

PROCESOS INTERCULTURALES

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 1 – Invierno 2005

Colaboradores de edición

María Mercedes Correa

Daniel Sánchez

CONTENIDO

Juan Carlos Godenzi, Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana.....	7
---	---

GLOBALIZACIÓN, SOCIEDAD Y POLÍTICA

Sebastián Wierny, La invención del multiculturalismo.....	17
---	----

María Celeste Mazzola, ¿Globalización de las comunicaciones o manipulación globalizada? El caso de la Triple Frontera.....	27
---	----

María Gabriela Iturriza, Estrategias discursivas para la conformación de identidades políticas en Venezuela. Reflexiones en torno al 11 de abril de 2002.....	35
--	----

Sara Smith, Máscaras del estado nacional: los rapa nui y la <i>Ley Indígena</i> chilena.....	47
--	----

Karine Cliche, Internet por/para los aymaras.....	55
---	----

Rossana Blanco, Interculturalidad y Educación en México.....	61
--	----

GEPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Juan Manuel Pascual, Ciencia global y colonización epistémica: a propósito de <i>Uno y el Universo</i> de Ernesto Sábato.....	73
--	----

Nicolas Beauclair, La filosofía intercultural y el <i>Manuscrito del Huarochiri</i>	79
---	----

ESTÉTICAS DEL CONTACTO

María Mercedes Correa, Alteridad cultural e identidad: una traducción francesa de <i>Pierre Ménard, autor del Quijote</i>	89
--	----

Lise Sauriol, Interculturalidad y construcciones identitarias en la narrativa de Mayra Santos Febres: una propuesta de diálogo dialógico.....	93
--	----

Line Valois, Vicios comunicativos y violencia verbal: para una reflexión sobre la Representación socioartística de la palabra contemporánea.....	101
---	-----

María del Prato, La narrativa fronteriza de Saúl Ibagoyen Islas.....	114
--	-----

Philippe Gagnon, La novela regionalista latinoamericana frente a la homogenización cultural.....	119
--	-----

Presentación

El actual proceso de mundialización económica y tecnológica hace cada vez más visible la diversidad cultural existente en el planeta. Debido a los cambios sociales que se han producido, como la migración y las redes translocales, la redefinición o emergencia de nuevas identidades, tal diversidad encuentra nuevas formas de organización y expresión. Ahora bien, esa diversidad no constituye sólo una presencia, sino también un desafío que cuestiona la forma homogeneizante y excluyente con la que se han organizado el Estado y las instituciones sociales. En el caso particular de América Latina, la multitud de excluidos y desfavorecidos, en especial los pueblos indígenas y los afroamericanos, exigen una profunda reforma del Estado y una refundación de la nación en la que la diversidad no sea pretexto para la desigualdad social, sino recurso para dinamizar y renovar la democracia.

El desafío de la diversidad alcanza, igualmente, al trabajo intelectual, a sus opciones teóricas y presupuestos ideológicos. Se hace cada vez más imprescindible pensar, por ejemplo, América Latina en su diversidad y en el papel que cumple en el proceso de globalización. En ese marco de consideraciones, este primer número de Tinkuy busca reflexionar y debatir acerca de puntos especialmente sensibles para las sociedades contemporáneas, como aquellos que conciernen a la discriminación étnica, idiomática o cultural; a los contactos discursivos; a la construcción de categorías identitarias y de mecanismos de desigualdad social y de exclusión social y epistémica.

Un espíritu anima los artículos aquí reunidos: responder al reto de contribuir a crear las condiciones materiales y simbólicas para una convivencia intercultural, en la que el mecanismo articulador sea el diálogo. Son tres los campos en los que se han distribuido los trabajos: (i) globalización, sociedad y política; (ii) geopolíticas del conocimiento; (iii) estéticas del contacto.

Los autores son estudiantes de maestría y doctorado de la Sección de Estudios Hispánicos y han participado en el seminario ESP 6180 Procesos Interculturales, realizado en el otoño de 2004. En sus contribuciones, ellos reflejan sus propios planteamientos sobre la problemática que les interesa estudiar, al mismo tiempo que los debates desarrollados a lo largo del seminario.

Montreal, marzo 2005

El Editor

Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana

Juan C. Godenzzi

La diversidad es un dato de la realidad. La condición humana, si bien única y compartida, sólo se manifiesta en las coordenadas del tiempo y el espacio, y en las redes de las prácticas sociales. Ahora bien, tal diversidad histórica puede recibir distintos tratamientos. A veces se pretende negarla u ocultarla, aun cuando constituye el punto de partida y el referente de todo proyecto sociopolítico, cognoscitivo o estético. Otras veces, demasiado frecuentes, tal diversidad suele servir de pretexto para producir o legitimar la exclusión étnica y la desigualdad social.

En la actual etapa de la globalización, se da una reconfiguración del panorama cultural e idiomático mundial, pues aparecen nuevos mecanismos y formas para organizar la unidad-diversidad propia de la especie humana. Una buena parte de las interacciones alcanza, ahora, una dimensión planetaria y una enorme velocidad de propagación. Otro conjunto de interacciones tiene una proyección ya sea local, nacional o regional. Y todas ellas, eventualmente, se entretajan de diversos modos, creándose así múltiples flujos comunicativos y circuitos lingüísticos y culturales.

La fórmula de *una lengua por país, una lengua por individuo* ha dejado de ser válida. En muchos países, la población migrante ha duplicado o triplicado el número de lenguas; y esas lenguas son habladas normalmente por una sola persona. Así, como lo indica un reciente documento de la UNESCO (2003), la diversidad lingüística constituye un modo de vida y no un problema que espera ser resuelto. Más que elegir entre lenguas, la gente vive con dos o tres de ellas. Como muchos expertos de la problemática comunicativa y cultural lo expresan, en buena parte del mundo contemporáneo, los monolingües son conscientes de la desventaja que representa defender una sola posición en campos de juego que exigen mayor movilidad y desplazamientos.

La presente exposición sostiene que la diversidad social, étnica y cultural constituye un recurso poderoso para hacer efectivos los derechos y la inclusión social, para

reformar el Estado y renovar la democracia. Sostiene, igualmente, que el requisito que puede hacer posible ese tránsito, desde una *diversidad que fragmenta* hacia una *diversidad que crea ámbitos de encuentro*, es el diálogo intercultural. La tematización de lo intercultural, desde la perspectiva latinoamericana, tiene su origen en la realidad y las luchas de los pueblos indígenas. De ahí que se presenten, a continuación, algunos elementos del contexto lingüístico y social latinoamericano, en medio del cual surge un juicio crítico —expresado conceptualmente bajo el nombre de *interculturalidad*— que atañe a la ética y que tiene consecuencias sobre la política, el conocimiento y la estética.

Contexto lingüístico y social

Se calcula que hoy la población indígena latinoamericana es de aproximadamente 50 millones que, en su conjunto, habla más de 400 lenguas. Algunos países, como México, Guatemala, Ecuador, Bolivia y Perú, presentan un porcentaje significativo de pueblos o comunidades indígenas; otros, en cambio, presentan un porcentaje bastante menor, como sucede con Colombia o Chile, tal como aparece en el Cuadro N° 1. Esos datos, sin embargo, no deben ocultar el hecho de que hay regiones donde se concentra la población vernáculo-hablante. En el Estado de Chiapas, por ejemplo, llega al 50 ó 60 %; en la sierra sur andina peruana o el altiplano boliviano, al 80 ó 90 %.

El multilingüismo, la variación y el contacto de lenguas son situaciones constantes en América Latina: En Guatemala, el castellano coexiste con 22 lenguas indígenas y 2 lenguas criollas: el garífuna (afrocaribeño) y el inglés criollo. Igualmente, en Colombia se encuentran 64 idiomas indígenas y dos criollos; en México, 56 lenguas; en Bolivia, 30; en Brasil, 170; en Paraguay, 5 lenguas indígenas, además del guaraní. En el Perú, se tienen dos lenguas andinas bastante expandidas, algunas de las cuales trascienden las fronteras nacionales en territorios que lindan con Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia. Algunas de las lenguas indígenas latinoamericanas conservan su vitalidad; otras, en

cambio, se encuentran en peligro de desaparición. Entre las lenguas más habladas, destacan el maya, el náhuatl, el quiché, el quechua, el aimara, el guaraní y el mapuche. Se calcula, por ejemplo, que el quechua tiene aproximadamente 11 millones de hablantes, en territorios que van desde Colombia hasta Argentina, pasando por Ecuador, Perú y Bolivia. El guaraní paraguayo cuenta con 4,5 millones de hablantes; el aimara, con 2,5 millones. Otras lenguas, en cambio, tienen un reducido número de hablantes: el wichí (Argentina), 6 mil; el bororo (Brasil), 700; el Iquito (Perú), 150; el guarasugwe (Bolivia), 46; el ñapari (Perú), 4 hablantes (López y Küper 2001). Con mucha frecuencia, esta diversidad idiomática sirve de pretexto para justificar la discriminación étnica y la desigualdad social. En las últimas décadas, como efecto de las migraciones, de los medios de comunicación y de las variadas mediaciones transculturales, emergen nuevas *zonas de contacto* (Pratt) en las que la diversidad intra e inter-idiomática y cultural se hace más manifiesta, y en la que se reeditan nuevas formas de exclusión.

Víctimas del empobrecimiento, el desprecio y el olvido, los pueblos indígenas de América Latina han sufrido también, durante las últimas décadas, las consecuencias de la violencia y el terrorismo. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (CVR), las tres cuartas partes de los 69 mil muertos o desaparecidos, entre 1980 y 2000, a manos de las organizaciones subversivas o de agentes del Estado, eran campesinos pobres quechua-hablantes. En palabras de Salomón Lerner, presidente de la CVR, tal situación constituye un doble escándalo: “el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron” (CVR 9). El testimonio de una humilde mujer, víctima de esa tragedia, señala la causa profunda del problema: la pérdida del principio ético del “respeto”.

Señores chaymi ñuqa munani kachun respeto, kachunyá manchakuy, masque imayrikulla kaptiykupas, wakcha pobri kaptiykupas, campesino totalmente ñuqañaykuchu kaniku, huk real llapas killapi ganaq, mana ni pipas kanikuchu. Señores, chayta ya justiciyata mañakuykiku.

Señores, por eso yo quiero que haya respeto. Que haya moderación, aunque sólo seamos muy humildes. Aunque seamos huérfanos y pobres. Campesino puro podemos ser; que ganamos sólo un real por mes y, aunque no seamos nadie, señores, ésta es la justicia que le pedimos. (Audiencia de Huanta. 11 de abril de 2002. Testimonio de la señora Sabina Valencia. CVR 27)

En la visión andina del mundo, *respeto* es permitir que todo y todos sean a plenitud lo que tienen que ser; es permitir y participar en el circuito de la fuerza vital, que anima la buena marcha de la sociedad y la naturaleza. Ese respeto es radical y concierne a todo ser humano; no

está supeditado a estatus económico, pertenencia étnica o reconocimiento social. El derecho y la política, las instituciones y las relaciones interpersonales requieren ser revisados en su concepción y en su ejercicio a la luz del principio ético del “respeto”.

El juicio de los sectores populares sobre la situación socio-económica, política e institucional señala que los problemas no se limitan al campo legal, ni político, sino que son esencialmente éticos. La población argentina relaciona la causa de los secuestros no con la delincuencia común, sino con la corrupción, elemento que distorsiona de raíz la relación con el otro, las instituciones y el Estado. En el trabajo de las comisiones de la verdad en diversos países latinoamericanos suele darse una tensión entre dos formas de aproximarse al problema: el paradigma de la memoria, desde las víctimas, que es esencialmente ético; y el paradigma de la justicia transicional, que se ejerce a través de la ley. Tal oposición, sin embargo, no es contradictoria y revela, más bien, una jerarquía de dependencias: una ética del

Países Latinoamericanos	Porcentaje de población indígena
Argentina	1,5%
Bolivia	59,2%
Brasil	0,2%
Chile	5,7%
Colombia	2,2%
Costa Rica	0,8%
Ecuador	33,9%
El Salvador	2,3%
Guatemala	59,7%
Honduras	3,2%
México	7,5%
Nicaragua	8%
Panamá	6,8%
Paraguay	2,3%
Perú	36,8%
Venezuela	1,5%

respeto debiera regir una política del bien común, la cual a su vez debiera regir un cuerpo jurídico adecuado y pertinente.

Cuadro Nº 1
Porcentaje de población indígena según países
(A partir de Zimmerman 68-69; Gleich; Adelaar)

Formulaciones conceptuales

Frente a la realidad diversa y desigual, se hace necesario repensar la relación entre diversidad y exclusión, en la óptica de una ética del respeto. Una de las formas específicas como el movimiento indígena y otros sectores de la sociedad latinoamericana han procesado las diferencias culturales y las desigualdades sociales ha tomado el nombre de *interculturalidad*. No basta el reconocimiento ni la valoración positiva; hay necesidad de dar un paso más: vincular la afirmación de la diversidad cultural con formas efectivas de ejercer la ciudadanía y con una reforma del Estado, de modo que éste llegue a ser inclusivo y equitativo (García Canclini 20).

Los conceptos de interculturalidad y multiculturalismo varían, ciertamente, según los contextos y los proyectos políticos. Mientras que en Europa el concepto de *interculturalidad* se relaciona con las olas de migrantes del tercer mundo, en América Latina tiene que ver con los distintos pueblos y comunidades que son parte constitutiva de la nación. En Europa se propone que la interculturalidad, más que inspirar políticas públicas, sea asumida por la sociedad bajo la forma de “comunicación intercultural”, entendida ésta como un nuevo aprendizaje democrático entre los diversos grupos culturales.

En Estados Unidos se apela más bien al concepto de *multiculturalismo*, surgido como una respuesta activa frente al fracaso de la política asimilacionista (“melting-pot”). Constituye una reacción contra la concepción monocultural de un país multicultural. El debate se centra en la reivindicación de las diferencias. Una de las preocupaciones esenciales de esa reflexión es encontrar la manera de hacer calzar el liberalismo –basado en el principio de la igualdad– con el derecho a las diferencias¹; de ahí que se aborden temas como los del universalismo y particularismo, igualdad y diferencia, derechos colectivos, justicia etno-cultural, políticas de reconocimiento, o neutralidad del Estado moderno frente a la diversidad cultural. Ahora bien, tal como lo expresa Sosoe (4), la mayor parte de esos análisis eluden las bases materiales y socio-históricas de las reivindicaciones de las diferencias. Al limitarse a los aspectos político-simbólicos o meramente culturales, esos análisis resultan unilaterales y parcializados. Dejar

¹ Entre los autores de esa corriente anglo-americana cabe mencionar a Charles Taylor (1989, 1994), Richard Rorty (1991, 1996, 1998), Michael Walzer (2001). En lo que toca a Canadá, Will Kymlicka (1996, 1995) ofrece el modo de concebir y de poner en acción la “vía canadiense” de la multiculturalidad.

de lado los contextos socio-políticos, económicos e históricos esquivan el problema central de la convivencia: cómo responder a la exigencia del trato efectivamente igualitario entre los ciudadanos.

El concepto de interculturalidad

En la perspectiva latinoamericana, la propuesta intercultural que se pretende va más allá del reconocimiento y la reivindicación de las diferencias, o de medidas que persiguen una relativa asimilación de los pueblos indígenas, o comunidades afroamericanas u otros grupos subordinados. La fuerza de la propuesta intercultural en el ámbito latinoamericano apunta, más bien, a cambiar las condiciones y las modalidades en las que se dan los intercambios, es decir, se dirigen a una refundación de la nación².

En tanto categoría ético-política, surgida de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de América Latina, y como propuesta crítica frente a los graves problemas y conflictos del mundo actual, la *interculturalidad* puede definirse como una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios –entre individuos y/o instancias colectivas– que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a sociedades pluralistas y a estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda dialogar en pie de igualdad y se produzcan mutuos enriquecimientos.

