin duda esta política será la dominante, por traducir la visión de los sectores afianzados en el poder, pero no la única, pues además de las políticas oficiales están las políticas que trazan las instituciones privadas y los movimientos populares. No por el mero hecho de ser dominantes las políticas oficiales expresan un sentimiento anti-popular, ya que casi siempre se ven obligadas a hacer algunas concesiones, aunque más no sea que en el nivel del enunciado. Algunos gobiernos muestran incluso un verdadero entusiasmo en promover la cultura popular, aunque eludiendo los valores más contestatarios y deslizándose hacia lo que definimos como folklorismo, ya sea por un afán manipulador o por falta de sensibilidad para captar los significados profundos. Pero estos espacios, más conquistados por el pueblo que cedidos de buena gana, poco representan dentro del conjunto de los espacios sociales, desde que la enorme mayoría de los recursos se canaliza hacia la promoción de las formas culturales dominantes, incluyendo a menudo la cultura de masas.

Esta reflexión sobre las políticas oficiales nos lleva a no restringir al sector público el concepto de política cultural. Las instituciones privadas han venido jugando en América Latina un importante papel, diseñando políticas alternativas a las oficiales, complementándolas o rectificándolas. Dichas políticas privadas tienden en su mayoría a evitar un enfrentamiento con las políticas oficiales, esforzándose en definir zonas de coincidencia que permitan obtener el apoyo del sector público. No obstante, son también muchas las instituciones privadas que se mueven exclusivamente con sus propios recursos o con una ayuda internacional, para mantener su independencia frente al Estado y poder diseñar y ejecutar políticas diferentes. Dentro de estas últimas encontraremos organizaciones de neto corte popular por un lado, y por el otro instituciones ajenas a las clases subalternas pero que se comprometen profundamente con ellas, apoyando su acción en el terreno cultural.

Podríamos dividir entonces a las instituciones no oficiales, desde el punto de vista de su extracción social y las políticas que desarrollan, en cuatro tipos: 1) *Paraoficiales*, las que se limitan a secundar al Estado, sin entrar en conflicto con la ideología dominante. 2) *Populares*, las que surgen en el seno de estos sectores y desarrollan una acción cultural coherente con sus valores. 3) *Parapopulares*, las que sin pertenecer por su extracción a los sectores populares apoyan honestamente sus prácticas culturales. 4) *Populistas*, que son las que sin pertenecer a los sectores populares se insertan en ellos para manipularlos y controlarlos. Hay quien distingue entre un populismo conservador, promovido por el sistema dominante, y un populismo progresista, que sería el que toma el control de su proceso para eliminar las formas de dominación. Este último sería un tanto contradictorio, en cuanto establece una forma de dominación –por más suave que sea– para luchar contra otra dominación que se considera perniciosa. Lo honesto es apoyar la acción popular, en cuyo caso para el grupo de apoyo se trataría de una política parapopular.

Hay que romper entonces la ficción de que en cada país o región hay una sola política cultural, ya que lo que la realidad registra es la coexistencia de varias políticas, algunas de las cuales entran en abierta contradicción con otras. Tampoco se

debe pensar que la política oficial es una sola, pues las distintas unidades territoriales que componen un país diseñan sus propias políticas, las que suelen presentar particularidades. Ocurre también que ciertos organismos se aproximan más a lo popular que otros, por el mayor compromiso de los funcionarios que los dirigen con esta causa. Los regímenes dictatoriales no permiten el ensanchamiento de tales brechas internas, pero ellas son frecuentes en los regímenes democráticos, o sea, en los gobiernos elegidos por las mayorías.

Las políticas privadas y populares suelen estar más cerca de los resultados prácticos que las oficiales, por no hallarse sometidas a complejos mecanismos burocráticos de control. Los proyectos avanzados que se diseñan en las cúpulas del Estado deben ser a menudo ejecutados por funcionarios que no los comprenden, y que los diluyen a la postre en el automatismo de una práctica difícil de erradicar, por lo que a veces ni siquiera se alcanza a visualizar sus efectos. Con frecuencia se da incluso la paradoja de que el personal contratado por el Estado para impulsar la innovación, ejecutando la nueva política cultural, es expulsado por los mecanismos burocráticos con el beneplácito de las cúpulas, o renuncie, ante la imposibilidad de llevar adelante el proyecto transformador. En las políticas privadas, los agentes que tienen a su cargo su ejecución son en su mayoría idóneos e ideológicamente afines, y en el caso de las organizaciones populares, la menor capacitación es suplida por la mística de la militancia y el control de las bases.

Toda política expresa fundamentalmente *una opción de un grupo social* en relación con el camino del desarrollo, por lo que representa *su manera de proyectarse hacia el futuro*. En el campo cultural, tal opción no puede dejar de incidir seriamente en la identidad del grupo, ya que apelará a todos los medios a su alcance para orientar hacia ella el proceso de identificación de los individuos. El problema no puede ser entonces reducido a una mera creación y distribución de bienes de consumo cultural, como se lo plantea a menudo. *Toda política responde o debe responder a una identidad*, y la especificación de ésta es un tema fundamental. Al hablar de identidad nos referimos a sus dos coordenadas principales: por un lado la identidad de clase o social, y por el otro la étnica, regional o nacional.

Se dijo ya que las políticas oficiales se vuelcan principalmente hacia la cultura ilustrada, y que cuando se canalizan hacia lo popular es más bien para promover el folklorismo y hasta la cultura de masas, pauta general que por cierto reconoce excepciones. A menudo las organizaciones populares presionan para que sus propuestas sean incorporadas a los planes educativos y culturales del Estado y obtienen algunos logros. Claro que buena parte de ellos se quedan en meros enunciados, proclamados por los documentos pero no tomados en cuenta en la hora de repartir los espacios y los recursos, momento en que salta a la vista la falta de pluralismo, de una real democracia cultural, porque se apoya en el desarrollo de unos sectores y no de otros.

En un principio, cuando a nivel público se hablaba de política cultural se aludía a la conservación de un patrimonio cultural (ruinas arqueológicas, iglesias, museos, monumentos públicos, etc.). En una segunda etapa la cuestión se centró en permitir el acceso a dicho patrimonio a un mayor número de personas, democratización cultural que no implicó un apoyo cierto a la creación de los sectores populares. Lo que en todo caso se favorecía era la creación de las elites artísticas dirigida a un sector con poder de consumo. Una fuerte censura estructural mantuvo así a los sectores populares alejados de los cines, teatros, libros, discos, etc., mientras su creación, menoscabada y privada de incentivos, era manipulada y degradada por la cultura de masas, a la que la esfera del poder nunca puso límites. De ahí que al concepto de *democratización de la cultura*, entendido como difusión de las creaciones de y para las elites, se opuso el de *democracia cultural*, como política que propicia la repartición equitativa de los recursos económicos y los espacios de expresión entre los distintos grupos o sectores de una sociedad, en modo proporcional al número de sus miembros y el territorio que ocupan, para que puedan rescatar, crear y difundir su propia cultura, y acceder en igualdad de condiciones a otras culturas del país y del mundo. En los últimos tiempos, las políticas oficiales, estimuladas por la UNESCO, se vuelcan en la *puesta en valor del patrimonio inmaterial o intangible*, así como en la defensa del *pluralismo cultural*.

La democracia cultural, por lo que se dijo, no puede dejar de sustentarse en el pluralismo. Aún más, deberá ejercerlo como principio distintivo, constitutivo, eliminando toda forma de

distribución desigual de los espacios y recursos de la cultura. Ello implica el abandono de toda pretensión de homogeneizar a la población en lo cultural, como la exaltación del mestizaje que se realiza a menudo con el claro propósito de negar a los grupos étnicos el derecho a la diferencia. Ya hablamos del *integracionismo* y el *asimilacionismo* como políticas culturales de dominación por la vía de la homogeneización, aclarando que el verdadero integracionismo pasa por la creación de un espacio participativo donde lo múltiple pueda dialogar para definir programas tanto específicos como comunes. De no ser así, estaremos ante un falso integracionismo.

Las políticas asimilacionistas incitan por lo general a los grupos o sectores dominados a abandonar su propia cultura para asimilarse a la dominante, haciéndoles creer que esto aparejará una mejoría en lo social y económico, un reconocimiento de su dignidad. Pero los que en definitiva llegan a asimilarse son muy pocos, como lo demostró la práctica colonial en África con total claridad. Consumar la asimilación sería suprimir o reducir una distancia social que funciona como un mecanismo de dominación muy caro al colonialismo, en la medida en que permite una superexplotación. Se asimila por eso a unos cuantos individuos, mejorando su nivel de vida, como un modelo para empujar a las mayorías a volver la espalda a su historia, a renunciar a su identidad y a sus propias políticas.

La diversidad ha sido presentada a menudo como un obstáculo al desarrollo tanto cultural como económico. Los argumentos que se utilizaron para fundamentar esta creencia fueron vistos como principios científicos por la ideología asimilacionista, la que los invocó en su intento de abolir la diversidad y la verdadera democracia. Pero el atraso que se observaba en esos casos no era fruto de la diversidad cultural, sino del hecho de haberse usado siempre la diferencia como justificativo de la opresión, la discriminación y la explotación. Cuando se da un diálogo en igualdad de condiciones, la diversidad cultural actúa como el elemento fecundante, enriquecedor.

No hay que confundir política cultural con *acción cultural*. La primera, como se dijo, comprende un conjunto de principios rectores sobre los que se orientará la práctica cultural. Toda política, para poder conseguir sus objetivos y no quedarse en mero

enunciado, necesita de una serie de acciones concretas de distinto orden y en diferentes campos. Tales acciones pueden obedecer a un programa específico, o bien carecer de una base programática pero obedecer en líneas generales a los objetivos de la institución. Ambas son realizadas por funcionarios, empleados o militantes de una institución o movimiento popular, que conocen la política a implementar o al menos las funciones que en líneas generales deben cumplir. Surge de aquí que hay instituciones de la cultura que trabajan sin una política determinada, con criterios oportunistas, dejándose llevar por las circunstancias. Ocurre también que los agentes de las instituciones realizan acciones distintas o contrarias a las políticas de las mismas, lo que implica aprovechar una posición de poder para sabotear el cambio que se propone a la institución o para radicalizarlo.

En el campo de la promoción cultural hay que tomar especial cuenta en cuenta las acciones culturales que realizan los miembros de un grupo o sector en forma espontánea, sin un marco político institucional, y a veces hasta sin una finalidad clara. Si estas acciones dispersas logran ser orientadas hacia un objetivo común estaremos ante un *movimiento cultural*, que se irá dando a sí mismo una política.

Cabe distinguir por último entre el auténtico pluralismo y el falso pluralismo. Hay gobiernos que se dicen pluralistas porque en algún documento sancionaron esta política como oficial, aunque en la práctica sigue operando el colonialismo interno, la distribución desigual de los recursos económicos y los espacios de expresión. Esto indica que una política debe ser juzgada no sólo por sus enunciados teóricos, sino también, o sobre todo, por sus acciones.

2. El control cultural

Si bien se redujo el concepto de política a un conjunto de principios que orientan una acción, éste no puede ser desvinculado de cierto poder operativo sobre la realidad social, cultural, económica, etc. El cruce de las coordenadas de cultura y poder nos lleva al tema del control cultural, en el que profundizara Bonfil Batalla. Si el poder implica una capacidad de decisión y ejecu-

ción, el control cultural viene a ser la capacidad de decisión de un grupo social sobre los elementos culturales, y también un fenómeno cultural e histórico en sí. Bajo estas perspectivas, los *elementos culturales* son los recursos que una cultura requiere poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden ser materiales, organizativos, intelectuales o racionales, y de orden emocional o simbólico. Los elementos culturales, a los fines de este análisis, pueden dividirse en *propios* y *ajenos*. La *capacidad de decisión* para la producción, uso y reproducción de los elementos culturales también puede ser *propia* o *ajena*, es decir, pertenecer al grupo o a otros sectores. La superposición de ambas disyuntivas nos arroja cuatro tipos de cultura, o cuatro categorías para el análisis de la dinámica cultural: cultura autónoma, cultura apropiada, cultura enajenada y cultura impuesta. En toda cultura hallaremos hoy elementos pertenecientes a estas cuatro categorías.

Hablaremos de *cultura autónoma* cuando el grupo tiene la capacidad de producir, usar y reproducir por sí mismo determinados elementos. Sería el caso, por ejemplo, de una comunidad que produce lana de oveja, la hila, la tiñe con tinturas vegetales fabricadas por ella y teje una frazada en sus propios telares. Este proceso se presenta como autónomo en todas sus partes.

Nos referiremos a *cultura apropiada* cuando no existe en el grupo la capacidad de producir ni reproducir determinados elementos, pero sí de usarlos en función de sus proyectos y decidir sobre ellos. Sería el caso de una comunidad que adquiere una cámara de video para realizar registros de su realidad. El elemento es ajeno pero se decide sobre él para ponerlo en función propia. Si la apropiación alcanza la producción y reproducción de los elementos, pasa a ser cultura autónoma. El violín, por ejemplo, que vino de Europa y se difundió entre el sector ilustrado de América para ejecutar la música clásica de aquel continente, fue en determinado momento objeto de apropiación por parte de varias comunidades indígenas y campesinas, las que lo usaron para ejecutar su propia música. Aprendieron luego a fabricarlos (los llamados violines "hechizos"), convirtiéndolos así en cultura autónoma, lo que se fortalece con la comprobación de las notables diferencias que guardan respecto al violín europeo.

Estaremos ante una *cultura enajenada* cuando los elementos son propios de un grupo, pero la decisión sobre ellos fue expropiada por otros sectores. Sería el caso de comunidades con una gran tradición cerámica, que en vez de orientar su producción conforme a sus diseños y necesidades, deben hacerlo en función de gustos y necesidades ajenos. Buena parte de lo que llamamos *kitsch* es cultura enajenada; el resto es burda falsificación industrial.

Por último, hablaremos de *cultura impuesta* cuando se trata de elementos culturales ajenos al grupo al que ingresan por decisión ajena, y no por el proceso selectivo que se da en la apropiación. La imposición es el recurso más violento de que se vale el colonialismo cultural, ya que tiende a desplazar por la fuerza los elementos propios, sustituyéndolos por otros. En el proceso de enajenación cultural, en cambio, interviene cierta inducción o seducción, aunque no fuere más que puramente económica: formas más suaves de dominación que van sacando a la cultura, o a un grupo de elementos, de su cauce histórico.

Si hacemos a un lado el origen de los elementos para centrarnos en el poder de decisión, podemos dividir el conjunto de elementos culturales de una comunidad determinada en dos grandes categorías: la cultura propia y la cultura de la dominación. La primera estará formada por la cultura autónoma y la cultura apropiada. La segunda, por la cultura impuesta y la cultura enajenada.

Tales clasificaciones no deben ser usadas para inmovilizar a los elementos de la cultura en una determinada categoría, sino para abordar mejor la dinámica del cambio cultural. Lo que hoy es cultura autónoma mañana puede ser cultura enajenada, mientras que el proceso de desalienación cultural puede devolver a ciertos elementos enajenados el carácter de cultura autónoma. También lo impuesto sin consulta alguna puede ser eliminado o sometido a un proceso de apropiación que lo ponga en función del proyecto del grupo dominado, lo que suele incluir una resemantización o refuncionalización. Puede ocurrir también que el orden colonial trate de imponer a un pueblo elementos que si bien pertenecen a sus más antiguas tradiciones, fueron ya dejados atrás por él en el proceso evolutivo, como pasó con ciertas formas organizativas e instituciones que se prestaban al control político. Hay también elementos pertenecientes a un pueblo do-

minado que fueron expropiados por el opresor y hasta convertidos en símbolos de la dominación. Éstos no pueden ser llamados *propios*, a pesar de su origen, por haber sido objeto de una apropiación de signo inverso que los puso en función de dominio.

Tal clasificación, tomada en todo su dinamismo, resulta de gran utilidad en el proceso de descolonización cultural, ya que éste se compone de acciones que implican rechazos, reforzamientos, adopciones, adaptaciones y recreaciones. Bastará entonces con establecer a qué categoría pertenece un elemento para comprender qué tipo de acción se ha de desplegar frente a él. Ante la cultura autónoma, la acción ha de ser por un lado defensiva, de reforzamiento, y por el otro de actualización, de enriquecimiento simbólico para dar cuenta de los desafíos que plantea la vida cotidiana. Frente a la cultura apropiada cabe ahondar la apropiación para convertirla, de ser posible, en cultura autónoma, tomando a la vez precauciones para que dichos elementos no se traduzcan en nuevas formas de dependencia, en pérdida del control cultural. Frente a la cultura enajenada, la acción apuntará a recuperar su control, y de ser esto imposible, tomar distancia de ella, tratándola ya como algo ajeno. Frente a la cultura impuesta, la acción será en un primer momento de rechazo, mientras se estudia qué aspectos de esa imposición pueden ser revertidos, convertidos en objeto de una apropiación, y de qué manera.

3. La autogestión cultural y sus niveles

El concepto de libertad implica el derecho de un pueblo a disponer de sí mismo, y para un pueblo oprimido ese derecho exige una forma de poder. Es decir, una organización y una política diferentes de las organizaciones y políticas que concurren para establecer el círculo de la opresión. El ejercicio de este derecho, o la tentativa de ejercerlo, es la autogestión. El concepto de autogestión es así correlativo a los de liberación y autogobierno, y también al de desarrollo evolutivo, es decir, orientado hacia los fines que el grupo se propone. El oprimido sabe que todo cambio impuesto desde afuera no lo llevará a la liberación sino a la dependencia. Pero autogestión no implica encerramiento, aisla-

miento, rechazo de todo aporte cultural, sino la exigencia de la apropiación selectiva. Tampoco conlleva necesariamente un deseo de separatismo, pues lo que pretende muchas veces es acabar con el aislamiento, con la marginalidad, y crear el espacio del diálogo, de la participación. La participación y el pluralismo están implícitos en el concepto de autogestión, que se presenta así como una política de respuesta al integracionismo esgrimida por grupos que se reivindican como sujetos históricos y quieren emprender su propio camino al desarrollo.

La autogestión exige que sean los mismos miembros del grupo quienes tomen las decisiones y dirijan el proceso, sin imposiciones de ninguna índole ni manipulaciones. Decía la Declaración de Barbados a propósito de los pueblos originarios que cuando elementos ajenos a ellos pretenden representarlos o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que les expropia su derecho inalienable a ser protagonistas de su lucha. Esto ocurre a menudo con múltiples tipos de tutelajes paternalistas. También con ciertas sustituciones redentoristas, de grupos que sin discutir un programa con los sectores populares se lanzan a actuar en su nombre.

Para modificar sustancialmente la realidad social, la autogestión debe ser encarada en múltiples campos y niveles. Una organización popular podrá moverse principalmente en uno de ellos, pero le resultará difícil, o imposible, sustraerse a los otros, ante la necesidad de atender los diversos problemas del grupo.

Si una organización se propone simplemente el autogobierno de una comunidad, sin apoyarse en principios políticos de mayor alcance que rebasen este límite, hablaremos de *autogestión administrativa*. Si se presenta como una acción a nivel nacional o regional, que trasciende lo puramente local y administrativo, hablaremos de *autogestión política*. Tal acción movilizará a los pueblos para su liberación o el mejoramiento de las condiciones de vida. Si se trata de organizar la actividad productiva a través de empresas comunitarias autodirigidas, con el propósito de afianzar o alcanzar una relativa independencia en lo económico, estaremos ante una *autogestión económica*. Y por último, cuando se trate de rescatar la cultura del grupo y ordenarla a los fines de su mejor defensa, difusión y desarrollo, estaremos ante la *autogestión cultural*.

Son campos distintos, pero no independientes. Cuando no se complementan entre sí pierden eficacia. Toda acción que se quiera profunda deberá ser total, es decir, desarrollarse en todos los campos. Una autogestión cultural que prescindiera del campo político será manipulada a la larga por su falta de coherencia, de vertebración ideológica. Si descuida el campo económico no alcanzará gran arraigo entre las masas, y caerá en el elitismo y la dependencia al quedar condicionada por un financiamiento exterior nunca desinteresado.

Cada campo presentará siempre distintos niveles de acción, que van desde un pueblo, una comunidad, un barrio o una villa de emergencia al internacional, pasando por niveles intermedios. El proceso de autogestión busca así fortalecerse a través de alianzas de los grupos que tienen un origen semejante o padecen una situación similar, arrancando de lo más próximo y expandiéndose a lo más lejano, y siguiendo las coordenadas de clase y etnia o nación. Hay así organizaciones indígenas que representan sólo a una comunidad. Otras que reúnen a las comunidades de una misma etnia que habitan en una región. Otras que reúnen a todas las comunidades de una misma etnia del país. Otras que federan a las distintas etnias de una misma región o de todo el país, y unas últimas que unen a organizaciones de distintos países.

La autogestión cultural, como toda otra forma de autogestión, puede ser ejercida en distintos niveles. Así, si tomamos como ejemplo un grupo indígena distribuido en más de una región, provincia, departamento o estado federado, que ha encarado un proceso de autogestión cultural, tendremos los siguientes niveles:

- 1) El *comunal*, donde se debe reunir y organizar a todas las personas que muestren algún interés en el rescate y desarrollo de la cultura del grupo.
- 2) El *regional*, donde se trata de coordinar el trabajo, complementar conocimientos, procesar datos, organizar la difusión y promover el desarrollo de la cultura del grupo en una determinada región;
- 3) El *nacional*, donde se trata de comprometer a las comunidades del grupo dispersas en las distintas regiones en una acción coordinada y conjunta.

A diferencia de la autogestión política y económica de los grupos étnicos, que buscan la unión entre los diversos grupos del país, el continente y el mundo para incrementar su fuerza y su eficiencia, la autogestión cultural no puede alcanzar en lo multiétnico más sentido que el de una lucha conjunta por los derechos de la cultura y la confrontación de experiencias, por cierto enriquecedora. El desarrollo de una determinada cultura es tarea exclusiva de sus miembros, pues sólo a ellos corresponde definir sus contenidos, darle una forma, crear y recrear dentro de un proceso. Hay por eso pocos ejemplos de organizaciones culturales interétnicas. Por lo general la autogestión política asume la defensa de la cultura en los distintos niveles de la acción, y la económica procura canalizar hacia ella mayores recursos materiales, sin que sea necesario para esto formar organizaciones culturales que vayan más allá de la unificación cultural de una etnia. De todas maneras, el intercambio queda asegurado por otras vías.

Al promotor cultural le tocará actuar principalmente en el campo cultural, y en el primer nivel de la autogestión cultural. Pero esto no quiere decir que no deba salirse de dicho campo, ni pueda actuar en los otros niveles. Los campos, como se dijo, se relacionan estrechamente entre sí, y de descuidar los otros pondría en peligro el sentido de su acción y la misma naturaleza de sus funciones. No debe olvidar en ningún momento que su trabajo se inscribe en un contexto de opresión, y que está comprometido con la liberación de su pueblo. Una vez desarrollado en varias localidades este primer nivel de autogestión cultural, los organismos de base deberán reunir y programar la acción en un segundo nivel, estableciendo formas de coordinación y cooperación, o creando centros culturales regionales. Una vez que ha avanzado el trabajo en este nivel, se pueden llevar a cabo acciones en un tercer nivel.

4. La participación popular

Se habló de la participación como de un complemento necesario de la autogestión. Es que las comunidades indígenas y campesinas, al igual que los barrios urbanos, por más marginados que

parezcan, no viven aislados, sino insertos en una estructura que los comprende, y ejerce, permite o asegura su opresión. Estructura que se fragmenta a su vez en una multitud de subestructuras, que son las instituciones encargadas de cada una de las tareas específicas de la sociedad. Dentro de las líneas generales de las políticas dominantes, cada una de estas instituciones traza planes, define objetivos y métodos de acción que casi siempre afectan a los sectores oprimidos, los que no suelen ser consultados en la hora de las decisiones, y se enteran de las medidas una vez que se están ejecutando. Desde ya, es mucho más difícil detener algo en marcha que oponerse a un proyecto que se está gestando. Y por otra parte, el acceso a los estrados donde se elaboran los programas dará a los grupos populares la posibilidad de hacer valer, aunque más no fuere en una mínima medida, sus puntos de vista, su política. O sea entonces que mientras en el interior del grupo la autogestión se expresa mediante un *autogobierno* con un poder de decisión real y no puramente formal, fuera de su ámbito se expresa por la *participación*. Es decir, el grupo popular exigirá ser escuchado y tomar intervención en todo *espacio de poder exógeno* en el que se gestan decisiones que los afectan de un modo directo o indirecto.

Se escucha a menudo decir a los dirigentes de las organizaciones populares que desean *participar* en la conducción de sus propios asuntos, expresión por cierto incorrecta, pues aceptarla como válida implicaría reconocer que el grupo social al que pertenecen no se halla embarcado en un proceso de autogestión ni reclama siquiera el derecho a hacerlo, pues dicho proceso lleva a excluir de las decisiones a quienes no sean miembros de él. Nadie puede "participar" en el manejo de su propio grupo, que es como decir de la propia casa, sino tan sólo en la regulación de las instancias compartidas con otros sectores de la sociedad. Claro que cada individuo podrá siempre optar por participar, en tanto miembro de un grupo, en su proceso de autogestión, pero se trata en este caso de otra acepción del término, que se refiere a la decisión de actuar en la defensa de los intereses del propio grupo.

Hay quien ve en la participación un comienzo de capitulación, una forma de someterse a las leyes del juego e incrementar el control político de los sectores populares. Tal desconfianza

no es infundada pues a menudo se ve a gobiernos corruptos y dictaduras abrir falsos espacios participativos que no son más que herramientas de control, y que algunos sectores populares caen en la trampa. También se ha relacionado a la participación con el corporativismo y el populismo, que manipulan el sentimiento popular para neutralizarlo y canalizarlo hacia otros fines, pero éstos no son más que simulacros de participación, pues excluyen el diálogo profundo y la discusión programática: la política viene ya dictada desde arriba, por un líder carismático y sus allegados.

O sea que a veces la participación hace el juego al sector dominante y a veces no. No hay que olvidar que la participación casi nunca es un regalo, sino la ocupación de un espacio político ganado por los grupos subalternos con su propia movilización. Con frecuencia, frente a la presión de las masas, el sector dominante no tiene más alternativa que abrir el espacio político y tratar de controlar el proceso, o al menos encauzarlo en términos que no le resulten gravosos. Se habla entonces de *participación dirigida*, que sería la del corporativismo y el populismo. En este tipo de participación las genuinas voces del pueblo rara vez se dejan oír, inhibidas por la manipulación emocional que ejercen los sujetos carismáticos. El pueblo llega a tener así *la ilusión de actuar*, pero en verdad son sus conductores quienes actúan por él, los que toman las decisiones. El pueblo se convierte entonces en una masa que obedece las órdenes sin discutir, sin analizar su racionalidad y conveniencia.

Frente a esta participación dirigida, que podemos llamar falsa o ilusoria, está la *participación consciente o crítica*, que sería la auténtica participación porque expresa cabalmente el pensamiento del sector popular, y sus intereses son tomados en cuenta en las disposiciones legales y en los programas. Dentro de este marco se generará una resistencia a todo intento de imposición, lo que normalmente no ocurre en la participación dirigida. También dentro de este marco los grupos populares estrechan alianzas tácticas entre sí, para presentar frentes comunes en algunos campos sin sacrificar sus fines específicos.

El peligro que acecha a toda forma de participación consciente es el *intento de captación*, para convertirla en una participación dirigida, manipulada, en lo posible sin que se percate. De

ahí que ante toda manifestación firme de conciencia popular el poder dominante despliega halagos, promesas y sobornos a fines de desviarla de sus metas históricas y convertirla en instrumento de la política dominante, o al menos de desactivarla, de neutralizar su poder. Si no lo logra, estalla el conflicto y se desata la intimidación o la represión.

Claro que la participación consciente tiene límites. Las dictaduras suelen tornarla imposible, pues los intentos participativos que realizan los dirigentes pueden ser considerados como traición a la causa popular. Cuanto más cerca esté el gobierno de las mayorías populares, cuanto más exprese su sentir, más amplio será el marco de la participación. La participación es en cierta forma una lucha *dentro del sistema*, para cambiarlo, para orientarlo hacia las metas históricas de las grandes mayorías. Cuando la naturaleza altamente opresiva de un régimen hace imposible esta lucha dentro del sistema, no cabe más que la lucha *contra el sistema*, desde el llano, y a veces desde la clandestinidad. En estos casos entra a jugar ya el *derecho de resistencia a la opresión*, que cuenta con un reconocimiento jurídico en la comunidad internacional en los casos de tiranía manifiesta.

Cabe distinguir por último entre la *participación oportunista* y la *participación real*. La primera es un tipo de manipulación realizada por individuos que pertenecen a un grupo subalterno pero se hallan desvinculados de sus bases y estructuras de poder, para ganar prestigio y fuerza política o mejorar sus ingresos, siendo los intereses del grupo un medio para ello y no un verdadero fin. Estos individuos no pueden considerarse auténticos dirigentes puesto que no cuentan con un mandato expreso o tácito de su grupo. En la participación real no es un pequeño grupo de individuos el que interviene, sino todo el pueblo a través de sus dirigentes legítimos, y el bien común es el único fin de la acción participativa.

5. Indigenismo, nuevo indigenismo y política indígena

Hablamos ya de las políticas integracionistas o asimilacionistas como opuestas al pluralismo que corresponde a toda auténtica democracia. En el área indígena éstas se manifiestan en las lla-

madas políticas indigenistas, cuyos métodos apuntan de hecho (es decir, más allá de sus discursos) a la homogeneización cultural, valiéndose de la educación formal, la represión de toda costumbre que se considere contraria a la “civilización” (o a la religión cristiana, en los casos de aculturación religiosa), el silenciamiento de los aspectos contestatarios y profundos del pensamiento, la imposición de proyectos económicos que no sólo no responden a las necesidades del grupo sino que socavan sus relaciones de solidaridad y reciprocidad, etc. Por esta vía se promueve un proceso de colonización cultural que lleva a la comunidad indígena a ir aceptando gradualmente los patrones de vida de la sociedad nacional y abandonar los suyos, al ser muy escaso o nulo el papel que se les reserva en el proyecto de unificación, de “amalgama”. El mestizaje, tanto cultural como biológico, es propuesto como la mejor solución al “problema”. Pero el mestizo que resulta del proceso aculturativo no es un indígena y tampoco un occidental. Es un ser sin una identidad real, que oscila siempre entre las dos culturas y se nutre de sus desechos, sin afirmarse bien en ninguna.