Concebida en esos términos, la interculturalidad constituye una utopía de respeto y diálogo que apunta a que:

- (i) todos los individuos, comunidades y pueblos –en especial los que ahora están empobrecidos y son víctimas de la discriminación y de múltiples desgracias (enfermedades, violencia, terrorismo, redes del crimen, catástrofes, etc.) – puedan disfrutar de buenas condiciones de vida, así como desplegar libre y creativamente sus potencialidades y propias opciones;
- (ii) se construya una sociedad civil mundializada, sin exclusiones de ningún tipo, sin temores del otro ni armas contra él;
- (iii) exista un control democrático, global y plural, de las fuerzas incontroladas del mercado;

² Para una tematización de la interculturalidad en la perspectiva latinoamericana, consultar los trabajos reunidos en Heise, ed. (2001), en Godenzzi (1996). Ver también Heise, Tubino y Ardito (1992), Dussel (1995), Zúñiga y Ansión (1997), Godenzzi (1997), Villoro (1998), Olivé (1999), Fornet-Betancourt (2000, 2001), Helberg Chávez (2001a, 2001b), Cortina (2002) y Ministerio de Educación (2001). Un inventario bibliográfico se puede encontrar en López Soria (2002).

(iv) se establezcan estados no totalitarios, que garanticen el bienestar y la convivencia de todos sus ciudadanos;

(v) surja o se refuerce una ética del diálogo, cimentada en los valores de la reciprocidad, el reconocimiento y respeto del otro, la justicia, la libertad creativa y la solidaridad, y que impulse una nueva forma de hacer política;

(vi) se instaure una política inclusiva, que haga posible lo que ahora parece imposible: una gestión compartida del poder y de las riquezas del mundo; una respuesta lúcida frente a todo aquello que amenace la sobrevivencia de la humanidad;

(vii) una estética de la diversidad lingüística y cultural, capaz de (re)educar la sensibilidad y, por tanto, también las formas de construir el conocimiento, en una perspectiva abierta, lúcida y articuladora de mundos de vida diferentes.

Globalización, sociedad y política

Tal como lo señala Morin, la globalización es el último estadio de una planetarización de la economía (mercado) y de la tecnología (información, comunicación, transporte). El planeta es ahora un territorio dotado de una textura de comunicaciones como nunca antes la hubo. No obstante, la actual economía mundializada no se acompaña de los constreñimientos (regulaciones) de una sociedad organizada (leyes, derecho, control). Así, pues, el planeta constituye un territorio en el que se expande un sistema de comunicación, de economía, de procesos culturales (la infraestructura), pero al que le faltan elementos esenciales: gobernabilidad, ciudadanía, control de poderes, protección de la biosfera, conciencia de pertenencia a la tierra-patria (la superestructura). Se tienen las infraestructuras, no así las superestructuras.

Le vaisseau spatial Terre est propulsé par quatre moteurs associés et en même temps incontrolés : science, technique, industrie, capitalisme (profit). Le problème est d'établir un contrôle de ces moteurs : les pouvoirs de la science, ceux de la technique, ceux de l'industrie, doivent être contrôlés par l'éthique, qui ne peut imposer son contrôle que par la politique; l'économie doit non seulement être régulée, mais elle doit devenir plurielle [...]. (Morin 41)

El diseño de una ciudadanía de carácter intercultural difiere del diseño de ciudadanía basadas en el multiculturalismo o en el mestizaje. En efecto, tal como lo expresa Etxebarria, en el multiculturalismo, la palabra clave es *respeto*: respeto a los diferentes pueblos, comunidades y colectivos; igualdad de oportunidades sociales. En el mestizaje, la palabra clave es *mezcla*: el mestizaje cultural busca disolver diferencias previas al contacto y elaborar una síntesis. Con frecuencia, como en el caso latinoamericano, el mestizaje es consecuencia de la imposición de una cultura sobre las otras. En la

interculturalidad, en cambio, la palabra clave es *diálogo*: encuentro entre interlocutores, entre grupos que se reconocen recíprocamente la capacidad y el derecho a la creación cultural. La ventaja de este modo de concebir la interculturalidad es que resume aspectos planteados por los otros términos, pues el diálogo presupone, ciertamente, el respeto mutuo y convergencias, pero también el intercambio en pie de igualdad y el surgimiento de lo nuevo. La diversidad no despliega plenamente su riqueza en la mera yuxtaposición o coexistencia que elude la equidad básica, ni en la integración forzada, sino en el intercambio de modalidad interlocutiva.

Cortina (516) propone la noción de *ciudadanía intercultural activa* y la entiende como «un lazo cívico capaz de evitar que las diferencias culturales puedan provocar desigualdades sociales, que permita mantener y alentar las diferencias a las cuales los ciudadanos tienen derecho y que aportan elementos para enriquecer la vida humana; y, sobre todo, un lazo cívico que pueda alentar la autonomía de cada ciudadano en vistas a elegir su propia identidad a partir de un diálogo intercultural». No se trata, pues, solo de conseguir el reconocimiento de las diferencias, sino también de «viajar» uno al mundo cultural del otro, de exponer sus propuestas, de dejarse seducir por otras y, a través de un diálogo crítico, contribuir al enriquecimiento de la cultura de todos. El mecanismo fundamental de una ciudadanía intercultural es el *diálogo*:

Estar listo para iniciar un diálogo quiere decir también estar listo para aceptar las condiciones que le dan un sentido. [...] [S]i la ciudadanía debe ser un lazo cívico, capaz de engendrar la adhesión en una sociedad de seres que eligen y que negocian su identidad, una sociedad deberá ofrecer instituciones y normas suficientemente justas como para que los ciudadanos deseen elegirla como algo propio. [...] El diálogo se convierte, por lo tanto, en una exigencia para aquel que desea saber cuáles son las normas e instituciones que son justas. Pero ese diálogo, que en principio concierne a personas concretas, exige al mismo tiempo la comprensión de los diferentes bagajes culturales de los interlocutores, en la medida en que constituyen signos de su identidad. (Cortina 523)

El desafío que se plantea es entonces cómo construir una sociedad-mundo no hegemónica ni excluyente. Asumiendo el concepto de interculturalidad, definido como categoría ético-política, se podría decir que la gran tarea del mundo contemporáneo es la de construir una *sociedad-mundo intercultural*, como contraparte indispensable de la globalización del mercado. Se requiere una política transformada por una ética intercultural. Esa necesidad es sentida en distintos campos de la política. Jacques Attali, por ejemplo, expresa esa urgencia, avizorando una nueva social-democracia:

[...] il est plus nécessaire que jamais [...] de *faire* de la politique. C'est-à-dire de réfléchir au meilleur usage des considérables richesses du monde et à leur meilleur partage; de s'opposer à ce qui pourrait menacer la survie de l'humanité; de donner sa chance à tout ce qui pourrait la rendre plus belle et plus heureuse [...] Il est urgent de qu'il existe encore des choix, que les nations ont encore le droit à une ambition, que le monde peut se choisir un destin. Il est tout aussi impératif d'affirmer une morale politique : si la démocratie ne s'occupe pas de morale, c'est au nom de la morale qu'on en finira avec la démocratie (Attali 16)

En suma, la propuesta intercultural busca contribuir a una transformación o replanteamiento de las infraestructuras (tecnico-economía mundializada) a través de la creación y desarrollo de las superestructuras (gobernabilidad y ciudadanía intercultural global), de manera que se acceda a un mundo plural e inclusivo, “en el que florezcan muchos mundos”³.

Geopolíticas del conocimiento

Una ética intercultural abre la vía para una comprensión abierta y plural de la racionalidad humana y de las formas de construcción del conocimiento. Ante todo, evita creer que la única racionalidad es la de la ciencia. Como lo expresa Serres:

Les sciences humaines meurent d'avoir oublié les deux modes fondamentaux de la raison, celui des sciences et celui du droit, celui qui nous vient de la pensée comme celui, tout aussi universel, que nous inspire le problème du mal : injustice, douleur, faim, pauvreté, souffrance et mort, et qui a produit les artistes, les juges, les consolateurs et les dieux. Il n'existe qu'une authentique raison. Elle éclaire et mobilise sous deux formes : sans la première, claire, la seconde serait irrationnelle, mais sans la seconde, chaude, la première serait déraisonnable ». (Serres 117)

De otra parte, la oposición que suele hacerse entre pensamiento moderno *versus* pensamiento primitivo carece de sustento real, puesto que no representa una distinción real de lógicas ni de desarrollo cognitivo; obedece más bien a una legitimación ideológica para justificar empresas e intereses particulares. No existen conocimientos modernos y primitivos, sino múltiples formas de conocimiento que circulan en redes de práctica social y política (Latour 25). Así, por ejemplo, un conocimiento propio o indígena no se distingue de otro no indígena por su estructura mental o cognitiva, sino porque “se articula con la producción de una identidad y un determinado proyecto político colectivo” (Gustafson 10).

Cierta concepción geopolítica del conocimiento pretende que el saber o la ciencia universal están centralizados en la modernidad europea y que, si los colonizados

³ La expresión proviene del movimiento indígena zapatista (Sáenz 2002: xi).

perféricos quieren tener acceso a ello, tienen que ponerse a esperar y a seguir una línea evolutiva. Como lo señala Chakrabarti (6-8; 42-43), una crítica al historicismo debe llevar a comprender la co-temporalidad de la modernidad y la colonialidad, es decir, al reconocimiento de que la adquisición del adjetivo “moderno” es parte de una historia global, y que la ecuación que se establece entre cierta versión de Europa y la modernidad es resultado no solo de los europeos, sino también de los nacionalismos del tercer mundo.

Así, pues, el tipo de inclusión que presupone la interculturalidad abarca también la inclusión epistémica: apertura a las diversas formas y mediaciones en la construcción de los conocimientos; transposiciones e intercambios dialógicos entre esas formas y mediaciones.

Estéticas del contacto

Abrirse a nuevas formas de lo inteligible supone una reeducación de lo sensible: pasar de una sensibilidad monocultural a una sensibilidad intercultural. Un nuevo programa creativo emerge, fundado en una estética de la diversidad y los contactos. Doris Sommer (2004) expone la necesidad de superar el temor y la irritación primaria que surge ante lo distinto. Sentirse amenazado es la etapa primitiva; superada ésta, uno accede a lo sublime, etapa en la que uno reconoce sus propios límites y se genera el respeto a lo distinto. Y ese refinado gusto por lo sublime, laboriosamente adquirido, da mayor satisfacción que los placeres y facilita la vida en sociedad:

[...] it is an opportunity to develop a tolerance and a *taste* for the sublime and risky business of democratic life. Hearts and minds are the organs of political life; without them, the best designs fail. [...] A new sentimental education should be in the agenda for this period of global movements of people and capital through multicultural states. It is a tall order for teachers, but an urgent one, because some of our inherited tastes and predispositions have become obstacles for democracy. [...] Today we need a sensibility that open wiggle room (*o jogo de cintura*, Carabbean *cimarronería*, Gramsci's peripheral move) away from the compact ideal of *la gran familia* toward the unfamiliar spaces that require and therefore tolerate democratic procedures. (Sommer 131)

La traducción también es un arte del contacto y la reciprocidad. Es una exposición al otro, una confrontación de experiencias y de esquemas interpretativos. El desafío de un mundo multilingüe es aprender a vivir en traducción, abierto a espacios no familiares y a intercambios. Una sociedad que aprende a traducir(se) será más sensible a los discursos y a los derechos de los interlocutores, sobre todo de aquellos que son étnica, social y culturalmente más distantes. La opción intercultural invita a *vivir en traducción* y a *vivir*

en más de una lengua como una oportunidad para hacer surgir nuevas propuestas creativas y nuevas vías que garanticen una ciudadanía global e inclusiva.

Conclusión

La modalidad intercultural de gestionar la diversidad histórica es la que se efectúa a través del diálogo. El diálogo intercultural, que muchas veces es más oposición y dura negociación que armonía, invita, en última instancia, a emprender una travesía que va de lo *múltiple-que-fragmenta* a lo *múltiple-que-crea-ámbitos-de-encuentro* en los distintos campos de la vida social.

Bibliografía

Adelaar, Willem. "The endangered languages problem: South America", en: R. Robins, R. y E. Uhlenbeck (eds.), *Endangered Languages*. Oxford y New York: Berg. 1991. 45-91.

Attali, Jacques. *La voie humaine. Pour une nouvelle social-démocratie*. Paris: Fayard, 2004.

Chakrabarti, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

Cortina, Adela. « Citoyenneté interculturelle active », en Lukas K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris : L'Harmattan; Québec: Les Presses de l'Université Laval 2002. 515-524.

CVR-Comisión de la Verdad y la Reconciliación. *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: CVR. 2004.

Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures", en: J. Beverley (ed.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995.

Etxebarria, Xabier. "Derechos culturales e interculturalidad", en María Heise (ed.), *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE-PE Convenio Unión Europea y República del Perú. 2001. 17-38.

Para terminar, recorro a unos versos de Octavio Paz (2006) que resumen una nueva comprensión del *ser-con-el-otro* y una nueva manera de concebir la modalidad de los intercambios:

... nadie acaba en sí mismo,
un todo es cada uno
en otro todo,
en otro uno.
El otro está en el uno,
El uno es otro:
somos constelaciones.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización*. Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, San José CR: Editorial DEI, 2000.

-----*Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.,1995.

Gleich, Utta von. *Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina*. Eschborn, RFA: GTZ, 1988.

Godenzzi, Juan C. "Equidad en la diversidad. Reflexiones sobre educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia", en: Julio Calvo y J.C. Godenzzi (eds.), *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997. 19-30.

----- (ed.). *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.

Gustafson, Bret. "El concepto de red y los conocimientos indígenas en la EIB". *Revista Quinasay*, Año 2, Nº 2: 7-22. 2004.

- Heise, María (ed.). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación, FORTE-PE, 2001.
- Heise, María, F. Tubino y W. Ardito. *El desafío de la interculturalidad*. Lima: Centro Amazónico de antropología y aplicación práctica (CAAAP), 1992.
- Helberg Chávez, Heinrich, 2001^a. *Pedagogía de la interculturalidad*. Lima: Programa FORTE-PE.
- Fundamentación intercultural del conocimiento*. Lima: Programa FORTE-PE, 2001.
- Kymlicka, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- López, L.E. y Küper, W. *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas*. Cochabamba: PROEIB Andes; Lima: PROFORMA, Ministerio de Educación del Perú, 2001.
- López Soria, José Ignacio. "Bibliografía sobre la interculturalidad", en: *Hueso Húmero* 41, Lima, 2002. 196-202
- Ministerio de Educación. *La interculturalidad en la Educación*. Documento elaborado por Catherine Walsh. Lima: Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, 2001.
- Morin, Edgar. « Une mondialisation plurielle ». Synergies Pérou. GERFLINT. Lima: PUC, 2003 : 37-42. 2003.
- Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, 1999.
- Paz, Octavio. *El fuego de cada día*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone". *Ways or Reading*, ed. David Bartholomae and Anthony Petrofsky. New York: Bedford/St. Martin's, 1999.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Sáenz, Mario, ed., *Latin American Perspectives on Globalization. Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Serres, Michel. *Le Tiers-Instruit*. Paris: Gallimard 1991.
- Sommer, Doris. *Bilingual Aesthetics: A Sentimental Education*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Sosoe, Lukas K. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine", en: L.K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, Paris: L'Harmattan, 2002. 3-28.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- UNESCO. *Education in a Multilingual World*. Position Paper. Paris: UNESCO, 2003.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM, Paidós, 1998.
- Walzer, Michael. *Guerra, política y moral*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Zimmerman, Klaus. "Formas de agresión y defensa en el conflicto de las lenguas española y portuguesa con las lenguas amerindias", en: M. Mörner, M. y Rosendhal, M. (eds.), *Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas*. Actas I del 48° Congreso Internacional de Americanistas. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos, 1995. 67-87.

Zúñiga, Madeleine y J. Ansión. *Interculturalidad y educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo, 1997.