Pero estas metas, como se dijo, nunca fueron proclamadas ni confesadas por las políticas indigenistas de América. Hablan, sí, de aculturación, de integración, de asimilación, pero terminan la frase con la afirmación de que se debe respetar la personalidad del indígena, “conservar” sus valores positivos. Aunque muchos lo dicen de buena fe, esto en la práctica carece de valor. Se ha visto ya que tal acción indigenista, ya sea religiosa u oficial, lleva siempre a la destrucción de la matriz cultural indígena y la pérdida de la identidad étnica. El indígena más respetado es el que deja de serlo en muchos aspectos de su vida, el que imita a los mestizos, el occidentalizado o aculturado. Los escritos etnográficos que reconocen y hasta exaltan los valores indígenas, así como las ferias y exposiciones artesanales que se realizan cada tanto en las ciudades, en nada pueden obstaculizar el atropello continuo y la marginación que sufren los indígenas y su cultura en las regiones interétnicas.

Esta política se funda en una antropología que no ha considerado al indígena como un ser capaz de reconocer científicamente su realidad y decidir los cambios que necesita en un momento histórico determinado, sino como *un objeto al que es preciso*

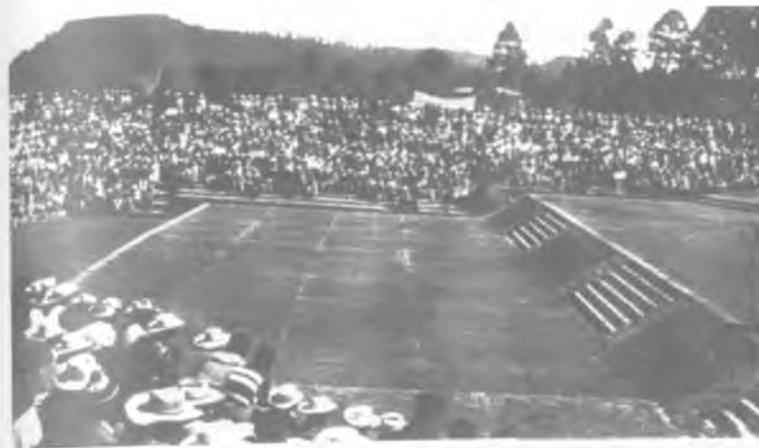


Foto 1-33: Segundo Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de México, realizado en el Centro Ceremonial Mazahua, Estado de México, en 1977. Los indígenas de todo el país deliberaron tres días sobre las políticas a seguir, como una alternativa diferente a la del indigenismo oficial (Foto de Julio Garduño Cervantes).

cambiar. Sólo en las tres últimas décadas del siglo pasado se empezó a invitar a los dirigentes indígenas a algunas reuniones de antropólogos y administradores, aunque no para preguntarles qué caminos deseaban seguir y apoyarlos luego en los programas que se decidieran en conjunto, sino para pedirles una adhesión a políticas ya trazadas. Su actitud era *de mando y no de servicio*, como señalaba un dirigente nivaklé del Paraguay.

Más allá de los buenos propósitos de quienes trabajan honestamente por la causa indígena, el indigenismo no deja de ser una política *generada en el marco de la sociedad dominante*, con miras a un control político inmediato y una futura dilución de su identidad en el conglomerado nacional. Esta política, si bien aparejó mejoras en algunos terrenos materiales, ahondó la dependencia y produjo un daño cultural en buena medida irreparable. Sin embargo, dichos pueblos empezaron a reaccionar, a comprender que tal política no interpretaba sus sentimientos, que sus supuestos aliados eran en verdad (o en buena medida) sus opresores, y se organizaron en rechazo al propósito integracionista de ésta, exigiendo el respeto de su personalidad histórica, el derecho a ser diferentes y a sobrevivir como grupos étnicos

diferenciados en un contexto plural. Dichos movimientos se multiplicaron en América, articulando, con base en una amplia gama de coincidencias, una *política indígena*, a la que también llamaron *indianista*.

En México, país que puede considerarse el puntal de la política indigenista, esto quedó de manifiesto en 1975, al firmarse en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, la Carta de las Comunidades Indígenas, también conocida como Carta de Pátzcuaro. La respuesta oficial no tardó, por lo que en abril de 1977, previa autocrítica del tiempo anterior, se lanzó la política del *nuevo indigenismo*, que adoptó varios postulados teóricos y demandas concretas de los indígenas. Este nuevo indigenismo trató de recoger y articular en un sistema coherente de pensamiento y acción las nuevas ideas surgidas en el desarrollo de las luchas indígenas y la teoría antropológica. Se argumentó que si antes se buscaba colonizar, ahora se quería descolonizar los diversos campos de la existencia del indígena, para lo cual se denunciaban las tentativas integracionistas que pretendían asimilarlo a una estructura que negaba sus derechos más elementales y en la que se vio condenado a desempeñar una función subordinada. Pero así como se criticó el integracionismo se cuestionó la autosegregación de las comunidades, considerándola un racismo de signo contrario y una actitud ahistórica. Manifestó sin reservas su apoyo a la autogestión que se iba generalizando entre los grupos indígenas, considerando que son ellos quienes deben decidir su destino y planificar su futuro, solicitando el apoyo oficial que juzguen necesario y conveniente. Se habló así de un indigenismo *con* los indígenas y no *para* los indígenas, propugnando la participación de las etnias políticamente organizadas en la planificación y ejecución de los diversos proyectos en sus respectivas regiones. Se dijo que en este trabajo conjunto lo determinante debía ser la voluntad del indígena y no la de los agentes gubernamentales. La iniciativa debía venir por eso de los mismos indígenas, que eran los verdaderos protagonistas del proceso de liberación. Pero al cederles la conducción del proceso, el indigenismo fue vaciándose como ideología mestiza de control político, lo que llevó, años después, al cierre del Instituto Nacional Indigenista y el reemplazo de sus prácticas por otras formas de acción menos paternalistas, como un reconocimiento

tácito de que habían alcanzado la mayoría de edad y no precisaban ya una tutela especial del Estado.

Es necesario volver al indigenismo para hacer un poco de historia. En 1940 se celebró en Pátzcuaro, México, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, donde se establecieron las bases de la política indigenista y se resolvió constituir el Instituto Indigenista Interamericano en el marco de la OEA, el que empezaría a funcionar al año siguiente en la ciudad de México. Los países participantes se comprometieron asimismo a crear un instituto indigenista, para implementar tal política en sus respectivos territorios. En 1945 Guatemala creó el Instituto Indigenista Nacional, y México el Instituto Nacional Indigenista en 1948. Otros países los imitaron, aunque destinando magras partidas presupuestarias a la solución de necesidades de tal envergadura. El efecto fue mínimo, y no sólo por esta escasez de recursos, sino también por el derroche que lleva aparejado todo proyecto que desconoce una realidad. El desarrollo teórico de esta corriente se dio principalmente en México. El indigenismo, visto en un principio como un ideario y luego como una ideología con visos vanguardistas, empezó así a ejecutar una serie de programas en lo que se dio en llamar *acción indigenista*, con miras a hacer realidad su política.

En sus orígenes el indigenismo fue *esencialmente laico*, pero más tarde se llamó *indigenismo religioso* a todas las políticas y acciones diseñadas y realizadas en el terreno indígena por las distintas iglesias. El indigenismo laico se propuso subir a los indios al carro de Occidente, entendiendo que sólo así podrían beneficiarse con los logros de esta civilización. El indigenismo religioso, por su parte, y sin renunciar por cierto a Occidente, procura aún atarlo al carro del cristianismo, para librarlos así de una condenación segura y llevarles el único Dios verdadero. Tal etnocentrismo no resiste el menor análisis, pero ello no impide que estas políticas occidentalizadoras sigan siendo ejecutadas sin mayores atenuantes hasta la fecha, a pesar de que viola la libertad de culto sancionada por las cartas constitucionales y el derecho internacional. Todo lo que se oponga a ella será atavismo, salvajismo, barbarie, ignorancia, paganismo, pecado, superstición, etc. Nunca, por cierto, sabiduría y dignidad. Se llama por lo común "indigenista" a toda persona no indígena

que trabaja con estos pueblos, ya sea en forma intensiva y exclusiva, haciendo de ello una profesión, o compartiendo esta actividad con otras. Pero como vimos, el indigenismo, más que un oficio, es una posición política-ideológica que se asume con el indio, frente a la cual caben otras alternativas.

En la época clásica del indigenismo no se podía pensar en una política indígena opuesta a la indigenista, pues las organizaciones indias no habían alzado aún su propia voz. Pero hoy la confusión no es posible, y máxime al comprobar las diferencias entre ambas políticas. Lo primero que hace el colonialismo es enmascararse, para difundir una imagen altruista y desinteresada de su misión. Más allá de los propósitos que inspiren a sus agentes, la acción indigenista es siempre utilizada para ennoblecer la explotación y el despojo que transcurre a sus espaldas, y comúnmente también por su intermedio. Su redentorismo lo lleva a hablar en nombre del oprimido, aunque sin consultarlo. Instauro así un *paternalismo* que de hecho traba el ascenso histórico de esos pueblos, manteniéndolos en una eterna situación de dependencia.

El nuevo indigenismo no modificó sustancialmente esta situación, puesto que también fue una política creada y ejecutada por no indígenas. Se trató en definitiva de una apropiación de las demandas indias que trabó la radicalización de sus propias políticas. Las etnias se embarcaron en la creencia de que el Estado estaba plenamente de acuerdo con sus reivindicaciones y dispuesto a cerrar con ellas un frente común de lucha con los sectores de la sociedad que las explotaban y discriminaban. Claro que no tardaron en ver que buena parte de esos enunciados quedaban en el limbo de las buenas intenciones. Si bien los nuevos documentos recogían en gran medida las demandas de los pueblos indios, los programas seguían siendo concebidos desde arriba y dichos pueblos entraban en esta etapa del indigenismo no para actuar, sino para justificar una acción ajena, tal como lo denunciaron algunos dirigentes. O sea que se reproducía, aunque ahora con un mejor lenguaje, la base paternalista, el dualismo propio de la situación colonial. Una organización de maestros indígenas manifestó así que el nuevo indigenismo, justamente por su mayor refinamiento, había introducido una confusión mayor en los sectores más conscientes de sus socie-

dades, lo que se tradujo en desorganización interna y en nuevas prácticas etnocidas.

Esto viene a demostrar que *todo grupo popular debe tener su propia política*. El hecho de que el Estado manifieste reconocer y apoyar una parte considerable o la totalidad de sus puntos de vista no puede ser nunca un argumento para desmovilizarse, para renunciar a la autogestión. Las coincidencias deben servir para ahondar el diálogo, no para reforzar el monólogo. Y todo auténtico diálogo exige la existencia de dos entidades independientes, con libertad de establecer sus propias políticas y ejecutarlas en la medida de sus posibilidades. Tener una política propia significa fijar metas, establecer un orden de prioridades, diseñar programas y definir las reglas a las que deberán sujetarse las instituciones de apoyo, para evitar intentos de manipulación. Toda política, se dijo, se compone de un pensamiento y de una acción. No basta por eso con idear un camino: es preciso empezar a recorrerlo, marchar sin detenerse.

6. Antropología teórica, antropología aplicada y antropología social de apoyo

El análisis de la historia de la antropología nos muestra que casi siempre estuvo presente en ella ese dualismo entre *dadores* y *receptores* de "civilización", así como la voluntad de asimilar las "minorías" (así se llama a las sociedades dominadas, aunque sean a veces mayorías demográficas) a las mayorías (o sea, a las sociedades dominantes). Prevalece el pensamiento de quien tiene la fuerza de imponer o persuadir. El pensamiento del dominado en lo que hace a las vías de su liberación no es tomado en cuenta a menudo ni siquiera por los antropólogos que trabajan con él, buscando mejorar su situación. ¿No es posible entonces, frente a los sectores populares, eliminar el eurocentrismo? ¿La descolonización de la antropología está condenada a ser uno de esos buenos propósitos que empiedran el camino del infierno? No, tal descolonización es por cierto posible -y es algo que se viene intentando en los últimos tiempos-, siempre que las estrategias que se implementen no reiteren el pecado original de esta ciencia. Para ello la antropología deberá transferir al oprimido,

convertido ya en sujeto social e histórico, los resultados más importantes, los más avanzados políticamente, de su teoría y su práctica, la descripción de los mecanismos con que se lo explotó y degradó durante siglos. No habrá aquí un corte radical con esta ciencia, sino una inversión de sus signos, una reinterpretación de sus materiales a la luz del pensamiento de los pueblos que se liberan, y de su historia.

Pero ¿cómo concretar tal transferencia eludiendo toda forma de etnocentrismo, de dualismo, de contaminación ideológica? Por medio de lo que hemos definido como *antropología social de apoyo*. En su punto de partida está el oprimido, y no la necesidad de asimilarlo a un modelo extraño. Tras una breve etapa de conocimiento de las condiciones materiales de vida del grupo y de su visión del mundo se pasa a la indagación del imaginario social en lo relativo a la interpretación que éste hace de su historia y el esclarecimiento de las metas que postula. El antropólogo no es un simple observador de un grupo-objeto, sino alguien que asume un compromiso activo y profundo, aunque temporal, con un oprimido, con el propósito de ayudarlo a observarse, a conocerse mejor. No se investiga para planificar un proceso que culmine en la desintegración de la sociedad, una aculturación inducida, sino para conocer mejor lo que se quiere apoyar. Por otra parte, los sectores subalternos participan en la investigación. Lo que se transfiere no es una ideología, una tendencia determinada, una filosofía precisa, sino métodos de análisis y una información dirigida a fortalecer sus mecanismos de auto-defensa y autodeterminación.

O sea que la función del antropólogo, en términos de la antropología social de apoyo, no es la de convertirse en ideólogo del grupo, bloqueándole la posibilidad de producir o desarrollar su propio pensamiento, como tampoco la de integrarlo a un modelo ajeno, cualquiera sea la bondad del mismo. Menos aún la de inducirlo a un conservacionismo que sólo servirá para incrementar la distancia social y la violencia interétnica. Debe limitarse a informar, a poner en manos de los oprimidos los presupuestos teóricos que les permitan tomar conciencia de su realidad, de todo lo que está en juego. Tal transferencia impulsará un cambio evolutivo en el grupo, proceso en el que el rol del antropólogo se irá reduciendo hasta desaparecer. Porque desde un principio su

praxis prevé un fin, lo fija para una fecha relativamente próxima. En adelante el grupo que trabajó con él y participó en la transferencia hasta imprimirle el carácter de una *autotransferencia* (de unos miembros del grupo popular a otros) llevará adelante el proceso sin su intervención, utilizando el material producido. Esta retirada progresiva es la mejor forma de evitar caer en el paternalismo, que por lo general busca perpetuarse, presentarse como imprescindible.

Es decir, no se parte de una abstracción, de una teoría a la que se quiere acomodar al oprimido, generada por una cultura extranjera a él que se impone una actitud salvacionista, sino de *un sujeto histórico que aceptó la ayuda de un agente externo* para conocer mejor su realidad y trazar el camino de su liberación, de un cambio evolutivo. Y no se trata sólo de ser fiel a la vida: el verdadero proceso científico es el que va desde el hecho real al pensamiento que lo abarque, que lo exprese, y que en consecuencia lo explique. Podríamos llamar a esto la *dialéctica de lo real*.

En la antropología social de apoyo no hay entonces una razón opuesta a la voluntad histórica de un grupo subalterno, y ni siquiera una propuesta diferente, otro modelo en danza. Su base metodológica la lleva a asumir esta voluntad histórica como una categoría válida de trabajo. No se trata de un purismo mistificador, sino de proponer un plan operativo que cuente con el oprimido en tanto ser humano que debe respetarse en los hechos y no sólo en el discurso. La aceptación de sus metas no implica tomarlas por definitivas, ya que siempre éstas se van reformulando con mayor precisión a medida que el proceso avanza. Por otra parte, la antropología social de apoyo no puede desconocer ni entorpecer en momento alguno el papel protagónico que le corresponde al oprimido en dicho proceso. Su actitud será de servicio, no de mando.

Para caracterizar mejor a la antropología social de apoyo es preciso compararla con la *antropología teórica* o "pura" y en especial con la *antropología aplicada*, que es la del indigenismo y la de todo grupo dominante que pretende imponer a los pueblos un cambio aculturativo, es decir, ajeno a su proyecto histórico.

Para la antropología teórica, la comunidad es sólo *un objeto de estudio*. Su propósito no es ayudarla a solucionar sus problemas sino recopilar datos y con base en ellos elaborar una teoría. El

consumidor principal de esa información es la sociedad dominante y la comunidad académica. La función del intérprete es *científica* en la medida en que sólo persigue un conocimiento objetivo. La perspectiva será siempre *exterior*, por más que el antropólogo conviva un tiempo con el grupo, pues su pretensión científica le impide hacer concesiones a una mirada interior a la que se considera incapaz de alcanzar la objetividad.

Para la antropología aplicada, la comunidad es también un objeto, algo que hay que aculturar, asimilar, integrar con teoría y datos que se elaboran o toman prestados. El consumidor principal de esa teoría es el administrador, el indigenista. Se puede decir que la función del intérprete de los datos (el agente indigenista) es *ideológica*, desde que su finalidad no es alcanzar un conocimiento objetivo o que pretenda serlo, sino transformar a la comunidad con base en un proyecto político ajeno a ella, por vía de la inducción o la compulsión. La perspectiva será siempre *exterior*, pues se trabaja desde los valores e intereses de la sociedad dominante.

Para la antropología social de apoyo, en cambio, la comunidad es un *sujeto histórico*. Produce teoría y datos, pero más sobre la sociedad dominante que sobre el grupo popular, sin descuidar no obstante a este último. El oprimido no es ajeno al proceso de elaboración de tales datos para convertirlos en teoría, sino que participa activamente en él, y al final es quien debe aceptar o rechazar los resultados, es decir, los materiales de la transferencia, desde que ésta se halla *en función exclusiva de sus intereses* y no de la sociedad dominante ni de la comunidad científica. La mediación de la técnica, por otra parte, borra en gran medida la presencia del antropólogo, hasta volverla incluso innecesaria, o al menos secundaria. De lo que se trata es de incitar, apoyar o estimular *una autopercepción consciente*. El único consumidor de la información es el grupo popular, aunque también pueden beneficiarse con ella otros sectores subalternos. Se supone que esta información promoverá de por sí la organización o reorganización del grupo, mediante un proceso de autogestión que le permita mejorar sus condiciones materiales de vida y reafirmar y desarrollar su mundo simbólico. La perspectiva del intérprete es aquí siempre *interior*, y no porque el antropólogo esté *consustanciado* con la visión del grupo, sino porque es en definitiva

Cuadro 1

Ciencia	Fin	Consideración del grupo	Contenido de la información	Consumidor	Función del intérprete	Perspectiva del intérprete
Antropología teórica	Elaboración de teoría y datos	Como objeto de estudio	El grupo-objeto	Sociedad dominante y círculos académicos	Científica	Exterior
Antropología aplicada	Aculturar con teoría y datos que se elaboran o toman	Como objeto de cambio social y cultural	El grupo-objeto	El administrador colonial, el opresor	Ideológica	Exterior
Antropología social de apoyo	Autodefensa y acción liberadora apoyada en la información	Como sujeto histórico	Sociedad dominante y grupo-sujeto	El grupo-sujeto	Política	Interior

el mismo grupo quien interpretará los datos antes de incorporarlos a su praxis cotidiana. Y no importará tanto el valor científico de tal interpretación, sino su poder movilizador. O sea, la función de la antropología social de apoyo es *política*. Aunque busca también en lo posible la objetividad científica, no subordina a ésta las necesidades imperiosas del sector popular. De lo que se trata más bien es de maniobrar dentro de este campo donde faltan precisiones para producir la interpretación más favorable al grupo, aunque sin alejarse de lo real y lo verídico.

En el cuadro 1 se pueden visualizar mejor las diferencias. Cabe señalar que cuando hablamos de "antropólogo" dentro de la antropología social de apoyo, no nos referimos estrictamente a dicho especialista sino a toda persona ajena a un sector popular que le presta un apoyo, partiendo de un conocimiento profesional que le resulte útil y orientando su acción sobre las bases teóricas y metodológicas citadas, que se explican en detalle en mi obra titulada *La hora del "bárbaro". Bases para una antropología social de apoyo*.

7. Líderes carismáticos y modernos en las sociedades tradicionales

Como vimos, las sociedades tradicionales son casi siempre oprimidas por grupos o sectores dominantes ajenos a ellas, que se presentan no sólo como *exógenos* (es decir, exteriores), sino también como un *poder moderno* que se plantea con frecuencia la "modernización" de sus estructuras y modos de vida. Dicho poder se ejerce por intermedio de los llamados *factores de poder*, concepto más amplio que el de *autoridad*. Pero en los últimos tiempos, y a menudo como resultado de un proceso aculturativo revertido hacia una identidad positiva (reculturación), han venido actuando en las sociedades tradicionales líderes modernos surgidos de ellas. Éstos pueden ser meros agentes de penetración cultural al servicio de un poder exógeno, pero también personas que han realizado un aprendizaje útil en el marco de una sociedad dominante y se muestran dispuestas a poner sus conocimientos en favor de un desarrollo evolutivo de su pueblo. Estas últimas (entre las cuales cabe ubicar al promotor cultural, y de ahí la

importancia del tema) entran a menudo en conflicto con los jefes carismáticos que representan el orden tradicional, el aspecto más conservador de la cultura, planteando la liberación no sólo como la recuperación del espacio político expropiado por los factores exógenos, sino también como un desplazamiento de dichos jefes carismáticos, a los que consideran negativos, obstaculizadores del proceso, y no les reservan ningún papel o les asignan un rol muy secundario, casi decorativo. Se olvida que en la mayoría de los casos ellos no son déspotas que oprimen a su pueblo, sino miembros dignos de la comunidad que ejercen un poder en virtud de una delegación vitalicia o temporaria de ella. Tal poder puede ser unipersonal, pero también ejercerse por intermedio de jerarquías políticas o religiosas o de consejos (desde los consejos que forman las instituciones de pueblos y barrios a los consejos de ancianos de algunas comunidades indígenas).

Tales conflictos serán históricos si el poder tradicional ha caído en el despotismo, extralimitándose en sus funciones, o si ejerce una oposición irracional a todo cambio, sin detenerse a considerar la conveniencia del mismo, o su necesidad. Pero en la mayoría de los casos se presentan como faccionales, como productos de una incomprensión de los roles que a cada uno le toca jugar en el proceso. El líder moderno, en vez de poner sus conocimientos al servicio de la estructura comunitaria de poder, para ayudarla a solucionar los problemas comunes y orientar su cambio evolutivo, sin entrometerse en la esfera ceremonial y del prestigio, pretende utilizar los valores y herramientas asimilados fuera de la comunidad para hacerse de un poder efectivo, excluyente del tradicional, lo que a menudo ocurre con el apoyo de elementos de la sociedad dominante, sobre todo cuando carece de un apoyo interno suficiente. Desde ya, este tipo de conflicto debilita el poder comunitario, tornándolo más vulnerable al grupo a la acción aculturativa.

Se puede decir, como regla general, que el fin del poder moderno es el de complementar al poder carismático, actuando como gestor, asesor o promotor de un cambio social y cultural de naturaleza evolutiva, no aculturativa. Esta complementación dará lugar sin duda a cierta reestructuración del poder, como parte del proceso de cambio; reestructuración que debe darse por medio de la discusión y el diálogo, sin conflictos faccionales. Al distinguir entre resistencia al cambio y resistencia cultural

vimos que a menudo el poder carismático de las sociedades tradicionales juega un papel revolucionario. Vimos igualmente que lo moderno puede ser también una máscara de la opresión colonial, por venir de una civilización que a menudo justifica el crimen y la explotación en la necesidad de modernizar. O sea que el poder moderno no puede ser tomado sin más como sinónimo de liberación. La comunidad tendrá que analizar siempre qué propone, quién lo propone, quién lo apoya y el conjunto de intereses y situaciones que entran en juego. De ahí que los promotores culturales y otros agentes modernos de cambio deben actuar con modestia, respetando los valores de la comunidad, reflexionando continuamente sobre su práctica y eludiendo o conciliando los conflictos faccionales.

A propósito del promotor cultural, habría que aclarar que éste no es exactamente un líder ni debe funcionar como tal en las sociedades tradicionales. En sentido estricto, líder sería el individuo que se ocupa básicamente del aspecto político estructural, sin limitarse a una acción de tipo social, cultural o económica. Es decir, todo aquel que orienta a su comunidad, haciéndola tomar conciencia de los problemas, para guiarla luego en la ejecución de las decisiones.

A menudo se forman en las sociedades tradicionales organizaciones de nuevo cuño que enfrentan los viejos problemas con prácticas distintas, actuales, adecuándose en lo posible a la complejidad de la sociedad dominante, para dar a ésta respuestas precisas y diseñar políticas alternativas a las que se les quiere imponer. Estas organizaciones suelen respetar a las jerarquías tradicionales, las que se circunscriben a las esferas que les son propias, dejándoles a ellas los aspectos más técnicos del desarrollo. A veces trabajan a su lado en algunas cuestiones, para realizar un aprendizaje surgido del grupo o sector popular. Son estos ejemplos los que deben inspirar tanto a los promotores como al poder moderno endógeno, es decir, surgido del grupo o sector popular.

8. Falsos liderazgos y gobierno indirecto

El poder moderno en las comunidades tradicionales suele encastrar la trampa de los falsos liderazgos y el llamado gobierno in-

directo. Así para el culturalismo, corriente antropológica en la que se nutrió el indigenismo, el líder es un individuo en situación de contacto, portador de una doble experiencia cultural: la de su propio grupo y la que vivió en el seno de la sociedad dominante. La función que se le asigna es introducir en la cultura de la que participa los elementos de la cultura de la que se impregnó al salir de ella, ya sea estudiando o trabajando en una actividad no tradicional. El líder moderno vendría a ser así un simple transmisor que actúa sin preguntarse por las metas históricas de su pueblo. Al tratar de hacer pasar mecánicamente lo propio de un sector a otro se comporta como un agente de aculturación, no de liberación. Así, varias misiones religiosas imparten cursos para líderes, y resultan luego promovidos a tales los que se muestran más serviles ante los misioneros, los más adoctrinados y colonizados mentalmente. Más que desarrollar auténticos líderes, se trata de formar a través de una catequesis represiva a personas que se opondrán luego a los verdaderos líderes progresistas, y se lanzarán como perros de presa a una campaña de destrucción de los valores tradicionales del grupo. Tampoco serían líderes los formados por el Estado para que sirvan a sus programas y designios.

El líder verdadero no puede ser nunca un simple conductor de mensajes generados en el exterior, sino un intérprete que evalúa las posibilidades de la cultura a la que pertenece a la luz de los elementos que se podrían incorporar de la cultura a la que tuvo acceso. Lo no reflexivo, lo mecánico, alentará más bien el proceso aculturativo, y los agentes que impulsan dicho cambio serán por cierto falsos líderes. Rara vez éstos actúan por su propia cuenta, sin el apoyo o el mandato expreso de los factores exógenos de poder que buscan ahondar la dominación, conquistar espacios políticos, extraer mayores excedentes, "modernizar" la dependencia para prolongarla o simplemente asimilar, es decir, destruir la identidad histórica de una minoría. Todo líder que apoye su poder en un grupo o sector dominante o en los aliados que éste tenga en la comunidad será falso, aunque en apariencia su acción no atente contra los valores e intereses de su grupo y diga propiciar el progreso del mismo. El solo hecho de contribuir al mantenimiento de una situación de dominación es suficiente. A los sectores dominantes les interesa que los

líderes que promocionan tengan un buen ascendiente en la población, que puedan arrastrar a una parte considerable de ella. De lo contrario serían simples personeros sin máscara.

Toda autoridad impuesta a una comunidad sin su consenso mayoritario es de por sí un falso liderazgo, por más que se trate de un miembro de un grupo que goce de cierto prestigio. Pero el falso poder no es sólo moderno. Entran también en esta categoría los jefes tradicionales corruptos, es decir, los que ocupan cargos instituidos por su sociedad y por designación de ella, pero que en un momento dado caen bajo el control y las directivas del poder exógeno, o de una clase social en formación dentro del grupo. El apoyo exterior les permite forzar las vallas puestas por la cultura a su autoridad, y se repetirán los casos de despotismo, de favoritismo, de violencia ilegítima contra los que se resisten a sus abusos. Se pondrán así a reclutar mano de obra para las plantaciones y empresas, se asociarán a diversas actividades comerciales o industriales. El cargo deja de ser entendido como un servicio desinteresado a la comunidad, para volverse una fuente de enriquecimiento, en contravención de las pautas culturales.

Falso poder sería entonces todo aquel que contribuye a la sujeción del grupo a un poder exterior que lo oprime y explota, o a una clase social en emergencia. Éste puede ser tanto moderno como tradicional. Por el contrario, el poder auténtico es el que hace avanzar a un pueblo por el camino del desarrollo evolutivo, de su descolonización profunda, luchando contra la dependencia, la opresión y la explotación. También puede ser moderno o tradicional. En un sentido amplio, se pueden llamar líderes a todos los que detentan y ejerzan un poder, sea éste tradicional o moderno. En un sentido estricto, el término se usa para designar al líder moderno, el que puede ser, como vimos, auténtico o falso.

Cabe reconocer que son muchos los líderes ambiguos, que en algunos aspectos sirven a su pueblo (logrando, por ejemplo, la construcción de una escuela) y en otros al poder dominante, contribuyendo a afianzar el control político. Para desenmascararlos hay que observar detenidamente aquellas situaciones extremas que no admiten transacciones, para ver qué intereses sacrifican al final. Si sacrifican los de su pueblo serán falsos líderes, pues quedará claro a quién sirven fundamentalmente con su gestión.