GLOBALIZACIÓN, SOCIEDAD Y POLÍTICA

La invención del multiculturalismo

Sebastián Wierny

Otra cosa que me molesta en el multiculturalismo es cuando me preguntan: “¿Cómo puede estar tan seguro de no ser un racista?”, mi respuesta es que hay una sola manera: cuando se puede intercambiar insultos, bromas brutales, chistes sucios, con un miembro de una raza diferente, y ambos sabemos que no hay detrás una intención racista. Si, por el contrario, jugamos el juego políticamente correcto: “Oh, cómo te respeto, qué interesantes son tus costumbres...”, es racismo invertido, y es repugnante. (Slavoj, Zizek)

El tema que abordaré en este ensayo será el del multiculturalismo. Considero que es oportuno, antes que nada, manifestar el motivo particular que me ha llevado a interesarme en este concepto. He estado viviendo en Montreal durante cinco años, pero debo aclarar que de chico ya había vivido en esta misma ciudad de los siete a los catorce años. Dejé mi país natal, la Argentina, de niño y regresé años más tarde para realizar mis estudios universitarios. Lo que quiero expresar con estos datos personales es la peculiaridad de mi situación en Canadá. Volví con el estatus de ciudadano canadiense, dominando perfectamente el inglés y el francés (por haber estado expuesto a estas lenguas desde temprana edad), además de mi lengua materna, el español. No sufrí ningún problema de adaptación cultural por el hecho de haberme aclimatado a la cultura quebequesa/canadiense

de chico. A pesar de esto no puedo considerarme como quebequés ni como canadiense y, significativamente, tampoco como inmigrante. Ni yo me siento inmigrante, ni la gente local me califica como tal dado que domino los idiomas locales y que no se me puede catalogar como minoría visible, etc. El hecho de no pertenecer a ningún grupo me da la posibilidad de formar parte de varios.

Todo esto para decir que pude tener diferentes perspectivas acerca de las relaciones multigrupales y vivir las diferencias desde dentro y fuera de diferentes grupos. De este modo, pude hacerme eco de lo que siente el latino como inmigrante en Canadá, pude codearme con el “québécois pure-laine” (quebequés de pura cepa) y enterarme de sus impresiones acerca del hecho de sentirse minoría dentro de su propio territorio. De algún modo, tuve acceso privilegiado a varias opiniones (sinceras, ya que no me consideraban como diferente o muy diferente) acerca del Otro cultural, tanto desde la perspectiva de integrantes de grupos minoritarios como mayoritarios. En otras palabras, en mi posición de miembro “infiltrado” dentro de grupos donde no se me cataloga como sumamente diferente, pude enterarme directamente de la incomodidad que sienten integrantes de diversas comunidades

etnoculturales en la convivencia diaria con otros grupos, además de hacerme eco de algunos prejuicios y de la discriminación que existen. Es importante mencionar que uno no se enterará de estos comentarios a menos que esté integrado al grupo donde se expresan secretamente las opiniones acerca del Otro.

Quisiera aclarar que en mi observación informal acerca de lo que piensan algunos individuos pertenecientes a grupos mayoritarios sobre los inmigrantes, y viceversa, no se evidencia nada más alarmante que comentarios humorísticos que nadie se toma demasiado en serio. Una cosa sí es evidente, y esto se enlaza con el tema que me incumbe: a pesar de la gran diversidad etnocultural que existe en Quebec y Canadá, noto que el nivel de interacción entre integrantes de los diferentes grupos es llamativamente bajo. Los anglocanadienses no tienden a relacionarse con canadienses francófonos (Kymlicka nos cuenta que tampoco leen los mismos libros, ni se interesan en los mismos temas: se dan la espalda, etc.); los latinos, griegos, portugueses forman sus propios círculos, los árabes musulmanes no suelen codearse con otros grupos minoritarios, los italianos tienen sus zonas residenciales exclusivas, etc. Repito, todo mi relato se basa en mi experiencia informal y punto de vista particular, pero no tengo duda de que el término “sociedades paralelas” se puede aplicar muy bien a la situación de los diversos grupos étnicos, nacionales (o como se los pretenda definir) en Canadá.

Con esta experiencia en mente (otros le llamarán prejuicio), decidí inquirir sobre si la llamada política multicultural impulsada por el gobierno de Canadá tenía algo que ver con la escasa cohesión que se evidencia entre grupos etnoculturales, por lo menos en la región de Montreal. Según lo que había aprendido leyendo sobre el tema, el multiculturalismo canadiense tenía como objetivo principal “promover la diversidad”. En el excelente seminario a cargo del profesor Juan C. Godenzzi llamado “Procesos Interculturales”, se presentaron artículos que trataban sobre el multiculturalismo. Cuando manifesté a la clase que no entendía lo que significaba exactamente “promover la diversidad”, inmediatamente una participante del grupo intentó explicarme que “promover la diversidad” es “reconocer las diferencias, fomentar los aspectos culturales de los diferentes grupos”, etc. En mi mente habría sido lo mismo si me hubiera dicho que “promover la diversidad” es recordarle a todos que el italiano es antes que nada italiano; el árabe, árabe; el latino, latino, etc. Esta forma de construir un cerco alrededor de las identidades no era lo que yo me imaginaba que debía promover un Estado como Canadá, que se preciaba de ser uno de los países más acogedores del mundo. Si bien

es verdad que cualquier integrante de una minoría se siente seguro y respira un aire de libertad en el suelo canadiense, siempre me resultó extraña la sensación de que la mayoría de los inmigrantes que residen en este país se congreguen casi exclusivamente alrededor de los integrantes de su propio grupo.

Otro hecho que me viene llamando la atención desde algunos años es la constatación de que un gran número de puestos públicos y ciertos ámbitos profesionales (en Montreal, por lo menos) están acaparados casi exclusivamente por franco-canadienses, más precisamente por quebequeses blancos. Al mismo tiempo, en varios tipos de empleo de baja remuneración es inusual encontrar “québécois pure-laine” (sobre todo si tienen un nivel medio de escolarización). En cambio, sí se pueden encontrar inmigrantes en aquellos puestos de bajo salario incluso cuando tienen un nivel medio o alto de escolarización. Mi creciente sospecha de que la sociedad canadiense y quebequesa distaba de ser un modelo perfecto de interculturalidad e igualdad me llevó a explorar la dinámica de las relaciones entre grupos etnoculturales mayoritarios y minoritarios.

Preguntas tales como las siguientes se fueron desarrollando en mi mente: La sociedad mayoritaria, o en todo caso el Estado, ¿están realmente determinados a incorporar a los inmigrantes dentro del mercado laboral y darles acceso a recursos y oportunidades similares a los del grupo dominante? ¿La política multiculturalista canadiense quiere a grupos etnoculturales bien definidos para que existan claras demarcaciones entre estos, o propone la interculturalidad pero no lo logra? Otra pregunta no menos recurrente era: Habiéndome criado en un estado como el argentino, donde prevalece la homogeneización etnocultural, ¿estoy yo influenciado negativamente por los preceptos que impone el Estado-nación? Si es así, mi modo de percibir la realidad canadiense estaría influenciado por este modelo supuestamente caduco de Estado y carecería de validez. Cuando en el seminario del profesor Godenzzi se habló del multiculturalismo y de que Canadá era el principal exponente de la política correspondiente, decidí explorar la cuestión con cierto rigor (tratando de ser lo más imparcial posible) y convertirla en el tema principal de mi trabajo final para el seminario de “Procesos Interculturales.” Exploraré la cuestión del debate acerca del multiculturalismo en su faceta teórica y luego en su versión pragmática, concentrándome en la realidad canadiense. Creo necesario empezar por hacer la distinción entre varios usos del término multiculturalismo ya que, según la opinión de Giovanni Sartori, es un término que se presta a la confusión. Por un lado, es un programa político que tiene como objetivo

reconocer y fomentar la diversidad en el seno de un estado “poliético” (poblado por inmigrantes) o “multinacional” (poblado por grupos que tienen diferentes niveles de autonomía y representación gubernamental) tal como los define Will Kymlicka. Con respecto a esta acepción de “multiculturalismo”, Sartori se apura a diferenciarla del concepto de “pluralismo”, ya que considera que autores tales como Brian Barry los confunde:

Ce terme [pluralisme], malheureusement trop souvent utilisé, est tout aussi mal compris. Un auteur de la stature de Brian Barry déclare qu'il utilise le mot "pluralisme" pour indiquer "un programme politique visant à institutionnaliser la différence culturelle découpant la société". Mais c'est là, je le démontrerai, la définition du multiculturalisme. (8)

Para el politólogo italiano resulta importante aclarar que multiculturalismo no es sinónimo de pluralismo. Sartori parece estar cómodo con la idea de que el multiculturalismo es un programa político que pretende “institucionalizar” la diferencia que “recorta a la sociedad”. En cambio, hablando de la idea implícita en el “pluralismo” Sartori señala que:

...le pluralisme affirme que la diversité et le désaccord sont des valeurs qui enrichissent l'individu et sa "cité politique". (16)

Esta idea, señala el politólogo italiano, precede a la aparición del término “pluralismo” ya que históricamente está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su progresiva acepción en el siglo XVII en el marco de las guerras de Religión (mi traducción, 16). El concepto de “pluralismo” equivale a estar abierto a la diversidad desde la óptica del autor. Es consciente, además, de que el término “multiculturalismo” puede significar un estado de hecho que simplemente indica la “multiplicidad” de culturas. En este sentido Sartori aclara que el concepto de “pluralismo” y “multiculturalismo” no se oponen. Únicamente cuando el multiculturalismo se declara como un valor, un valor prioritario, Sartori estima que: “pluralisme et multiculturalisme entrent en conflit” (51).

Giovanni Sartori manifiesta en su libro, *Pluralisme, Multiculturalisme et Étrangers*, que se pueden presentar dos versiones de multiculturalismo. Hace notar que la acepción dominante de multiculturalismo es “antipluralista”. (53) Los orígenes intelectuales del multiculturalismo, según asevera el politólogo, son marxistas. Nos informa además que el multiculturalismo ve la luz entre los neomarxistas ingleses fuertemente influenciados por Foucault:

...il s'affirme dans les colleges et dans les universités par l'introduction de "recherches culturelles" se focalisant sur la

question de l'hégémonie et de la domination d'une culture sur une autre. (54)

Agrega Sartori que teóricos americanos de formación netamente marxista se abanderan de las propuestas principales del multiculturalismo (el reconocimiento y preservación de las diferencias etnoculturales), pero rechazan completamente el pluralismo: “soit par intolérance, soit parce qu'il privilégie la séparation plutôt que la intégration” (54).

Aunque, como señala Sartori, Brian Barry confunde por momentos los términos pluralismo y multiculturalismo, el autor inglés entiende por multiculturalismo la “política de la diferencia” (the politics of difference). Contrasta este programa político con la noción liberal de los “difference blind principles”, es decir, un concepto universal de los derechos que es “ciego” a las diferencias. Según Barry, la política multicultural tal como la que defiende Will Kymlicka se opone a los conceptos igualitarios propugnados por el liberalismo. Para Barry el multiculturalismo asume que “distinctive cultural attributes are the defining features of all groups” (305). Por ende acusa al multiculturalismo de “culturalizar” las identidades grupales. El multiculturalismo, según como lo percibe Barry, es un programa político que tiene el objetivo de brindar un tratamiento preferencial o derechos especiales a grupos o miembros de grupos etnoculturales que se encuentran desfavorecidos con respecto a grupos dominantes. Desde una perspectiva liberal, rechazará por completo las propuestas multiculturales.

Para Will Kymlicka el multiculturalismo es simplemente un término que:

le gouvernement canadien utilise pour désigner les politiques postérieures à 1970 visant à promouvoir, en matière d'immigration, la polyethnicité plutôt que l'assimilation. (33)

Para resumir, entonces, por multiculturalismo se entienden los preceptos originados en círculos universitarios anglófonos por intelectuales de procedencia marxista o neomarxista; además, es un término que simplemente denota la coexistencia de diversos grupos nacionales o étnicos en un mismo territorio; y, por último, el significado al que me atendré en este ensayo: un programa político que se propone fomentar la diversidad y que se opone a intentos de asimilación de diferentes grupos etnoculturales que conviven dentro de un mismo territorio por parte del Estado. Entre otras cosas entenderé por políticas multiculturales las que tienden a crear Estados “multinacionales” o “poliéticos” (tal como los define Will Kymlicka) mediante legislaciones que incentiven las aspiraciones particulares de grupos minoritarios y

mayoritarios dentro de un mismo Estado. Será mi propósito entrar de lleno en el debate multicultural ilustrando los puntos de Will Kymlicka, que provee un sostén intelectual a la política canadiense que impulsa el multiculturalismo desde 1971, y dos antimulticulturalistas: Brian Barry y Giovanni Sartori.

El profesor Kymlicka, de la universidad de Ottawa, ha escrito numerosos artículos y libros dando a conocer la necesidad de promover reformas gubernamentales con el propósito de proteger a los grupos (nacionales y étnicos) desfavorecidos. Por ejemplo, en su libro *La citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités* arguye sobre la necesidad de asociar a los principios tradicionales del derecho de las personas una teoría de los derechos de las minorías. En principio, esto se opone al concepto liberal de una misma ley para todos inspirado en la Declaración Universal de los derechos humanos. A diferencia de los liberales que consideraban que garantizando los derechos individuales no habría necesidad de derechos suplementarios dirigidos a diferentes grupos étnicos nacionales, el profesor canadiense arguye que “les droits des minorités ne peuvent pas être subsumés sous la catégorie des droits de la personne” (14). Unos de los argumentos principales que apoya su posición es que:

Le droit à la liberté d'expression ne nous dit pas ce qu'est une politique linguistique adéquate: le droit de vote ne nous indique pas comment doivent être tracées les frontières politiques, pas plus qu'il ne nous renseigne sur la façon dont les pouvoirs doivent être répartis entre les différents niveaux de gouvernement... (15)

En otras palabras, Kymlicka manifiesta que los derechos individuales de las personas no toman en cuenta las particularidades de grupos minoritarios y por ende no pueden resolver problemas específicos de estos grupos. Luego de un recuento histórico de la trayectoria de los derechos universales, el autor señala que la organización de las Naciones Unidas borró toda diferencia al derecho de las minorías en la Declaración Universal del derecho de las personas. La explicación más verosímil la atribuye Kymlicka al fracaso de anteriores tratados a favor de las minorías en la Europa de entreguerra:

L'échec du dispositif mis en place par la Société des Nations pour la protection des droits des minorités et son rôle dans le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale ont suscité le premier changement dans la position libérale. Ce dispositif avait rendu possible la reconnaissance des minorités de langue allemande en Tchécoslovaquie et en Pologne, tandis que les nazis incitaient celles-ci à formuler sans cesse de nouvelles exigences et de nouvelles plaintes vis-à-vis de leurs gouvernements respectifs. Lorsque les gouvernements polonais et tchécoslovaque ne souhaitèrent plus satisfaire à ces exigences ou ne furent plus en mesure d'y répondre, les nazis, saisirent de l'occasion pour les attaquer. La façon dont les nazis ont tiré parti du dispositif de la Société des Nations, avec la complicité des minorités de langue allemande, suscita une

réaction très forte de rejet du concept de protection internationale des [minorités nationales].(88)

Como consecuencia de este abuso cometido en nombre de leyes que protegen a las minorías, tan solo recientemente las Naciones Unidas han aceptado reexaminar la cuestión de la legitimidad de los derechos para las minorías étnicas y nacionales, nos informa Kymlicka.

En su libro, Kymlicka muestra estar perfectamente al tanto de las críticas que suscita su propuesta de crear derechos específicos para las minorías por parte de partidarios del liberalismo tradicional. Se enfrenta a cada una de estas meticulosamente apoyándose en argumentos sólidos y convincentes. Si analizamos la propuesta puntual de Kymlicka en el libro que tratamos, notamos que no es tan radical como suelen pensar algunos de sus detractores como Brian Barry:

Une théorie complète de la justice dans un État multiculturel comprendra des droits universels, accordés aux individus indépendamment de leur appartenance à un groupe, et certains droits déterminés en fonction de l'appartenance aux groupes ou des statuts spéciaux élaborés à l'intention des minorités culturelles. (16)

No pretende oponerse a los derechos universales de los que gozan los individuos en un estado democrático liberal, sino que pretende otorgar ciertos derechos determinados a grupos minoritarios culturales (específicamente a minorías nacionales). Para entender mejor la propuesta de Kymlicka considero pertinente analizar algunos conceptos que el autor desarrolla tales como el de “protection externe” y “contrainte interne”. El autor distingue dos tipos de reivindicaciones étnicas y nacionales. Llama medidas de “protección externa” a las que apuntan a proteger a los grupos étnicos o nacionales de los “efectos desestabilizadores de las decisiones tomadas en el seno de la sociedad en su conjunto” (mi traducción, 61). En cambio, las medidas de “imposición interna” otorgan al grupo nacional o étnico poderes públicos para “restringir la libertad de sus propios miembros en el nombre de la solidaridad del grupo” (mi traducción, 61). En otras palabras, el primer tipo de reivindicación nace de la constatación de que ciertos grupos tienen una posición más central que otros dentro del Estado (en cuanto al grado de autonomía o acceso a recursos, por ejemplo) y por ende el grupo desfavorecido aspiraría a derechos especiales o privilegios para compensar la desigualdad a nivel intergrupual. Kymlicka argumenta que los liberales deben apoyar algunas medidas de “protección externa” para asegurar la equidad en las relaciones entre grupos. Barry, como veremos, se opone a este concepto y ridiculiza este tipo de reivindicación ya que provocará la insostenible

situación de que los grupos tiendan a hacer exigencias cada vez más grandes. Esta situación le hace recordar al autor británico la historia de la diva que forma parte de un elenco musical y le hace saber a su empresario que no le importa cuál será el monto de sus ingresos por la representación mientras sean superiores a los del resto del elenco. En cuanto a las medidas de “imposición interna”, las cuales impiden a los miembros de un grupo cuestionar las autoridades tradicionales, son criticadas por el mismo Kymlicka, quien se encarga de señalar que deben ser rechazadas.

Otra importante distinción que hace Will Kymlicka en su libro es la que existe entre los “derechos a la autonomía gubernamental”, legítimos según el autor únicamente para las minorías nacionales; “los derechos poliétnicos”, válidos para los inmigrantes (especialmente minorías visibles); y “los derechos de representación política”, para asegurar un sistema más representativo que incluya a grupos desfavorecidos tales como los inválidos, homosexuales, mujeres, minorías étnicas/raciales etc. El autor aclara con respecto a los primeros tipos de derechos que:

permiten una transferencia de poder hacia unidades políticas locales, de tal modo que una minoría nacional no pueda ser vencida electoralmente por la mayoría en cuestiones culturales... tales como la educación, la inmigración, la explotación de recursos naturales, la lengua y el derecho de la familia. (Mi traducción, 62)

En cuanto a los “derechos” poliétnicos, apuntan a proteger y preservar prácticas religiosas o culturales específicas que pueden ser desfavorecidas por la legislación vigente. Como ejemplo se refiere a la autorización de policías (de origen sij) de llevar el turbante en lugar de un casco protector. Otro caso que también usa como ejemplo para ilustrar tipos de reivindicación de derechos poliétnicos es el de las comunidades judías y musulmanas que exigen que las matanzas de animales se hagan del modo que lo exige su tradición, a pesar de que para la mayoría pueda resultar cruel. Estos dos ejemplos serán muy criticados por Brian Barry al atacar los objetivos de los programas multiculturales. Con respecto al tercer tipo de derechos, el autor comenta que son necesarios para lograr un sistema más representativo, ya que en la mayor parte de los países democráticos los poderes legislativos están generalmente en poder de hombres blancos, activos, pertenecientes a la clase media. Una manera de contrarrestar esta realidad, sugiere Kymlicka, sería de conformar un sistema representativo que incluya un porcentaje aceptable de minorías étnicas, mujeres, inválidos y miembros de grupos económicamente desaventajados. Con respecto a esta propuesta de Kymlicka, el autor británico se pregunta si es realmente

válido imaginar a individuos homosexuales, mujeres, inválidos, etc. como si pertenecieran a grupos culturales y compartieran características similares fuera del hecho de ser mujer, homosexual o inválido. Por ende, arguye que no se pueden considerar estas categorías como entidades culturales.

Kymlicka insiste en la importancia de otorgar derechos colectivos a grupos minoritarios cuya cultura corre el riesgo de ser aplastada por la avasallante influencia cultural del grupo dominante. Para el autor, la noción de pertenencia cultural debe ser tenida en cuenta por el hecho de que:

le choix individuel dépend de l'existence d'une culture sociale définie par la langue et l'histoire et que la plupart des gens nourrissent un lien très fort avec leur propre culture. (18)

Para preservar estas facetas culturales, expresa el autor, son necesarios derechos colectivos ya que los derechos individuales sólo pueden apuntar a casos de miembros particulares de cada grupo y no pueden resolver cuestiones específicas del grupo afectado.

En su libro, *Culture and Equality*, Brian Barry responde a las críticas de la concepción liberal de la ciudadanía además de atacar las principales propuestas del multiculturalismo. Una gran parte de su libro consta de críticas puntuales a las propuestas de Will Kymlicka. El autor británico pone en tela de juicio el comentario del filósofo canadiense que asevera, según nos cuenta Barry, que no hay una alternativa clara a la posición multiculturalista. Uno de los puntos principales del desacuerdo entre los dos autores reside en el tipo de derechos ciudadanos que cada uno propone. Kymlicka considera, por ejemplo, que los “identical set of citizenship rights” (derechos ciudadanos idénticos), defendidos por Barry y los liberales tradicionales, deben ser actualizados para tratar de asuntos tales como la diversidad etnocultural. Barry rechaza el argumento de Kymlicka a favor de los “culturally differentiated rights” ya que considera que los principios liberales “indiferenciados” (“difference-blind liberal principles”) son suficientes para garantizar la igualdad y la justicia de los individuos. Las políticas particularistas inevitablemente tienden a reforzar las diferencias y promover la marginación de los integrantes de los diversos grupos etnoculturales, argumenta Barry. El autor estima que los objetivos universalistas e igualitarios que el liberalismo se propone son obstaculizados por las propuestas multiculturales:

Pursuit of the multicultural agenda makes the achievement of broadly based egalitarian policies more difficult in two ways. 1) It diverts political effort away from universalistic goals. 2) But a more serious problem is that multiculturalism may very well

destroy the conditions for putting together a coalition in favour of across-the-board equalization of opportunities and resources. (325)

Otro punto que señala Barry es que los multiculturalistas, con su deseo de crear “una masa de anomalías y casos especiales para acomodar a las minorías culturales” (mi traducción, 9), parecen no reconocer el aporte de los enciclopedistas franceses al atacar las políticas anteriores a la Revolución Francesa:

In advocating the reintroduction of a mass of special legal statuses in place of the single status of uniform citizenship that was the achievement of the Enlightenment, multiculturalists seem remarkably insouciant about the abuses and inequities of the *ancient régime* which provoked the attacks on it by the Encyclopaedists and their allies. It is not so much a case of reinventing the wheel as forgetting why the wheel was invented and advocating the reintroduction of the sledge. (11)

Para el autor, las propuestas de los programas multiculturales son un retroceso ya que pasa por alto los progresos jurídicos de la Ilustración en la que se basan para la protección y garantías del ciudadano, en cuya concepción no importa la pertenencia cultural, étnica, racial, religiosa, etc.

Al igual que Kymlicka al defender las políticas multiculturales, Barry está al tanto de las principales objeciones que se le hacen por defender sus convicciones liberales. Los exponentes de las “políticas de la diferencia” (“politics of difference”), tal como los llama Barry, atacan a los liberales por su “universalismo abstracto” (11). Barry defiende la posición liberal mediante una metáfora que sirve para ilustrar el concepto igualitario de los liberales. Derechos iguales para todos no implica que para cada caso o problema particular de un individuo haya una solución única. La metáfora que usa Barry es la de comparar a los ciudadanos del Estado con pacientes de un hospital que necesitan tratamientos distintos. Cuando el liberalismo sugiere derechos iguales para todos esto no significa, nos aclara el autor, que los enfermos de cáncer recibirán el mismo tratamiento que los enfermos de sida u otras enfermedades, sino que todos se benefician por igual de tratamientos acordes con su mal. De este modo, Barry compara el tipo de derechos universales que promueven los liberales con una atención hospitalaria igual para todos los individuos pero adaptada a la especificidad cultural de cada uno.

Barry se mostraría de acuerdo con los multiculturalistas si los tratamientos particulares que proponen apuntaran a hacer que desaparezcan las condiciones que hacen que aquellos tratamientos sean necesarios desde el comienzo. Pero como asevera el autor británico (además de varios “antimulticulturalistas” como Giovanni Sartori), los multiculturalistas no se preocupan por erradicar las condiciones originales de desigualdad que existen en las

relaciones entre grupos mayoritarios y minoritarios. Luego, Barry va más allá, al considerar que las propuestas multiculturales no sólo no intentan erradicar las condiciones originales de desigualdad permanentemente, sino que de algún modo refuerzan aquellas diferencias y desventajas. Es decir, que se convierten, desde su perspectiva (y la de Sartori), en un círculo vicioso:

Multiculturalism creates the reality which is then, in a circular process of self-reinforcement, appealed to as justification for a further extension of multiculturalist policies. (314)

Para defender su tesis Barry argumenta que el individualismo liberal implica que el grupo no tiene un valor que sobrepase el de sus miembros, pero que esto no quita que se reconozca el rol benéfico que desempeñan las comunidades y asociaciones a las cuales pertenecemos. Agrega que políticas particularistas, a diferencia de la implementación de derechos “indiferenciados” (“difference-blind”) para todos, tienden a reforzar la marginación y aislacionismo de los grupos minoritarios. El problema más grave de esta situación es que cada grupo etnocultural tenderá a evitar participar conjuntamente en la vida política del estado que los alberga. Ciudadanos de diferentes grupos que no interactúan con los de otras comunidades no pueden llevar adelante una vida política coherente ya que esta presupone “ciudadanos que piensan de ellos mismos como contribuyendo a un discurso común acerca de sus instituciones compartidas” (mi traducción, 301). Con esta idea en mente, Barry refuta los reproches que habitualmente se le hacen al liberalismo tildándolo de “asimilacionista”. Considero que estos críticos tienden a confundir la noción de “asimilacionismo” con la de la cohesión mínima de diversos grupos que liberales tales como Barry propugnan para que exista un proyecto o discurso común de ciudadanía. Mientras cada grupo pretenda políticas hechas a la medida para satisfacer las necesidades particulares no podrá lograrse este proyecto común que Barry considera fundamental para conformar un cuerpo de ciudadanos que convivan en un Estado regido por leyes que aseguren la libertad y la igualdad a sus ciudadanos.

De todas las críticas que Barry y “antimulticulturalistas” tales como Giovanni Sartori le hacen a las propuestas de los multiculturalistas, considero que la más acertada es la que objeta contra el “ideal de la diversidad” (“ideal of diversity”) (71) tal como lo denomina Barry. El politólogo italiano, por su parte, califica esta propuesta multicultural que exacerba las diferencias multigrupales de “diversity machine”. Comparemos el comentario de Barry y de Sartori con respecto a este tema. Barry nos dice que:

For liberals, the right amount of diversity—and the right amount of assimilation—is that which comes about as result of free choices within a framework of just institutions. (71)

Por su parte, Sartori en su libro *Pluralisme, multiculturalismo et étrangers*, le reprocha al multiculturalismo el hecho de que convierte la diversidad en un valor intrínseco a diferencia del pluralismo que la valora pero no la tiene como un ideal absoluto:

Le pluralisme apprécie la diversité et la considère comme féconde. Mais il ne sous-entend pas qu'il faille multiplier les diversités, ni que le meilleur des mondes possibles soit celui où les diversifications vont toujours croissantes. (52)

Aunque la perspectiva de la crítica del politólogo italiano esté basada en su experiencia de la tensa coexistencia de grupos minoritarios con un grupo mayoritario en Italia y Europa (y en menor medida en la realidad estadounidense), sus críticas del multiculturalismo son relevantes en contextos como el canadiense. Como ya lo he mencionado, Sartori se encarga de distinguir pluralismo de multiculturalismo. Una sociedad pluralista según su propia definición es una sociedad abierta a la diversidad pero, a diferencia del multiculturalismo, no tiene una actitud pasiva ante esta. El autor italiano estima que la tolerancia de una sociedad abierta y pluralista tiene límites en cuanto a la apertura hacia el Otro. Una de las preguntas que se hace y le propone al lector para la reflexión crítica es: “jusqu'à quel point la société doit-elle être ouverte?” (8). En otras palabras: ¿cuál es el límite de la tolerancia hacia grupos minoritarios que no pretenden amoldarse a la cultura que los recibe por estar contra los principales valores que la rigen? Sartori se refiere principalmente a los inmigrantes musulmanes que él señala como los más difíciles de integrar, “por estar demasiado influidos por su religión que acapara todos los ámbitos de la vida en los Estados islámicos”. Los Estados democráticos liberales se caracterizan por hacer una clara separación entre el Estado y la Iglesia. Esta es, según los pensadores liberales como Barry y Sartori, una de las características fundamentales de la cual la cultura occidental se puede enorgullecer. La pregunta que funciona como *leitmotiv* del libro puede interpretarse de esta manera: ¿Hasta qué punto un Estado liberal está dispuesto a aceptar grupos o individuos que sostienen ideas “antiliberales”, que no valoran la libertad individual, la separación entre Estado e Iglesia, la libertad de expresión, la autonomía del individuo, etc.? El multiculturalismo, desde la perspectiva de Barry o Sartori, pretendería no sólo dar acogida a grupos que se oponen a los valores fundamentales de las sociedades liberales y democráticas, sino que promueve la necesidad de otorgarles derechos y privilegios. Algunos de estos

privilegios pueden oponerse teóricamente al concepto de derechos humanos como ocurre en el caso de ciertos grupos musulmanes que exigen que se les permita realizar los rituales de la abscisión del clítoris a las mujeres de su comunidad.

Sartori estima, entre otras cosas, que el multiculturalismo “se preocupa de forma obsesiva de la ‘identidad’ de toda cultura específica y que va contextualmente al ataque de la cultura occidental denunciándola de enemiga y opresora” (mi traducción, 7). El autor señala que la “identidad” que los multiculturalistas rechazan, la de los “blancos, hombres y muertos” (mi traducción, 7) es la de quien precisamente impulsó la civilización libre y democrática, y desarrolló la teoría y la práctica del pluralismo (a pesar de que creo que el politólogo está en lo cierto en términos generales, es importante destacar que durante la temprana Edad Media el mundo musulmán podía ser considerado como más abierto y pluralista que el cristianismo occidental). Desde una perspectiva europea, el autor infiere que los orígenes del concepto de pluralismo se remontan a los conflictos religiosos de la Europa del siglo XVII y la de su resolución mediante la separación del Estado y la Iglesia. A diferencia de sistemas políticos teocráticos (Sartori menciona a los estados islámicos como ejemplo), el pluralismo afirma que “la diversité et le désaccord sont des valeurs qui enrichissent l'individu et sa ‘cité politique’” (17). Sartori hace hincapié en el hecho de que a pesar de que el pluralismo respeta la multiplicidad cultural que encuentra, no tiene como objetivo fabricarla. La intención principal del pluralismo, señala, es la de “asegurar la paz intercultural y no de alimentarla” (mi traducción, 27). En cambio, “le multiculturalisme revendiquant la sécession culturelle et se résolvant dans la tribalisation de la culture est antipluraliste” (29). Una faceta positiva que destaca de una sociedad pluralista, en detrimento de una sociedad multiculturalista, es que en la primera hay ausencia de “cleavages” o sea líneas de división que separan a unos grupos de otros. La sociedad pluralista excluye por definición “todo tipo de sociedad que se articula alrededor de la noción de tribu, raza, casta, religión o cualquier tipo de grupo tradicionalista” (mi traducción, 34). El tipo de sociedad que defiende Sartori presupone *cleavages* que cortan transversalmente y cruzadamente las afiliaciones múltiples. El multiculturalismo, en cambio, promueve *cleavages* acumulativos que, como consecuencia, al final producen el desmembramiento de la sociedad.