También si el proceso de enriquecimiento del líder es rápido y demasiado ostensible, estaremos ante la evidencia de una contravención a la ética comunitaria, pues es difícil enriquecerse cuando se defiende en verdad la causa de un oprimido, y más en el contexto de una sociedad tradicional. También un poder será falso cuando no manifieste interés ni respeto por los valores culturales de su pueblo y busque la compañía del sector más aculturado del grupo, el que menosprecia asimismo dichos valores.

Cuando los falsos líderes modernos o los jefes tradicionales corruptos forman una organización de cierta coherencia que ejerce el poder invocando una representación popular, pero apoyándose de hecho en la estructura de dominación y sirviendo a ella de un modo manifiesto, podemos hablar de un *gobierno indirecto*. Esto tiene especial significación para los grupos sometidos a una situación colonial, en los que el poder dominante puede ejercerse en forma *directa*, sustentándose en la fuerza de su propio orden político-jurídico, o de un modo *indirecto*, corrompiendo a los jefes y estructuras tradicionales para ponerlos al servicio de sus intereses. Este gobierno indirecto puede sustentarse también en la imposición de nuevas estructuras, cuyos integrantes serán miembros de la comunidad y estarán incluso elegidos por ella, en una ilusión de democracia que se agotará en la resolución de cuestiones menores, mientras las metas históricas del grupo ni siquiera serán discutidas.

Esta falsa autogestión impide el desarrollo de la verdadera autogestión, y enmascara por cierto un proceso aculturativo. Así, algunos gobiernos centrales o regionales promueven, incluso por ley, la realización de elecciones "libres" para que los grupos indígenas elijan dirigentes que integrarán organismos oficiales, representándolos, donde se les pagarán jugosos sueldos y recibirán otras prebendas (vehículos, viáticos, viajes, etc.). Con frecuencia ocurre que esos grupos así representados carecen de organizaciones propias que puedan ejercer desde el llano un control de estos "representantes", que en realidad vienen promovidos desde arriba en nombre de la autogestión. Desde ya, ésta sería una estructura de gobierno indirecto. Distinto sería si organizaciones realmente representativas de esos pueblos nombraran a un dirigente para actuar dentro de determinados organismos oficiales, como un mandatario que deberá

ocuparse de abrir espacios y obtener recursos para la implementación de sus propias políticas.

9. Política educativa y cultura subalterna

Se dijo que todo grupo o sector subalterno debe trazar sus propias políticas, es decir, sus metas, los principios que guiarán su acción y buscará imponer al sector público, de modo que éste tome en cuenta su particularidad histórica y sus intereses esenciales. Dentro de este conjunto de políticas populares, la educativa reviste una especial importancia porque de ella depende el reforzamiento o la dilución de su identidad, la emergencia o hundimiento de su conciencia de grupo. Resultaría por eso incongruente una autogestión cultural que no se ocupara a fondo de la educación, dejándola por completo en manos del Estado o de instituciones privadas ajenas. Hasta diría que una de las primeras funciones del desarrollo cultural es la de elaborar planes y materiales que aseguren la reproducción de la cultura del grupo, en niveles cada vez más evolucionados, para ir erradicando así el subdesarrollo y la precariedad de elementos que han signado siempre a la cultura popular, como secuela de una dominación.

La llamada *educación popular* puede ser una política educativa del Estado que se aplica en las áreas marginales, pero cabe también denominar así a la programada y ejecutada por los mismos sectores populares, o a la que resulta de un diálogo constructivo entre éstos y las instituciones públicas o privadas que se ocupan de la educación. De hecho, los grupos populares no pueden desentenderse de la educación del mismo modo en que lo hacen los sectores más privilegiados. Las escuelas de las áreas marginales suelen construirse con el aporte de mano de obra gratuita o con pagos simbólicos, y hasta con materiales y sumas de dinero puestos por las comunidades, lo que no ocurre, por ejemplo, con las escuelas urbanas. Es frecuente también que ciertas poblaciones edifiquen una escuela a su entero cargo, y una vez terminada la obra pidan al Estado que les envíe los maestros. Una vez abierta la escuela, el pueblo deberá por lo común seguir movilizándose en su apoyo, a causa de los magros presupuestos que se le asigna. Desgraciadamente, los grupos

populares no suelen poner el mismo empeño en la determinación de los contenidos que tendrá su educación.

Hablamos ya del proceso de endoculturación o socialización, que opera con gran intensidad en los primeros años de la vida de una persona, y no se interrumpe —aunque sí decrece su ritmo— hasta la muerte. Cuando el niño va a la escuela ha aprendido ya una lengua y asimilado del entorno una multitud de pautas culturales. Lo correcto, desde el punto de vista pedagógico, es que la educación formal reafirme estas pautas y añada conocimientos que las completen, proporcionando al alumno armas para desenvolverse en su vida; es decir, en las condiciones concretas de su existencia, y no en un ámbito abstracto, indeterminado. Cuando el conocimiento científico y tecnológico es manipulado para socavar el prestigio y validez de una cultura estaremos ante *una educación de contenido colonial*, de dominación, y más aún cuando en la escuela se critica y reprime la lengua y muchas de las pautas que el niño asimiló en el proceso de endoculturación. Esta educación traumatiza al niño, divorcia el campo de sus emociones del conjunto de conocimientos necesarios para superarse en la vida social. Es así como se forma la identidad negativa.

Por eso la escuela, entre los sectores populares, ha de ser una *escuela de rescate* de un patrimonio cultural oprimido y soterrado, y también *un polo de desarrollo de la cultura*. Toda política de autogestión cultural ha de integrar a la escuela como una pieza sustancial a su actividad, para que la cultura y la historia del grupo dominado sean incorporadas a la educación formal, y también para poner los recursos humanos y materiales en función de un desarrollo cultural evolutivo. Deberá así proponer contenidos específicos, rechazar otros, conceder más tiempo en la distribución del horario a las materias de su interés, y sobre todo producir materiales didácticos, recurriendo de ser necesario al apoyo institucional.

Esto se complica en el caso de los pueblos originarios, porque la enseñanza debe ser también *bilingüe*. La política educativa del grupo propiciará que su lengua sea tomada *como fin en sí*, y no sólo como un medio para entrar más rápido en la mente del niño e imponerle otros conocimientos opuestos a su cultura. O sea, a las materias fijadas como obligatorias por los programas oficiales se añadirán otras relacionadas con la historia y la

cultura de la etnia. Si los maestros se ponen de acuerdo en esto, tomándolo como puntal de una autogestión educativa, ninguna autoridad externa tendrá el derecho de oponerse a tal enseñanza suplementaria, que añada objetivos y puntos a las materias del programa oficial, e incorpore incluso nuevas materias. Entre estas últimas, la lengua del grupo se presenta como de fundamental importancia, a fines de estudiar su gramática, enriquecer el vocabulario, alcanzar un buen nivel de conversación en ella y también de escritura.

Otra materia insoslayable es la cultura del grupo, donde se estudiarán los principios filosóficos, religiosos y éticos que la rigen, sus fiestas, ceremonias, ritos, mitos, cuentos, leyendas, poesía, teatro popular, música, danza, diseños plásticos, arte e industrias tradicionales, poniendo énfasis en el impacto negativo de la penetración cultural. Resulta asimismo central la educación tecnológica, materia en la que se enseñarán nociones de agricultura y ganadería, de arboricultura, ecología y actividades prácticas diversas que les permitan satisfacer sus necesidades económicas dentro del ámbito del grupo, procurando revertir la tendencia que tuvo siempre la escuela a ser un elemento que activa la migración, el abandono de la comunidad. En el campo de las ciencias sociales se enseñará la historia del grupo junto o frente a la historia del país o del sector dominante, las formas organizativas de la propia sociedad, cuáles son los derechos del hombre y el ciudadano y cómo defenderlos cuando son vulnerados. En ciencias naturales no se descuidará la etnobiología del grupo, y en geografía se estudiará especialmente la región que él habita. En educación sanitaria se pondrá el acento en las enfermedades endémicas de la región, a fin de prevenirlas.

En junio de 2005, en una Jornada realizada en Quito en el marco del Convenio Andrés Bello de la Comunidad Andina de Naciones, al que se sumaron otros países de América, se subrayó la importancia fundamental del *sistema de la oralidad* en la construcción de la identidad de los pueblos, pues además de la literatura oral, foco de dicha reunión, hay una multitud de conocimientos tradicionales que se van perdiendo de un modo acelerado, y de los cuales el sistema educativo formal aún no se hace cargo, abriéndoles una vía institucional para su reproducción. Luego de recorrer el largo espectro de los contenidos de la oralidad en

América, se concluyó que alrededor del 90% de los factores que definen la identidad de las personas y los pueblos se transmiten por este sistema, y que su clausura por la exclusión que realiza de ella la educación formal, así como por la sostenida penetración de la cultura de masas a través de los medios, está propiciando en el mundo entero un proceso de vaciamiento cultural sin precedentes. Éste, como se dijo, acentúa la dominación simbólica y la destrucción de todo espíritu comunitario, lo que empuja a los pobres hacia el círculo ominoso del desamparo y la miseria.

Claro que se han realizado algunas acciones a nivel estatal para contrarrestar dicho proceso, pero resultan hasta hoy insuficientes, ante la falta de convocatoria a quienes son portadores de esos valores y conocimientos para que los transmitan desde el aula. Hay excepciones, pero éstas dependen más de la iniciativa individual que de políticas públicas expresas. Como consecuencia de ello, se observa una gran escasez de materiales didácticos apropiados para transmitir los contenidos locales y regionales que requiere toda verdadera descolonización educativa. Con base en estas consideraciones, los delegados presentes en la Jornada se pronunciaron en forma unánime *por la institucionalización del sistema de la oralidad en la educación formal*, a fin de que aquellas personas consideradas patrimonio humano viviente puedan transmitir sus saberes y experiencias en los centros de educación primaria y media, para fortalecer así el proceso de endoculturación. Se estima que se deben dedicar al menos dos horas semanales para que un profesor con conocimientos de la cultura popular y las tradiciones locales y regionales convoque a toda persona que pueda contar a los alumnos su experiencia de vida en determinados campos de la cultura y la sociedad y transmitir sus saberes y experiencias. Por esta vía entrarían a la educación formal los vocabularios y formas gramaticales de la región, la historia como vivencia, testimonios sobre los distintos oficios tradicionales, la música y la danza, todos los géneros de la literatura oral, la cocina regional, las tradiciones agrícolas y ganaderas, la tecnología apropiada, los modos tradicionales de uso del suelo, el conocimiento sobre plantas y animales silvestres, etcétera.

Se recomendó asimismo a los países del Convenio Andrés Bello instituir a nivel nacional, regional y local *programas radia-*

les e incluso televisivos especialmente orientados a difundir estos conocimientos, a fin de fortalecer también por dicha vía la identidad de la población y contrarrestar así el proceso de globalización neoliberal, que más que hacia el consumo arrastra a los pueblos hacia la miseria y la exclusión, por la dilución de los lazos de solidaridad que sólo una verdadera cultura puede establecer y sustentar. Correlativo a esto, y a fin de tornarlos posibles, se hace necesario dictar cursos breves que formen a los operadores mediáticos en los distintos aspectos de la cultura popular y en teoría de la cultura, así como en las cuestiones técnicas. Dichos programas deberían ser financiados por el Estado como parte de una educación complementaria a distancia, sin más publicidad que la institucional, para evitar intromisiones de la cultura de masas. Como medida adicional, se recomienda también a los gobiernos de la región becar al menos un alumno por grupo indígena del país para que estudie cine y video, con miras a que posteriormente realice registros mediáticos de la literatura oral y filmes de ficción inspirados en ella, tal como ocurre en África y Asia. Todos los materiales que produzcan estos programas serán destinados luego, con las correspondientes adaptaciones, a la educación formal, para paliar la mencionada carencia de material didáctico local y regional.

10. El derecho a la cultura: políticas de la UNESCO

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), fue creada en noviembre de 1946, con sede en París. Aunque ya desde un principio se advirtieron las numerosas dificultades para fijar una filosofía común en la materia, por el hecho de hallarse representados en ella regímenes políticos del más diverso orden, sigue funcionando como la institución internacional de más alto nivel en este campo tan clave para el desarrollo humano integral. En su seno se discuten las políticas que habrán de recomendarse luego a los países miembros. Sus declaraciones y recomendaciones, aunque morigeradas en los temas urticantes para no provocar el rechazo de los países más conservadores (entre los que se cuenta Estados Unidos, potencia que llegó a retirarse de ella durante muchos

años por considerar “de izquierda” su defensa de los derechos humanos de la cultura), contribuyeron de manera significativa al desarrollo cultural del mundo.

En lo que hace a las políticas culturales, las piedras fundamentales se pusieron a partir de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales, organizada por dicha entidad y celebrada en 1970 en la ciudad de Venecia. Las líneas allí asentadas fueron profundizadas posteriormente por conferencias intergubernamentales regionales. Ellas fueron: *Eurocult*, o Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Europa (Helsinki, 1972); *Asiacult* (Yogyakarta, 1973); *Africacult* (Accra, 1975); y *Americacult* (Bogotá, 1978).

En Venecia se vio ya la necesidad de superar la concepción elitista de cultura, que la definía en términos puramente estéticos, para adoptar un concepto antropológico. La producción artística siguió siendo una parte importante de la cultura, pero ésta pasó a comprender también las costumbres, creencias, modos de vida, ciencia, tecnología, etc. Se reconoció el hecho de que los grupos humanos tienen una cultura específica, y sobre todo el derecho a cultivar esta particularidad, el que se incorpora al conjunto de los derechos humanos esenciales —cubriendo un vacío de la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por las Naciones Unidas en 1948—. Se puso allí de manifiesto que es deber del Estado crear las condiciones para que tal derecho pueda ser ejercido.

La UNESCO ha subrayado en múltiples documentos la gran correspondencia que existe entre desarrollo económico, desarrollo cultural y promoción social, rompiendo la creencia anterior de que el desarrollo era una cuestión puramente económica, y que sin un previo progreso en este campo no podía darse un desarrollo cultural. Se vio que difícilmente se alcanzará un desarrollo económico estable, armonioso y capaz de mejorar realmente las condiciones de vida de los pueblos sin un desarrollo cultural paralelo. Al decir cultura decimos también educación, medios de comunicación y respeto al medio ambiente, para evitar un desarrollo irracional, ecocida, anticultural. Entendido de esta manera, el desarrollo cultural se convierte en un instrumento para alcanzar el desarrollo económico y social, y también en un modo de reafirmar las identidades nacionales, como se

dijo en la Conferencia de Yogyakarta. Se señaló también allí que sólo el desarrollo cultural podía actuar como elemento compensador, de equilibrio o control de una transferencia tecnológica y científica intensiva. El control exige una adaptación de los modelos incorporados a las características sociales y culturales propias, así como a las reales necesidades de los pueblos. El diálogo entre las culturas será positivo en la medida que constituya una verdadera conversación, basada en la reciprocidad y la igualdad de las partes, y no una imposición imperialista. En cuanto a los medios de comunicación, se destacó que si bien podían jugar un papel importante en el desarrollo cultural, entrañaban asimismo un peligro para éste.

En *Africacult* se dijo, en materia de educación escolar y extraescolar, y con una perspectiva de educación permanente, que es preciso tomar en cuenta al hombre al que se destina, con toda su diversidad cultural, a fin de evitar la imitación servil de modelos extranjeros. La educación debe ser crítica, creadora y liberadora, para reducir la distancia que existe entre la cultura popular y la cultura de elite.

En *Americacult*, o Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe, se destacó que corresponde al poder público formar especialistas en desarrollo cultural, señalándose al efecto cuatro dominios básicos, a saber: a) Administradores de asuntos culturales. b) Animadores culturales. c) Especialistas en la preservación del patrimonio cultural. d) Archivistas, museólogos y bibliotecarios. Las dos primeras categorías tienen que ver con el diseño y puesta en práctica de políticas culturales; las dos últimas serían de orden más técnico. Pero al hablar de administradores y animadores esta Conferencia repite esquemas elaborados en Europa, sin especificar cómo los mismos orientarán su práctica en una realidad signada por la dependencia, por un largo colonialismo cultural. Vimos ya que en América, y especialmente en el campo popular, el desarrollo cultural pasa por un proceso de descolonización, cosa que no ocurre por ejemplo en Francia. En consecuencia, el personal no puede formarse como si fuera a trabajar luego con vientos propicios, en el marco de una cultura reconocida, desarrollada y que goza de plena salud. Hay cuestiones que deberá conocer a fondo, como la compleja interacción entre cultura

popular y cultura de masas, entre cultura popular y cultura ilustrada y entre cultura nacional y cultura universal. Deberá conocer también los mecanismos de dominación, las formas históricas de penetración cultural y sobre todo las vías para alcanzar en lo simbólico una desasimilación de los modelos dominantes y el control de la cultura. Por eso preferimos hablar en esta obra de promotor cultural y no de animador, poniendo cierta distancia metodológica de una serie de prácticas burocráticas de algunos gobiernos de América Latina, inspiradas en la Recomendación núm. 39 de la Conferencia de Bogotá. Nuestra obra se ciñe al contexto popular, a una condición subalterna, y parte de la denuncia de toda opresión cultural para abrir así las vías de un desarrollo evolutivo, no aculturativo.

La intención surgida en la Conferencia de Bogotá (*Americacult*) de formar con igual asiduidad operadores culturales a nivel de las bases populares y de los sectores especializados fue desdibujada por una tendencia que empezó cuestionando el concepto de administración cultural y reemplazándolo por el de gestión, que se consideró más apropiado. Al fortalecerse, la gestión cultural realizó algunos avances sobre el trabajo en los sectores populares, pero no para prestarles todo el apoyo que éstos requieren para salir de su situación crítica, sino más bien para tornarlos de a poco invisibles. El proceso culminó así en una virtual unificación, que de hecho desatiende casi por completo las necesidades de los pueblos. El perfil del gestor cultural nada tiene ya que ver con el de un militante de base que opera *en* su cultura y *desde ella* se proyecta hacia los otros campos del quehacer *para fortalecer la identidad y conciencia de su comunidad*, a fin de que ésta pueda defenderse mejor de toda forma de opresión. El gestor es un profesional con formación universitaria, por lo común proveniente de la clase media y alta, o incluso un intelectual con un vasto currículo que sigue cursos de posgrado, a menudo en el exterior. Entre el gran campo de actividades de la gestión se señalan la administración de los recursos de la cultura, la dirección y la cooperación, la promoción artística, la integración social, la animación sociocultural, el manejo del patrimonio, el turismo cultural, las industrias culturales, las relaciones interculturales a nivel nacional e internacional, la producción y comercialización de artesanías, la producción de bienes y

servicios culturales, la preparación de formadores, los medios de comunicación, la investigación cultural, etc. Se consideran herramientas necesarias para el desempeño de estas actividades contar con estudios de antropología, sociología, psicología, teoría del arte y la cultura, historia y otras disciplinas ligadas a los ámbitos académicos más que a los saberes populares. La formación especializada en ciencias humanas, con el complemento de un buen manejo de la faz técnica, parece hoy inseparable de la idea de gestión cultural. Desde ya, la exigencia de una fuerte profesionalización deja fuera de registro la figura del promotor cultural, como un simple *amateur* que, para estos especialistas, no puede ir muy lejos ni hacer nada que ellos no puedan hacer.

Se pide al gestor cierta sensibilidad social, lo que es de por sí una confesión de que se opera desde arriba hacia abajo, promoviendo una acción dentro de grupos subalternos ajenos a su esfera social sin contar mayormente con ellos. El énfasis se pone no en la formación y desarrollo de una conciencia y una identidad nacional, étnica o social, sino *en la gestión de los recursos*. Pareciera que nada es más importante en este terreno que conseguir fondos a como de lugar, y a menudo para lograrlo se casan con el Diablo, vistiendo a las transnacionales y a los gobiernos corruptos de candorosas doncellas. Quienes hacen todo lo posible por destruir la diversidad cultural y degradar el medio ambiente posan así de adalides de la defensa de la identidad nacional y cruzados del desarrollo sustentable. Por este camino, vemos a menudo a la gestión cultural mercantilizar la cultura, forzar las puertas de los sistemas simbólicos a las depredaciones del consumo, y todo esto desde una cacareada "excelencia" (palabreja clave de los que nunca llegan al fondo de la realidad), de un profesionalismo garantizado por universidades del "primer mundo". Nada tiene esto que ver con el tan proclamado derecho de los pueblos de disponer de ellos mismos. Y si algo de tales formas de gestión llega a dichos sectores, no es para apoyar honestamente su autogestión cultural, sino para probar en su medio nuevos productos de ese viejo mesianismo de cuño occidental, que consiste en *llevar la cultura a los pobres que no la tienen, de ocuparse de ellos como si fueran objetos inanimados a los que hay que sacar de las sombras de*

la exclusión y dibujarles un bonito futuro en el que puedan consumir mucho, entrar en la patética fiesta de las mercancías, renunciando por cierto a todo sentido sagrado del mundo, pues eso, hoy en día, no es más que atraso y superstición.

Este nuevo paternalismo se alimenta en una representación pasiva de la condición subalterna, y a la vez que contemporiza con el imperialismo cultural, buscando su lado bueno, las limosnas que destina a sus víctimas, le faltan ojos para ver en detalle lo que éste va destruyendo, así como las formas de resistencia de dichos sectores, a menudo dramáticas por el desamparo y escasez de medios en que se producen, como si no hubiera nadie dispuesto a garantizarles en la pequeña parcela del mundo que les toca los derechos universales de la cultura.

11. La diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad

Se podría afirmar que el reconocimiento de la diversidad cultural como un componente esencial de los derechos humanos es un fenómeno nuevo. Con la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, sancionada en octubre de 2001, este tema, que se venía discutiendo y también soslayando al menos desde tres décadas atrás, entró por la puerta ancha a la consideración mundial, aunque en muchos casos ella no implica más que un discurso oficial sin concreción alguna, y en otros un semillero de prácticas equívocas que la acomodan a los intereses de los sectores dominantes.

En 1972, la Convención de las Naciones Unidas para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, aprobada en Estocolmo, asoció al tema de la biodiversidad, relativamente instalado ya en el lenguaje científico y diplomático, el de la diversidad cultural, declarando que ambos se veían amenazados por la lógica depredadora del modelo de crecimiento occidental, basado en el consumo excesivo tanto de los recursos naturales como de bienes materiales. En 1992, la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro, conjugó la diversidad cultural con el concepto de desarrollo sustentable. Se empieza a hablar entonces de "ecosistemas culturales", y la UNESCO, deseando sumarse

a un tema que estaba siendo ya incorporado incluso a la políticas del Banco Mundial, introdujo el concepto de la diversidad cultural en el cuadro de sus principios filosóficos y en sus planes de acción. En 1998, en la Conferencia Intergubernamental de Estocolmo sobre las Políticas Culturales para el Desarrollo, se declara que la diversidad cultural es un componente clave del desarrollo endógeno y sustentable. En octubre de 2001, la 31a. Conferencia General de la UNESCO adopta en forma unánime la mencionada Declaración Universal. En octubre de 2005 se aprueba la "Convención sobre la Protección y Promoción de las Expresiones Culturales", que amplía el alcance del concepto de diversidad cultural. Cabe señalar –porque tiende a convertirse en una constante–, que sobre 154 países presentes, sólo Estados Unidos e Israel votaron en contra.

A los efectos de estas convenciones internacionales, la cultura fue definida como "el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social y engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, las formas de convivencia, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias". Por su parte, la diversidad cultural es definida como "la multiplicidad de medios por los cuales la cultura de los grupos sociales y de las sociedades encuentran su expresión".

El Artículo 1 de la Declaración Universal de 2001 manifiesta que la diversidad cultural es patrimonio común de la humanidad, considerándola una fuente de intercambios, de innovación y de creatividad. El Artículo 2 señala que este concepto viene asociado al pluralismo cultural como política indisociable de un sistema democrático, que garantiza por un lado la cohesión interna de cada grupo social, y por el otro la cohesión de la sociedad en su conjunto, y con ello la paz. El Artículo 3 la destaca como una de las fuentes del desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como una forma de acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria. El Artículo 4 señala que la defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto a la dignidad de la persona humana. Ella implica el compromiso de respetar los derechos del hombre y las libertades fundamentales, y en particular los derechos de las personas pertenecientes a las

minorías y los pueblos originarios. Nadie puede, en consecuencia, invocar la diversidad cultural para atentar contra los derechos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance. El Artículo 7 señala que el patrimonio, bajo todas sus formas, debe ser preservado, puesto en valor y transmitido a las generaciones futuras en tanto testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fines de nutrir la creatividad en todos los campos del quehacer e instaurar un verdadero diálogo entre las culturas. El Artículo 8, por su parte, aclara que los bienes y servicios culturales son portadores de identidad, valores y sentidos, y que no deben por lo tanto ser considerados como mercancías o bienes de consumo como los otros. Es decir, se debe atender a su especificidad.

Un autor decía que hay tres formas de diversidad cultural: la que reconoce sus virtudes pero no las practica, la que promueve diálogos que no conducen a nada concreto (y que en consecuencia no son verdaderamente tales), y la que reparte espacios y recursos entre las identidades que conviven en un territorio. Es que el etnocentrismo de Occidente, devenido en ideología, no termina en el fondo de aceptar que el mundo puede tomar otro camino al consagrado por esta civilización en la fase del capitalismo tardío. Muchos pueblos proponen modelos muy racionales que podrían salvar al mundo de los desastres que lo amenazan, pero ningún organismo internacional, y ni siquiera los gobiernos nacionales que albergan a estas minorías lúcidas, aceptarían embarcarse en sus vías alternativas. El pluralismo cultural queda así reducido, en el mejor de los casos, al respeto de la vida privada de los grupos sociales que se abstienen de promover sus modelos a nivel global, así como a algunas formas de intercambio que no comprometan la estructura del pensamiento único imperante, el que sigue colonizando, a través de los medios de comunicación y el *American way of life*, su imaginario profundo. Porque el modelo dominante, más allá de las bellas palabras de la UNESCO, sigue aspirando a una humanidad única, donde la diferencia persistiría sólo en el terreno del folklore, mercantilizada y banalizada hasta el vómito.

Dicho imperialismo cultural, enmascarado o explícito, fue definido como una violencia simbólica, que si admite un particularismo no es para reconocer sus virtudes y ni siquiera respetarlo

en toda su esencia, sino para absorberlo o corromperlo con el lenguaje de la cultura de masas y la publicidad. Esta violencia simbólica constante, que todo lo mercantiliza y aplanar, niega de modo frontal el derecho de los pueblos a vivir en armonía con sus propios valores, a mantener en pie su cosmovisión. Se los trata como a niños que deben recibir cotidianamente las buenas lecciones del dios Mercado, que los convertirá un día (claro que no a todos, sino sólo a quienes puedan deshacerse de la solidaridad como de un trapo sucio) en ciudadanos plenos de un mundo regido por idénticos (dis)valores, de una "nueva civilización mundial" que, más allá de sus luces tecnológicas, implica una regresión evolutiva, que ha entronizado al *marketing*, con sus aceitados mecanismos económicos y financieros transnacionales, y al Pato Donald en el fin de la historia humana. Una real mundialización, que implique el triunfo verdadero de la diversidad cultural, debe asignar a la diferencia un lugar privilegiado en el futuro del hombre, si es que el hombre desea tener un futuro, meta que no se vislumbra demasiado. Los miles de modelos que conforman el mundo subalterno, al reelaborar su imaginario y reconfigurar su identidad se alzarán como una constelación frente al actual desierto del sentido, y tal vez sean escuchados y tomados en cuenta por los ciegos sacerdotes de la acumulación indefinida antes de que sea del todo tarde.

Glosario de expresiones científicas

- ACRÍTICO: Se dice de un pensamiento que carece de una base crítica, reflexiva.
- ACULTURACIÓN: Proceso por el cual se priva a una persona o un pueblo de su cultura, mientras se le va imponiendo otra en su reemplazo. Más que un simple contacto de culturas, es el mismo colonialismo cultural en acción.
- ALTERIDAD: Alude a la condición del otro, del culturalmente diferenciado.
- ANTROPOLOGÍA: Ciencia que estudia al hombre como ser biológico, su conducta social y sus obras.
- ANTROPOLOGÍA DE LO CERCANO: También antropología de lo cotidiano, y en Estados Unidos, *anthropology at home*. Es el regreso a casa de la antropología, para aplicar las teorías y métodos elaborados en contextos distantes en lo cultural a la propia sociedad, lo que deriva a menudo en una antropología de la modernidad y de los efectos de la globalización.
- ANTROPOLOGÍA FÍSICA: Rama de la antropología que estudia las características y la evolución de cada raza humana, analizando al hombre en tanto ser biológico.
- ANTROPOLOGÍA SOCIAL: Rama de la antropología que estudia las relaciones sociales y la forma en que se tejen e institucionalizan.
- APROPIACIÓN CULTURAL: Proceso de incorporación selectiva a una matriz cultural de elementos provenientes de otras, los que por lo común son adaptados al nuevo contexto con una libertad que puede incluir el cambio de sentido y de función.
- ASIMILACIÓN SOCIAL: Proceso por el cual una sociedad culturalmente diferenciada se va fundiendo en otra hasta desaparecer como tal. Se produce dentro de situaciones de dominación.

- AUTODETERMINACIÓN:** Derecho de un pueblo o comunidad a elegir libremente su destino histórico.
- AUTOGESTIÓN:** Acción por la cual un pueblo o comunidad, por lo general de condición subalterna, elige sus propios caminos históricos y asume la dirección del proceso. Derecho que se tiene a esta acción.
- AUTOGOBIERNO:** Derecho y acto de gobernarse a sí mismo.
- BARBARIE:** Estadio del desarrollo cultural que el evolucionismo considera inferior al de civilización y superior al de salvajismo. Sirvió a Occidente para justificar con la etnología la destrucción de otros pueblos y negar la validez de su cultura. En América, lo propio fue visto en términos de barbarie, y lo ajeno en términos de civilización.
- BICULTURAL:** Entre los grupos subalternos se llama así a la educación que no sólo toma en cuenta la cultura dominante, sino también la propia, para fortalecerla y reelaborarla.
- BILINGÜE:** Se denomina de este modo a la educación que se imparte en dos lenguas: la dominante y la de la minoría lingüística.
- CAMPESINO:** En un sentido estricto, sería toda persona que vive del trabajo agropecuario en una parcela que posee bajo cualquier título y explota con ayuda de su familia, no contratando mano de obra salvo en circunstancias muy especiales. En un sentido más amplio el término designa a todos los que viven del trabajo agropecuario, exceptuando a la burguesía agraria.
- CASTA:** Subdivisión endogámica y hereditaria de determinada unidad étnica, que ocupa una posición superior o inferior en rango o estimación social comparada con otras subdivisiones (Kroeber). Típica de la India, pero usada a menudo para referirse a las relaciones entre clases sociales, razas o etnias.
- CIENCIA:** Conjunto de conocimientos racionalmente coherentes, verificables y refutables que intenta describir las leyes de la naturaleza y del pensamiento, así como las estructuras y procesos de la organización cultural y social (Augusto Pérez Lindo).
- CIENCIAS POLÍTICAS:** Conjunto de principios y conocimientos referidos al Estado y la organización del poder en la sociedad humana.
- CIENCIAS SOCIALES:** Conjunto de principios y conocimientos que predicen, explican y clasifican los fenómenos sociales.
- CIVILIZACIÓN:** Realidad histórica y cultural de las sociedades situadas en un alto nivel de desarrollo urbano, ya superados los estadios "primitivos". En América Latina se usa el vocablo para designar a la civilización occidental, a la que se opuso dialécticamente a nuestra "barbarie". En referencia al pasado precolombino, se reconoce este carácter a los aztecas, los mayas y los incas.
- CLAN:** Grupo de familias unidas por una comunidad de ascendencia, por un parentesco real o mítico. Es casi siempre exogámico.
- CLASES:** Grupos humanos que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen (Lenin).
- COHESIÓN SOCIAL:** Grado de solidaridad existente entre los miembros de una sociedad, que impide que ésta se desorganice.
- COLONIALISMO:** Dominación política, económica y cultural de una sociedad diferente, originada por la conquista o la ocupación de su territorio. Ambos polos de la relación se ven así inmersos en una situación colonial.
- COMPLEJO CULTURAL:** Conjunto coherente de rasgos culturales.
- COMUNIDAD:** Grupo humano con una fuerte cohesión interna, que comparte valores culturales y posee una organización social propia.
- COMUNIDAD INDÍGENA:** Aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla perfectamente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, lo que la hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos (Alfonso Caso).
- CONCIENCIA ÉTNICA:** Conciencia de pertenecer a un grupo étnico.
- CONCIENCIA SOCIAL:** Conciencia de pertenecer a una clase social determinada.
- CONFLICTO SOCIAL:** Estado de confrontación entre dos grupos sociales o sectores de interés en el que se suspenden los procedimientos ordinarios de interacción y se apela a instrumentos y acciones extraordinarios, en busca de una solución fundada en la imposición del más fuerte al más débil.
- CULTURA:** Según la UNESCO, es el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social y engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, las formas de convivencia, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. Se puede definir también como el conjunto de valores materiales y espirituales acumulados

por el hombre en el proceso de su práctica histórico-social, que se transmiten por medio del aprendizaje directo y del lenguaje oral y escrito.

- CULTURA APROPIADA:** Cultura que resulta del proceso de apropiación cultural.
- CULTURA AUTÓNOMA:** Conjunto de elementos de su cultura que un pueblo puede producir, usar y reproducir por sí mismo, sin recurrir a otro.
- CULTURA BURGUESA:** Cultura de la burguesía, que en América Latina suele ser un remedo de la cultura europea y norteamericana. Juega así un rol hegemónico frente a las culturas populares, y un rol dependiente frente a las metrópolis cuyos modelos copia. A menudo se trata de un simple proyecto cultural que se quiere imponer a las mayorías.
- CULTURA DE MASAS:** En realidad, cultura *para* las masas, creada y manejada por un grupo de especialistas al servicio del poder dominante. Es unidireccional, en la medida en que excluye la interacción y el diálogo real. Se hace para ser consumida, y enseña a competir, no a compartir. Su extrema simplificación y manipulación la convierten en embrutecedora, en un elemento de degradación de la cultura popular, de cuyos elementos se apropia.
- CULTURA ELITISTA:** Conjunto de valores culturales, por lo común ajenos a la tradición de un pueblo, que los sectores minoritarios importan, glosan y desarrollan a fines de distinguirse de las mayorías y aumentar su complejo de superioridad intelectual.
- CULTURA ENAJENADA:** Conjunto de elementos culturales de un pueblo sobre los que éste perdió la capacidad de decisión, por avances de la cultura dominante.
- CULTURA ERUDITA:** Cultura altamente especializada, que se centra en el cultivo minucioso de un saber y un arte. Difiere de la cultura elitista en que no la anima un propósito de distinción social, y de la cultura oficial en que no se presenta como un proyecto ideológico. Una buena parte de ella se identifica con la cultura burguesa, pero también hay una cultura nacional erudita que realiza valiosos aportes.
- CULTURA ESPIRITUAL:** Aspectos de la cultura que no son objetos materiales, pero que sirven para crear y valorar a éstos, como los conocimientos, prácticas, costumbres, hábitos, creencias y valores. Hoy se le llama cultura *inmaterial* o *intangibile*, por lo que este término está siendo desplazado.
- CULTURA HÍBRIDA:** Conjunto de valores y de formas de diferente origen que no fueron apropiados y procesados por una matriz simbólica,

sino que resultan de manipulaciones irresponsables de la cultura de masas o grupos que no se identifican con matriz alguna. Al no conformar una matriz, no pueden reproducirse.

- CULTURA ILUSTRADA:** Es la cultura especializada, desarrollada con base en estudios formales en centros académicos. Puede versar sobre lo propio o sobre lo ajeno.
- CULTURA IMPUESTA:** Conjunto de elementos culturales ajenos a un pueblo que le son impuestos por una clase o sociedad dominante, mediante coacciones y manipulaciones.
- CULTURA MATERIAL:** Conjunto de objetos materiales creados por el hombre para satisfacer sus diversas necesidades, tanto materiales como simbólicas.
- CULTURA MESTIZA:** Cultura que resulta de la imbricación de elementos de dos o más culturas, que fueron objeto de apropiación por parte de una matriz o terminaron por formar una matriz nueva, con capacidad generativa.
- CULTURA NACIONAL:** Suma de las distintas culturas populares de un país y de la creación ilustrada que se inserta en el proceso histórico del mismo, trabajando sobre su realidad y valores con un afán de síntesis.
- CULTURA OFICIAL:** Conjunto de modelos culturales reconocidos y promovidos por el Estado. Por lo común se confunde con la cultura burguesa, pero diferirá de ella si el Estado promueve la cultura nacional y popular. Se manifiesta en los niveles nacional, regional y local.
- CULTURA POPULAR:** Conjunto de factores colectivos de identidad de un grupo subalterno, de los valores creados y adoptados por él a lo largo de su proceso histórico, en forma compartida y en función de sus propias necesidades. Aunque históricamente caracterizada por la interacción directa de sus miembros, no excluye hoy su mediación ni el uso de alta tecnología.
- CULTURA UNIVERSAL:** Suma de los valores más destacados de todas las culturas del mundo, a la que cabe añadir el legado de las culturas y civilizaciones antiguas. En América Latina suele llamarse cultura universal al conjunto de valores de los países "centrales", los que se utilizan para menoscabar y desplazar a la cultura nacional y popular y no como una simples referencias para enriquecerlas.
- CULTURALISMO:** Escuela antropológica norteamericana que terminó por subsumir lo social en lo cultural, ocultando la opresión colonial al ver en las relaciones interétnicas un simple contacto de culturas. Inspiró al indigenismo clásico y a su teoría de la aculturación.

- DECULTURACIÓN:** Proceso que lleva a la pérdida gradual de la especificidad cultural de un grupo social. La antropología brasileña lo llama proceso de descaracterización.
- DEMOCRACIA CULTURAL:** Sistema que reparte en forma equitativa entre los grupos sociales los espacios y recursos de la cultura, dando así a todos igual oportunidad de desarrollar sus propios valores y de acceder a los creados por otros pueblos. Sería el pluralismo cultural bien entendido.
- DEMOCRATIZACIÓN CULTURAL:** Suele llamarse así al proceso de divulgación de los bienes de la cultura nacional y universal entre los sectores subalternos.
- DESAFRICANIZACIÓN:** Proceso provocado de un modo forzado, inducido o "espontáneo" por un sector dominante para ir borrando en los afrodescendientes lo que va quedando de su cultura luego de tantos siglos de opresión.
- DESCOLONIZACIÓN CULTURAL:** Proceso de desasimilación simbólica del modelo dominante que revierte los efectos de la colonización, permitiendo a los pueblos recuperar su historia, reculturarse.
- DESINDIANIZACIÓN:** Proceso provocado de un modo forzado, inducido o "espontáneo" por un sector dominante para ir borrando en los miembros de los pueblos originarios de América los atributos de su identidad étnica.
- DESTRIBALIZACIÓN:** Proceso por el cual se induce u obliga a los miembros de un grupo étnico a abandonar su comunidad de origen y su territorio para trasladarse a los pueblos mestizos y las ciudades. Si tal proceso es intensivo, el grupo puede llegar a extinguirse en cuanto unidad social diferenciada.
- DIALÉCTICA:** Sistema de pensamiento establecido por Hegel, que a una tesis (afirmación de algo) opone una antítesis (su negación), resultando de esta contradicción una síntesis que integra elementos de ambos términos, superándolos. Lo propio de dicho sistema, al que el marxismo convirtió también en método, es no detenerse nunca, porque la síntesis pasa a conformar una nueva tesis.
- DIFUSIONISMO:** Escuela antropológica surgida en el siglo xx en oposición al evolucionismo, que niega la especificidad de las culturas al centrar su análisis en el proceso de difusión de los elementos culturales, a partir de un reducido número de polos creativos. Se desconocen así los aportes de todo proceso de apropiación.
- DISCRIMINACIÓN SOCIAL:** Trato desigual dispensado a grupos que tienen un status jurídico en principio igual. La discriminación lleva consigo un elemento de distinción injusta, inmotivada y arbitraria en la imposición de cargas y distribución de favores (S. Neumann).
- DIVERSIDAD CULTURAL:** Para la UNESCO, es la multiplicidad de medios por los cuales la cultura de los grupos sociales y de las sociedades encuentran su expresión.
- ECOCIDIO:** Toda acción humana, intencional o no, que altera el equilibrio ecológico y destruye el medio ambiente en un nivel considerable.
- ECODESARROLLO:** Desarrollo económico que se realiza tomando en cuenta las leyes de los ecosistemas, a fin de mantener su equilibrio.
- ECOLOGÍA:** Ciencia que estudia la relación entre los organismos biológicos y el medio en que viven.
- ECOLOGÍA CULTURAL:** Ciencia que estudia la relación entre las culturas y el medio geográfico en que se desarrollan.
- ECOLOGÍA HUMANA:** Rama de la ecología que estudia las relaciones recíprocas entre el hombre y el medio.
- ECOSISTEMA:** Sistema ecológico. Estado de equilibrio de un medio determinado.
- EDUCACIÓN POPULAR:** Política educativa que el Estado aplica entre los sectores subalternos. También la política que estos mismos sectores diseñan y ejecutan con el apoyo oficial o de una institución privada, o sin apoyo alguno.
- ENDOCULTURACIÓN:** Proceso de aprendizaje de las pautas culturales de la sociedad a la que pertenece un individuo, que se da a través del lenguaje oral y la imitación inconsciente y también consciente. Tal proceso se cumple principalmente en la niñez, continuando con menor intensidad en la edad adulta. En él se fijan los valores que permitirán resistir después la aculturación. También llamado proceso de socialización.
- ENDOGAMIA:** Sistema que prescribe la elección de cónyuge dentro de un grupo de pertenencia local, determinado por el parentesco, el status social, la casta, el lugar de residencia, etcétera.
- ESTADO:** Estructura jurídico-política de una sociedad, con funciones técnico-administrativas, que ordena en última instancia los actos sociales sobre un determinado territorio.
- ESTADO MULTIÉTNICO:** Estado que reconoce en su estructura un espacio político a los distintos grupos étnicos del país.

- ESTRATIFICACIÓN INTERÉTNICA:** Jerarquización en una escala única de individuos pertenecientes a dos sociedades diferenciadas que integran un mismo Estado. Se realiza siempre bajo los patrones de la sociedad dominante.
- ESTRATIFICACIÓN INTRAÉTNICA:** Estudio de la estratificación social dentro de un grupo étnico, con exclusión de los agentes de otros grupos o sociedades con los que interactúa.
- ESTRATIFICACIÓN SOCIAL:** Proceso mediante el cual los individuos, las familias o los grupos sociales son jerarquizados en una escala, unos en los escalones superiores y otros en los inferiores (Rodolfo Stavenhagen).
- ESTRATO:** Cada uno de los niveles de estratificación de una sociedad.
- ESTUDIOS POSTCOLONIALES:** Corriente que cuestiona a la antropología clásica por su complicidad con el colonialismo, analizando los contextos históricos específicos en que se produjeron los conocimientos. Centra su mira en el impacto del poder colonial sobre los grupos dominados y explotados, apelando a métodos interdisciplinarios. A la vez que muestra el fracaso de la pretensión humanista del Occidente moderno, basada en el pensamiento de la Ilustración, analiza en profundidad las estrategias de resistencia de los pueblos, bastante soslayadas por la etnografía.
- ESTUDIOS SUBALTERNOS:** Escuela antropológica que centra el análisis en el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci y en la lógica de los "saberes subyugados" de Michel Foucault. Su dialéctica toma como eje fundamental de trabajo la subordinación en términos de clase, casta, género, origen étnico, lenguaje y cultura. Este abordaje elaboró una crítica profunda de la historia y del discurso de Occidente como civilización dominante, así como los efectos de su accionar en un caso particular y sobre el resto del mundo.
- ETNIA:** Grupo humano unido con base en características culturales específicas. Tipo diferente de organización social.
- ETNOBIOLOGÍA:** Ciencia que estudia la relación entre la cultura de un grupo étnico y los seres biológicos.
- ETNOBOTÁNICA:** Rama de la etnobiología que estudia la relación entre las plantas y la cultura de un grupo étnico.
- ETNOCENTRISMO:** Actitud o tendencia de las sociedades humanas a considerar su propia cultura como el centro de todo. Así, de modo inconsciente y por incapacidad de relativizar sus valores y costumbres, los usan como única referencia para juzgar a los otros. Esto no sólo cristaliza en deformaciones del juicio, sino también en relaciones de superioridad/inferioridad.
- ETNOCIDIO:** Acción dirigida a destruir la cultura de una sociedad humana. Genocidio cultural.
- ETNOCIENCIA:** Disciplina que estudia los conocimientos científicos de los grupos étnicos.
- ETNODESARROLLO:** Desarrollo socioeconómico de los grupos étnicos, a partir de sus características culturales y su relación tradicional con el medio.
- ETNOGÉNESIS:** Estudio del proceso formativo de los grupos étnicos.
- ETNOGRAFÍA:** Rama de la antropología que se ocupa del estudio descriptivo de las culturas étnicas.
- ETNOHISTORIA:** Ciencia que estudia la historia de los grupos étnicos.
- ETNOLOGÍA:** Ciencia que compara la cultura y formas de organización social de los grupos étnicos, a fines de elaborar teorías científicas.
- ETNOZOOLOGÍA:** Rama de la etnobiología que estudia la relación entre los animales y la cultura de un grupo étnico.
- ETOLOGÍA:** Ciencia que estudia el comportamiento animal y algunos aspectos del comportamiento humano.
- ETOS:** También ethos. Conjunto de rasgos culturales que cohesionan a un grupo social y permiten diferenciarlo de otro.
- EUROCENTRISMO:** Tipo de etnocentrismo que lleva a concebir a la cultura europea como patrón universal, como la referencia más válida para observar y juzgar a las otras culturas.
- EVOLUCIÓN:** Proceso de cambio en el que cada fase está estrechamente ligada a la precedente, de modo que puede establecerse una verdadera continuidad.
- EVOLUCIÓN CULTURAL:** Desarrollo de una cultura o de ciertos aspectos de ella, que se da por lo general, aunque no siempre, desde las formas más simples a las más complejas.
- EVOLUCIÓN HUMANA:** Estudio de la evolución biológica de la especie humana.
- EVOLUCIÓN SOCIAL:** Estudio de la evolución de las estructuras de una sociedad humana, que se da por lo común desde las formas más simples a las más complejas.
- EVOLUCIONISMO MULTILINEAL:** Tendencia antropológica que afirma que no todos los pueblos siguen necesariamente un mismo camino evolutivo, que la evolución se realiza sobre líneas múltiples.

EVOLUCIONISMO UNILINEAL: Escuela antropológica que sostiene que todas las sociedades humanas siguen un proceso evolutivo semejante recorriendo las mismas etapas.

EXOGAMIA: Sistema que prescribe como obligatorio para los miembros de un grupo elegir cónyuge fuera del mismo.

EXPLOTACIÓN: Utilización de una clase social o grupo étnico en beneficio de otra clase o grupo, que se apropia de una parte de su producto

FOLKLORE: Disciplina que estudia las tradiciones y costumbres de la llamada "sociedad folk". También el acervo conformado por la literatura de tradición oral, la música y la danza tradicionales, la producción artesanal y simbólica en general, las fiestas y ritos populares, las creencias y costumbres de una sociedad determinada. En América se referiría especialmente a la sociedad nacional. El estudio de las tradiciones y costumbres de los grupos étnicos pertenece a la etnografía.

FOLKLORISMO: Uso de elementos aislados de una cultura étnica o folklórica con adulteración del contexto o del valor de los mismos, a fin de aprovecharse política y económicamente de ella.

FUNCIONALISMO: Escuela antropológica inglesa surgida como reacción contra el evolucionismo unilineal y el difusionismo, que al poner énfasis en el equilibrio de las estructuras sociales y en la función necesaria que cumple cada uno de los elementos que las integran cayó en el ahistoricismo, actuando como traba al cambio evolutivo de los pueblos colonizados.

FUNDAMENTALISMO: Actitud extremadamente conservadora, que presenta a ciertas verdades, por lo común de carácter religioso, como dogmas inmodificables, aunque para ello deban correr ríos de sangre. Su intransigencia suele cristalizar en violencia armada.

GENOCIDIO: Acto o serie de actos realizados con la intención de destruir, en todo o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso (ONU).

GLOBALIZACIÓN: Nueva fase del cosmopolitismo occidental, iniciado ya en el siglo XVI y acelerado en los últimas décadas por los cambios revolucionarios de las tecnologías de la comunicación, los que son usados para estandarizar el mundo bajo los patrones de la cultura de masas y el modo norteamericano de vida, promoviendo un pensamiento único y una uniformización de la sensibilidad y los gustos que niegan de plano la diversidad cultural proclamada por la UNESCO.

GLOCALIDAD: Modelo alternativo que, desde lo local, aspira a mundializarse por su propia racionalidad, por disponer de argumentos sólidos frente al proceso globalizador neoliberal. También se denomina

así al intento que realizan los medios de comunicación de conciliar lo global y lo local, con el propósito de incrementar o mantener su audiencia.

GOBIERNO INDIRECTO: Todo órgano de poder integrado por los miembros de una sociedad dominada que se sustenta en la sociedad dominante o sirve predominantemente a la misma, cumpliendo las misiones que ésta le encomienda, lo que genera una ilusión de autogobierno.

HEGEMONÍA: Situación de supremacía o superioridad de un país o grupo sobre otros, que lo lleva, mediante coerción u organizando el consentimiento, a dirigir sus procesos políticos. Concepto propio de las relaciones internacionales.

IDENTIDAD: Conjunto de factores que permiten distinguir a un individuo o grupo de otros con los que se confronta. Conciencia de ellos.

IDENTIDAD NEGATIVA: Anomalía producida por el proceso de aculturación, por la cual llegan a considerarse despreciables los valores de la propia cultura, lo que genera en los individuos afectados un deseo de distanciarse de ellos y desconocerse progresivamente como miembro de su sociedad.

IDENTIFICACIÓN SOCIAL: Acto y proceso por el cual un individuo se reconoce como miembro de un grupo.

IDEOLOGÍA: Conjunto de ideas, creencias y modo de pensar de un grupo, nación, clase, casta, secta religiosa, partido político, etc. Para el marxismo es la falsa conciencia, o sea, la conciencia deformada por los intereses de clase (por ejemplo, justificación de la explotación por el patrón).

IMAGINARIO SOCIAL: Conjunto de representaciones mentales de un grupo determinado, que dan cuenta de su percepción de la esfera social y las instituciones que la conforman.

INCORPORACIÓN: Acto de incorporar de un modo compulsivo a un grupo social, que aún goza de una relativa autonomía, a fin de someterlo a un mayor control político y explotarlo de un modo más intensivo.

INDIANISMO: Nombre que recibe la política indígena, es decir, el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos de América como alternativa al indigenismo, y como consecuencia del fracaso histórico de éste.

INDÍGENA: Todo miembro de los diversos grupos nacionales, tribales o étnicos originarios de un país o continente colonizado. Es una categoría supraétnica, que designa al colonizado y lo diferencia de su

- opresor. Prescinde de la diversidad cultural para referirse a una condición social común.
- INDIGENISMO:** Política instrumentada por los gobiernos de los países americanos para tratar específicamente con el sector de la población nacional definido, jurídicamente o de hecho, como indígena o indio (G. Bonfil Batalla).
- INDIO:** Sinónimo de "indígena", aunque para ciertos autores sea un término más despectivo.
- INDUSTRIA CULTURAL:** Sistema de producción y distribución de bienes y servicios culturales elaborados en gran escala y destinado generalmente a un mercado de características masivas (Jorge B. Rivera). No debe ser confundida con la cultura de masas.
- INTEGRACIÓN:** Proceso dirigido a armonizar las relaciones de dos grupos antagónicos diferentes que coexisten en un mismo sistema social. En el caso de los indígenas suele darse siempre a través de la unificación, de su absorción por la sociedad nacional, tras quitarles sus principales características. Etapa final del proceso de aculturación.
- INTEGRACIONISMO:** Política dirigida a integrar dos grupos antagónicos o diferentes que coexisten en un mismo sistema social. En el caso de los indígenas, política de absorción realizada por la sociedad nacional.
- INTERÉTNICA:** Se dice de la relación que tiene lugar entre la llamada sociedad nacional y un grupo indígena.
- INTERTRIBAL:** Se dice de la relación que tiene lugar entre dos grupos étnicos o tribales, con exclusión de la sociedad nacional.
- LENGUAJE:** Capacidad humana de comunicarse a través de sistemas de signos, tanto verbales (lo que nos remite a la lingüística) como de otra naturaleza (lo que nos remite a la semiótica).
- LUMPENPROLETARIADO:** En la teoría marxista, se designa así a los vagabundos, mendigos, prostitutas y delincuentes. Por extensión, a todo individuo de los estratos bajos de la sociedad que carece de conciencia de clase. Conlleva una fuerte carga peyorativa.
- MANIPULACIÓN:** Instrumentación de un grupo humano a fines de servirse de él para fines contrarios o ajenos a sus intereses.
- MATRIZ CULTURAL:** También matriz simbólica. Vendría a ser la cultura autónoma vista como matriz generadora, capaz de apropiarse de elementos ajenos y reelaborar su sistema simbólico para dar las respuestas que la sociedad necesita en el momento actual.
- MESTICISMO:** Ideología que exalta al mestizo y toda mezcla racial o cultural como una forma de negar el derecho de las matrices simbólicas

- de mantener su diferencia. Se trata en consecuencia de un instrumento etnocida, al que aún apela el indigenismo.
- MITO:** Forma de abordaje de la realidad por la vía simbólica. Verdad poética que suele condensar los fundamentos de una cultura, y que debe complementarse, no oponerse, a los conocimientos obtenidos por el grupo por la vía racional, es decir, a los frutos de la conciencia analítica. El mito conforma el núcleo del llamado pensamiento simbólico.
- MODERNIDAD:** Proceso de actualización histórica impulsado por un pueblo, que implica la reelaboración de su mundo simbólico y modificaciones estructurales, a partir de una conciencia reflexiva sobre su ser en el mundo.
- MODERNIZACIÓN:** Incorporación compulsiva o inducida de un pueblo a un modelo de modernidad de otro, que funciona como un mecanismo de dominación aunque se lo presente como progresista.
- MONOCULTURAL:** Se dice de la educación que no toma en cuenta la cultura del grupo subalterno, transmitiendo sólo la cultura dominante.
- MONOLINGÜE:** Se dice de la educación que se imparte en una sola lengua, por lo común la dominante, desplazando a la lengua dominada. Miembros de los grupos subalternos que no hablan la lengua dominante.
- MOVILIDAD SOCIAL:** Proceso por el cual un individuo pasa de un estrato o clase a otro. Si pasa a una clase superior hablaremos de movilidad social ascendente, y si lo hace a una inferior, descendente.
- MUNDIALIZACION:** Término usado a menudo por quienes promueven otra concepción de un mundo global, visto ya como un ámbito verdaderamente plural, en el que las distintas culturas y civilizaciones puedan dialogar sobre los temas que comprometen hoy el destino de la humanidad y arbitrar soluciones, combatiendo toda forma de imperialismo cultural.
- NACIÓN:** Nacionalidad que ha logrado llegar a la fase final de unificación, haciéndose más visible y adquiriendo un fuerte peso político. Puede haber naciones sin Estado propio, sin independencia política.
- NACIONALIDAD:** Grupo humano unido por vínculos especiales de homogeneidad cultural. Es casi sinónimo de etnia.
- NATURALEZA:** Todo lo que existe de por sí, en cuanto no ha sido modificado por la acción humana.
- NEOCOLONIALISMO:** Relación de subordinación de un país que detenta formalmente su independencia política (Nkrumah).

NEOCULTURA: Cultura surgida de un proceso de neoculturización.

NEOCULTURACIÓN: Proceso de formación de una nueva cultura a partir de la interacción de dos o más matrices que por lo general terminan diluyéndose como tales.

PARTICIPACIÓN: Conjunto organizado de acciones de un grupo social para tomar intervenir en todo espacio político en que se gesten decisiones que lo afecten de un modo directo o indirecto, a fin de que éstas contemplen sus puntos de vista, y también para realizar aportes que puedan contribuir al bienestar general de la sociedad. La participación puede ser consciente o dirigida.

PATRÓN DE IDENTIFICACIÓN: Elemento cultural que se incorpora al discurso ideológico o se usa de otro modo para señalar una diferencia.

PEDAGOGÍA: Teoría y ciencia de la educación.

PLURALISMO: Actitud o política que trasciende la mera tolerancia para abrir amplios espacios de coexistencia social y cultural, donde serán valorados los puntos de vista alternativos y otras concepciones del mundo, especialmente los de los sectores subalternos de la sociedad.

PLUSVALÍA: Diferencia entre el valor producido por el obrero y el salario que recibe, o sea, el trabajo no pagado.

POLÍTICA CULTURAL: Conjunto de intervenciones, acciones y estrategias que distintas instituciones gubernamentales, no gubernamentales, privadas, comunitarias, etc., ponen en marcha con el propósito de satisfacer las necesidades y aspiraciones culturales, simbólicas y expresivas de la sociedad en sus distintos niveles y modalidades (Héctor Olmos).

POPULISMO: Término generalizado en América Latina para designar movimientos políticos con fuerte apoyo popular que no buscan realizar transformaciones muy profundas del orden de dominación existente, ni están principalmente basados en una clase obrera autónomamente organizada (T. di Tella).

POSITIVISMO: Corriente filosófica eurocéntrica que confía más en los datos de la experiencia que en los de la razón, y que en América Latina llevó al culto al progreso como idea-fuerza avasallante, que paso por encima de las particularidades culturales, vistas como formas de barbarie.

POSTMODERNISMO: Corriente heterogénea de pensamiento que domina hoy buena parte de las ciencias sociales. Las anima un escepticismo generalizado respecto de las pretendidas conquistas de la modernidad

occidental, aunque se detiene a menudo en terapias de apoyo a la misma mediante el análisis crítico y la "deconstrucción". Este pensamiento, de tanto centrarse en la dinámica de las cosas pierde el horizonte dialéctico, y en vez de romper lanzas con lo que critica y apoyar alternativas históricas, se queda anclado en especulaciones tan atractivas en su despliegue intelectual como inconducentes en lo político-social, pues sirven más bien a la desmovilización. Su incredulidad en los "Grandes Relatos" de la Razón (occidental) no es compensada por un compromiso activo con los pequeños relatos, con los productos de las racionalidades específicas que pueden salvar al mundo y construir una razón verdaderamente universal, que se presente como la madurez de la especie humana.

PRÉSTAMO CULTURAL: Elementos de cultura que una sociedad toma de otra, adaptándolos a su ser y a sus necesidades.

PROCESO HISTÓRICO: Conjunto de hechos históricos relativos a una sociedad determinada, estudiados en su sucesión lógica y cronológica, y no en forma aislada o parcial.

PROLETARIADO: Clase social con conciencia de sí que carece de medios propios de producción, por lo que debe vender su fuerza de trabajo.

PROLETARIZACIÓN: Proceso por el cual se hace pasar a un individuo de un estado de economía personal independiente, en el que trabaja con sus propios medios de producción, a otro de dependencia en el que se convierte en asalariado, trabajando para otro y rindiendo utilidades que quedan en manos de los dueños de los instrumentos de producción (R. Pozas).

PSICOLOGÍA: Ciencia que estudia la conducta humana, así como aquello que la determina en el plano consciente e inconsciente.

PUEBLO: Conjunto de los sectores subalternos de una sociedad. Sector mayoritario que carece de medios de producción o los posee en medida insuficiente, por lo que es explotado y discriminado.