Sartori y Barry parecen estar de acuerdo en el énfasis desmedido que el multiculturalismo pone en la cuestión cultural. Tanto para el italiano como para el inglés, los

multiculturalistas crean y refuerzan las identidades culturales. Sartori comenta:

Ce sont les multiculturalistes qui fabriquent les cultures, en les rendant visibles et importantes pour s'en servir ensuite dans un but de séparation et/ou de rébellion. (75)

Esta idea no difiere mucho de lo que sostiene Barry cuando habla de la “culturalización” que se hace de los grupos, lo que lleva a concluir erróneamente que “toda desventaja proviene del ‘no-reconocimiento’ de la cultura de un grupo determinado” (mi traducción, 308). Oponiéndose a la idea central de los multiculturalistas, Barry sostiene que “la cultura no es el problema y la cultura no es la solución” (mi traducción, 317). Lo que ambos autores objetan con más vigor al multiculturalismo es el hecho paradójico de que éste crea y refuerza los problemas que pretende combatir. Por un lado quiere promover la igualdad pero, por otro, al fabricar o enfatizar las diferencias, impide una solución definitiva. Tanto Barry como Sartori sostienen que el multiculturalismo se justifica a sí mismo generando los problemas que debe solucionar.

Como lo deduce muy bien Giovanni Sartori, el multiculturalismo no puede crear condiciones fecundas de convivencia multigrupal por la simple razón de que obstaculiza el diálogo intercultural. Una sociedad donde los miembros de diferentes grupos etnoculturales se encierran dentro de los confines que los separan de otros grupos no es proclive al “interculturalismo”, que es fundamental para lograr una convivencia ventajosa para todos los grupos. Es justamente ésta una de las diferencias esenciales entre el pluralismo y el multiculturalismo, nos señala Sartori: “Le pluralisme se reconnaît non pas dans une descendance multiculturaliste mais, éventuellement, dans l’interculturalisme” (110).

En un ensayo intitulado *Estados multiculturales y ciudadanos interculturales*, Will Kymlicka sugiere que “debería haber una concordancia entre nuestro modelo de Estado multicultural y nuestro modelo de ciudadano intercultural” (47). Reconoce que “los modelos existentes de Estado multicultural no siempre encajan bien con nuestro modelo de ciudadano intercultural” (48). Admite, además, que las reformas multiculturales tienden a socavar “formas deseadas de interculturalismo” (48). Define el Estado multicultural en oposición al concepto de Estado-nación, en el reemplazo de las políticas asimilacionistas y excluyentes por políticas de reconocimiento y adecuación; y el “reconocimiento de la injusticia histórica acompañado de enmiendas” (50). Lo que define al Estado multicultural según Kymlicka son estas tres ideas interconectadas. El problema que yo noto en la propuesta de Estado multicultural que defiende

Kymlicka es que, en la práctica, difícilmente esta puede crear un terreno propicio para la interculturalidad ciudadana. Me baso principalmente en el argumento de Brian Barry que sostiene que los multiculturalistas, y Kymlicka no es la excepción en este punto, estiman que la identidad grupal étnica o cultural son las características fundamentales que unen a una nación o pueblo y que cualquier falta de reconocimiento de estas características atenta contra lo más hondo del sentimiento común de una comunidad determinada. De algún modo los multiculturalistas “esencializan” el concepto de etnicidad o cultura. Para ilustrar esta idea, Barry cita a Baumann quien opina que: “Ethnic groups, it has been said, are seen by multiculturalists as ‘self-evident’, quasi biological collectives of a ‘reified culture’”(11). En un Estado multicultural se crean situaciones en las cuales los ciudadanos viven en “universos paralelos” y por ende el bien intencionado intento de querer propiciar la interculturalidad entre los ciudadanos está destinado a fracasar. Sólo en un Estado donde los miembros compartan un destino común y donde exista la confianza mutua pueden darse las condiciones propicias para que se genere la interacción intercultural.

Considero que no hay política que pueda forzar la interculturalidad y la mutua comprensión, utilizando las palabras de Barry, si los grupos se encierran en sus diferencias y viven “soledades paralelas” y no sienten que comparten un destino común. El caso de Canadá es especial porque a pesar de que los canadienses anglohablantes y los francohablantes efectivamente, como dice Kymlicka, viven “soledades paralelas”, sí sienten que forman parte de una historia y un destino común. No ocurre así con los inmigrantes que al llegar al país se ven obligados a confinarse con los miembros de sus grupos dentro de límites bien definidos. Los amerindios, a pesar de ser considerados oficialmente como un grupo nacional minoritario, comparten los mismos problemas que las minorías étnicas (es decir, los que decidieron voluntariamente dejar su país de origen para instalarse en un territorio nuevo). Me concentraré, pues, en el caso específico de la realidad canadiense para argumentar que las políticas multiculturales (tales como la canadiense) deben ser replanteadas. He expuesto las ideas principales respecto a la posición multiculturalista y antimulticulturalista de los autores que he mencionado, para compararlas con datos estadísticos socio-económicos de grupos minoritarios (especialmente minorías visibles) y poder interpretar estos resultados desde una perspectiva teórica y viceversa.

Basado en datos del censo de 1991 y 1996, el análisis de inmigrantes de Edward B. Harvey y Kathleen Reil de la

universidad de Toronto, *An Analysis of Socioeconomic Situation by Ethnocultural Groups, Periods of Immigration and Gender for Canada and Toronto CMA, 1986, 1991 and 1996 Compared*, revela una directa relación entre la raza y el lapso trascurrido desde la inmigración, y el estatus socioeconómico de los inmigrantes a nivel nacional. Los resultados de la comparación de las experiencias de los inmigrantes en Canadá, Ontario y la región de Toronto refuerza la imagen de deterioro del estatus de las minorías visibles durante cinco años durante el período de 1991 y 1996. El estudio hace hincapié en la necesidad de reexaminar las políticas de inmigración e integración, y el rol de los sectores privados y el de las organizaciones comunitarias para revertir las corrientes y las direcciones que demuestra el resultado del estudio.

El estudio de Meter S. Li, profesor de sociología de la universidad de Saskatchewan, *Cultural Diversity in Canada: the Social Construction of Racial Differences*, aparte de describir una situación socioeconómica de las minorías visibles similar a la del anterior estudio, nos habla sobre el rechazo de las políticas multiculturales de Canadá, tanto por parte de los grupos mayoritarios como minoritarios:

The growth of the visible minority population had intensified the critique of the federal multiculturalism policy as being too much oriented towards cultural preservation, and not enough towards promoting social equality. [...] As the visible minority population increased, and along with it, a greater concern was voiced over the question of racism and discrimination, the apparent contention between the cultural orientation and equality orientation towards the multiculturalism policy was sharpened. (11)

Varios de los puntos que se han desprendido del debate teórico que he presentado encuentran un fundamento en los resultados que expone el profesor Li. El sociólogo canadiense cita los resultados de otra investigación que confirma el descontento social (por parte de grupos dominantes) con respecto al multiculturalismo que se intenta imponer en Canadá:

Another survey, conducted by Ekos Research Associates in 1994, found that most respondents agreed that there are too many immigrants, especially from visible minority groups, and that 60 percent of respondents agreed that "too many immigrants feel no obligation to adapt to Canadians values and way of life" (Globe and Mail, 1994). These results indicate that a segment of the Canadian public persistently sees visible minorities as being the major problem of immigration, and that their alleged unwillingness to adapt to Canadian values and lifestyle is undermining Canada's social cohesion. (15)

Contrastemos estos resultados con informaciones oficiales del gobierno de Canadá acerca del resultado de su programa multiculturalista:

The Canadian experience has shown that multiculturalism encourages racial and ethnic harmony and cross-cultural understanding, and discourages ghettoization, hatred, discrimination and violence.

Through multiculturalism, Canada recognizes the potential of all Canadians, encouraging them to integrate into their society and take an active part in its social, cultural, economic and political affairs. (http://www.pch.gc.ca/progs/multi/index_e.cfm)

Es evidente que la realidad que pinta el gobierno acerca de su programa multicultural no corresponde con la realidad que describe el estudio del profesor Li. Si nos atenemos a los resultados de las dos investigaciones socioeconómicas, estamos forzados a reconocer que el gobierno debería replantearse seriamente varias cuestiones pertinentes a cómo llevar adelante políticas de inmigración y de ciudadanía, ya que no puede considerarse aceptable que en uno de los países que se autoproclama como "modelo de Estado multicultural" exista la discriminación social y laboral, la "guetificación" de las minorías, la restricción a ciertos puestos públicos de remuneración superior a los trabajos al que tienen accesos las minorías visibles (esto lo puede observar cualquier persona con sólo pasearse por la ciudad de Montreal). Es inaceptable que en el único país que tiene un Acta Multicultural se produzcan situaciones de tensión entre diferentes grupos mayoritarios y minoritarios que se intentan resolver mediante la separación y la marginación, en vez de impulsar la interacción y el diálogo intercultural. Si el multiculturalismo tiende a resolver los conflictos intergrupales exacerbando las diferencias, los miembros de cada grupo minoritario no tendrán más remedio que refugiarse en su grupo cultural, étnico, religioso, etc., ya que la interacción con otros grupos está destinada a fracasar. Eduardo E. Doménech, en un estudio interesante sobre el multiculturalismo desde una perspectiva argentina y latinoamericana, cita a dos autores con los que concuerda al tachar al multiculturalismo de racista: para Žižek, ..., el multiculturalismo –reducido a una sola expresión– si bien "no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura", lo considera racista porque "el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad" (Žižek 172). En esta misma línea, Fish tilda de "racistas" a los multiculturalistas (conservadores) no por el hecho de que persigan la subyugación de determinados grupos, sino porque reproducen los estereotipos raciales y respaldan a las instituciones que los potencian (McLaren, 1997:151). Para McLaren, el racismo sería una "precondición" para el multiculturalismo de tipo conservador, que convierte a las virtudes occidentales en la base de la estética nacional sobre la civilización y la ciudadanía, no

extensible a las demás formas que puede adquirir (McLaren 152; Domenech 43).

Considero que cualquier política que priorice el separatismo antes que la integración está destinada a fracasar. Si bien es cierto que una gran mayoría de los inmigrantes que han sido acogidos en un país multicultural como Canadá se encuentran beneficiados en varios aspectos en comparación con sus países de origen, terminan incorporando una forma de vivir en la cual la regla más importante es mantenerse alejado del Otro. Sería productivo que los multiculturalistas, en su ataque al modelo de Estado-nación que tanto critican por su política “asimilacionista”, rescaten algunos de los aspectos positivos (por supuesto no todos los son), de “lo antiguo”, que vean lo que vale la pena ser rescatado, como, por ejemplo, el hecho de que en varios de estos Estados tradicionales democráticos se logra más fácilmente una unidad que no está basada ni en la identidad, ni en la religión, ni en la raza, etc. sino en el deseo de proyectarse juntos hacia el futuro, siendo este deseo más importante, según muy bien dice Barry, que el aspecto cultural o étnico con el que los multiculturalistas se obsesionan.

Conclusión

Una de las intenciones de mi trabajo fue la de señalar algunos de los problemas de la propuesta multicultural. Considero que los fines que se proponen algunos

Bibliografía

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Baumann, G., “Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances” en Werbner, P. y T. Modood (eds.) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Londres: Zed Books, 1997.

Domenech, Eduardo E. “El Multiculturalismo en Argentina: Ausencias, ambigüedades y acusaciones”. *Estudios* 14 (2003): 33-47.

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté Multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités*. Montreal: Boréal, 2001.

-----“Estados multiculturales y ciudadanos interculturales”. *Actas del V Congreso*

multiculturalistas como Kymlicka son dignos y sus propuestas deben ser escuchadas y debatidas. En mi opinión, creo que deberían entender que la solución al “asimilacionismo” que tanto temen no es “el separatismo”. Primeramente, estimo que no se le debe temer a que en una sociedad donde conviven diferentes grupos cuyas creencias y culturas son muy distintas a la de los otros grupos, se apunte a lograr un mínimo grado de cohesión, es decir de “aculturación”. Me refiero al concepto del que Brian Barry trata cuando distingue entre “assimilation” y “aculturation”. En el primer caso hay una pérdida total de la identidad al incorporar una nueva que sería la del grupo dominante. En el caso de “aculturation”, uno no renuncia a su cultura original, pero sí acumula nuevos puntos de vista, incorpora nuevos esquemas (al romper con algunos de los antiguos, siendo esto fundamental según lo ha explicado el profesor Godenzzi), y de este modo se puede generar un clima propicio de diálogo mediante el cual se logre construir una unidad que respete las diferencias, en vez de una diversidad que destruya la cohesión multigrupal. Como dice Fidel Tubino en su comentario del texto de Kymlicka, “Estados multiculturales y ciudadanos interculturales”: “Mientras en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad, la palabra clave es diálogo” (Kymlicka 74). Apuntar a una interculturalidad que refuerce la integración eliminando los prejuicios y los estereotipos debe ser el objetivo de los Estados modernos que pretenden servir de modelo para los demás.

Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ed. Roberto Zarquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 47-81.

McLaren, Peter. *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Paidós: Barcelona, 1997

Sartori, Giovanni. *Pluralisme Multiculturalisme et Etrangers: Essai sur la société multiethnique*. Paris: Editions des Syrtes, 2003.

Li, Peter, S. *Cultural Diversity in Canada: the Social Construction of Racial Differences* (www.canada.justice.gc.ca/en/ps/rs/rep/RP2002-8.pdf)

Edward B. Harvey, Kathleen Reil. *An Analysis of Socioeconomic Situation by Ethnocultural*

Groups, Periods of Immigration and Gender for Canada and Toronto CMA, 1986, 1991 and 1996 Compared, (www.ceris.metropolis.net/Virtual%20Library/economic/harvey2.htm).

Zizek, Slavoj. "The one measure of true love is: you can insult the other". Entrevista de Sabine Reul y Thomas Deichmann. Spiked. 15 de noviembre

2001. Acceso: diciembre 2004. <http://www.spiked-online.com/Articles/00000002D2C4.htm>.

Traducción al español en *Otrocampo. Entrevistas*. Acceso: diciembre 2004.: <http://www.otrocampo.com/7/amor_zizek.html>.

¿Globalización de las comunicaciones o manipulación globalizada? El caso de la Triple Frontera

María Celeste Mazzola

Les maîtres de l'information, à l'ère de l'informatique, nomment communication le monologue du pouvoir. (Eduardo Galeano)

En la actualidad presenciamos el avance de un proceso denominado de "globalización" que comenzó en el ámbito económico para generalizarse luego y terminar afectando a los medios de comunicación, en primer término, y más tarde la estructura social, el poder político, la cultura y la identidad. Este nuevo sistema, cuyos protagonistas principales han dejado de ser los Estados para ser reemplazados por sociedades multinacionales, provoca una creciente interdependencia entre todos los países del mundo por el incremento en los intercambios de bienes y servicios, por el flujo de capitales a nivel transnacional y por las transformaciones que las nuevas tecnologías introdujeron en los medios de comunicación.

Para el neoliberalismo, sus drásticos métodos contribuyen al desarrollo de las fuerzas productivas y a crear riquezas que se traducirán en un bienestar más generalizado. Sin embargo, la sociedad civil se moviliza en distintas partes del mundo para denunciar los resultados de la implementación de los planes neoliberales que acrecientan las desigualdades entre países, regiones y grupos sociales. Además, la globalización pone en peligro los mecanismos democráticos, las políticas de desarrollo sostenible y el patrimonio nacional.

Así planteada la situación general, en la que observamos el enfrentamiento entre una fuerza globalizadora, cuyo inmenso poder amenaza transformar todas las estructuras conocidas, y ciertos grupos (afortunadamente cada vez más numerosos), que se oponen a esos mecanismos

generadores de exclusión, cabe preguntarse qué papel desempeñan, en este conflicto, los medios de comunicación.

La expansión de las telecomunicaciones, promovida por la globalización económica y el desarrollo tecnológico, permite la difusión mundial y casi instantánea de hechos y conocimientos, creando así la impresión de que las distancias espaciales se han reducido considerablemente y que estamos informados de todo lo que sucede en nuestro planeta. Pero, por otra parte, la propiedad de las empresas de comunicaciones tiende a concentrarse en emporios multimedia, de lo cual se infiere que, en la medida en que esto suceda, se irá reduciendo la variedad de opiniones.

El objetivo de este trabajo es averiguar si las transformaciones introducidas por el fenómeno de la globalización en las comunicaciones son realmente ventajosas para los usuarios. Presuponemos que, de todas las innovaciones, la que resulta más útil a la sociedad es Internet, a pesar de los inconvenientes que pueda presentar.

Para demostrarlo, nos centraremos en un tema, la militarización de la Triple Frontera (límite entre Paraguay, Brasil y Argentina), y analizaremos el tratamiento del mismo en la prensa escrita y en Internet, cotejando informaciones de ambos medios de comunicación masiva.

El material bibliográfico en que se apoyará el trabajo está constituido por las obras de Manuel Castells *La société en réseaux* y *La galaxie Internet*, *Orientalismo* de Edward Said y artículos de Walter Mignolo, Eduardo Galeano, Teun Van Dijk, Nestor García Canclini, Raúl Trejo Delarbre y Javier Ortiz. Además, se utilizarán

informaciones tomadas de distintos periódicos argentinos, uruguayos y paraguayos.

Unificación ideológica en los medios de comunicación: La prensa

Lo que se conoce como “pensamiento único” es una ideología que tiene su origen en el neoliberalismo económico. Aunque sus efectos principales resulten más evidentes en los aspectos económico y social, el “pensamiento único” es toda una concepción del mundo, basada en el individualismo, que se presenta como indiscutible y pretende explicar toda la realidad (política, económica y social) desde los parámetros del libre mercado.

Para Javier Ortiz, escritor, periodista y actual columnista (luego de renunciar a su cargo de subdirector y jefe de opinión) del periódico *El Mundo* de Madrid, “los medios de comunicación están, prácticamente en su totalidad y a escala internacional, dominados por el pensamiento único” que los lleva hacia una homogeneización ideológica nunca antes observada. La situación presente es consecuencia de un proceso que ha ido condicionando la labor periodística hasta llegar a los resultados actuales (Ortiz).

Ortiz explica en su artículo que la prensa escrita (tanto como la televisión y la radio, que no abordaremos en este trabajo) está condicionada por múltiples factores: los intereses de la empresa, sus accionistas, los anunciantes y el público. Un periódico es ante todo una empresa y como tal debe dar prioridad a los criterios que les permitan obtener un flujo constante y suficiente de ingresos, para sostenerse y crecer. Entre otras cosas deberá prestar particular atención a sus accionistas evitando, por ejemplo, toda crítica a los productos fabricados por una de estas empresas (Ortiz).

La vida de un periódico depende, principalmente, de sus lectores y de la publicidad. Si bien es esta última la que proporciona los mayores ingresos, ella también depende de los lectores ya que los anunciantes eligen los periódicos que cuentan con más y mejores lectores, es decir, que no sólo tienen en cuenta el número sino también el mayor poder adquisitivo de los mismos (Ortiz). De todo esto podemos deducir que todo periódico va a evitar contradecir a sus grandes anunciantes y tratará de contentar a su público para no perder ni a unos ni a otros.

A nivel planetario, los medios presentan gran diversidad dependiendo de los países o áreas culturales que abarcan, las tradiciones, el nivel económico o de alfabetización de

las poblaciones, etc. Javier Ortiz manifiesta que, en realidad, esta variedad es sólo aparente y concierne más a la forma que al contenido porque la adopción, por parte del periodismo, de patrones ideológicos similares y la estandarización de las técnicas de redacción de las noticias llevan a la paulatina uniformización de los contenidos. A ello contribuyen la existencia de un número reducido de agencias de noticias y la tendencia a concentrar la propiedad en grandes emporios multimedia. Agencias como Reuter, controlada por una comisión paraestatal de la Commonwealth, Associated Press, cooperativa formada por los principales diarios de Nueva York, United Press Internacional, constituida por capitales privados norteamericanos, France Press, propiedad pública francesa y la agencia española Efe son las que proveen las noticias a casi todos los medios informativos del planeta (Ortiz).

El proceso de concentración de la propiedad comenzó en los años 70 pero alcanzó su punto culminante en los 90, con el apogeo de las privatizaciones en América Latina. Actualmente, una misma empresa publica varios periódicos y revistas, posee canales de radio y televisión, productoras y distribuidoras de cine, editoriales de libros y sellos discográficos. Probablemente también controla la telefonía, la informática y las comunicaciones satelitales. Lo más frecuente es que estas poderosas agrupaciones se formen por fusión de empresas ya existentes o por la absorción de empresas menores. La propiedad de los medios cambia frecuentemente de mano sin contar con que muchos de estos imperios mediáticos pertenecen a empresas totalmente ajenas al mundo de las comunicaciones.

La formación de estos enormes grupos multimedia produce dos efectos. Por un lado, la reducción progresiva del pluralismo informativo y de la variedad de opiniones, a pesar de que la oferta de productos parezca enorme y concebida para sectores diversos. Por otro lado, el inmenso poder acumulado por estos consorcios de la comunicación los lleva a estrechar los lazos con las esferas gubernamentales de los países donde establecen sus sedes (Ortiz). Así, empresas y estados se benefician con la alianza, en detrimento de la libertad de expresión.

A lo largo de la presente investigación, retuvo nuestra atención el hecho de que los diarios más importantes de los países consultados (Argentina, Uruguay y Paraguay) están relacionados con grupos líderes en el ámbito de las telecomunicaciones. El diario *La Nación* de Buenos Aires mantiene lazos comerciales con BBC Mundo (de Londres), *El País* de Montevideo está relacionado con

ANSA EUROSUR (Noticias de la Unión Europea para América del Sur), BBC Mundo y DEUTSCHE WELLE (servicio público de radio, televisión e Internet de Alemania) y *ABC color* de Asunción recibe noticias de BBC Mundo y de Radio Nederland Wereldomroep (emisora internacional de Holanda).

Es comprensible que los periódicos mencionados enriquezcan sus páginas recurriendo a este tipo de asociaciones, más aún teniendo en cuenta que, en las condiciones económicas actuales, no es posible tener correspondientes en todos los países. Pero, por otra parte, este dato viene a confirmar lo expresado por Javier Ortiz respecto de la progresiva homogeneización informativa. Concluiremos esta sección con una cita del escritor uruguayo Eduardo Galeano en la que traza un panorama de los medios de comunicación y su influencia, en la actualidad:

Jamais la technologie des communications n'a été aussi perfectionnée; et cependant notre monde ressemble chaque jour davantage à un royaume de muets. La propriété des médias est de plus en plus concentrée en quelques mains; les médias dominants sont contrôlés par un petit nombre de puissants qui ont le pouvoir de s'adresser au plus grand nombre de citoyens à travers la planète. Jamais autant d'hommes n'ont été maintenus dans l'incommunication par un si petit groupe. Le nombre de ceux qui ont le droit d'écouter et de regarder ne cesse de croître, tandis que se réduit vertigineusement le nombre de ceux qui ont le privilège d'informer, de s'exprimer, de créer. La dictature de la parole unique et de l'image unique, bien plus dévastatrice que celle du parti unique, impose partout un même mode de vie, et décerne le titre de citoyen exemplaire à celui qui est consommateur docile, spectateur passif, fabriqué en série, à l'échelle planétaire, selon un modèle proposé par la télévision commerciale américaine. (Galeano 16)

Eurocentrismo o americanización. Del colonialismo a la globalización

En la "Introducción" a *Orientalismo*, Edward Said utiliza algunos conceptos desarrollados por Gramsci para explicar su noción de "orientalismo". Según Antonio Gramsci, en una sociedad no totalitaria, la influencia de las ideas, las instituciones y las personas se ejerce, no a través de la dominación, sino del "consenso". Esta forma de supremacía cultural donde "ciertas configuraciones culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras es lo que Gramsci llama 'hegemonía'" (Said 25). Los efectos de la hegemonía cultural son los que dan al "orientalismo" su durabilidad y su fuerza. Said agrega que el "orientalismo" se asemeja a lo que Denys Hay ha llamado "la idea de Europa", una noción colectiva que define un "nosotros" europeos, contra todos aquellos "no europeos". Lo que hace que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa, es "la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos" (Said 26). Dentro de esta idea hegemónica encontraríamos "la

hegemonía de las ideas europeas sobre Oriente que reiteran la superioridad de Europa sobre un Oriente retrasado" y normalmente anula la posibilidad de esgrimir pensamientos diferentes (Said 26).

La pretendida superioridad de Europa (Occidente) con respecto a Oriente, tal como la presenta Edward Said, tiene muchas semejanzas con la relación que Estados Unidos pretende establecer con América Latina (y con los demás países en "vías de desarrollo"). La globalización, dirigida por Estados Unidos, es una variante de la expansión imperialista llevada a cabo por los países europeos en América, Asia y África, sólo que en esta oportunidad la división del mundo se establece sobre un eje Norte-Sur y las principales fuerzas de invasión no están representadas por ejércitos armados (que también utiliza), sino por el poder económico y los medios de comunicación.

Los cambios políticos, sociales y económicos que el mundo ha experimentado en distintos momentos de su historia, y que se viven actualmente con la globalización, no podrían efectuarse sin estar acompañados de cambios ideológicos. Teun Van Dijk retoma palabras de Roger Fowler, Meter Golding y Stuart Hall para señalar que "mercado, política, policía, explotación y marginación necesitan de fundamentos ideológicos. Esta ideología necesita de una producción y reproducción en los textos y la conversación pública que –en nuestros tiempos modernos– están fundamentalmente generados o mediados por los medios de comunicación" (Van Dijk 32).

La articulación de lo expresado por Said y por Van Dijk sirve perfectamente para explicar la situación actual: en sociedades que se identifican como democráticas es necesario actuar respetando un consenso. Los medios de comunicación ayudan a crear este consenso del que los políticos se valen más tarde para sus fines, haciendo creer a la población que están actuando por decisión y en beneficio de los ciudadanos.

América Latina enfrenta un fenómeno que no es nuevo; paralelamente, el poder hegemónico recurre a antiguas estrategias para afianzar su dominación. Ante la globalización del consenso es necesario internacionalizar también la oposición al sistema y, como ya sucediera en otros momentos de nuestra historia, ¿por qué no recurrir a las herramientas del opresor para contrarrestar su poderío? Creemos que esto es, precisamente, lo que hacen quienes utilizan Internet como instrumento para luchar contra los mecanismos de exclusión del mundo actual.

Internet: un nuevo espacio de expresión

Puesto que la comunicación es un aspecto fundamental de la actividad humana, el Internet, como medio de comunicación, tiene particular importancia porque penetra todos los ámbitos de la vida social y los transforma. Manuel Castells, en sus obras, habla de una nueva configuración de la sociedad, que se está gestando a nivel planetario, y a la que él denomina “la société en réseaux” (Castells, 2002: 333 y 1998: 525). Internet es el primer instrumento que permite la comunicación entre multitudes, en todo momento y a escala mundial. Castells denomina “galaxie Internet” a este nuevo universo de la comunicación, del mismo modo que McLuhan bautizara la extraordinaria expansión de la imprenta en Occidente con el nombre de “galaxie Gutenberg” (Castells, 2002:11).

Internet, como medio de comunicación y herramienta de trabajo, ha conocido una expansión sin precedentes desde su no muy lejana aparición. En 1995, primer año de utilización a gran escala del World Wide Web, se contabilizaron, a nivel mundial, alrededor de 16 millones de usuarios de redes de comunicación por computadoras y, a principios de 2001, eran más de 400 millones. Previsiones confiables prevén mil millones de usuarios para 2005 y aproximadamente dos mil millones para 2010, aún considerando que grandes sectores del planeta quedaran excluidos a causa de la pobreza y la falta de desarrollo tecnológico (Castells, 2002:11).

Pero la importancia de Internet no se resume únicamente en el número de personas que utilizan la red, sino que también incluye su aplicación en usos muy diversos. En la actualidad, un gran número de actividades económicas, sociales, políticas y culturales, a nivel mundial, son estructuradas en torno a Internet y, por lo tanto, la imposibilidad de acceder a estas redes se ha convertido en una nueva forma de exclusión (Castells, 2002:11).

Muchas de las ventajas e inconvenientes que Internet presenta son comunes a todos los medios de comunicación modernos, aunque también destacan algunos que son exclusivos de la Red. Entre las ventajas que proporciona Internet podemos señalar, en primer lugar, su universalidad ya que posee un espacio de actuación prácticamente ilimitado. Dentro de la Web, las barreras geográficas se desvanecen y las distancias físicas se vuelven relativas. Ya no necesitamos esperar que una carta llegue a destino ni soportar las interrupciones de la telefonía convencional. Basta con enviar un correo electrónico para ponernos en contacto

con alguien a quien incluso desconocemos, en un país que tampoco identificamos del todo.

En segundo lugar, ubicaremos la omnipresencia de los nuevos instrumentos de información que forman parte tanto del escenario público contemporáneo como de nuestra vida privada. En esta “sociedad de la información”, los medios de comunicación se han convertido en el espacio de interacción social por excelencia, lo cual implica mayores facilidades para el intercambio de preocupaciones e ideas pero, también, una riesgosa supeditación a los grandes consorcios multimedia, particularmente en los medios de difusión abierta (Trejo Delarbre).

En tercer lugar mencionaremos el enorme caudal de informaciones, su variedad temática y formal (textos, imágenes, gráficos, mapas, etc.) y la posibilidad de realizar una actualización constante. La posibilidad de acceder a un volumen enorme de información es considerada una ventaja. Sin embargo, el bombardeo constante de datos, cifras, imágenes y textos se convierte en un desafío cotidiano que contribuye a debilitar nuestra capacidad crítica y hasta puede conducirnos a la desinformación.

En cuarto lugar nos referiremos a la velocidad de las comunicaciones que se han vuelto casi instantáneas y a precios muy competitivos. (Trejo Delarbre). La característica más importante que Internet posee es la interactividad. A diferencia de la comunicación tradicional (televisión y radio convencionales) los nuevos instrumentos para propagar información permiten que sus usuarios sean no sólo consumidores, sino además productores de sus propios mensajes. Podemos encontrar en Internet contenidos de toda índole y contribuir nosotros mismos a incrementar el caudal de datos disponible en la Red (Trejo Delarbre).

Aunque hasta ahora esa capacidad de Internet ha sido poco utilizada, porque gran parte de los usuarios son consumidores pasivos de los contenidos ya existentes, esta particularidad de la Red abre un espacio donde todos tienen la oportunidad de expresarse, del mismo modo que permite crear redes solidarias o acordar reclamos.

En cuanto a las desventajas, Internet presenta sólo algunas, pero de gran importancia. La primera de ellas es la falta de libertad: Castells explica que estas redes instauran la libre comunicación planetaria, que en poco tiempo se torna indispensable en casi todos los ámbitos de la actividad humana. Ciertos grupos que representan intereses económicos, ideológicos y políticos tienen la

capacidad de apropiarse de la infraestructura, de filtrar el acceso y de monopolizarlo. En estas circunstancias, decidir a quién pertenece y quién controla el acceso a Internet se convierte en un punto clave en la lucha por la libertad (Castells, 2002: 335)

La segunda, y relacionada con la anterior, es la unilateralidad del flujo informativo. Recibimos información de diversos lugares, aunque gran parte de la información que circula a nivel mundial proviene de un número reducido de sitios (como ya lo explicáramos al referirnos al “pensamiento único” que se va apoderando de los medios). A pesar de que todos los países poseen canales de televisión, emisoras de radio y hasta producción cinematográfica, casi toda la programación se elabora en las metrópolis culturales. Esa tendencia se mantiene en Internet, en donde las páginas más visitadas son de origen estadounidense, sin contar con que Estados Unidos es el país con más usuarios en la Red. Esta situación no se manifiesta de manera exclusiva en las informaciones ya que, como lo indica Walter Mignolo, “el lugar de enunciación de las disciplinas” es también “un lugar geopolíticamente marcado” (Mignolo 223).