RACISMO: Valoración generalizada y definitiva de las diferencias biológicas, reales e imaginarias, en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión (Albert Memmi). Mecanismo ideológico de dominación y explotación basado en las diferencias somáticas entre los seres humanos y la presunción de que éstas se correlacionan con las diferencias mentales y de comportamiento (M. Tarducci).

RASGO CULTURAL: La unidad funcional más simple en que se divide una cultura al someterla al análisis.

RAZA: Variedad de una especie. Subdivisión biológica con rasgos físicos característicos y hereditarios, basada en la semejanza de linaje.

RECULTURACIÓN: Proceso de recuperación de una identidad cultural que estaba en vías de disolución.

REFUNCIONALIZAR: Dar a una cosa una función diferente a la que tenía hasta entonces.

REINDIANIZACIÓN: Proceso de toma de conciencia de su identidad de pueblos indígenas a los que la aculturación estaba ya incorporando a la sociedad nacional.

RESEMANTIZAR: Dar a un elemento cultural un significado diferente e incluso opuesto al que tenía hasta entonces.

RESISTENCIA CULTURAL: Formas culturales y mecanismos de pensamiento, ya sean manifiestos u ocultos, mediante los cuales un grupo social se opone a la colonización de su mundo simbólico. No debe ser confundida con la resistencia al cambio.

RESTCULTURA: Conjunto de elementos que permanecen vivos de una cultura diluida por el proceso de aculturación, y que se usan por lo común sin una clara conciencia de su origen.

REZAGO CULTURAL: Retraso en la velocidad del cambio de una cultura con respecto a otra o de cierto aspecto de una cultura en relación con el conjunto de ella.

SEMIPROLETARIADO: Sector de la población que no ha sido despojado de todos sus medios de producción, pero que debe vender parte de su fuerza de trabajo para alcanzar a cubrir sus necesidades básicas.

SINCRETISMO: Proceso por el cual un sistema mítico-religioso incorpora elementos de otro que intenta asimilarlo. Es resultado de una imposición de este último o de un acto defensivo del primero, que busca así enmascarar sus propios rituales para poder seguir practicándolos. En la situación colonial es siempre producto de una violencia, pero suele darse también en un plano simétrico, cuando un culto popular toma elementos de otro por decisión libre, es decir, sin coacción alguna.

SOCIEDAD: Conjunto organizado de individuos de una misma especie.

SOCIEDAD GLOBAL: Se emplea para designar al conjunto de sociedades diferenciadas que viven en el territorio de un mismo Estado.

SOCIEDAD NACIONAL: Se utiliza en América para designar al conjunto de la población no indígena, que asume un rol dominante frente a éste.

SOCIEDAD PLURAL: Sociedad conformada por varias etnias o nacionalidades en interacción, y en un sentido más estricto, cuando ninguna de esas etnias es oprimida por otra.

SOCIOLOGÍA: Ciencia que estudia las sociedades humanas, y en particular la interacción y comportamiento de los grupos que las componen.

STATUS: Posición o grado de prestigio social de una persona en un grupo o de un grupo dentro de la comunidad a la que pertenece. Puede ser económico o social.

SUBPROLETARIADO: Sector de la población sin medios propios de producción y sin trabajo asalariado permanente. Vive de trabajos breves y ocasionales, o que tienen lugar sólo en una determinada época del año (levantar una cosecha, por ejemplo).

TECNOLOGÍA APROPIADA: Tecnología de los grupos subalternos que se rescata como valiosa y conveniente a un medio social determinado, como alternativa a la tecnología dominante.

TRADICIÓN: Conjunto de formas de actuar en lo familiar, lo social, lo político y los valores culturales y éticos asociados a esas formas, que han regido por mucho tiempo en un país o región, y que son aceptados independientemente de su razonabilidad o adaptación a las circunstancias del momento (Torcuato S. di Tella).

TRANSCULTURACIÓN: Se usa a menudo como sinónimo de aculturación, aunque para algunos autores sería la aculturación recíproca, es decir, cuando la cultura de ambos grupos en contacto resulta modificada por el intercambio.

TRIBU: Grupo social que suele comprender un gran número de sibs, bandas, aldeas u otros subgrupos, y que se caracteriza por la posesión de un territorio determinado, un dialecto definido, una cultura homogénea y peculiar y una organización política unificada o, al menos, cierto sentido de solidaridad común frente a los extraños (G. Murdock).

Bibliografía complementaria

- Acha, Juan, *Las culturas estéticas de América Latina*, México, UNAM, 1994.
- , Adolfo Colombres, y Ticio Escobar, *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2a. ed., 2005.
- Ander-Egg, Ezequiel, *Metodología y práctica de la animación socio-cultural*, Buenos Aires, Humanitas, 1984.
- , *Perfil del animador sociocultural*, Buenos Aires, Humanitas, 1987.
- , *Técnicas de investigación social*, Buenos Aires, Humanitas, 21a. ed., 1989.
- Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 4a. ed., 1987.
- Argumedo, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento popular y nacional*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1993.
- Balandier, Georges, *Antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2004.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- Barreiro, Julio: *Educación popular y proceso de concientización*, México, Siglo XXI Editores, 11a. ed., 1986.
- Bastide, Roger, *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
- Bayardo, Rubens y Mónica Lacarrieu (comps.), *Globalización e identidad cultural*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2003.
- Boas, Franz, *El arte primitivo*, México, FCE, 1947.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.

- , *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SFH, 1987.
- , *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Buenos Aires, CEHASS/ Universidad de Puerto Rico, 1992.
- Burín, David y Ana Inés Heras, *Desarrollo local. Una respuesta a escala humana a la globalización*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2007.
- Candau, Joël, *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2001.
- Castronovo de Sentís, Adela, *Promoción de la lectura. Desde la librería hacia nuevos lectores*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1994.
- Céspedes, Cora, *Didáctica de la biblioteca*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2006.
- Colombres, Adolfo, *La hora del "bárbaro". Bases para una antropología social de apoyo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 3a. ed., 1988.
- , *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1997.
- , *La colonización cultural de la América indígena*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2a. ed., 2004.
- , *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2005.
- , *Sobre la cultura y el arte popular*, Buenos Aires, Ediciones del Sol (versión ampliada), 2007.
- , *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Editorial Catálogos, 2008.
- (comp.), *La cultura popular*, México, Ediciones Coyoacán, 2a. ed., 2002.
- , *Cine, antropología y colonialismo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2005.
- Davis, Kingsley, *La sociedad humana*, 2 tomos, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Dittner, K., *Etnología General*, México, FCE, 1975.
- Dobra, Ana, *La biblioteca popular, pública y escolar*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2007.
- Escobar, Ticio, *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*, Asunción, RP Ediciones, 1993.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2a. ed., 1969.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI Editores, 13ª ed., 1973.
- , *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 32a. ed., 1985.

- , Ezequiel Ander Egg y otros, *Una educación para el desarrollo. La animación sociocultural*, Buenos Aires, Humanitas, 1989.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 56a. ed., 1989.
- García Canclini, Néstor, *Arte popular y sociedad en América Latina*, México, Grijalbo, 1977.
- , *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- , *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen, 3a. ed., 1986.
- , *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Guarduño Cervantes, Julio (comp.), *El final del silencio. Documentos indígenas de México*, México, Premia Editora, 1983.
- Getino, Octavio, *Las industrias culturales en la Argentina. Dimensión económica y políticas públicas*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1995.
- , *Cine iberoamericano. El desafío del nuevo siglo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2007.
- , *El capital de la cultura. Las industrias culturales en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2008.
- Ghasarian, Christian (comp.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2008.
- Grimson, Alejandro (comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS-La Crujía, 2000.
- Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI Editores, 49a. ed., 1983.
- Herskovitz, Melville, *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1952.
- Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), *Metodología de investigación de las artes populares*, Quito, 1980.
- Jahn, Hanheinz, *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1958.
- Jaulin, Robert, *El etnocidio a través de las Américas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- Kahn, J. S. (comp.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977.
- , *América Profunda*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 3a. ed., 1986.

- Lacarrière, Mónica, y Marcelo Álvarez, *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS-La Crujía, 2002.
- Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/CLACSO, 2005.
- Lauer, Mirko, *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*, Lima, DESCO, 1982.
- Leander, Birgitta, *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México, Siglo XXI Editores/UNESCO, 1989.
- Levis, Diego, y María Luisa Gutiérrez Ferrer, *¿Hacia la herramienta educativa universal? Enseñar y aprender en tiempos de Internet*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS-La Crujía, 2003.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978.
- , *Antropología Cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna, 1975.
- Lowie, Robert, *Historia de la etnología*, México, FCE, 1946.
- , *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Magrassi, Guillermo, Alejandro Frigerio y María B. Maya, *Cultura y civilización desde Sudamérica*, Buenos Aires, Búsqueda-Yuchán, 1982.
- Memmi, Albert, *Retrato del colonizado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1969.
- Moreno Fragnals, Manuel (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI Editores-UNESCO, 2a. ed., 1987.
- Pardinas, Felipe, *Metodologías y técnicas de investigación en ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1969.
- Picotti, Dina V. (coord.), *La presencia africana en nuestra identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.
- Puig Picart, Toni, *Ciudad y cultura en el siglo XXI*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2000.
- Recondo, Gregorio, *Identidad, integración y creación cultural en América Latina*, Buenos Aires, UNESCO/Editorial de Belgrano, 1997.
- Ribeiro, Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- , *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, CEAL, 3a. ed., 1985.
- Roa Bastos, Augusto (comp.), *Las culturas condenadas*, México, Siglo XXI Editores, 3a. ed., 1987.

- Saintoul, Catherine, *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Invitación a la Estética*, México, Grijalbo, 1992.
- Santillán Güemes, Ricardo, *Cultura, creación del pueblo*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985.
- y Héctor Ariel Olmos (comps.), *Capacitar en cultura*, La Plata, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, 2001.
- , *El gestor cultural. Ideas y experiencias para la capacitación*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2004.
- , *Cultural. Las formas del desarrollo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 8a. ed., 1976.
- Varios autores, *Industrias culturales. Mercado y políticas públicas en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2003.
- Villeggia, Susana (comp.), *El video en la educación no formal en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 1994.
- , *La gestión cultural de la ciudad ante el próximo milenio*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 1995.

Antología documental A.

Documentos sobre la cultura y otros temas conexos

1. Organización de las Naciones Unidas

Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948

(Artículo 1): Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

(Artículo 2.1): Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

(Artículo 3): Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

(Artículo 18): Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, 1948

(Artículo 2): En la presente Convención, se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo.

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, 1965

(Artículo 1, párrafo 1): En la presente Convención la expresión "discriminación racial" denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966

(Artículo 13:1): Los Estados partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Conviene en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Conviene asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

(Artículo 15:1): Los Estados partes en el presente Pacto reconocen el derecho a toda persona a:

- a) Participar en la vida cultural;
- b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones;
- c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

(Artículo 15:2): Entre las medidas que los Estados partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.

Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007

(Artículo 4): Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

(Artículo 8-1): Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura.

(Artículo 11-1): Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.

(Artículo 12):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus luga-

res religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente a utilizar y vigilar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.

2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

(Artículo 13-1): Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.

(Artículo 14):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.

(Artículo 18): Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

(Artículo 24-1):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista médico. Las personas

indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.

(Artículo 25): Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

(Artículo 26):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.
3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

(Artículo 28):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa, imparcial y equitativa, por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.
2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.

(Artículo 29):

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva

de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación alguna.

(Artículo 31-1): Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. UNESCO

Conferencia de Nairobi, noviembre de 1976

(Identidad cultural): Considerando que la afirmación de la identidad cultural no puede llevar al aislamiento de los grupos sino que, por el contrario, ha de ir acompañada por amplias y frecuentes comunicaciones entre ellos.

(Igualdad de las culturas): f) garantizar la igualdad de las culturas en su diversidad, incluidas las culturas de las minorías nacionales y las minorías extranjeras, si las hay, como parte del patrimonio común de la humanidad, así como su promoción en todos los niveles sin discriminación, garantizar a las minorías nacionales y a las minorías extranjeras el acceso a y la participación efectiva en la vida cultural de los países donde se encuentran a fin de enriquecerla con sus aportes específicos, respetando su derecho a la salvaguardia de su identidad cultural; g) proteger, salvaguardar y rehabilitar todas las formas de expresión culturales como las lenguas nacionales o regionales, los dialectos, las artes y tradiciones populares, pasadas y pre-

sentes, así como las culturas campesinas y obreras y las de otros grupos sociales.

(Difusión cultural): f) fomentar el más amplio empleo posible de los medios de información audiovisuales para poner al alcance de amplios sectores de la población lo mejor del pasado y del presente, incluidas, cuando proceda, las tradiciones orales que dichos medios pueden, por otra parte, contribuir a recoger.

Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe, Bogotá, 1978

(Desarrollo cultural): Recomienda a los Estados Miembros de América Latina y el Caribe: a) reconocer que el desarrollo cultural es una de las obligaciones más significativas de los Estados en la salvaguardia de su independencia e identidad; b)...; c) reconocer que el desarrollo cultural constituye una de las alternativas más válidas para luchar contra la marginalidad, el desarraigo, la transculturación compulsiva y la dependencia; d) reconocer que sin la incorporación plena de los indígenas, con respeto absoluto a su identidad cultural, algunas formas de esa marginalidad y desarraigo se perpetuarían en la región; e) reconocer que la adopción de valores implicados en tecnologías, ciencias y otras expresiones culturales foráneas, cuando se produce en forma irrestricta y sin resguardo de los valores culturales propios, contribuye efectivamente a la pérdida de la propia identidad, y puede paralizar o al menos obstaculizar el desarrollo y aun generar procesos de involución cultural en muchos planos; f)...; g)...; h) asumir la obligación de rescatar el patrimonio histórico-cultural y de reafirmar ponderadamente la identidad nacional, como metas vitales del desarrollo, que deben equilibrarse con las de carácter económico y social.

(Cultura popular): Recomendación N°33: La Conferencia, Recordando que el desarrollo y preservación de la cultura popular constituyen una premisa indiscutible para la afirmación de la identidad cultural, Consciente de la importancia del arte creado por el pueblo que en tanto expresión de su capacidad creadora es elemento fundamental de su patrimonio, Recordando la necesidad de estimular el desarrollo de la cultura popular, mediante el estudio cuidadoso de sus fuentes y motivaciones y su posterior expansión...

Declaración de Bogotá, emitida por la citada Conferencia:

(La cultura): Considerando

Que la cultura, como conjunto de los valores y creadores de una sociedad y expresión de la vida misma, es esencial a ésta y no simple medio o instrumento subsidiario de la actividad social,

Que, en consecuencia, el desarrollo para ser eficaz y éticamente valioso debe inspirarse en la cultura y tender a su afirmación, es decir, que presenta una dimensión cultural que le es esencial,

Que la autenticidad cultural no contradice la adopción de elementos positivos de otras culturas,

Que la auténtica cultura presenta así una doble significación a la vez universal y específica, y que precisamente de la fidelidad a sus raíces surge la plenitud de su universalidad.

(Identidad cultural): Proclamamos los siguientes principios de política cultural en América Latina y el Caribe: 1. Todas las culturas de la región poseen la misma dignidad; 2. Cada pueblo tiene el derecho y el deber de determinar autónomamente su identidad cultural, en virtud de sus antecedentes históricos, sus propios valores y aspiraciones y su voluntad soberana...

Declaración de San José, Costa Rica, 1981

(Etnodesarrollo): 2) Afirmamos que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los grupos indios; 3) Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.

(La tierra):

6. Para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión.
7. Estos pueblos indios tienen derecho natural e inalienable a los territorios que poseen y a reivindicar las tierras de las cuales han sido despojados. Lo anterior implica el derecho al patrimonio natural y cultural que el territorio contiene y a determinar libremente su uso y aprovechamiento.

(Patrimonio cultural): 8) Constituyen parte esencial del patrimonio cultural de estos pueblos su filosofía de la vida y sus experiencias, conocimientos y logros acumulados históricamente en las esferas culturales, sociales, políticas, jurídicas, científicas y tecnológicas y, por ello, tienen derecho al acceso, la utilización, la difusión y la transmisión de todo este patrimonio.

Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2001

Artículo 1: La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad: La cultura toma formas diversas a través del tiempo y el espacio. Esta diversidad se encarna en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad. Fuente de cambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como lo es la biodiversidad en el orden de lo viviente. En este sentido, ella constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y afirmada para beneficio de las generaciones presentes y las generaciones futuras.

Artículo 2: De la diversidad cultural al pluralismo cultural: En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, es indispensable asegurar una interacción armoniosa y una voluntad de convivencia de las personas y los grupos de identidades culturales a la vez plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la inclusión y la participación de todos los ciudadanos son garantes de la cohesión social, de la vitalidad de la sociedad

civil y de la paz. Así definida, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Indisociable de un cuadro democrático, el pluralismo cultural es propicio a los cambios culturales y a la expansión de las capacidades creativas que nutren la vida pública.

Artículo 3: La diversidad cultural, factor de desarrollo: La diversidad cultural agranda las posibilidades de elección ofrecidas a cada uno; ella es una de las fuentes del desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria.

Artículo 4: Los derechos del hombre, garantes de la diversidad cultural: La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto a la dignidad de la persona humana. Ella implica el compromiso de respetar los derechos del hombre y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas pertenecientes a las minorías y los de pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para atentar contra los derechos del hombre garantizados por el derecho internacional ni para limitar su alcance.

Artículo 7: El patrimonio cultural, a las fuentes de la creatividad: Cada creación hunde sus raíces en las propias tradiciones culturales, mas se enriquece en el contacto con los otros. Es por eso que el patrimonio, bajo todas sus formas, debe ser preservado, puesto en valor y transmitido a las generaciones futuras en tanto testimonio de la experiencia y las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e instaurar un verdadero diálogo entre las culturas.

3. Otros documentos internacionales

Declaración de Barbados, enero de 1971

(Colonialismo interno): Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se con-

sideran y utilizan como tierras de nadie, abiertas a la conquista y la colonización.

(El indigenismo): Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes.

(Derechos indios): Las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional. El Estado debe reconocer y garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa para asegurar el incremento de las poblaciones aborígenes.

(Las misiones): La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes.

(Las misiones): En virtud de este análisis llegamos a la conclusión de que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera.

(La antropología): Desde su origen la Antropología ha sido instrumento de la dominación colonial: ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros, y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial.

(La antropología): La Antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación.

(La antropología): En este contexto es función de la Antropología: a) Por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime, a fin de colaborar con su lucha de liberación; b) Por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas, desenmascarando su carácter ideológico colonialista.

(*La liberación*): Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha.

Declaración sobre Identidad Étnica y Liberación Indígena

Emitida por los antropólogos del Grupo de Barbados en ocasión del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, septiembre de 1974

(*Etnia y clase*): La identidad étnica es, históricamente, previa a la formación y consolidación de las clases sociales y se proyecta más allá de la disolución de las mismas.

(*Etnia y clase*): De ahí se desprende la futilidad de pretender incorporar y/o integrar las poblaciones indígenas a un rígido esquema clasista, sin tomar en cuenta o negando la dimensión étnica; lo cual además de mutilar la personalidad colectiva de los grupos humanos, llevaría, en el mejor de los casos, a un estatismo dirigista y vertical, no participativo, que reproduciría situaciones históricamente superadas.

(*La resistencia étnica*): Casi cinco siglos de opresión demuestran que las etnias, en virtud de su misma especificidad y solidaridad interna, poseen una vocación revolucionaria intrínseca y una capacidad de resistencia a la conquista y la colonización, las cuales han servido y sirven de elemento dinamizador, y eventualmente de vanguardia, en las luchas por la descolonización interna y externa.

(*La autogestión*): La autogestión de los grupos indígenas no implica su aislamiento y una supuesta autosuficiencia sino, por el contrario, el aprovechamiento por parte de las etnias de todos los recursos y experiencias de la sociedad nacional, a fin de elegir solidaria y libremente sus propias opciones y cauces de acción.

4. Documentos de México

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

(*La educación*): Artículo 3° La educación que imparta el Estado...
c) Contribuirá a la mejor convivencia humana, tanto por los elementos que aporte a fin de robustecer en el educando, junto con el aprecio para la dignidad de la persona y la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, cuanto por el cuidado que ponga en sustentar los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos los hombres evitando los privilegios de razas, de sectas, de grupos, de sexos o de individuos.

(*Libertad de pensamiento*): Artículo 6° La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, los derechos de terceros, provoque algún delito o perturbe el orden público; el derecho a la información será garantizado por el Estado.

(*Libertad de difusión*): Artículo 7° Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni exigir fianzas a los autores e impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública. En ningún caso podrá secuestrarse la imprenta como instrumento de delito.

Propuesta de Reforma a la Constitución de México

Realizada por la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México en 1989

Agregar al Artículo 4° los siguientes párrafos:

La nación mexicana tiene una composición étnica plural, sustentada fundamentalmente en la presencia de los pueblos indígenas de México. Las constituciones de los estados y las leyes y ordenamientos de la Federación y de los estados y municipios, establecerán las normas, medidas y procedimientos que protejan, preserven y promuevan el desarrollo de lenguas, culturas, usos, costumbres y formas específicas de organización social de las comunidades indígenas que correspondan a su competencia, en

todo aquello que no contravenga a la presente Constitución. Las referidas disposiciones serán de orden público e interés social.

La Ley establecerá los procedimientos que aseguren a los indígenas el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios de orden federal y local, en los que un indígena sea parte, se tomarán en consideración sus prácticas y costumbres jurídicas durante todo el proceso, y al resolver el fondo del asunto.

5. Documentos de Argentina

Constitución de 1819

(Artículo 28): Siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes. (Queda extinguida toda tasa o servicio personal bajo cualquier pretexto o denominación que sea.) El cuerpo legislativo promoverá eficazmente el bien de los naturales, por medio de las leyes que mejoren su condición hasta ponerlos al nivel de las demás clases del Estado.

Ley sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes (Nº 23.302), 1983

(Objeto): Artículo 1º Declárase de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades o tribus indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la nación, respetando sus propios valores y modalidades. A ese fin, se implementarán planes que permitan su acceso a la propiedad de la tierra y el fomento de su producción agraria, minera y artesanal en cualquiera de sus especializaciones, la preservación de sus pautas culturales en los dones de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes.

(Comunidad indígena): Artículo 2º A los efectos de la presente ley, reconócese personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país.

Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de des-

cender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad.

La personería jurídica se adquirirá mediante la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas y se extinguirá mediante su cancelación.

(Educación): Artículo 16. La enseñanza que se imparta en las áreas de asentamiento de las comunidades indígenas asegurará los contenidos curriculares previstos en los planes comunes y, además, en el nivel primario se adoptará una modalidad de trabajo consistente en dividir el nivel en dos ciclos: en los tres primeros años, la enseñanza se impartirá en la lengua indígena materna correspondiente y se desarrollará como materia especial el idioma nacional; en los restantes años, la enseñanza será bilingüe. Se promoverá la formación y capacitación de docentes primarios bilingües, con especial énfasis en los aspectos antropológicos, lingüísticos y didácticos, como asimismo la preparación de textos y otros materiales, a través de la creación de centros y/o cursos especiales de nivel superior, destinados a estas actividades.

Los establecimientos primarios ubicados fuera de los lugares de asentamiento de las comunidades indígenas donde asistan niños aborígenes (que sólo o predominantemente se expresen en lengua indígena) podrán adoptar la modalidad de trabajo prevista en el presente artículo.

Constitución de la Nación Argentina, 1994

Artículo 75. Corresponde al Congreso:

17.- Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su partici-

pación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

22.- [...] La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación de la Mujer [...] tienen jerarquía constitucional [...] y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos.

6. Otros documentos de América

Constitución de Nicaragua de 1986

(Estado multiétnico): Artículo 8 El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica.

(Lengua): Artículo 11 El español es el idioma oficial del Estado. Las lenguas de las comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley.

(Identidad): Artículo 89 Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones.

El Estado reconoce las formas comunales de propiedades de las tierras de las comunidades de la Costa Atlántica. Igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales.

(Desarrollo cultural): Artículo 90 Las comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho a la libre expresión y preservación de sus lenguas, arte y cultura. El desarrollo de su cultura y sus valores enriquece la cultura nacional...

Estatuto de las Comunidades Indígenas de Paraguay (Ley N° 904)

(Objeto): Artículo 1° Esta Ley tiene por objeto la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa de su

patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos.

(Comunidad y parcialidad): Artículo 29 A los efectos de esta Ley se entenderá como comunidad indígena al grupo de familias extensas, clan o grupo de clanes con cultura y un sistema de autoridad propios que hable una lengua autónoma y conviva en un hábitat común. Se entenderá por parcialidad el conjunto de dos o más comunidades con las mismas características, que se identifica a sí mismo bajo una misma denominación.

(Integración): Artículo 4 En ningún caso se permitirá el uso de la fuerza y la coerción como medios de promover la integración de las comunidades indígenas a la colectividad nacional, ni de medidas tendientes a una asimilación que no contemple los sentimientos e intereses de los mismos indígenas.

(Derecho consuetudinario): Artículo 5° Las comunidades indígenas podrán aplicar para regular su convivencia, sus normas consuetudinarias en todo aquello que no sea incompatible con los principios del orden público.

B. Extracto del pensamiento antropológico

1. Autores de América

Manuel Belgrano, del "Reglamento para los nativos de las Misiones", 1810

(Opresión del indígena): He venido a restituirles sus derechos de libertad, propiedad y seguridad de que por tantas generaciones han estado privados, sirviendo únicamente para las rapiñas de los que los han gobernado (...) no hallándose una sola familia que pueda decir: ¡éstos son los bienes que he heredado de mis mayores! (...) Acredito que mis palabras no son las del engaño ni alucinamiento con que hasta ahora se ha tenido a los desgraciados naturales bajo el yugo de fierro, tratándolos peor que a las bestias de carga, hasta llevarlos al sepulcro entre los horrores de miseria e infelicidad que yo mismo estoy palpando, con ver su desnudez, sus lívidos aspectos, y los ningunos recursos que les han dejado para subsistir.

Simón Bolívar (5 de agosto de 1829)

(Estados Unidos): Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias en nombre de la libertad.

Juan Bautista Alberdi, jurista y filósofo argentino del siglo XIX

(La nación): Una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada: antes había sido instintiva, espontánea: marchaba sin conocerse, sin saber adónde, ni cómo ni por qué. Un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo.

(Una civilización propia): Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia.

(La filosofía): No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar.

(La filosofía americana): Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización.

José Enrique Rodó, escritor uruguayo

(Integración latinoamericana): Alta es la idea de la patria; pero en los pueblos de la América Latina, en esta viva armonía de naciones vinculadas por todos los lazos de la tradición, de la raza, de las instituciones, del idioma, como nunca las presentó juntas y abarcando tan vasto espacio la historia del mundo, bien podemos decir que hay algo aún más alto que la idea de patria, y es la idea de América: la idea de América, concebida como una grande e imperecedera unidad, como una excelsa y máxima patria, con sus héroes, educadores, sus tribunos: desde el golfo de México hasta los hielos sempiternos del Sur.

Octavio Paz, poeta y ensayista mexicano

(El lenguaje): Cuando una sociedad se corrompe, lo primero que se gangrena es el lenguaje.

Darcy Ribeiro, antropólogo, escritor y educador brasileño

(La antropología): Otra responsabilidad de la Antropología, que también debe ser recordada, es su vocación colonialista, que permitió a tantos antropólogos dedicarse tan devotamente sea a cooperar en las tareas de creación, ampliación y consolidación de imperios por el mundo, sea a asesorar programas nacionales de colonialismo interno y de asistencialismo comunitario destinados a disuadir movimientos reivindicatorios de las poblaciones indígenas.

(El respeto): Lo que nosotros debemos hacer sobre todo es respetar a los indios el camino nuevo que están tomando aquí y en el mundo entero, que es el del gobierno de sí mismos, que es el de las reuniones de indios con indios, para decidir lo que van a hacer para defenderse.

(Etnocidio): Los indios brasileños están viviendo como quien se encuentra debajo de un bombardeo. Bombardeo tremendo, de amenazas de toda índole.

(Indigenismo): Eso es muy distinto a cuando el indigenismo mexicano dice que todos somos indígenas para disuadir a los indígenas de ser indígenas.

(Los intelectuales): Tenemos una intelectualidad fútil, más propensa a buscar las remuneraciones de las multinacionales o las prebendas del Estado que a pensar y a luchar por definir el proyecto latinoamericano. Aquello de lo que nosotros carecemos hoy, Amerindia y los mestizos de América Latina, que somos el producto de 500 años de historia, es lucidez, claridad y proyecto propio para proseguir esta lucha en la que ya tuvimos tantas derrotas y en la cual mi corazón y el de ustedes está pidiendo una victoria.

Guillermo Bonfil Batalla, antropólogo mexicano

(La nación): Aunque los latinoamericanos gritamos orgullosos nuestra condición de mestizos, en buena medida vivimos de espaldas al indio. Los hemos vuelto sólo pretérito, algo cuyo único destino es terminar, incorporarse ya para que nuestros proyectos de nación se cumplan. Porque seguimos soñando con naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza...

(Evolución): El mundo indio avanza hacia una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que ha experimentado o postula la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos.

(La civilización india): En esa perspectiva también se comprueba la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental, y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad.

(La naturaleza): En la civilización india el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella.

(La civilización india): También es una crítica de los proyectos revolucionarios de Occidente, porque no se concibe la revolución como un atajo para llegar más de prisa a la sociedad de consumo. En este nivel, el proyecto de la civilización india se presenta construido sobre una concepción diferente del trabajo y de los bienes que por él se extraen o se producen; hay una valoración distinta de lo que se postula como objetivos de la sociedad y de la historia, entre los cuales la acumulación indefinida –no importa cómo se produzcan y distribuyan los bienes– no tiene cabida.

(El mestizo): El mestizo es un indio desindianizado. Por tanto, es un indio recuperable. Varios documentos plantean la necesidad de hallar estrategias para la lucha ideológica que permitan al mestizo recuperar la conciencia de su verdadero ser, su ser indio.

(La desigualdad): Los gobiernos, las iglesias, las burguesías y las tecnocracias de toda laya, justifican la desigualdad alegando la diferencia. El mismo argumento durante casi quinientos años... La solución, en consecuencia, es acabar con la diferencia, acabar con el indio. Y sobre esta base se instrumentan todas las prácticas etnocidas...

(El diálogo): El enfrentamiento de civilizaciones que se inició en este continente hace quinientos años no ha concluido; el discurso indio está hoy abierto a transformar ese enfrentamiento en un diálogo, lo cual exige que aceptemos a los pueblos indios como interlocutores válidos. Si no sabemos, no podemos o no queremos

aceptar la opción civilizatoria india, estamos al menos obligados a defender el derecho que ellos tienen a experimentarla libremente, en un contexto de pluralismo étnico real y efectivo.

(Cambio aculturativo): La posición dominante de estos grupos, originada en el orden estamentario de la sociedad colonial, se ha expresado en una ideología que sólo concibe el futuro (el desarrollo, el progreso, el avance, la revolución misma) dentro del cauce de la civilización occidental.

(Recuperación histórica): Retomar el hilo de la historia no es volver al pasado para quedarse en él. Es actualizar una historia colonizada, liberarla y construir sobre ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, dar la vuelta a la hoja y seguir adelante. Es un poderoso llamado hacia el futuro.

(Alternativa civilizatoria): En un nivel más profundo, que trasciende los problemas inmediatos de más urgente solución, lo que los pueblos indios nos plantean es una alternativa de civilización.

(La utopía necesaria): Si no tenemos utopías, si no tenemos capacidad de imaginar un futuro mejor, acorde con nuestra realidad, estamos rindiéndonos a la pérdida de nuestro futuro, el nuestro, y estamos aceptando un futuro impuesto. Si el pasado, en otros aspectos, nos fue impuesto, no podemos aceptar que el futuro también nos sea impuesto.

Ticio Escobar, teórico del arte paraguayo

(El concepto de arte): La historia occidental no ha tenido empacho en aplicar la noción de *arte* a formas anteriores a la gestación de tal concepto. Y lo ha hecho para legitimar la tradición de la cultura dominante declarando *artísticos* a aquellos fenómenos que apuntalan sus valores o coinciden con sus propias convenciones formales.

(Lo artístico): Lo artístico no es una cualidad intrínseca del objeto sino que depende de las diferentes selecciones que hace el hombre a partir de determinadas situaciones socioculturales.

(La unicidad del objeto de arte): Por eso no consideramos válido que, en la cultura popular, se utilice como criterio de valoración estética la unicidad del objeto. Ésta podrá o no estar presente según las circunstancias, pero en sí no constituye condición de calidad artística.

(Procesos artísticos): No hay procesos artísticos peores o mejores, como no hay lenguajes superiores ni inferiores: todo sistema simbólico debe ser considerado de acuerdo a los requerimientos a que responde.

(Populismo estético): A ciertas minorías cultas no les basta hablar en nombre del pueblo: también quieren crear en su nombre. Es que, de hecho, consideran no sólo que los sectores populares son incapaces de desarrollar sus propios proyectos históricos, sino que son incapaces de imaginarlos.

(Apropiación de la cultura popular): La cultura dominante trata de salvar para sí las expresiones del pueblo: por eso las convierte en trofeo, en objeto científico, en mercadería o en *souvenir*, las rescata bajo la condición de que circulen a través de sus circuitos (museo, boutique, tienda turística, galería), adopten la apariencia de sus expectativas y se dobleguen a sus deseos. [...] Desde este ángulo, es obvio que la única opción de supervivencia que aparece para el arte popular es engancharse como furgón de cola a una modernidad ajena o bien encerrarse en el pasado, renunciando al devenir histórico.

(Arte popular): El arte popular moviliza tareas de construcción histórica, de producción de subjetividad y de afirmación de diferencia. Este fenómeno constituye un referente fundamental de identificación colectiva y, por lo tanto, un factor de cohesión social y contestación política. Por último, la creación artística popular tiene rasgos particulares, diferentes de los que definen el arte moderno occidental: no aísla las formas, ni reivindica la originalidad de cada pieza, ni recuerda el nombre de su productor. [...] Puede conservar al mismo tiempo la eficacia de la forma y la densidad de los significados.

(Cambios del arte indígena): Una de las posibilidades mejores que tiene el arte indígena actual es la de hacerse cargo del desafío de renovar sus imágenes a medida que se transforma, rompe o se pierde el tiempo primero que ellas nombraban. Mientras sea la propia comunidad la que decida el cambio, la que pueda apropiarse de los símbolos que le convengan y reformular los que se les metieron dentro, es seguro que producirá formas serenas, capaces de reafirmar, otra vez, la identidad profanada y de convocar, una vez más, a los dioses de nombre cambiado.

Noam Chomsky, lingüista y analista político estadounidense

(Soberanía y desarrollo): En un mundo de naciones-estados, es algo claro que la declinación de la soberanía involucra la declinación de la democracia, y la mengua en la capacidad para conducir una política social y económica. Eso a su vez daña el desarrollo, una conclusión confirmada por siglos de historia económica.

Miguel Alberto Bartolomé, antropólogo argentino

(El cambio en los mitos): En la mitología contemporánea de los grupos indígenas de toda América Latina encontramos pruebas contundentes de esta posibilidad de reinterpretación simbólica, de incursión en el nuevo mundo desde sus propios esquemas culturales. Existen, por ejemplo, mitos que, traducidos por los propios códigos a la experiencia de la cultura, narran el origen de los hombres blancos, los policías, el dinero, los obreros, los aviones, etc. A través de esos mitos contemporáneos vemos cómo las nuevas condiciones históricas son reinterpretadas dentro de una esfera de realidad tensada por la propia percepción del universo.

(Cambio cultural): Las comunidades indígenas que conservan su autonomía pueden relacionarse con el mundo nuevo y confrontarse con él sin perder su capacidad de producir significados.

(Las misiones): Toda sociedad humana es una alianza contra la muerte, alianza que implica una organización social, un sistema económico, un trabajar juntos para obtener recursos y una cosmología, una ideología, que son estructuras de sentido, de plausibilidad para la vida. Por eso, en cuanto implica la crisis de esa alianza, la misionalización produce la muerte cultural del grupo.

(Pluralismo): Cada vez más la expansión occidental, la modernidad, se está constriñendo a un modelo, innecesariamente único, de producción de significados. [...] Sin embargo, todas estas experiencias particulares son necesarias para una continua redefinición de la experiencia humana del universo.

(La utopía): La construcción de la utopía es el primer paso necesario en todo camino de rebelión; la aventura subversiva

requiere de la creación de una nueva imagen del futuro para poder contrastarla con la angustia del presente.

Aníbal Quijano, antropólogo peruano

(La modernidad): Si el concepto de modernidad es referido, solo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas *altas culturas* (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional-científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no europeas una mentalidad mítico-religiosa como rasgo definitorio.

Luis Sepúlveda, escritor chileno

(La información): No creo que vivamos en la sociedad de la información pues cada día estamos menos informados, y quien más y mejor acceso tiene a los mecanismos tecnológicos modernos decide qué es hoy la información.

Miriam Gomes, argentina, licenciada en Letras y defensora de la cultura afroamericana

(El lenguaje de discriminación): A menudo escuchamos que situaciones adversas son catalogadas como “negras”. El trabajo sin aportes jubilatorios o no declarado es “trabajo en negro”; la corrupción y las actitudes mafiosas son atribuidas a una “mano negra”; una jornada trágica es “negra” y claro, siempre hay en toda familia “una oveja negra”.

Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo brasileño

(Diplomacia interna): El indigenismo oficial [...] no percibe igualmente que el indio, en su propia visión, se siente vivir en un territorio ocupado por extraños poderosos, que hablan en nombre del Padre Grande, del Gobierno, cuya tarea más noble sería darles autonomía para que ellos mismos rijan su destino, sustituyendo el arbitrio administrativo por la introducción de prácticas diplomáticas que normen las relaciones del Estado con las comunidades indígenas, hasta el punto de inducirnos a leer la sigla FUNAI como Fundación de las Nacionalidades Indígenas: sería la sustitución de un “colonialismo interno” por una “diplomacia interna”.

Miguel Chase Sardi, antropólogo paraguayo

(Los antropólogos): Y se sintieron como las puntas de lanza, inconscientes hasta el momento, de la dominación y el colonialismo interno que su sociedad nacional impone a las sociedades indígenas. Sus trabajos académicos eran utilizados para explotar mejor al colonizado. La concientización de todo esto los obligó a convertirse en desertores de sus propias filas para pasarse a defender a los oprimidos. Ya que la etnología era la agencia de inteligencia, y a la vez la vanguardia de la explotación colonial, decidieron volverla al revés, y en vez de estudiar las culturas indígenas para explicarlas a Occidente, explicaron la cultura occidental a los indígenas, poniendo énfasis en sus aspectos más negativos, en toda su carga maligna, dando algunos elementos que esta misma cultura posee para defenderse de ella.

Leonel Durán, antropólogo mexicano

(El proyecto étnico): Un proyecto étnico se concibe y desarrolla a través de una quintuple recuperación cultural:

1. *Recuperación de la palabra*, es decir, del lenguaje como instrumento de transformación: desarrollo de alfabetos para pasar idiomas orales a idiomas escritos, de la literatura oral a la escrita. Esto implica el desarrollo del bilingüismo con el

idioma español y, por lo tanto, de la capacidad para la comunicación.

2. *Recuperación de la memoria*, es decir, de la conciencia histórica. Se trata de un problema de reconstrucción histórica: visión precisa del pasado étnico, comprensión del presente y proyección del futuro. Se refiere, por lo tanto, a la recuperación del tiempo: mítico, de tradición oral, o histórico.
3. *Recuperación del conocimiento*, de preservar y sistematizar su saber sobre las relaciones del hombre y el grupo con la naturaleza, y de las relaciones entre los hombres, realizados a través de una educación propia.
4. *Recuperación del espacio*, es decir, de su capacidad de permanecer en un territorio y de defender todo lo allí existente: la tierra y el agua, y todos sus frutos y el subsuelo.
5. *Recuperación de su identidad cultural*, se trata de recuperar un espacio social, es decir, de la capacidad de desarrollar un proyecto cultural, social y político, inscritos dentro del gran proyecto de la nación mexicana.

Esteban Mosonyi, lingüista venezolano

(Las misiones): Los misioneros consideran un triunfo suyo la anulación de todas las referencias culturales propias del indígena en cuanto éstas se vinculan con un sistema de vida considerado despreciable. Sólo mantienen la lengua, pero lo hacen no desde una posición de respeto sino a partir de una intención manipuladora.

Salomón Nahmad, antropólogo mexicano

(Educación bilingüe): Las elites nacionales burguesas y pequeño-burguesas de los países indo-mestizos de Latinoamérica aspiran a que los sistemas educativos nacionales preparen a los indios a hablar el idioma de ellos, para poder, de esta manera, comunicarse y explotarlos dentro de las estructuras capitalistas que prevalecen en nuestras naciones. No esperan que el sistema educativo genere en la propia población india la conciencia de exigir sus propios derechos que, como humanos, tienen, y como miembros de las sociedades nacionales demandan.

Por esta razón, se teme mucho que la educación sea bilingüe y bicultural, porque, al tomar conciencia de su propia realidad, el maestro indígena se convierte, simultáneamente, en educador y dirigente de la comunidad y, por ello, moviliza a las propias comunidades en la defensa de sus tierras, de sus aguas, de sus bosques, y exige el respeto de su propia cultura.

(Desarrollo multilineal): Consideramos que quienes ofrezcan a los grupos étnicos la posibilidad de este desarrollo multilineal tendrán saludablemente su apoyo. Quienes se manifiesten en sentido contrario, propugnando su destrucción por la vía del etnocidio o genocidio como formas para terminar esta pluralidad, no tendrán más respuesta que la resistencia o la rebelión.

Es por ello que juzgamos que la perspectiva utópica de los grupos étnicos está cada día más cerca de su realización.

Eduardo Galeano, escritor uruguayo

(Globalización e internacionalismo): Pero no corresponde confundir globalización con "internacionalismo". Una cosa es la certeza de la universalidad de la condición humana, de nuestras pasiones, de nuestros pánicos, de nuestras necesidades, de nuestros sueños...y otra muy diferente es la "borratina" de las fronteras para la libre circulación del dinero. Una cosa es la libertad de las personas y otra diferente y a veces opuesta es la libertad del dinero.

(Uniformización cultural): Hay una tendencia muy acelerada a la uniformización de las costumbres. Pero al mismo tiempo hay reacciones hacia la afirmación de las diferencias que vale la pena perpetuar. Realzar las diferencias culturales, no las sociales, es lo que permite que la humanidad no tenga un solo rostro, sino muchísimos rostros a la vez.

(La identidad): La identidad cultural no es una vasija quieta en una vitrina de un museo. Está en movimiento, cambia constantemente. Es continuamente desafiada por una realidad que también es dinámica. Yo soy lo que soy, pero también soy lo que hago para cambiar lo que soy.

(Libertad de expresión): ¿El derecho a la expresión –reconocido por todas las constituciones– se reduce al derecho de escuchar? ¿No es también el derecho de decir? Pero ¿cuántos tienen el derecho de decir?

(Internet): Lo que ha surgido como novedad promisorio es el auge de internet. Es una de las paradojas que alimenta la esperanza. El internet, que nace a partir de la necesidad de la articulación mundial de los planes militares, es decir, que nace al servicio de la guerra y de la muerte, es hoy el campo de expresión de muchísimas voces que antes no tenían la menor difusión.

(Cultura elitista): Es falsa, creo, la polémica entre los monopolistas de la belleza, que se niegan a “descender” al nivel del pueblo, y los bien intencionados que pretenden “bajar” a ese nivel para comunicarse con las masas. Unos y otros están de acuerdo: operan desde las cumbres y desprecian lo que ignoran.

(La violencia): La violencia engendra violencia, como se sabe; pero también engendra ganancias para la industria de la violencia, que la vende como espectáculo y la convierte en objeto de consumo.

(La censura estructural): ¿No se aplica la *censura estructural* sobre una multitud inmensa, prohibiéndole el acceso a los libros y a las revistas *aunque circulen libremente*? ¿Cómo puede esa multitud leer si no sabe leer o no tiene dinero para comprar lo que necesitaría leer? ¿No es una *censura estructural* la que reserva el derecho de expresión y de creación, en nuestras sociedades, a una minoría privilegiada, mientras cierra los ojos y las bocas a todos los demás?

Rodolfo Stavenhagen, antropólogo mexicano

(Folclorismo): Particularmente relevante para esta discusión es el fenómeno relativamente reciente de apropiación por parte de las clases dominantes y de los aparatos ideológicos del Estado de las diversas manifestaciones culturales populares. El folclor se transforma en un conjunto de símbolos manipulados para fines ideológicos; el arte popular se comercializa y se utiliza como elemento de una política económica de exportación o de atracción para el turismo extranjero, con el objeto de generar divisas. [...] Ante esta situación, se presenta una disyuntiva: o bien las culturas populares se diluyen y desaparecerán irremediablemente, o bien se rescatan, se recuperan y se transforman en una herramienta de las clases y etnias populares para defender su identidad y fortalecer su conciencia.

(Clase y etnia): Las poblaciones indígenas llegaron a sufrir los efectos de una doble opresión: la de campesinos pobres [...] una explotación característica de su situación como clase social; y la de los grupos étnicos en condición de inferioridad frente a mestizos y criollos, cuyas culturas eran oprimidas por los portadores de la cultura dominante, es decir, una explotación característica de la situación colonial.

(Educación): Es importante subrayar que en los dos enfoques mencionados: la castellanización directa y la educación bilingüe durante los primeros años de la escuela primaria, se persigue básicamente el mismo fin: la incorporación del niño indígena al sistema escolar nacional. Y si bien no se ataca directamente a la cultura y a la lengua indígena, como sucedía en la tradicional escuela rural, sí en cambio se les ignora totalmente a partir del momento en que el español llega a ser el único vehículo de enseñanza. En otras palabras, se logra con distintos métodos, el antiguo objetivo de la desindianización o de la pérdida de la identidad étnica de los grupos indígenas.

(El rescate cultural): El rescate de las culturas étnicas indígenas en México no sólo responde a un afán de preservación de un patrimonio cultural cuya pérdida empobrecería la cultura nacional en su conjunto, aunque si fuera sólo éste el objetivo también sería digno de consideración. Si aceptamos [...] que la cultura es un proceso permanente de creación colectiva, y que [...] la cultura popular es aquel proceso de creación colectiva en el que participa activamente todo el pueblo, entonces el rescate de las culturas étnicas indígenas en México ha de significar que los miembros de las comunidades indígenas participen activamente en la creación colectiva de su propia cultura actual y contemporánea.

Mario Margulis, sociólogo argentino

(Cultura de masas): La cultura dominante se ha transformado rápidamente en cultura de masas. Sus productos llegan a todas las clases sociales y en gran parte son comunes en muchos países. La cultura de masas homogeneiza, borra diferencias, genera hábitos, modas y opiniones comunes. Es consumida por todos los grupos sociales y es sobre todo eso: *una cultura para el consumo*.

(*Cultura popular*): La cultura popular es cultura de los de abajo, fabricada por ellos mismos, carente de medios técnicos. Sus productores y consumidores son los mismos individuos: *crean y ejercen su cultura*. No es una cultura para ser vendida, sino para ser usada. Responde a las necesidades de los grupos populares.

(*Cultura de masas*): La expresión “cultura de masas” conlleva un significado paternalista.

Supone a las masas recibiendo pasivamente los beneficios de la cultura. Implica reforzar el mecanismo transformador de “pueblo” en “masa”, ya que no se modifican las condiciones estructurales que privilegian ese mecanismo.

Mirko Lauer, teórico del arte peruano

(*Arte y no arte*): Vemos, pues, que la división entre arte y no arte de ninguna manera es inocente, sino que es uno de los mecanismos básicos de la dominación cultural.

(*El cambio*): En términos de la imaginación de los grupos dominantes, el cambio nunca ha sido indígena en América Latina. [...] Lo indígena es –siempre para la imaginación de las clases dominantes– el hecho natural de este continente, el punto de partida inmóvil desde el que se mide la modernidad.

(*El indígena*): El indígena por momentos parece tener toda la identidad de América Latina, pero siempre termina siendo el depositario universal de su miseria.

Abel Posse, escritor argentino

(*La cultura americana*): España desembarcó toda una cultura, una cosmovisión que entró en guerra con las cosmovisiones locales. Pero España no supo detenerse: viajó y siguió de largo sin saber integrar la cultura de esa América profunda. Fue el único mestizaje que no se permitió.

Augusto Roa Bastos, escritor paraguayo

(*Oralidad y escritura*): La oposición entre lo “dicho” en los cantos indígenas y lo “escrito” en las letras paraguayas de escritura colonial, señala una distinción que considero significativa: la

que va de lo vivo del acervo oral, del pensamiento colectivo, a lo muerto de la escritura literaria, de carácter siempre individual. El uno se genera y recrea a sí mismo sin cesar en módulos genuinos y no desarticulados todavía. En cambio, la literatura escrita en lengua “cultura” de sociedades dependientes y atrasadas como las nuestras, distorsiona y artificializa las modulaciones del genio colectivo.

Leopoldo Zea, filósofo mexicano

(*La filosofía en América*): Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal.

(*La filosofía*): Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es filosofar. Filosofar sin más, sin preocuparnos porque esta actividad nuestra sea o no reconocida como filosofía. No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía como en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar solución a *nuestros* problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando.

(*Lo propio y lo ajeno*): Mientras el europeo ha venido partiendo, hasta ayer, de la segura creencia en la universalidad de su cultura, nosotros hemos estado partiendo de la no menos segura creencia de la insuficiencia de la nuestra. Mientras Europa crea y recrea a sus clásicos, nosotros ignoramos a los nuestros.

Luis Guillermo Lumbreras, arqueólogo peruano

(*El mestizo*): La consigna mestiza tiene la virtud de mantener vigente el signo colonial de nuestra conducta, porque la tercera posición nos permite denostar a los invasores europeos de antes, pero no nos impide programar nuestra existencia como si fuéramos parte de ellos ahora; del mismo modo como la exaltación orgullosa de los logros indígenas de antes tampoco nos impide segregar y despreciar a los de ahora. Ser mestizo es no tener que cargar con el estigma de los antepasados genocidas ni con el de ser indígena en el presente; es pensar y actuar como europeo con un anecdótico matiz local de sabor nacional.

(*La opción civilizatoria*): A partir de la convicción absoluta de que el éxito de la cultura de Occidente en los diversos campos de la existencia podía hacerse extensivo a cualquier parte del universo, y por lo tanto a nosotros, optamos por deshacernos de la experiencia acumulada por las sociedades nativas que antes ocupaban el territorio que ahora es nuestro, latinoamericano, apostando por la opción occidental de nuestra existencia. De esta manera Occidente se convirtió en el paradigma de nuestros actos y decidimos no invertir tiempo ni recurso alguno en desarrollar o reproducir las opciones de vida que tenía el mundo indígena, convertido progresiva y contundentemente en la antítesis del desarrollo y la modernización.

2. Autores de otros continentes

Karl Marx, filósofo alemán

(*La práctica*): El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente escolástico.

Georges Balandier, antropólogo francés

(*Situación colonial*): La situación colonial es la dominación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde el punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía “atrasada” y simple, y cuya tradición religiosa no es cris-

tiana. Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada mediante el ejercicio de la fuerza, un sistema de pseudojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación total.

José Saramago, escritor portugués, Premio Nobel de Literatura

(*El consumo*): Se ha introducido en nuestras mentes esa idea nueva de que si no consumes no eres nadie. Y eres tanto más, cuanto más eres capaz de consumir. A partir del momento en que el ser humano se mira a sí mismo como un consumidor, todas sus capacidades disminuyen, porque todas van a ser puestas al servicio de una mayor posibilidad de consumir.

(*La televisión*): La imagen de la televisión tiene una función doble. La primera función es aparentemente enseñarte algo, pero la segunda función es ocultar lo que te ha enseñado. Porque te tiran inmediatamente otras imágenes que no tienen nada que ver, que muchas veces son su contrario, y así a lo largo del día te ves bombardeado por una infinita secuencia de imágenes, y al final no sabes lo que has visto. Es decir, la misma imagen que te enseña la realidad borra la realidad.

(*El shopping center*): El *shopping center* es hoy el único lugar seguro que hay en la Tierra, limpio, iluminado, odorífero, todo lo que está allí es hermoso, agradable, te invita, estás en el paraíso, sencillamente. El *shopping center* es la imagen del paraíso, aunque tú no puedas comprar nada porque no tienes dinero, a ellos les da igual, lo importante es que tú entres, porque si hoy no tienes, mañana tendrás y algo acabarás comprando.

(*La democracia*): Si la democracia no tiene ningún instrumento para controlar el poder económico, sus abusos y sus crímenes, por qué tenemos que seguir llamando a esto democracia. Es una plutocracia, gobierno de los ricos y que tiene a su servicio todo, incluso a los gobiernos.

(*Las pequeñas cosas*): Sólo si nos detenemos a pensar en las pequeñas cosas llegaremos a comprender las grandes.

Roger Bastide, antropólogo francés

(Pluralismo): Por nuestra parte, creemos que únicamente la preservación de sus identidades culturales permitirá a los grupos establecer lazos fraternales entre sí, porque entonces cada uno adquirirá el sentido de su dignidad, que consiste en contribuir al acrecentamiento de la riqueza común con un aporte único –un aporte que ningún otro pueblo podría hacer– a la gran aventura de la especie humana sobre la tierra.

Luigi Maria Lombardi Satriani, antropólogo italiano

(El folklore): La función que el folklore desarrolla frente a la cultura “oficial” es contestataria, a veces de manera consciente y explícita, otras veces a nivel inconsciente, implícito, aunque también están presentes en él elementos inmovilizantes.

(El folklore): El carácter contestatario del folklore [...] admite que partiendo precisamente de los contenidos folklóricos más explícitamente contestatarios, se favorezca el proceso de toma de conciencia por parte de la clase subalterna, de la explotación de que es objeto y de la necesidad de eliminar semejante situación.

Theodor W. Adorno, filósofo alemán

(La igualdad): Si quisiéramos postular como ideal la igualdad entre todo aquello que posee rasgos humanos, en vez de darla por supuesta, descubriríamos que hemos avanzado muy poco.

Amílcar Cabral, jefe revolucionario de Guinea-Bissau

(La cultura): Reprimida, perseguida, humillada, traicionada por ciertas categorías sociales comprometidas con el extranjero, refugiada en los poblados, en los bosques y en el espíritu de las víctimas de la dominación, la cultura sobrevive a todas las tempestades, para después, gracias a las luchas de liberación, recobrar todo su poder de florecimiento.

(Retorno a las fuentes): He ahí la razón de que a las masas populares no se les plantee, ni pueda plantearseles, el problema

del “retorno a las fuentes” o del “renacimiento cultural”: las masas son las portadoras de la cultura, ellas mismas son la fuente y, al mismo tiempo, la única entidad verdaderamente capacitada para preservar y crear la cultura, es decir, para hacer historia.

(Imperialismo y cultura): Podemos, de esta manera, comprender que, en la medida en que el dominio imperialista es la negación del proceso histórico de la sociedad dominada, también ha de ser por fuerza la negación de su proceso cultural. Por ello, y porque toda sociedad que se libera verdaderamente del yugo extranjero reemprende las rutas ascendentes de su propia cultura, la lucha por la liberación es, ante todo, un acto cultural.

(Crítica de la propia cultura): Lo que importa al movimiento de liberación no es demostrar la especificidad o no especificidad de la cultura del pueblo, sino proceder al análisis crítico de esta cultura, en función de las exigencias de la lucha y del progreso, lo que permitirá situarla, sin complejos de superioridad o de inferioridad, en la civilización universal, como una parcela del patrimonio común de la humanidad y en la perspectiva de su integración armoniosa en el mundo actual.

Mircea Eliade, escritor y teórico de las religiones rumano

(El mito): El mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir.

Armand Mattelart, sociólogo belga

La modernización es la fascinación por el mundo técnico, sin reflexionar sobre la necesidad de pensar los modos de apropiación de la tecnología en cada sociedad. Hay gobiernos que piensan las nuevas tecnologías en términos de las viejas teorías de la modernización, es decir, la tecnología lanzada en paracaídas.

Jean Baudrillard, sociólogo francés

(La publicidad): La publicidad es uno de los puntos estratégicos de este proceso. Es el reino del pseudo-acontecimiento por excelencia. Ella hace del objeto un acontecimiento. De hecho ella lo construye como tal sobre la base de la eliminación de sus características objetivas.

Ignacio Ramonet, politólogo y periodista español

(La globalización mediática): El segundo frente es el mediático o ideológico, y allí toda la campaña consiste en transformar lo que llamamos globalización en un fenómeno que ellos llaman "modernización". En la época actual, todo el que piense de otra manera es arcaico, está pensando en soluciones que han fracasado en la Unión Soviética. La idea es cómo conseguir que la gente en definitiva acepte su propia esclavitud, que consienta y participe en su propia explotación, que se sienta incluso feliz.

Vladimir Ilich Lenin, pensador y estadista ruso

(Autodeterminación): Acusar a los partidarios de la libertad de autodeterminación, es decir, de la libertad de separación, de que fomentan el separatismo, es tan necio e hipócrita como acusar a los partidarios de la libertad de divorcio de fomentar el desmoronamiento de los vínculos familiares.

(Autodeterminación): Y negar el derecho a la autodeterminación o a la separación significa indefectiblemente, en la práctica, apoyar los privilegios de la nación dominante. *(El nacionalismo)*: El planteamiento abstracto del problema del nacionalismo en general no sirve para nada. Es necesario distinguir entre el nacionalismo de la nación opresora y el nacionalismo de la nación oprimida, entre el nacionalismo de la nación grande, y el nacionalismo de la nación pequeña.

(Nacionalidad oprimida): Otra cosa es cuando nosotros mismos caemos, aunque sea en pequeñeces, en actitudes imperialistas hacia nacionalidades oprimidas, quebrantando con ello por completo toda nuestra sinceridad de principios, toda la defensa que, con arreglo a los principios, hacemos de la lucha

contra el imperialismo. Y el mañana de la historia universal será el día en que se despierten definitivamente los pueblos oprimidos por el imperialismo, que ya han abierto los ojos, y que empiece la larga y dura batalla final por su emancipación.

Robert Jaulin, antropólogo francés

(La integración): La integración es un derecho a la vida acordado a los otros bajo la condición de que ellos vengan a ser lo que nosotros somos.

(La sociedad indígena): Sabemos que esas sociedades no son "supervivencias" sino modelos diversos, algunos de los cuales ciertamente están del lado de nuestro futuro, no de nuestro pasado.

Frantz Fanon, psiquiatra argelino

(Cultura nacional): La cultura nacional no es el folklore, donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido. La cultura nacional, en los países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países.

(Cultura y conciencia): Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura. *(La Iglesia colonial)*: La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor.

Gilbert Simondon, pensador francés

(La máquina): El hombre que quiere dominar a sus semejantes suscita la máquina androide. Abdica entonces frente a ella y le delega su humanidad. Busca construir la máquina de pensar, soñando con poder construir la máquina de querer, la máquina de vivir, para quedarse detrás de ella sin angustia, libre de todo

peligro, exento de todo sentimiento de debilidad, y triunfante de modo mediato por lo que ha inventado.

Gilles Lipovetsky, filósofo francés

(La modernidad artística): La modernidad no se contenta con producir variaciones estilísticas y temas inéditos, ella quiere romper la continuidad que nos liga al pasado, instituir obras absolutamente nuevas. La modernidad es una suerte de auto-destrucción creativa.

(Las vanguardias artísticas): Las vanguardias no cesan de girar en el vacío, ante lo incapaces que son de innovaciones artísticas mayores. La negación ha perdido su poder creador, los artistas no hacen más que reproducir y plagiar los grandes descubrimientos del primer tercio de este siglo (el XX).