La tercera es la exclusión. Dentro de una economía globalizada y una sociedad organizada en redes, donde prácticamente todo depende de Internet, no tener acceso significa estar condenado a la marginalización. Castells señala que la exclusión puede responder a varias causas: la falta de infraestructura tecnológica, obstáculos económicos o institucionales que dificultan el acceso a la Red, un nivel de instrucción y de cultura insuficiente para adecuar la utilización de Internet a sus propios fines, etc. La acumulación de estos elementos divide a los individuos en “conectados” y “no conectados” a las redes planetarias de producción de valores (Castells, 2002: 335-336) y aumenta las distancias entre una élite que dispone de la tecnología requerida y una mayoría marginada constituida por los habitantes de los países más pobres y los sectores marginados de la población en países desarrollados.

Triple frontera: ¿protección o intervencionismo?

La idea de tratar este tema en el trabajo final surgió cuando al buscar en Google “triple frontera”, encontramos numerosas páginas que hablan de “presencia terrorista”, “militarización estadounidense de la zona” y “Acuífero Guaraní”. A pesar de una lectura casi diaria del periódico *La Nación* (en su versión electrónica), nunca habíamos leído nada sobre presencia militar estadounidense en la frontera tripartita y, menos aún, en relación con el Acuífero Guaraní (sobre el que no hay demasiada información, en general). Esta

constatación desencadenó un inmediato examen en los archivos del diario mencionado y de otros, argentinos o de países vecinos, con escasos resultados. La búsqueda en Internet, en cambio, proporcionó 5640 resultados para “terroristas” y “triple frontera” y 9280 para “Acuífero Guaraní”.

Luego de los atentados del 11 de septiembre, se señaló a la Triple Frontera, punto de convergencia de los territorios paraguayo, argentino y brasileño, como un refugio de grupos terroristas relacionados con Al-Qaeda, Hamas o Hezbollah y un sitio clave de donde salen millones de dólares destinados a financiar operaciones terroristas en otras regiones del planeta.

Hasta el momento, no se han exhibido pruebas que respalden esta teoría y expertos de inteligencia coinciden en afirmar que la Triple Frontera es un centro de redituables negocios relacionados con el contrabando, el narcotráfico y el tráfico de armas donde hay, actualmente, muchos más agentes de inteligencia que miembros de organizaciones fundamentalistas.

Es cierto que allí se encuentran establecidas comunidades de origen árabe e indio, muchas de las cuales se instalaron allí hace largo tiempo. La policía paraguaya contribuyó a afianzar la hipótesis, aparentemente difundida por funcionarios de la inteligencia estadounidense e israelí, al proceder al arresto de varias personas de origen libanés que se dedican al comercio, en Ciudad del Este. Algunos de los detenidos fueron acusados por evasión de impuestos y otros por no tener sus documentos en regla pero, finalmente, todos recuperaron su libertad sin que se les hubiera comprobado ninguna relación con extremistas islámicos.

Entre tanto, las principales ciudades de la región, Foz do Iguazú, en Brasil, Ciudad del Este, en Paraguay, y Puerto Iguazú, en Argentina, se ven considerablemente afectadas por la situación. Además del temor e incertidumbre que provocan en la población el despliegue de fuerzas del orden armadas y encapuchadas, la zona ha sufrido una importante disminución del turismo mundial.

En la prensa escrita de Argentina, Uruguay y Paraguay encontramos informaciones similares. Numerosos artículos hablan de la posibilidad de nuevos atentados terroristas (aludiendo a los perpetrados, en Buenos Aires, contra la embajada israelí y la mutual judía AMIA), otros tantos en los que Estados Unidos destaca la estrecha colaboración de Argentina en la lucha antiterrorista y muchos más que, alternativamente,

afirman y niegan la presencia terrorista en la zona de la Triple Frontera, señalando a la región como centro de intercambios ilegales de todo tipo (entre ellos el lavado de dinero destinado al financiamiento de terroristas) y la incapacidad de los países fronterizos para controlar la situación. Muy pocos artículos mencionan una solicitud presentada por Estados Unidos con el fin de obtener la inmunidad jurídica para sus militares, que todos los países dicen haber rechazado, en tanto que justifican la presencia de tropas norteamericanas en sus territorios con diversos argumentos: que vienen a participar en ejercicios conjuntos (en Argentina), a entrenar a los militares en la lucha antiterrorista (en Paraguay) y a colaborar en el patrullaje de la frontera y los ríos adenaños (en Brasil, Paraguay y Argentina).

Muy pocos artículos hablan del Acuífero Guaraní y de la intervención de organismos extranjeros en el plan de preservación de esa gigantesca reserva de agua subterránea. En general, los periódicos evitan mencionar a Estados Unidos (mal conceptualizado por el público), infunden temor a posibles atentados, tratan de justificar la presencia “transitoria” de tropas estadounidenses, hablan muy poco de las características y del proyecto para preservar el Acuífero sin dar a conocer los términos del acuerdo firmado con organismos extranjeros.

En Internet, aparte de las páginas oficiales de los cuatro países sobre el “Proyecto Ambiental de Desarrollo Sostenible del Sistema Acuífero Guaraní”, surgen otras voces entre las que destacan las de investigadores universitarios, participantes del I Foro Social de la Triple Frontera, instituciones, escritores, geólogos, militares, etc., de Argentina, Uruguay, Brasil y de otros países (incluido Estados Unidos). Todos coinciden en afirmar que el objetivo real de Estados Unidos al pretender militarizar la zona, bajo el pretexto de la amenaza terrorista, son las reservas de agua dulce. La escasez de este recurso ocasionará guerras futuras, según la Sociedad Mundial del Agua, una alianza de corporaciones internacionales dedicadas a ese negocio y a privatizar los servicios públicos del agua en distintos países. La Triple Frontera es una zona estratégica para los Estados Unidos porque allí se encuentra el punto de recarga del Sistema Acuífero Guaraní (SAG), un verdadero océano subterráneo de agua potable, que abarca 1,2 millones de kilómetros cuadrados. Además, la Triple Frontera es la llave de acceso político y militar a la región amazónica, por su importancia ecológica y en biodiversidad, como espacio territorial estratégico para el control sobre los países de la región y como parte de un plan de militarización y monitoreo de distintas regiones de América Latina que abarca el Plan Puebla-Panamá, la instalación de bases militares en América

Central y el Caribe; el Plan Colombia, con la base militar de Manta, en Ecuador, y el acceso a la Triple Frontera.

La ONU profetiza que en 2025 la demanda de agua potable superará holgadamente la posibilidad de suministro. En ese contexto, los países que la posean correrán peligro de perderla por apropiación territorial a través de la compra de tierras con recursos naturales o por la invasión militar. La otra posibilidad ya está en marcha: la privatización. Esto explica el interés del Fondo Global para el Medio Ambiente (GEF), el Banco Mundial, la Organización de Estados Americanos (OEA), los gobiernos de Holanda y Alemania, y la Agencia Internacional de Energía Atómica que van a colaborar en el Proyecto Ambiental de Desarrollo Sostenible del SAG, impulsado por Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil, países que comparten el acuífero y estados miembros del Mercosur. El Banco Mundial contribuirá con 13 de los 27 millones en que fue calculado el costo del proyecto.

Es imposible resumir toda la información que existe en Internet sobre las razones ocultas que impulsan la militarización de la Triple Frontera y sobre el SAG, pero creemos que lo poco que hemos expuesto aquí muestra un panorama muchísimo más amplio y complejo que el presentado por la prensa.

Conclusión

El discurso actual sobre la globalización suscita la creencia de que las fronteras históricas, geográficas y culturales que han dividido a la humanidad desde tiempos inmemoriales están siendo superadas gracias al constante proceso de integración planetaria desencadenado por la globalización. Interpretaciones menos optimistas sugieren que la globalización no es un fenómeno nuevo, sino más bien la versión actualizada e intensificada de antiguos procesos de colonización, comercio transcontinental, expansión capitalista, intercambios transculturales y migraciones planetarias. De igual manera advierten que la ideología neoliberal que la acompaña sirve únicamente para acrecentar la polarización entre centros hegemónicos y periferias subordinadas y generar cada vez mayor exclusión.

La globalización económica y el desarrollo tecnológico han posibilitado una verdadera revolución en el terreno de las telecomunicaciones y, como consecuencia de ella, la difusión mundial y casi instantánea de las informaciones, pero esto no significa que estemos informados de todo lo que sucede en el planeta o, al menos, que podamos evaluar distintos puntos de vista. La prensa escrita, así como los restantes medios de

comunicación tradicionales, va encolumnándose gradualmente detrás de un “pensamiento único”, que se traduce en una uniformización de los contenidos, ocasionado en parte por la dependencia de a un número reducido de agencias de noticias y por la concentración de la propiedad de los medios en manos de grandes corporaciones transnacionales. Por eso García Canclini advierte que “el futuro previsible de la producción latinoamericana [...] señala, más que una tendencia de lo nacional a lo global, la creciente dependencia hacia un solo país [Estados Unidos]” (García Canclini 29).

Las tecnologías de la información dieron nacimiento, en la década del 90, a Internet que, desde entonces, no ha cesado de expandirse. Internet es un nuevo canal de comunicación pero no un medio de comunicación “de masas”, en un doble sentido: porque no se dirige a una masa de receptores que reciben el mismo contenido y también porque, aunque cada vez haya más personas conectadas a la Web, incluso en los países con mayor desarrollo informático, los ciudadanos excluidos siguen siendo mayoría. A esa desigualdad de posibilidades, que constituye la mayor de sus desventajas, se la denomina “brecha digital”.

Aunque la Red comparte ciertas características con los restantes medios de comunicación presenta también sus peculiaridades que le otorgan ventajas sobre los demás. Internet es un soporte de enorme capacidad, un medio integrador de todos los otros medios que el hombre ha utilizado hasta ahora y con capacidad para crear una interacción y una personalización de contenidos desconocida hasta el momento. En él están presentes la escritura y la fotografía de la prensa, las imágenes de la televisión y el sonido de la radio, sumados a la interacción y personalización de mensajes.

Bibliografía

Castells, Manuel. *La galaxie Internet*. France: Éditions Fayard, 2002.

-----*La société en réseaux. L'ère de l'information*. France: Éditions Fayard, 1998.

García Canclini, Nestor. “La cultura visual en la época del posracionalismo. ¿Quién nos va a contar la identidad?”. *Revista Nueva Sociedad* N° 127(1993): 23-31.

Mignolo, Walter D. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*.

Además, y por sobre todas las cosas, Internet vino a dotar de un nuevo espacio de expresión, el “ciberespacio”, a un vasto sector de la población que no tenía acceso a los medios de comunicación tradicionales para darse a conocer, manifestar sus inquietudes o revelar públicamente situaciones que han sido silenciadas, ocultadas o tergiversadas desde los centros de poder.

En el ejemplo que hemos elegido (el caso de la Triple Frontera) podemos ver cómo la prensa, sea cual fuere su motivación, manipula las informaciones que pueden causar el descontento de la ciudadanía, valiéndose de diversos recursos: no abordar el tema, presentarlo de manera parcial omitiendo puntos conflictivos que puedan generar reacciones adversas, alternar versiones contradictorias de una situación o hacer breves referencias a un hecho, dando por supuesto el conocimiento generalizado sobre una cuestión nunca antes mencionada. Por su parte, los que desean dar a conocer la magnitud de los recursos naturales, cuya existencia es casi ignorada por gran parte de la población, y el peligro que constituye el interés de entidades transnacionales sobre los mismos o quieren develar los verdaderos motivos que orientan decisiones y actitudes de distintos gobiernos, recurren a Internet.

En conclusión, es evidente que la aplicación de los recursos tecnológicos actuales a los medios de comunicación, por más notables que estos sean, no contribuyeron a incrementar la diversidad informativa ni la libertad de expresión. Sin embargo, no es menos cierto que la tecnología ha proporcionado una nueva vía de expresión a un importante sector de la población que, hasta entonces, no tenía posibilidades de ser escuchado.

Perspectivas desde lo andino. Eds. C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya-Yala, 2002. 215-244.

Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.

Van Dijk, Teun. “Los medios de comunicación hoy: ¿discurso de dominación o de diversidad?”. *Signo y Seña* 12 (2001): 29-58.

Internet

Galeano, Eduardo. « Technologies et mensonges. Vers une société de l'incommunication ». *Le Monde*

diplomatie (En ligne). Janvier 1996: 16.
Acceso : noviembre 2004.
<http://www.biblio.eureka.cc/ip/intro.asp?user=unimont1>.

Ortiz, Javier. “Medios de comunicación y pensamiento único”. Conferencia, Valencia, octubre 2001.
Nov. 2004 <
<http://www.javierortiz.net/ortizestevez/Conferencias/punico.htm>>

Trejo Delarbre, Raúl. “Vivir en la Sociedad de la Información. Orden global y dimensiones locales en el universo digital”. *Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología, sociedad e innovación*, N° 1 Monográfico, septiembre - diciembre 2001. Acceso: noviembre 2004. <http://www.campus-oei.org/revistactsi/numero1/trejo.htm>.

Periódicos

Prensa argentina

LA NACION LINE (versión electrónica del Diario *La Nación* de Buenos Aires)
<http://www.lanacion.com.ar/>.

PÁGINA 12 Web (versión digital del periódico Página 12 de Buenos Aires)
<http://www.pagina12web.com.ar/>.

LA CAPITAL ON LINE (versión digital del diario *La Capital* de Rosario)
<http://www.lacapital.com.ar>.

Prensa paraguaya

DIARIO POPULAR (versión digital del periódico del mismo nombre, de Asunción)
<http://www.diariopopular.com.py>.

ABC **color digit@l** (versión digital del periódico *ABC color* de Asunción)
<http://www.abc.com.py/>.

Prensa uruguaya

OBSERVA (Versión digital del diario *El Observador* de Montevideo)
<http://www.observador.com.uy/>.

EL PAÍS digital (versión digital del diario *El País de Montevideo*)
<http://www.elpais.com.uy/>

Estrategias discursivas para la conformación de identidades políticas en Venezuela. Reflexiones en torno al 11 de abril de 2002

María Gabriela Iturriza

Este trabajo es una reflexión producto de varios análisis planteados en torno a la multiculturalidad y la interculturalidad. La primera, como teoría planteada por Xabier Etxebarria, para referirla en términos de respeto entre culturas que coexisten y la segunda, ya en el plano material, para preguntarnos cómo se podrían establecer en Venezuela las condiciones básicas no sólo para ese respeto hacia el “otro” sino también para el intercambio que implica la interculturalidad.

Una de las posibles soluciones surge a partir del texto de Ana Teresa Martínez quien, al trabajar el paradigma del diálogo en su artículo “Igualdad de derechos e interculturalidad”, plantea que podría ser fructífero analizar la modalidad comunicacional entre los diferentes sujetos y grupos culturales al interior de una sociedad (89). Es por ello que, si bien conocemos el rol que ejecutan tanto líderes ideológicos como los medios en la construcción de saberes colectivos y sobre el acontecer nacional, nos preguntamos cómo formular en un país en conflicto la posibilidad de establecer una ética comunicacional intercultural, que respete los “valores de la diversidad” (Bilbeny) y en la que se contemplen principios sociales pragmáticos cónsonos a los intereses del colectivo (libertad, expresión, equidad), sin que esto presuponga obviamente una visión homogeneizante ni la jerarquización de “una” moral sobre otras.

Si bien este tema se presenta por demás complejo (por no decir ambicioso) para ser resuelto en una primera aproximación a una propuesta de tesis doctoral, partimos del objetivo de mostrar, con base en la reflexión de Martínez, cuáles son las estrategias discursivas utilizadas para la redimensión de la identidad política en torno al 11 de abril de 2002 (11-A) en tres modalidades comunicacionales: la cadena presidencial televisiva, las noticias del Diario “Últimas Noticias” y la página Web “antiescuálidos.com”. Lejos de pretender elaborar reflexiones con sesgo en torno al ámbito nacional a partir solamente de estas tres muestras, se espera, desde una perspectiva intercultural, producir un acercamiento hacia la ideología oficial venezolana para tratar de entender

(desde algunas de sus construcciones discursivas) sus creencias y estrategias mediáticas y así entablar un primer acercamiento interpretativo en una relación “de manera envolvente (...) no limitada a la comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse *afectar, tocar, impresionar*” (Fornet-Betancourt 68).