Albert Memmi, psicólogo social tunecino

(El paternalismo): El paternalismo es el que quiere ser generoso más allá del racismo y la desigualdad, una vez admitidos éstos. Se trata, si se quiere, de un racismo caritativo que no es el menos hábil ni el menos rentable. Porque el paternalismo más abierto monta en cólera en cuanto el colonizado *reclama*, por ejemplo, sus derechos sindicales.

(Colonizador y colonizado): Nada podría legitimar mejor el privilegio del colonizador que su trabajo; nada podría justificar mejor la miseria del colonizado que su ociosidad. En consecuencia, el retrato mítico del colonizado comprenderá una pereza increíble. El del colonizador, una virtuosa devoción por la acción. Simultáneamente, el colonizador sugiere que el trabajo del colonizado es poco rentable, lo que autoriza a pagarle salarios inverosímiles.

Jean Rouch, cineasta y antropólogo francés

(La antropología): Mucha gente se resiste a reconocer que cualquier antropólogo destruyelo que investiga. Incluso si está haciendo una observación distante del amamantamiento, perturba a la madre y al bebé aunque no lo piense así. El problema funda-

mental en toda ciencia social es que los hechos están siempre distorsionados por la presencia del que pregunta. Se distorsiona una pregunta por el solo hecho de preguntar.

Renate Zahar, sociólogo alemán

(Las misiones): Las misiones cristianas desempeñan aquí un importante papel: al condenar las costumbres y religiones de los nativos como impías e inhumanas, apoyan y fundamentan ideológicamente al racismo colonial. Simultáneamente, debilitan la capacidad de resistencia de la población nativa; los conversos al cristianismo se vuelven extraños a su propia cultura e historia y son más sensibles a la propaganda colonial.

Tzevetan Todorov, filósofo y crítico literario búlgaro

(Civilización): En todas partes y en todo momento, ser civilizado significa ser capaz de reconocer y aceptar la humanidad de los demás, a pesar de sus diferentes modos de vida.

C. Extracto del pensamiento indígena

1. Documentos internacionales

Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur, San Bernardino, Paraguay, 1974

(La tierra): El indio americano es el dueño milenario de la tierra; la tierra es del indio. El indio es la misma tierra. El indio es el dueño de la tierra, con títulos de propiedad o sin ellos.

(La tierra): La entrega de tierras al indígena debe ser hecha a nombre de la comunidad y en propiedad comunal.

(La explotación): Millones de nuestros hermanos regaron la tierra americana de sudor y de sangre, trabajando como animales en nuestros bosques, en nuestros campos, para que otros lleven nuestras riquezas a otros continentes. Y es esa sangre derramada por nuestros antepasados lo que hoy nos empuja y nos obliga a comprometernos y exigir ante el mundo justicia para esta situación.

(Recursos naturales): Exigimos que los gobiernos provean los medios necesarios para que sean las propias comunidades las que exploten las riquezas naturales que existieren en nuestras tierras en su propio beneficio. En caso de ser esto totalmente imposible, por tratarse de yacimientos sujetos a legislaciones especiales, que las comunidades reciban una participación de esas extracciones.

(La cultura): Los conquistadores, los actuales blancos, los llamados cholos o mestizos, e incluso los renegados de nuestros propios pueblos, intentaron e intentan destruir nuestros valores culturales. Sin embargo, gracias a las tradiciones transmitidas de generación en generación y auténticamente vividas, gracias al habla de los monumentos eternos, proclamamos la vigencia de nuestras culturas ante los hombres de toda la tierra.

(Genocidio): Además hay campañas con nombres lindos que no hacen sino esterilizar a nuestras mujeres para que nuestras razas se acaben. Nuestra mayor y única riqueza son nuestros hijos, porque ellos son la esperanza de nuestros pueblos.

(Clases sociales): Que debemos evitar en la medida de nuestras posibilidades el surgimiento y/o crecimiento de clases sociales en el seno de toda comunidad indígena, que lleve a la división de nuestros hermanos por intereses económicos.

(Manipulación): Que es necesario extremar la cautela ante la manipulación de partidos y facciones políticas nacionales, a los efectos de no hacernos partícipes de un odio ajeno y sufrir persecuciones gratuitas que empeoren nuestro estado. Las ayudas que recibamos no deben venir condicionadas a la aceptación de un credo político nacional o una forma de vida extraña a nuestras costumbres.

(Internacionalismo indígena): Porque los extraños a las comunidades indígenas deben darse cuenta que nosotros estamos unidos, y que en adelante les será más difícil continuar el exterminio de nuestros hermanos, porque cualquier atentado a una comunidad, o a uno de sus miembros, lo sentimos como un golpe a todos los indígenas de América.

Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas, territorio de la tribu Sheshaht, cerca de Port Alberni, Canadá, octubre de 1975

(Coexistencia pacífica): Amparados en las disposiciones de las Naciones Unidas sobre la autodeterminación de los pueblos, y en las Constituciones de los Estados en cuanto a la igualdad ante la ley, exigimos a las sociedades nacionales, a través del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el reconocimiento del derecho que tenemos a una coexistencia pacífica, en la que se respeten nuestras expresiones culturales.

(Autogestión): La autogestión indígena debe ser el pilar fundamental del desarrollo integral indígena. Igualmente, debe permitir que los propios indígenas rescaten, promuevan y organicen sus unidades económicas de producción con base en su comunitarismo tradicional. Será imposible la igualdad mientras a los pueblos indígenas no se les permita desarrollarse o educarse dentro de sus patrones culturales. Los aportes de Occidente deben ser sólo en términos de transferencia de algunos elementos tecnológicos. Es evidente que la autogestión implica en primer lugar el manejo por parte de los indígenas o sus organizaciones representativas de sus comunidades.

(Recursos naturales): La propiedad indígena debe, en todos los casos, incluir los derechos de propiedad de las minas y fuentes petrolíferas, el derecho a las aguas, a las playas y los mares, y el derecho de pescar, cazar, atrapar y recoger las cosechas.

(La tierra): Las tierras indígenas deben ser protegidas por la comunidad internacional. Si un gobierno trata de apropiarse de ellas, la comunidad internacional debe ejercer su autoridad supervisora para asegurar que el consentimiento de la población indígena haya sido realmente otorgado, y en mérito a una compensación adecuada.

(Día de la Raza): Resuelven en forma unánime: 1) Protestar enérgicamente en contra de los racistas contemporáneos, que todavía festejan y escriben artículos sobre el Día de la Raza, denominado por otros Día de la Hispanidad. Tales personas son los verdaderos enemigos de los pueblos indígenas de América; 2) Declarar que el 12 de Octubre... sea convertido en *Día de la Desgracia*, en protesta por la destrucción de los valores culturales, por los genocidios y etnocidios sistemáticamente practicados.

(Las misiones): Que las religiones misioneras del mundo investiguen las actividades y acciones de sus misioneros, y paren inmediatamente toda acción de ecocidio, etnocidio y genocidio que surja directa o indirectamente del fervor puesto por tales misioneros en el desempeño de su cargo religioso.

(Las misiones): Que las religiones misioneras del mundo dejen de aprovechar las necesidades de la vida como armas contra el modo de existencia indígena de nuestros pueblos, que compartan sus recursos sin exigir por ellos sumisiones y que nos devuelvan nuestros niños para educarlos a nuestra manera.

(La educación): Que la verdadera historia de nuestros pueblos y de nuestras tierras sea enseñada dentro de los sistemas de educación de las sociedades dominantes, y en especial en los sitios en donde se encuentren indígenas.

(La cultura): Debemos mantener nuestra herencia cultural indígena en todos sus aspectos, para beneficio de las generaciones venideras y el bienestar de la humanidad.

Manifiesto de París, emitido por los indígenas que asistieron al XLII Congreso Internacional de Americanistas, París, septiembre de 1976

(Autogestión): Afirmamos que tal proceso (el de liberación) no se limita a reformas económicas ni está encerrado en reivindicaciones culturalistas, sino que presenta, inevitablemente, el aspecto político que significa el derecho de los indios al poder y a la administración de sus Estados.

(Identidad): La universalidad de la América del mañana se hará efectiva por la defensa intransigente de nuestra identidad cultural frente a quienes, para mejor dominarnos, buscan la despersonalización de nuestros pueblos.

Primer Congreso Internacional de Pueblos Indígenas Centroamericanos, Panamá, enero de 1977

(La investigación): Todo estudio o publicación sobre asuntos indígenas debe ser sometido a consideración y aprobación de las autoridades indígenas respectivas, dejando copia de lo realizado.

(La historia): Las naciones indias de Centroamérica participan de la triste historia de la conquista de América, plagada de muertes, destrucción de culturas indias, y dominación con la consiguiente sumisión y explotación del indígena, obligándolo a vivir dentro de moldes foráneos y patrones culturales que atentan contra su dignidad y lo reducen a cosa u objeto, utilizándolo como mano de obra barata.

(Ecocidio): Por la explotación irracional de los recursos naturales, el presente y el futuro del indio están amenazados.

(La arqueología): Que se legisle y se cumpla con la participación activa del indígena el cese de la explotación irracional de

tesoros arqueológicos en áreas indígenas. Que los tesoros arqueológicos sean administrados por las autoridades o instituciones indígenas existentes con el fin de preservarlos.

Declaración de Barbados II, Bridgetown, Barbados, julio de 1977

(La explotación): La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro.

(Identidad negativa): La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse.

(Dominación cultural): La dominación cultural se realiza por medio de:

La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera.

El sistema educativo formal, que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados.

Los medios masivos de comunicación, que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural.

(La mujer indígena): El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer indígena a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer.

(Empresas multinacionales): Las compañías multinacionales, en connivencia con las clases gobernantes y con la complicidad del Instituto Lingüístico de Verano, las misiones religiosas fundamentalistas, los Cuerpos de Paz y otras instituciones ligadas

a los gobiernos imperialistas, están ocupando vastos territorios de pueblos indígenas.

(La educación): Toda educación formal e informal debe basarse en el idioma del grupo, pero no para transmitir contenidos y valores alienantes, sino los pertenecientes al acervo de cada pueblo y aquellos elementos ajenos que de alguna manera sirvan de instrumentos de lucha en el proceso de liberación. Cualquier institución intrusa que bajo el pretexto de estudiar el lenguaje conlleve formas de dominación es indeseable y debe ser eliminada.

Conferencia Internacional de las Organizaciones No Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, Ginebra, Suiza, septiembre de 1977

(La tierra): Que la especial relación entre los pueblos indígenas y sus tierras debe ser entendida y reconocida como básica para todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura.

(La tierra): Que la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas debe ser irrestricta, e incluir la propiedad y control de todos los recursos naturales.

(Etnocidio): Considerando que es un derecho fundamental de todo individuo practicar y perpetuar las culturas, sociedades y naciones en las cuales ha nacido, y reconociendo que se imponen a los pueblos condiciones que suprimen, deniegan o destruyen sus culturas, sociedades o naciones en las cuales ellos creen o de las cuales son miembros...

Declaración de Panamá, Ciudad de Panamá, noviembre de 1978

(El paternalismo): Para que los planes propuestos sean viables, los gobiernos nacionales han de renunciar a las actividades compulsivas y a las paternalistas, porque unas y otras se basan en el supuesto de la incapacidad natural de los pueblos indígenas para superarse y contribuir a su vez, con más intensidad, al progreso de los países americanos de que forman parte.

2. Argentina

Testimonio de Luis Garibaldi, indígena ona, grabado en diciembre de 1968

(La civilización): La civilización creo que es la cosa más ordinaria que puede haber existido porque los onas, en su época acá solitarios, en esta isla, que no tenían otro contacto con otra gente, vivían mucho más felices que yo hoy en día con toda la civilización que hay.

(El genocidio): En una época a los indios los remitían a la isla Dawson. Ahí monseñor Fagnano tenía una misión. Los tenían ahí prisioneros. Sultos en la isla, pero no podían salir de ahí [...] Era una misión de salesianos, una concesión que tenía monseñor Fagnano del gobierno chileno. Estuvo 20 años esa misión. Bueno, ahí llevaban a los indios. Ya le digo, llevaban cantidades de indios, ahí han llevado más de 3 000. ¿Qué hicieron con los indios? ¿Los hicieron salchicha o qué? Porque en 20 años no pueden haber terminado una cantidad así de indios por enfermedades o alguna cosa así. Alguno tenía que salvarse, y no ha quedado ni uno.

(El fatalismo): Ya llegó la destrucción de los onas, ya la terminación. Ya esta raza tenía que terminar. Y tal es que terminó porque de aquí paisanos no quedan más que la Ángela y la Rafaela. Y ya era cosa de Nuestro Señor que hay que terminar esta raza para que surjan otras razas, porque en la evolución de la tierra tendrá que ser así, desde que está hecho el mundo se ha ido siempre cambiando la situación de las razas, volviendo otras generaciones. Entonces ésta también tenía que terminar, ya llevaba muchos años sobre la tierra. Y, cosas de Nuestro Señor, lo mismo los yaganes, los alacalufes, ya se han terminado, y tenían que terminarse; un poco por pestes, otro poco matados, en fin, los que quedaban pacíficamente, vino la peste y los terminó.

Testimonio de Federico Echelaite, indígena ona, grabado en diciembre de 1968

(Genocidio): Ahí hizo hacer un asado para toda la indiada, el Chanco Colorado ése. Los reunió ahí, los hizo comer, les dio de beber, algunos se pasarían del licor y quedaron medio durmien-

do, y les empezó a meter bala ahí, dale y dale, los que se escapaban se escapaban, no los podían matar, no pudieron matar a todos, pero por lo menos se mataron como a sesenta ahí.

(Genocidio): Porque les pagaban una libra esterlina por cada cabeza, les pagaba Menéndez, José Menéndez, el fundador de esas estancias que están allá. Y pagaban a cada matador; el matador seguía matando, cuanto más indios mataba, más cabezas traía, más libras esterlinas recibía. Mataban para limpieza de campos. Porque los indios llevaban animales para comer, no para producir, sino para comer llevaban las ovejas ellos. Menéndez sacó permiso seguro del gobierno, quién sabe qué gobierno estaría en esos tiempos. Dijo que los maten nomás. Así que tenía esa autorización. Por eso mataba. Ellos mataban porque les convenía. A la mujer le cortaban los senos, para que vieran que fue mujer y entonces pagaban un poco más, me parece una libra y media o algo así. Decían que producían los chicos y que los chicos cuando fueran hombres iban a ser ladrones. Eran ladrones por necesidad, porque ellos tenían hambre, carecían de guanacos. Se ausentaban los guanacos del movimiento de la gente, lejos se iban. Cuanto más indios encontraban, más mataban, los mataban a todos. Sí, eso era; para poner ovejas mataban los indios. Para limpiar, que no haiga ningún indio. Entonces estaban tranquilos.

Testimonio de Faqui Prafil, mapuche de Río Negro, grabado en el Primer Gran Parlamento Indígena o Futa Traun, abril de 1972

(La tierra): Somos nosotros el dueño verdadero de la tierra. Cuando llegó Colón acá, ¿qué nación vino a encontrar? ¿Vino a encontrar los turcos, vino a encontrar los alemanes, vino a encontrar los gringos? Me parece que nada, señor, con mi ignorancia. Vino a encontrar acá solamente los indios, verdaderos dueños de esta tierra.

Testimonio de Amaranto Aigo, mapuche de Ruca Choroi, grabado también en el Futa Traun, abril de 1972

(Explotación): Porque es un deber reclamar lo que es de uno. Nosotros no vamos a ir a reclamar a otros países extranjeros. Estamos

completamente explotados. ¿Por qué tiene que ser así? Una vida tan dispareja, siendo esta Argentina tan libre, llena de dinero.

Eulogio Frites, dirigente colla

(El indigenismo): Muchos religiosos, si bien impidieron que nos maten, contribuyeron en nuestra muerte como personalidad cultural. Lo mismo que algunos antropólogos e indigenistas paternalistas. Se nos sacó de las mejores tierras y se trata de convertirnos en peones de los nuevos dueños de haciendas, ingenios, aserraderos o plantaciones.

(Integracionismo): Con el ideal de corte liberal de que todos somos iguales se nos viene marginando, se nos quiere asimilar compulsivamente o indirectamente a un sistema monocultural de tipo europeo, en donde los diferentes pueblos indígenas tendríamos que perder nuestra identidad cultural, pasando a ser como ladrillos de un edificio sin tener conciencia del todo.

(Autogestión): Ante estos antecedentes los indígenas hemos llegado a la conclusión de que debemos ser nosotros mismos los autores de nuestro propio destino y no el instrumento de ambiciones ajenas.

(Partidos políticos): Es de destacar también que por lo general los partidos políticos, sean de izquierda, centro o derecha, son hispanistas y economicistas. Ellos disimulan esto sólo en épocas preelectorales, cuando se usan las necesidades de nuestros hermanos con fines proselitistas, pero una vez obtenido el triunfo con el voto indio se olvidan de las promesas hechas, y simplemente si son funcionarios no dan participación al indígena en la cosa pública, es decir, en los organismos oficiales, o si es que la dan, está tan restringida que en la práctica no es más que seguir con la política de aculturación y despersonalización del indio.

Silvino Moreira, mbyá guaraní

(El dinero): La plata no hace parte de la vida de uno, cuando uno tenga para comer no hace falta vender los instrumentos musicales, porque si los vendés es como que se está terminando la historia de uno, si vos vendés todos los instrumentos guaraní, pues se termina la historia guaraní.

3. Bolivia

“Tesis Política del Gran Pueblo Indio”, del Movimiento Nacional Tupac Katari, aprobado en agosto de 1971

(Autogestión): El indio busca su propia liberación para gobernarse a sí mismo y elegir su forma de gobierno, y su forma de gobierno responderá a las necesidades de un pueblo sediento de libertad, para desplegar su propia personalidad en un ambiente altamente socializado. Tal gobierno restituirá a su pueblo el sistema socialista más elevado que está latente en cada corazón indio, y que ha sido fuente de inspiración para todos los pueblos que hoy predicán el socialismo como algo novedoso.

(Revolución india): El campesinado boliviano cree en su derecho indiscutible a una revolución india, hasta la toma del poder, para cuya concreción asume responsabilidades propias, usando todos los medios de lucha a su alcance.

Ramiro Reinaga, dirigente quechua-aymara, La Paz, 1972

(Colonialismo cultural): Son propiedad del enemigo no sólo nuestras tierras, esfuerzos, gobiernos. También nuestras almas y cerebros son territorios ocupados por él y tenemos que comenzar luchando por la conquista de nuestro propio cerebro, echando fuera de él al enemigo que llevamos alojado.

(Los revolucionarios): Algunos, incluso, han llegado a ser revolucionarios no por haberse rebelado contra la opresión que sufre su país, sino porque la casualidad quiso que cayera en sus manos un libro escrito por algún revolucionario europeo que los catequizó, y desde entonces siguen nutriéndose de publicaciones europeas. Su error mayúsculo es haber impedido ver la tragedia gigantesca del indio, haber impedido el surgimiento de tesis originales, reales. Latinoamérica sigue siendo un enigma que desafía a los revolucionarios en gran parte por culpa del esquema. Su realidad ha sido estirada, constreñida, recortada y suplantada para encajarla dentro de casilleros importados.

(La colonización cultural): Los fusiles y el hambre someten a los pueblos temporalmente. Las armas espirituales someten a los

pueblos por mucho más tiempo. La esclavización mental, por ser la peor, es la base de todas las demás formas de opresión.

(La dependencia): En cambio, si optamos por seguir dependiendo del cerebro europeo, no necesitamos ninguna política nativa. Será mejor llamar a los europeos. Ellos aplicarán mejor sus doctrinas, sus soluciones políticas; las conocen mejor por ser obra suya.

(Racismo): Quien acuse al movimiento indio de “racista” revela impotencia doctrinal. Su falta de argumentos políticamente válidos lo obliga a caer en la estupidez de llamar “racista” a la víctima de la opresión racial.

“Manifiesto de Tiahuanacu”, firmado por la Organización Mink’a, Tupac Katari y PUMA, en 1973

(La dominación): En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición de dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide.

(La cultura): El proceso verdadero se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo. La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechua y aymara han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. Los políticos de las minorías dominantes han querido crear un desarrollo basado únicamente en la imitación servil del desarrollo de otros países, cuando nuestro acervo cultural es totalmente distinto.

(El desarrollo evolutivo): Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un seudodesarrollo.

(La organización política): Tampoco creemos en la prédica de aquellos partidos que, diciéndose de izquierda, no llegan a admitir al campesinado como gestor de su propio destino. Una organización política, para configurar un instrumento de liberación de los campesinos, tendrá que ser creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos. Nuestras organizaciones políticas deberán responder a nuestros valores y a nuestros propios intereses.

“Conclusiones de la Semana Social Campesina”, Organización Mink’a, Tupac Katari y PUMA, La Paz, octubre de 1973

(Indio y campesino): Al decirnos campesinos nos alejamos del grupo universal indio, pero al decir indios nos identificamos plenamente con los otros sectores como: mineros, fabriles, artesanos, etcétera.

(Autogestión cultural): Para efectivizar las proposiciones mencionadas, se debe crear una Institución Superior que sería El Centro de Altos Estudios Culturales Autóctonos Bolivianos, cuyos miembros serán los mismos campesinos.

(La República): Con el advenimiento de la independencia la injusticia en contra del indio no ha sido abolida, sino más bien sistematizada de acuerdo a los intereses de criollos y mestizos, con carácter semifeudal. De ahí que se justifica el continuo levantamiento de los indios en contra de los republicanos.

“La liberación del indio en Bolivia”, Organización Mink’a, La Paz, septiembre de 1975

(Indio y campesino): En América el término *indio* no existió en la época precolombina. En la república, hasta 1952 (Revolución boliviana), despectivamente continuaron calificándonos indios, para clasificar a los grupos étnicos de la pluralidad de nuestros pueblos. Con fines enteramente políticos a partir de la Revolución boliviana, y dentro de un plan demagógico, borraron el término del diccionario local, y nos llaman *compañero campesino*, últimamente *hermano campesino*. Pero nosotros, conscientes de nuestra historia, de todos los trajines políticos y demagógicos, nos identificamos como indios y no simplemente como campesinos.

(La ciencia): Todas las instituciones y ciencias comprometidas deben contribuir a la liberación del indio y de todos los oprimidos; no así servir y ser cómplice del opresor que utiliza al indio como material de estudio.

(Papel protagonista): El indio debe ser protagonista de su propia liberación, en solidaridad con otros grupos oprimidos.

(Estado multiétnico): Se ha reiterado consecuentemente la política de incorporar a la vida nacional a la población indígena, política que no auspicia la creación de un Estado verdadera-

mente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autodeterminación y a la libre elección de alternativas sociales, culturales y políticas.

“Mensaje a la Hermandad India del Collasuyo”, Organización Mink’a, Chuquiago, agosto de 1976

(Injusticia social): Nuestra patria es inmensamente rica, exclaman jubilosos los que disfrutan a manos llenas de las riquezas de nuestra tierra y de los frutos de nuestro trabajo, sin que se les cruce por la mente que, para mantenerse en la opulencia, sumen a las mayorías nacionales en la explotación, la pobreza, el analfabetismo y la desnutrición.

(Universidad india): Postulamos la creación de la Universidad India del Collasuyo, como un medio de alcanzar la liberación económica, social y cultural de las mayorías nativas.

(La lengua): Exigirnos la oficialización de nuestros idiomas matrices, el aymara y el quechua, como una forma de restituirnos a las poblaciones indígenas del país el pleno ejercicio de nuestros derechos, que nos fueron cercenados desde la colonia española.

“Los 10 mandamientos para salvar al planeta, la humanidad y la vida”, de Evo Morales Ayma, Presidente de Bolivia (2008)

(La lógica del capitalismo): Es la lógica del sistema capitalista la que está destrozando el planeta, es la ganancia, la obtención de más y más ganancias por sobre todas las cosas. Es la lógica de las empresas transnacionales a las que sólo les importa aumentar las utilidades y bajar los costos. Es la lógica del consumo sin fin, de la guerra como instrumento para adueñarse de mercado y recursos naturales, y no importa si para conseguir más mercados y más ganancia se tiene que destruir los bosques, explotar y despedir trabajadores y privatizar los servicios esenciales para la vida humana.

(El capitalismo y los valores): Para el capitalismo no hay ningún objeto sagrado ni digno de respeto. En manos del capitalismo todo se convierte en mercancía: el agua, la tierra, el genoma humano, las culturas ancestrales, la justicia, la ética, la muerte,

la vida misma. Todo, absolutamente todo, se vende y se compra en el capitalismo. Y hasta es posible que el propio cambio climático termine convirtiéndose en mercancía.

(La salvación del planeta): Nosotros, los pueblos indígenas del planeta, debemos decirle al mundo que creemos que los millones y millones de dólares que hoy se destinan a la industria de la muerte deben destinarse a un gran fondo común para salvar al planeta, la humanidad y la vida.

(El agua): Es increíble saber que hoy mismo existe tres veces más agua dulce en las represas que en los ríos del planeta. [...] En el centro del Océano Pacífico, dicen los estudios, hay tres kilogramos de plástico por cada medio kilogramo de plancton, el alimento de los peces.

(La privatización del conocimiento): La educación y el conocimiento en manos privadas tiene un solo objetivo: perpetuar y reproducir el sistema capitalista que está hiriendo de muerte al planeta.

(Aculturación): Sin embargo, la organización Mundial del Comercio insiste con esta receta única para todos los países del planeta. Los modelos únicos a nivel económico vienen acompañados de procesos de aculturación generalizada para imponernos una sola cultura, una sola moda, una sola forma de pensar y ver las cosas: la del capitalismo. La globalización capitalista pasa así a destruir la riqueza de la vida, su diversidad.

4. Brasil

De un jefe makuxi, septiembre de 1976

(El verdadero jefe): El jefe es jefe para defender los intereses de todos. Yo no me quiero vender para no vender a mi padre y mis hermanos, y ver mañana a mis hijos vivir en la miseria. Nosotros preferimos pasar miseria juntos; no quiero vender a mi pueblo.

Asamblea de Curiaba, marzo de 1977

(La libertad): Vivimos en el Brasil como prisioneros en un campo de concentración. No tenemos libertad. El Estatuto del Indio

dice que somos libres. Pero no nos dejan visitar a nuestros hermanos. ¿Por qué no nos dejan reunirnos? ¿Por qué nos tratan como a intrusos en nuestra propia tierra?

Capitán João, jefe pareci

(La tierra): Hablé con el Coronel en Cuiabá y me dijo: "Si matan a los colonos la Policía Federal va a ir con ametralladoras y va a matar a todos ustedes." Le dije que eso era lo que nosotros queríamos. Si nos dejan sin tierras, ¿para qué vivir? ¿No podemos vivir sin tierras!

Txibae Ewororo, bororo de Meruri

(El blanco): El hombre blanco, aquel que se dice civilizado, pisó duro no sólo en la tierra sino también en el alma de mi pueblo, y los ríos crecieron y el mar se tornó más salado porque las lágrimas de mi gente fueron muchas.

Mario Juruna, jefe xavante

(La civilización): El indio fue siempre engañado por el blanco. Siempre el indio fue pisado por el blanco. Entonces hoy el blanco tiene que respetar al indio. El indio tiene más civilización que la ciudad. La ciudad no es civilizada. Yo creo que el indio tiene mucha más civilización que la gente que vive en la ciudad.

(La libertad): Somos como pajaritos en jaula.

(La subversión): El indio no entiende de subversión, sólo quiere sus tierras, que lo dejen hacer su vida.

5. Canadá

De documentos emitidos por la Hermandad Nacional India

(Tradición oral): Los valores que queremos legar a nuestros hijos, los mismos que hicieron de nuestro pueblo una gran raza, no están escritos en ningún libro. Ellos se fundan en nuestra historia, en nuestra cultura y en nuestras leyendas. Nosotros

creemos que si el niño indio llega a un pleno conocimiento de los valores de su cultura, tendrá razones para estar orgulloso de su raza y de sí mismo en cuanto indio.

(Soberanía): Cada tribu tenía poder absoluto sobre los productos y recursos de la tierra. En otras palabras, las tribus tenían soberanía política. Para los indios su derecho de propiedad sobre las tierras tribales estaba explícito en esta soberanía política. El que las potencias coloniales firmaran tratados con los pueblos indios constituía un reconocimiento de la soberanía india y de sus derechos sobre la tierra.

(Marginación): Podemos decir que somos el subproducto de un ambiente de campo de concentración. No nos hemos beneficiado de la explotación de nuestros recursos, ni de su elaboración, ni de los servicios que proporciona la estructura necesaria para la misma. En consecuencia, y empleando los términos capitalistas del Ministerio de Asuntos Indios, el desarrollo económico del indio ha tenido la misma posibilidad de éxito que una tiendecita de ultramarinos situada en frente de un supermercado.

(El desarrollo): El desarrollo socioeconómico indígena es un proceso complejo que va ligado a la cultura y a las prácticas desarrolladas durante miles de años. Los nuevos programas, y más particularmente la nueva administración, raramente toman en cuenta esta complejidad, estos matices de la sociedad india.

6. Colombia

De documentos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Popayán, 1973-1978

(La tierra): Sabemos también que tenemos derecho a la tierra: porque nosotros fuimos los primeros que nacimos en estas tierras, no los blancos terratenientes, y porque las trabajamos siempre desde los antepasados.

(Identidad negativa): Y se nos mata con ideas cuando nos meten en la cabeza que es vergonzoso seguir nuestra propia cultura, hablar nuestra propia lengua, vestir nuestros propios vestidos, comer ciertas cosas que la naturaleza nos da o que nosotros producimos.

(Castellanización): Otra cosa que nos enseñan principalmente es que debemos aprender primero el castellano; y si no lo aprendemos nos dicen que somos unos indios brutos.

Nuestros enemigos ni saben que en nuestras lenguas hay palabras y vocabularios hasta más bellos que el castellano, y no se imaginan que son esas palabras las que más nos sirven para exponer lo que sentimos y cómo vemos el mundo.

(La tierra): Pero para nosotros los indígenas, la tierra no es sólo un pedazo de llano o de loma que nos da comida. Como vivimos en ella, como trabajamos en ella, como gozamos o sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de la vida. Por eso la miramos y la defendemos también como la raíz de nuestras costumbres.

(Desarrollo evolutivo): Y como hay muchos que buscan ayudarnos, que buscan recuperarnos, nosotros les decimos: esta tradición sirve y nosotros los indígenas no creemos que sea un mal para nosotros. Nosotros sabemos que nos podemos desarrollar con nuestra propia cultura, con nuestro propio gobierno, no admitiendo que todavía busquen meternos cosas que no son nuestras.

(Clase y etnia): En cuanto a la caracterización del movimiento indígena, se parte de la doble realidad de pueblos sojuzgados y oprimidos por el colonizador y de clase o conjunto de clases explotadas por las clases dirigentes y el imperialismo.

De un documento de la Comunidad Guajiba (1976)

(Aculturación religiosa): Llegaron a nuestra comunidad también cuando habíamos sido tan golpeados por el ejército, a decirnos que había que buscar a Dios, practicar el Evangelio y vivir como los pajaritos del cielo sin trabajar. Nos quisieron enseñar cosas que no entendemos, como el pecado. Pero empezamos a descubrir que lo que ellos llaman pecado son todas nuestras manifestaciones culturales. Que nuestros médicos son diablos y que nuestra forma de trabajar y vivir comunitaria es pecado, porque es comunismo. Los famosos cultos no se hacían para rezar sino para atacar nuestra organización.

7. Chile

De documentos mapuches, 1978

(Clase y etnia): Los mapuches comprendemos que nuestra lucha, teniendo especificidades propias de una minoría étnica, está fundamentalmente ligada a la lucha de todos los sectores explotados de la sociedad chilena. Llamamos por consecuencia a la unidad de toda la clase trabajadora, porque sólo con la unidad podremos derrotar y destruir el poder de la burguesía y el imperialismo.

(La tierra): Trescientos años atrás la tierra fue nuestra. Ahora vamos a recuperarla, y estamos preparados a morir.

8. Ecuador

De un documento de la Federación Ecuatoriana de Indios, 1975

(Clase y etnia): Creemos que la liberación total de nosotros los indígenas, no puede darse fuera de las luchas que en el plano mundial libran los pueblos del sistema capitalista para transformar las estructuras de sus respectivos países y llevar a los pueblos por el camino de una sociedad libre, sin clases explotadoras, sin miseria ni analfabetismo, y sin discriminaciones de ninguna clase.

Declaración de Conocoto, Quito, abril de 1977

(Los antropólogos): Los antropólogos se trasladan a las diferentes comunidades a realizar investigaciones que sólo sirven a sus intereses personales, explotando ilícitamente las culturas de las diversas etnias. Si los antropólogos realizan los estudios en bien de la comunidad, éstos deben beneficiar a los lugares estudiados, sirviendo de base a los mismos grupos étnicos para mejorar su situación.

(La educación): Si la educación se imparte solamente sobre la base de la cultura invasora y en el idioma del conquistador, dejando a un lado las diversas culturas nativas del país, se terminará destruyendo totalmente a estas últimas, y a sus idiomas.

(Educación bicultural): La educación debe impartirse sobre la base de las dos culturas, tomándose en cuenta que el mayor sector de la población pertenece hoy a las culturas vernáculas. Esto significa reconocer la pluralidad cultural del país, el hecho de que hay diversos grupos étnicos en su territorio.

(La cultura): Las culturas son múltiples manifestaciones de un pueblo, por lo que se debe rescatar y conservar su valor propio. La única manera de conservar una cultura es documentarla, y que los miembros de un grupo étnico tomen plena conciencia de ella.

De la Federación Ecuatoriana de Indios, 1977

(Productividad): Las tesis viejas de los latifundistas y terratenientes que afirmaban que el indio es incapaz de dirigir empresas cooperativas de producción agropecuaria han quedado desmentidas. Las organizaciones indígenas, por el contrario, han obtenido índices de producción superiores a los de los terratenientes. Esto ha hecho que los indígenas digan que ya no necesitan más en su vida a los patrones, que han vivido de su trabajo.

9. Estados Unidos de América

Carta enviada por Seathl, jefe de la tribu dwanwish, al Presidente de los Estados Unidos en el año 1855

(La tierra): El Gran Jefe de Washington manda palabras, él desea comprar nuestra tierra [...] Pero nosotros tendremos en cuenta su oferta, porque sabemos que si no lo hacemos así, el hombre blanco vendrá con sus fusiles y tomará nuestra tierra [...] ¿Cómo se puede comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea es extraña para nosotros.

Hasta ahora no somos dueños de la frescura del aire o del resplandor del agua. ¿Cómo pueden ustedes comprar eso? [...] Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente. Cada espina de pino brillante, cada orilla arenosa, cada bruma en el oscuro bosque, cada claro y zumbador insecto es sagrado en la memoria y experiencia de mi gente.

(La tierra): Nosotros sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Para él, una porción de tierra es la misma que otra, porque es un extraño que viene en la noche y toma la tierra que necesita. La tierra no es su hermana, sino su enemiga, y cuando la ha conquistado sigue adelante. Él deja las tumbas de sus padres atrás y no le importa [...] Su apetito devorará la tierra y sólo dejará atrás un desierto.

(La naturaleza): Si todos los animales desaparecieran, el hombre moriría de una gran soledad en el espíritu, porque cualquier cosa que le pase a los animales, también le pasará al hombre. Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, herirá también a los hijos de la tierra.

(El blanco): Tal vez entenderíamos si supiéramos qué es lo que el hombre blanco sueña, qué esperanzas transmite a sus hijos en las largas noches de invierno, qué visiones tiene en la mente para poder anhelar el mañana. Pero somos salvajes. Los sueños del hombre blanco están ocultos para nosotros.

Congreso Nacional de Indios Norteamericanos, Conferencia de Chicago, 1961

(La cultura): Creemos en el derecho inherente a todo pueblo de retener sus valores espirituales y culturales, y que el libre ejercicio de tales valores es necesario al normal desarrollo de cualquier pueblo. Los indígenas ejercimos ese derecho inherente miles de años antes de que viniera el hombre blanco a apoderarse de nuestras tierras.

(La tierra): Cuando los indios hablan del continente que cedieron, no se refieren sólo a la pérdida de algunos millones de hectáreas de propiedad real. Piensan que la tierra sostenía un universo de cosas que ellos conocieron, valoraron y amaron.

Gran Conferencia de Tratados de la Nación Sioux, Standing Rock, 1974

(La fuerza): La fuerza no crea derechos. Los pueblos soberanos tenemos el derecho de vivir en armonía con la Madre Tierra, mientras no privemos de igual derecho a otras personas.

(Derecho indio): Rechazamos todas las órdenes ejecutivas, los actos legislativos y las decisiones judiciales referentes a las

Naciones Nativas que se dictaron desde 1871, año en que Estados Unidos suspendió unilateralmente las relaciones contractuales con las Naciones Indias.

“Documento Rojo”, emitido por la Segunda Conferencia Internacional de Tratados Indios, Yankton Lakota, 1976

(Los tratados): Repetidamente negociamos tratados con los Estados Unidos que reconocían nuestra independencia y soberanía, y que reservaban ciertas tierras para nuestro uso exclusivo. Repetidamente también los Estados Unidos abrogaron dichos tratados, despojándonos de nuestros derechos de propiedad y nuestro derecho al autogobierno.

(Etnocidio): Desde el nacimiento hasta la muerte los individuos y las naciones indígenas están sujetos a su autoridad totalitaria. Los Estados Unidos imponen su forma de educación a través de los internados, que procuran alejar al niño de sus padres y de su cultura. Los Estados Unidos consienten que los niños indios sean arrancados de sus padres y llevados a hogares no-indígenas. La única razón aparente es la indianidad de los padres.

(Manipulación): Los Estados Unidos imponen formas extrañas de gobierno en las comunidades y luego reconocen como legítimos a esos gobiernos, sus gobiernos títeres, y no a los tradicionales. Los Estados Unidos sostienen que ninguna ley de la naciones indígenas es válida sin su aprobación.

(Derecho aplicable): Los Estados Unidos mantienen el principio de que su derecho alcanza a todo tiempo pasado y toda ley, y lo aplican al indio en sus reservas sin preguntarse si es o no conforme a los tratados suscritos con él, al Derecho Internacional y a la Carta de las Naciones Unidas.

(La independencia): Lo que sucedió no fue una pérdida de la independencia por parte de las naciones indias. La mayor parte de las tribus no fueron conquistadas, y menos en una guerra justa. No pueden aducir una cesión de soberanía por acuerdos internacionales. Los tratados afirmaban siempre la soberanía de las naciones indias; de ninguna manera constituyen un abandono de la misma. Lo que pasó es que los Estados Unidos determinaron unilateralmente que tenían la prerrogativa de abrogar, revocar, cambiar y anular contratos.

(*Colonialismo interno*): [...] limitando el normal ejercicio de los derechos soberanos, los Estados Unidos buscaron convertir a nuestros territorios en meras colonias sin status de tales.

10. Guatemala

Antonio Pop Caal, dirigente quiché, 1974

(*Indianidad*): Nosotros no tenemos ningún problema con respecto a que nos llamen "indios". Sabemos que es un vocablo que se nos aplica por pura equivocación y que existe como un fetiche de carácter infamante para quienes nos lo aplican, pero nosotros lo hemos aceptado y nos honra más que nos denigra. Tal actitud de identificación no significa más que un reto para los ladinos.

(*La dignidad*): La población indígena resiste desde hace más de cuatro siglos la destrucción que le ha impuesto el proceso colonial. Sin embargo, ella se ha mantenido incólume y permanecerá indestructible porque conserva, a pesar de la dominación y la pobreza, su dignidad.

Réquiem por los homenajes a la Raza Maya, Ciudad de Guatemala, 1978

(*Arte indígena*): El indígena es considerado como pasivo e incapaz de organizar y producir su propio arte; de ahí que hay que organizárselo y producirse, hay que hacerle ese favor, ya que de todos modos el arte indígena es fácil y divertido y, desde luego, los miembros del comité folklórico ya conocen las necesidades y las inquietudes del indígena. El ladino piensa y decide y degusta por este último.

(*Arte indígena*): La actividad folklórica es un arte, y ese arte sólo puede ser juzgado y calificado por nosotros los indígenas, pues somos nosotros quienes a nuestra manera practicamos e interpretamos ese arte y no necesitamos el visto bueno ni el reconocimiento de jurados calificadores ni de cualquiera otra instancia legitimadora del arte.

(*Desarrollo cultural*): Ciertamente, nosotros los indígenas recurrimos a nuestras tradiciones, pero a las tradiciones vivas

de hoy, es decir, a las herencias culturales activas en la práctica actual de las comunidades indígenas; y nuestra manera de recurrir es *innovadora y creadora*, pues nuestra cultura se desarrolla según su continuidad histórica interna.

11. México

"Carta de Pátzcuaro", Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, 1975

(*Clase y etnia*): Los pueblos indígenas declaramos en este sentido que, para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a la lucha de los obreros, de los campesinos y del pueblo todo de México.

(*Autodeterminación*): Para facilitar nuestra incorporación a los objetivos de la Revolución mexicana que nos han de emancipar, exigimos a la sociedad en que nos encontramos insertos el respeto a la autodeterminación de las comunidades indígenas; pues si bien la Constitución de la república postula las garantías para todos los ciudadanos del país, incluyéndonos en igualdad de derechos y obligaciones, lo cierto es que esto está muy lejos de cumplirse en toda su amplitud.

(*Autodeterminación*): Al mismo tiempo que exigimos el respeto a la autodeterminación y a todo lo que configura nuestra personalidad como pueblo, aceptamos lo positivo que la sociedad nacional nos ofrece.

(*La educación*): Esta educación debe afirmar los valores positivos de la sociedad nacional y los tradicionales de los pueblos indígenas, desechando los que atentan contra la dignidad del ser humano, mantengan la inferioridad de la mujer, olviden al niño y al anciano.

"Pacto del Valle de Matlazinca", firmado por los mazahuas, otomíes, tlahuicas y matlazincas, Valle de Matlazinca, 1977

(*Etnocidio*): Por más de 400 años la mayoría de los que han dirigido este país han querido acabar con nuestra cultura, han querido negar nuestra existencia, nuestros valores, imponiéndonos otros,

que para nosotros son ajenos. Creemos que negar nuestra existencia, nuestro derecho a participar como grupo étnico, es negar a México. ¿Qué nacionalidad pretenden formar, en qué principios se basan, en qué modelo de identidad nos colocan? ¿Podremos hablar de conciencia nacional, negando que México es una nación pluriétnica, pluricultural? ¿Podemos hablar de una cultura nacional, negando el pasado histórico, negando la presencia actual de las diversas culturas étnicas? ¿Con qué identidad nos vamos a ubicar en el contexto universal de la cultura?

Documentos de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), emitidos entre 1977 y 1979

(La participación): Además, quedó establecido claramente que, como indígenas, no pretendemos asumir una actitud sectaria frente a la sociedad nacional, sino que nos pronunciamos por el desarrollo de nuestras culturas indígenas para enriquecer y afirmar la identidad nacional; por la conformación de una pedagogía de contenido bilingüe y bicultural que responda a la cosmovisión de los grupos étnicos, por una participación efectiva de los indígenas en la toma de decisiones de la acción indigenista, así como en la vida política e institucional del país.

(La educación): Si aceptamos que la educación es importante para generar el desarrollo y los cambios sociales, al observar las condiciones en que viven nuestras comunidades indígenas, los modelos conductuales que adquieren los niños y los jóvenes, la pérdida de una identificación étnica y la aceptación de la idea de que la cultura indígena no tiene valor, nos hace reflexionar que la educación no ha sido para nuestro desarrollo y que la escuela, en nuestras comunidades, es una escuela del silencio, represiva y enajenante.

(Estratificación social): Históricamente está demostrado que una cultura colonizadora, transmitida a través de la escuela, perpetúa la estructura jerárquica de la sociedad y la ideología que la mantiene. Ejemplo actual de esto último, lo constituye la creencia de que la educación escolar y el aprendizaje del español, por sí solos, constituyen el medio para lograr la movilidad social, el secreto entre la riqueza y la pobreza, la llave para el éxito o el fracaso, la clave para la aceptación social o la discriminación.

(Educación bicultural): La educación bilingüe-bicultural que debemos instrumentar no debe confundirse con las prácticas de asimilación, incorporación y supuesta integración, que se han venido realizando con nosotros los indígenas y que constituyen el marco ideológico dentro del cual la clase dominante, heredera del colonizador, pone de relieve la universalidad de su propia cultura y rebaja las aspiraciones de movilidad ascendente del indígena a términos individuales y no colectivos.

“Declaración de Temoaya”, emitida por los firmantes del Pacto del Valle de Matlazinca, 1979

(Estado multiétnico): Roto ya el mito del mexicano único, unificado, debemos hacer una realidad reconocida el pluralismo que con toda evidencia nos muestra la realidad social. Y el pluralismo cultural sólo será cabalmente reconocido con la consagración de un Estado multiétnico, en el que todos los indígenas estemos representados.

(Transferencia tecnológica): Toda la tecnología moderna que los indígenas necesitan para su despegue económico y social debe ser transferida en un corto plazo a los indígenas. La dependencia tecnológica y científica traba nuestra liberación. La ciencia y la técnica no deben ser usadas como instrumentos de control y opresión de nuestros pueblos. Son conquistas de la humanidad, y ningún sector tiene derecho a aprovecharse de ellas para ponerlas al servicio exclusivo de sus intereses. Alertamos también a los compañeros contra la introducción de tecnologías innecesarias que no podemos de hecho controlar y no sirven a nuestro proceso, sino al desarrollo del capitalismo. Esta tecnología sostiene la dependencia, la sujeción del pueblo a proyectos ajenos, la expulsión de población hacia los centros urbanos, el trabajo migratorio y la desorganización social y cultural.

(Espacio político): Lo que los indígenas pedimos es que de una vez por todas se nos reconozca un espacio político en las estructuras del Estado, pues no somos extranjeros de paso, sino los más antiguos pobladores de este territorio. Toda forma de libertad requiere una forma de poder. Sin poder, sin participación en el poder global, no puede haber libertad, no podremos

liberarnos nunca. La lucha por nuestra liberación debe ser definida a partir de ahora como una lucha por el poder.

(La lengua): En anteriores oportunidades se pidió la legalización de nuestras lenguas por el Estado, a nivel nacional o regional. Mientras ello no ocurra, no se podrá negar la subsistencia de una situación colonial.

(La explotación): El indígena no es un obstáculo para el progreso del país, pero tampoco será su carne de cañón. El problema no radica en la diversidad étnica, sino en la desigualdad y la explotación que mantiene a casi diez millones de personas fuera de la riqueza social.

Conclusiones del Tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, ciudad de México, 1979

(Educación): Entre todos debemos buscar la filosofía y objetivos de nuestra educación, decidir los contenidos de los planes y programas educativos, de los libros de texto y demás materiales de apoyo. Revisar nuestra experiencia histórica de la forma en que hemos sobrevivido, porque ahí encontraremos los métodos de la enseñanza. Para nuestra educación, hay que conjugar los conocimientos occidentales de los jóvenes con la sabiduría de los grandes hombres de nuestros pueblos. Pensar en nuestra educación significa que debemos manejarla, desde los niveles básicos hasta los niveles universitarios.

(La religión): Es claro el papel de la religión, la punta de lanza del conquistador para imponer una nueva forma de vida y un nuevo sistema económico-social.

(Autodeterminación): Nos acogemos a los principios de la autodeterminación para el gobierno y desarrollo de las comunidades indígenas, por considerar que esta política garantiza la unidad de los pueblos y la conservación de muchos valores sociales y culturales que han demostrado su humanismo a través de nuestra historia; todo lo cual no significa permanecer cerrados a las corrientes del pensamiento y la cultura universales, ni menos sustraernos a la identidad nacional y a todo lo que ella incluye como patria mexicana.

(Propiedad privada): Rechazamos el concepto de propiedad privada de los bienes de producción, por considerarlo extraño a nuestra idiosincrasia y tradición.

“Carta abierta a los hermanos indios de América”, presentada por el grupo del Pacto del Valle de Matlazinca en el Encuentro de Movimientos Indios de Sudamérica, Cuzco, 1980

(Vocación de diálogo): No debe pensarse por esto que perseguimos el separacionismo y el aislacionismo. Los documentos que hemos producido muestran muy bien nuestra eterna vocación de diálogo, de acercamiento. La falta de diálogo, la distancia social, no existe por nosotros, sino pese a nosotros, ya que siempre hemos tratado de ponerle término, hemos luchado para que se nos trate como a iguales, y se respeten nuestros valores y derechos. Resulta irónico y a la vez infame que los occidentalizados que durante siglos alimentaron el racismo y la explotación de nuestros pueblos nos digan ahora racistas porque nos resistimos a morir, a desaparecer. Racista no es el que defiende una identidad, sino quien usa una identidad para discriminar, para oprimir, para explotar.

(Identidad negativa): La indianidad tampoco es un valor negativo, aunque para muchos de nuestros hermanos haya llegado a serlo. Tanto nos repitieron que éramos ignorantes, salvajes, bárbaros, sin razón, ladrones, perezosos, etc., que resulta explicable que lo crean. Nuestros movimientos deben devolver a nuestros pueblos esa fe perdida en sus valores, enseñarles a perder la vergüenza de ser indígena, a sentirse orgullosos de sus tradiciones, de poseer una espiritualidad más rica que la occidental, y una sociedad más justa que la capitalista.

(Pluralismo): Los gobiernos de América no deben seguir tratando de imponer una nacionalidad única, una cultura unificada, pues está visto que tanto nuestra nacionalidad como nuestra cultura son plurales. Es preciso no dejarse engañar por las buenas palabras de algunos funcionarios, ya que ellos y sus discursos pasan, y la realidad queda. Esta no es una cuestión de lenguaje, sino de un reconocimiento legal expreso, que debe empezar por la constitución política del país.

(Universidades indígenas): Debemos exigir la creación de universidades indígenas, en las que se realicen altos estudios sobre

nuestras culturas y se formen a nuestras juventudes dentro de los valores tradicionales, a fin de que puedan impulsar nuestro desarrollo socioeconómico.

(Recuperación histórica): El respeto a nuestras tradiciones no debe llevarnos al conservacionismo y al estancamiento cultural. Si queremos que cambie nuestra sociedad, también nuestra cultura deberá cambiar. Hay que tener presente que nuestra cultura evolucionó aceleradamente hasta la época de la conquista, en que fue dominada y reprimida. Esto, por fuerza, debía provocar cierto estancamiento, y ahora se trata de salir de él, de recuperar el tiempo perdido, de recuperar nuestra historia.

12. Paraguay

Vicente Cauto, mby'a-guaraní

(Genocidio): ¿Qué son esos indios? Podemos matarlos, no más; el matar mby'a no es nada, es una zoncería, dicen todos ellos, y aun así, nos callamos.

De un dirigente nivaklé (1976)

(Actitud estratégica): Esto nos obliga a cambiar la actitud extremadamente crítica que teníamos los indígenas por una actitud estratégica, en la cual debemos aprovechar todas las posibilidades de alianza con otros sectores de la sociedad nacional para alcanzar objetivos parciales, aunque nuestros objetivos fundamentales, el de la plena participación de las sociedades indígenas en la vida nacional y el de la liberación del colonialismo interno que nos oprime, no siempre sean compartidos por esos sectores.

(Táctica del silencio): Desde entonces nos importa menos criticar solamente a nuestros enemigos y nos importa mucho más sacar concesiones a favor de nuestros pueblos. Nos importan más los objetivos que perseguimos y la consolidación de la organización indígena.

(Autogestión): Por eso exigimos que los misioneros, los científicos, los trabajadores sociales que se sientan hermanados a nuestra causa, no pretendan convertirse en nuestros dirigentes.

No necesitamos dirigentes. Nosotros sabemos mejor que cualquier blanco cómo dirigirnos, cuál es la orientación que debemos tomar, porque hemos sufrido en carne propia, porque nuestros pueblos están sufriendo un largo y cruel colonialismo que nos ha enseñado cuál es el camino que debemos seguir.

(Los antropólogos): No queremos antropólogos que pretendan dirigir nuestra lucha de liberación, sino antropólogos que nos enseñen lo que no sabemos de las culturas y las sociedades colonialistas y se pongan a nuestro servicio para nuestra tarea liberadora. Hemos sido durante siglos servidores de los blancos. Estamos cansados de tener patronos blancos. Ya es tiempo de que los blancos que comprendan nuestro sufrimiento y la razón de nuestra causa, decidan tener más humildad y ponerse en actitud de servicio y no de mando.

Testimonios recogidos por Miguel Chase-Sardi entre pa'i tavyterã

(Nuestra sabiduría): Nuestra sabiduría está en el conocimiento que tenemos del idioma de los pájaros, del idioma de los animales, que nos cuentan las cosas que ocurren a nuestro alrededor, las que ocurren muy lejos, donde no llega nuestra vista ni perciben nuestros oídos. Fuimos destinados a conocer la ley del bosque. El día que se acabe la raza guaraní, se acaba todo. Nuestra misión es mantener al mundo vivo. Cuando nosotros terminemos, el mundo terminará.

(Palabra y escritura): Los antiguos no nos enseñaron a leer y escribir porque no necesitamos poner nuestra palabra en un papel. Nuestra palabra sirve por sí sola, porque es nuestra alma. Los blancos, que no saben esto, necesitan poner su palabra en un papel para que se les crea. Esto significa que su palabra no tiene valor por sí sola, porque tienen un alma que no procede de Nuestro Padre Grande. Nosotros no necesitamos llamarnos por nuestros nombres. Nuestro nombre es sagrado. No debe pronunciárselo así nomás, por cualquier cosa. Pero como los blancos quieren llamarnos de alguna manera, dejamos que nos pongan sus nombres cristianos. Esos nombres no tienen ningún valor. Tan poco valor tienen, que los blancos necesitan tener un documento que garantice la veracidad de su nombre, que de cualquier manera es tan falso como falsa es su alma.

(La desesperanza): No podemos entender por qué ustedes, que hacen cosas maravillosas, que dicen ser tan inteligentes, no pueden darse cuenta que al destruirnos a nosotros se destruyen a sí mismos. Nuestro viejo sistema se está acabando. Los que van al cuartel vienen y cuentan lo que vieron afuera. Enseñan a los demás, con la palabra y con el ejemplo, cosas muy malas para nosotros. Nuestros hijos, que eran buenos y respetuosos, se vuelven mal educados, roban, asesinan. Prefieren tomar caña, que nos enloquece y vuelve agresivos como los blancos. Nos es difícil conocer nuestro antiguo sistema. Ya murieron los sabios que podían enseñarnos. Hoy estamos condenados a morir y, con nosotros, morirán ustedes también.

13. Perú

Movimiento Indio Peruano, 1979

(Lo occidental): Nosotros no participamos en el juego de las reclamaciones llorosas de pedir que “nos devuelvan nuestras tierras usurpadas por el invasor extranjero, para luego vivir a su lado y compartir sus leyes y principios”, no. Nosotros los indios de América no podemos aceptar la moral, la religión, la filosofía y la ciencia occidentales, porque ellas no son justas ni científicas.

(Occidente): Occidente convirtió, por la fuerza de sus armas y por el poder seductor de sus melosas valoraciones sociales, en un gran burdel la vida y desarrollo de los hombres en la tierra.

Javier Lajo Lazo, dirigente de la Alianza Internaciones Inca, Arequipa, 1987

(Los 500 años): Lo grave de los quinientos años no será que los colonialistas celebren o festejen sus quinientos años de ocupación, sino que los luchadores de la resistencia no aparezcan sino como contestatarios, como perros que ladran desde la oscuridad, quejándose de no poder acercarse a la hoguera del festín colonialista. Debemos hacer nuestro propio fuego y desde allí, por muy pequeño que éste sea, diferenciarnos de nuestros enemigos y comenzar a dar calor a nuestra lucha.

(Pluralismo): Nuestro mensaje de liberación no busca crear estados exclusivistas para el indio; planteamos estados confederados multinacionales, en donde tendrán un lugar importante los criollos y mestizos no hegemónicos ni colonialistas. Pero hoy, y esto debe ser bien comprendido, la única forma de existir dentro de los estados criollos hegemónicos es *diferenciándonos*.

(Pluralismo): La guerra occidental se define por la exclusión y la muerte del contrario, mas la guerra inca tiene su objetivo en la inclusión y la convivencia, por aquello que los intelectuales llaman la reciprocidad. Es decir, ganar la guerra significa para el inca obligar al enemigo a entrar en reciprocidad, para lo cual éste debe ser conocido, comprendido, comunicado, persuadido. Lo que quiere el pueblo inca es desactivar la bomba occidental, no hacerla explotar.

14. Venezuela

Simeón Jiménez, dirigente de la Federación Indígena del Territorio Federal Amazonas, Puerto Ayacucho, 1974-1976

(Las misiones): Los misioneros se sienten dueños nuestros y podemos afirmar que definitivamente no los queremos, puesto que al vivir entre nosotros actúan como si fueran nuestros amos; sus reacciones con nosotros están basadas en la amenaza y la característica principal de las mismas es la que los antropólogos llaman etnocidio: interfieren en nuestra vida política, social y religiosa; cambian nuestras costumbres e intrigan enfrentando individuos contra grupos y dividiendo hermanos contra hermanos.

(Las misiones): Dicen que a Dios no le gusta la gente que insulta, ni la gente pretenciosa, mentirosa, envidiosa, celosa, injusta o usurera. Pero a pesar de estas predicaciones, ellos son soberbios porque creen que su Dios es superior al nuestro y que la cultura que tienen es mejor que la nuestra.

(La religión): Todas las culturas indígenas tienen su religión y por lo tanto no hay necesidad de que los misioneros nos enseñen otra y nos obliguen a convertirnos en creyentes.

(La antropología): Los que deseen estudiar nuestras costumbres, pueden hacerlo, pero nosotros también debemos aprender

de ustedes las leyes y los mecanismos útiles para cursar adecuadamente nuestras quejas y formular nuestras peticiones ante las autoridades oficiales. En la medida en que ustedes nos ayuden les ayudaremos. Si lo hacen estaremos de acuerdo con ustedes. Los que no quieren enseñar y sólo les interesa aprender acerca de nosotros, no los queremos ni estamos dispuestos a ayudarlos. Nosotros no somos libros, ni plantas, ni vasija, ni tierra, ni piedras, ni agua y por lo tanto no podemos ser sólo *objetos* de estudio.

(Falsos líderes): Hay que tener mucho cuidado con esos indígenas que estudian en misiones, o mejor dicho, los *protegidos* de los misioneros. A éstos casi nunca les interesa el destino de sus hermanos; ellos no estudian para ayudarnos, más bien los estudios les sirven para despreciar a sus antiguos compañeros y para engañar de acuerdo con la voluntad del misionero que los protege. Este tipo de indígena entregado no puede ser dirigente.

(Falsos líderes): Han aparecido especuladores y explotadores indígenas como consecuencia del contacto con la sociedad criolla. De estos especuladores indígenas –que nosotros rechazamos para dirigentes– se ha aprovechado la sociedad criolla para tenernos dominados, ya que el criollo, cuando descubre un indígena manipulable, lo promociona y consagra como gran dirigente ante la sociedad criolla.

(El verdadero líder): El verdadero político dentro de la sociedad nativa es servidor de su gente. No vive de la política, no causa problemas, sino que con su ejemplo y consejo ayuda a solucionarlos.

Nuevo Manual del promotor cultural, vol. I. Bases teóricas de la acción

–con un tiraje de 3 000 ejemplares–
lo terminó de imprimir la Dirección General
de Culturas Populares del Consejo Nacional
para la Cultura y las Artes
en los talleres de Impresora y
Encuadernadora Progreso (IEPSA)
San Lorenzo 244, Col. Paraje
San Juan, Delegación Iztapalapa,
México, D.F., C.P. 09830,
Tel. 59702620, en el mes de
julio de 2009

Cuidado de la edición
Subdirección de Publicaciones
de la Dirección General de Culturas Populares