Así, se tiene particular interés en redefinir “la” identidad homogeneizante que había caracterizado en décadas anteriores al pueblo venezolano perteneciente a una nación “rica y pacífica” (Hernández 57), por lo que la identidad política construida en torno a los sucesos del 11-A será el foco o tema a seguir en las tres modalidades comunicacionales: el discurso político como acto de habla, el texto escrito de corte informativo y el debate realizado en tiempo y espacios “diferidos” por los distintos interlocutores a través de los foros realizados en la red. Demás está decir que estamos concientes de las reflexiones que hiciera Dietz al referir que en las investigaciones de carácter sincrónico se desatiende la “historicidad de las identidades y de la influencia del pasado en las configuraciones presentes” (83); sin embargo, este estudio es un primer análisis que, sin desconocer esa historicidad, pretende verificar los rasgos más representativos de cada discurso a partir de algunas teorías de las que aquí se proponen.

Entenderemos entonces la identidad como proceso dinámico, no acabado, no inmutable, pues se fundamenta en la relación constante de un sujeto con otro, ya sea para establecer una relación de afinidad, de similitud o de diferencia y es en esa diversidad de creencias y pertenencias que ocurre la adscripción y el reconocimiento, que nos hacen al mismo tiempo únicos (Maalouf). En otras palabras, la importancia de la identidad como cualidad parte del/los individuo(s) de forma que estén concientes de quiénes son y se comprendan en principio a sí mismos; tal como la entiende Bilbeny, identidad es “expresión de una autorreferencia” (37). A esta naturaleza del sujeto como conciencia individual añadiremos, para efectos de

análisis, otra categoría presente en los discursos: la relación Nosotros-Ellos, predominantemente exclusiva.

De estas interacciones entre los sujetos y los grupos se producen entonces las ideologías, entendidas como sistemas de creencias de interés colectivo dados por afinidad y surgidos en la lucha social o la competencia en una situación de conflicto (Van Dijk), pero sin dejar de tomar en cuenta que parten de una identidad producto de una conciencia individual. Para demostrar esto, utilizaremos en el análisis discursivo categorías (sistemas de selección clasificatoria) que explican esa interacción entre los grupos para autodefinirse y nombrar al otro, como por ejemplo: pertenencia al grupo, actividades que realizan, objetivos que persiguen, relaciones con la sociedad y recursos o acceso a ellos (idem), es decir, cómo se limitan las diferencias intragrupalas frente a las intergrupales (Dietz 86).

Ahora bien, estas categorías derivadas de las interacciones en los distintos modelos comunicacionales se producen en un contexto, razón por la que los textos (en su sentido más amplio) serán analizados desde la pragmática del discurso, entendida como “la ciencia del lenguaje considerado en relación con sus usuarios” (Mey citado por Blum-Kulka 67), es decir, cómo ciertos aspectos de los significados son interpretados y enunciados por los usuarios a partir de la perspectiva déctica: ¿Quién pronuncia ciertas palabras? ¿A quién las dirige? ¿Cuándo? ¿Dónde?

Asimismo, otros rasgos por considerar dentro del análisis pragmático son: para el discurso político, la inscripción del “Yo”, el uso de la cortesía (como conciencia de la importancia de las relaciones interpersonales) y el sistema “speaking” de Hymes (citado por Van Dijk 233). Para el texto periodístico el esquema de Van Dijk (en Calsamiglia y Tusón 227) utilizado en la noticia, particularmente el aspecto evaluador (si lo hubiere) y, para el discurso de opinión en los debates, la noción de polifonía como pluralidad de voces (Bajtín 1990) y las heteroglosias (distintos sentidos de un enunciado según quien lo emita) lo que le proporciona a las palabras un sentido dialógico (Calsamiglia y Tusón 148).

También los intercambios se producen siempre en marcos contextuales y culturales que varían, por lo que para estudiar el discurso debemos tener en cuenta el carácter émico y ético planteados por Dietz y Hymes, es decir, el carácter que le otorga una cultura a un tipo de discurso (como actante) y cómo éste se define frente a las “generalizaciones transculturales” del metadiscurso, lo que sobre él se dice (en Van Dijk 233). Para estos

efectos, entenderemos cultura como “lo propio”, lo que “no es propiedad ni patrimonio de una comunidad en la que todos los miembros están en perfecta comunión entre sí”, sino “lo nuestro en el marco de una comunidad en litigio y conflicto”, cuando “compartimos vida e historia con el otro” (Fornet-Betancourt 69); de modo que fuera de la perspectiva esencialista, la cultura contiene creencias y valores; por ende, al estar en contacto con otros y con el pasar del tiempo, se transforma, lo que producirá en un plano formal, maneras de organizarse internamente ante el conflicto mediante redes de sentido y no mediante reduccionismos étnicos ni clasistas (Dietz)

En el caso del sector oficial (adeptos al gobierno, representados por los Círculos Bolivarianos) y la oposición (liderada por la Coordinadora Democrática) cada grupo ideológico organiza su identidad (pertenencia) a partir del objetivo que desea lograr y marca su discurso a partir de la exclusión: el primero a través de la ocultación (de manera camuflada) y el segundo en forma explícita. Los Círculos Bolivarianos (CB) se definen como:

“una forma de organización social, que materializa el principio de la **democracia participativa**¹, consagrada en la Constitución Nacional, permitiendo a las comunidades asumir el **protagonismo en la construcción de la sociedad**, la vinculación y corresponsabilidad en los asuntos del Estado, basada en **derechos, deberes y garantías constitucionales y el ejercicio pleno de la ciudadanía**. Los CB son en síntesis LA BASE DEL PODER POPULAR².”
(<http://www.circulosbolivarianos.org/>)

Por otra parte, la Coordinadora Democrática es:

Una instancia de **encuentro del pueblo venezolano**, en la que se reúnen representantes de diversas instancias de la **sociedad civil organizada** (ONG's) y de **todos** los partidos políticos democráticos del país, **unidos** por el propósito de **promover la reconstrucción democrática de Venezuela**, la **reconciliación nacional**, la **paz**, la unidad, y por el afán de **superar las severas limitaciones antidemocráticas, autoritarias y represivas del presente régimen**, abriendo camino en nuestro país a la construcción de una economía abierta, una **democracia decente** y una eficiente **justicia social**.
(<http://www.coordinadora-democratica.com/quienessomos.asp>)

De ambas organizaciones podemos observar el conflicto ideológico y la tensión en un espacio público común, la red electrónica, a través de la que la primera, hace evidente “Su” carácter inclusivo (para sí) en el campo social (de formas que excluyen al resto), mientras que la segunda refuerza “Sus” aspectos positivos en detrimento de las características del presente régimen bajo la intención de “paz” y “justicia social” y una unidad homogeneizante o pretensión de “cultura nacional” que,

¹ El énfasis es de la autora.

² Las mayúsculas pertenecen al texto original.

según Fornet-Betancourt generalmente “oprime y silencia” a la otra (70). Respectivamente, cada grupo plantea desigualdad y diferencia, pero no diversidad o al menos conciliación, como se plantea en la cadena televisiva presidencial emitida por Hugo Chávez el 11 de abril ante el violento enfrentamiento “cara a cara” entre ambos grupos.

Pueblo, popular, populismo y popularidad. A propósito de la cadena del 11-A

Mientras ocurría el enfrentamiento entre el sector oficial y el opositor, la cadena presidencial televisiva ocupó las pantallas de los venezolanos y, junto con ella, ordenó la suspensión de la señal de transmisión de los canales privados; en esta modalidad discursiva se enmarca el discurso de campo o discurso político. Touraine y Fabri y Marcarino coinciden en que este tipo de discurso no es representativo de lo real por dos razones: la primera, porque los políticos se han preocupado “cada vez más por su imagen y por la comunicación de sus mensajes” (Touraine 47) y, la segunda, porque se ha caracterizado como un “discurso de campo”, destinado a “llamar y a responder, a disuadir y a convencer; un discurso de hombres para transformar hombres y relaciones entre los hombres, no sólo un medio para re-producir lo real” (Fabri y Marcarino 18); de allí su carga ideológica cuando Chávez expresa:

Hemos tenido que viajar por los rincones del planeta para explicar nuestra verdad [...] demostrarle al mundo, convencer a todos de nuestra verdad.
(<http://www.analitica.com/bitlibro/hchavez/cadena20020411.asp>)

Entonces, el discurso es emitido por el enunciante (en este caso el presidente Chávez) desde el “saber hacer”, ya que muestra su imagen de Jefe de Estado, junto al cuadro de Bolívar, ante gran público receptor y postula “Su” palabra (al eliminar las otras señales televisivas) como imposición de la verdad. Este mecanismo opera en el discurso mediante la inscripción del “yo” o como veremos más adelante, el “no-yo” como fórmulas prestablecidas para construir su identidad ante los espectadores a través de la persuasión y un “hacer interpretativo”, es decir, “dando instrucciones para escuchar *bien*” (23).

De esta manera, Chávez refiere sus aspectos positivos desde un **Nosotros** versus los aspectos negativos del otro (**Ellos**):

He tomado la decisión [...] de convocar esta cadena nacional de radio y televisión para enviar un mensaje a todos los venezolanos [...]. Este mensaje va dirigido a todos los venezolanos y especialmente le pido a Dios que aquellos venezolanos, una minoría por supuesto en cuanto a número,

pero que no despreciamos para nada, que son venezolanos también, una minoría de venezolanos que pareciera no querer oír, que pareciera no querer ver, que pareciera no querer aceptar una realidad, dice la Biblia, invoco a la palabra de Dios para comenzar este mensaje con su ayuda, con su guía y su iluminación, dice la Palabra de Dios, la Biblia, que la voz del pueblo es la voz de Dios. Con esa invocación, con esa elevación espiritual quiero comenzar este mensaje, repito, a todos los venezolanos, a todas las venezolanas de todo el territorio nacional.

(<http://www.analitica.com/bitlibro/hchavez/cadena20020411.asp>)

Así tenemos en este fragmento varios aspectos relevantes del “discurso de campo” o político: la relevancia del yo como sujeto de valor y factor de cambio; el “nosotros/nuestro” o elemento de empatía con el espectador; la ambivalencia del “ser-parecer”, para diluir y atenuar situaciones de conflicto; la mención de los aspectos negativos del otro y los positivos del yo más la intención al menos coyuntural, de proponer la inclusión (de mujeres y oposición) más como estrategia persuasiva ante el inminente peligro que podría representar el “otro” como ideología opositora³: “**no hemos tenido la suerte** de contar con una oposición seria; leal al país, leal consigo misma, leal con los **seguidores** a los que **respetamos**, leal con el pueblo de Venezuela”⁴.

Por otra parte, podemos observar como este “yo” apela a la invocación a las “fuerzas supremas” para establecer el orden, rasgo metahistórico que, desde el punto de vista filosófico entre lo uno y lo múltiple, Pannikar denomina monismo, en el que se trata de solucionar el conflicto promoviendo el triunfo del más fuerte, a pesar de que las palabras que utiliza no son solamente poder, sino Dios, ley, orden, etc., y desde luego, que consigue su objetivo al reprimir las fuerzas disonantes (31).

Esto hace que discursivamente se genere una posición a veces conciliatoria y/o amenazante, muy diferente a lo que ocurrió en la práctica, pues este “respeto” sucede en un momento en que las consecuencias ya eran inevitables, ya que se había dado la orden de que la Guardia Nacional (GN) interviniera en la manifestación: “Bueno, el Jefe de Estado tiene la potestad constitucional [...] para hacer uso de esa atribución [las cadenas] que hemos hecho [...] conveniente como en estos días [...]

³ La inclusión de las “venezolanas” parte de la nueva constitución venezolana reformulada y aprobada entre 1999-2000. Para estos efectos la alusión a las venezolanas deriva, en parte, a la marcha que realizaron el 8 de marzo las opositoras, para reclamar por la continuidad de la democracia bajo el lema “con mis hijos no te metas”, y las oficialistas, para presentar ante la Asamblea Nacional el proyecto de Ley de Paternidad Responsable, concubinato y pensión de las amas de casa (<http://www.ultimasnoticias.com.ve/ediciones/2002/03/08/f-un.asp>).

⁴ En lo sucesivo, todas las citas referidas a la cadena presidencial pertenecen a la misma referencia.

donde la información se ve sesgada por un solo lado”. Se observa entonces cómo a través de la construcción discursiva del no-yo “sometido a opciones que se imponen por sí mismas” (Touraine 48), ese “él”, “el Jefe del Estado”, se plantea la forma impersonal como atenuante del conflicto y ocurre, en cierto grado, un ocultamiento de la verdad (entendida como conocimiento común y no como razón única sobre todas las cosas) cuando el emisor expresa: “¿Cuál paro? No hay paro. Ni habrá paro”.

De esta manera se genera la ideología como “falsa conciencia” (Van Dijk 15), como “creencia popular pero equivocada, inculcada por la clase dominante para legitimar un *status* y esconder las condiciones socioeconómicas reales de los trabajadores” y en consecuencia, el emisor atenúa la situación cuando refuerza su ideología política “revolucionaria” con referentes positivos: “revolución pacífica y democrática, tolerante, abierta, reflexiva, constructiva, para nada destructiva sino una revolución, lo **hemos** dicho una y mil veces, de amor, de sueños por las futuras generaciones de venezolanos”.

El emisor recupera desde allí su “papel de contacto” (Dayan 162), de mediador, de informante entre lo que decide el Estado y el pueblo a quien se dirige, rol que había perdido anteriormente con las sucesivas cadenas televisivas transmitidas como sanción ante lo que se denominó “guerra mediática” (DEN; 10/04/02), modalidad discursiva con la que se transmitían mensajes vagos, breves y sin pertinencia para el colectivo, tal como lo denuncia el diario *El Nacional*: “Ayer con motivo de la marcha de las cacerolas, el Gobierno volvió a las andadas: asistimos al espectáculo surrealista de una cadena nacional donde, durante un largo y desesperante rato, las cámaras no transmitieron nada en especial como no fuera unas conversaciones lejanas e inaudibles de unos ministros y funcionarios” (DEN; 9/03/02).

Pese al carácter punitivo que había tenido esta estrategia “interruptiva” (Dayan 158), ciertamente Chávez logra dos aspectos positivos pese al marco contextual: primero, denunciar el sesgo en la información por parte de las televisoras privadas (aunque ocurra de igual forma en Venezolana de Televisión, canal del Estado) y segundo, reafirmar el contacto con el pueblo, ya sea refiriéndolo explícitamente o utilizando el tono conversacional o coloquialismos para entablar una empatía: “el país es testigo de todo este esfuerzo”, “será que se volvieron locos” “oye, ojo pelao, a estar con el ojo pelao” y apunta “Libertad, aquí nunca hubo el grado de libertad que ha habido en estos tres años”. En este sentido, Chávez acepta la existencia de un pluralismo de

voces entre las que la tensión es evidente, pero más que ejecutar un intercambio dialógico con “los otros” esta coyuntura servirá para postular, también temporalmente, “su” paciencia como virtud principal.

En este sentido, aunque el marco contextual en la actualidad ya es diferente, pues se ha planteado en diciembre de 2003 la reformulación del código penal⁵, el emisor se designaba en aquel entonces como el sujeto que planteaba la búsqueda de la justicia social y la lucha a través de la razón (y la retórica); dicho en forma más explícita, el emisor se basa en la aceptación de la coexistencia de “clases sociales antagónicas” (Britto14) mediante un mensaje referido desde la tradición popular para demostrar a los opositores (“dirigencia ilegítima”), su poder de acción, de denuncia, de orden, de conciencia, de legitimación, visto en expresiones como “demostrarle”, “convencer”, “reconocer”, “entendimiento”, “proceso legítimo”, “fuentes todas legítimas”, “Presidente legítimo”, etc.

Desde la perspectiva oficial se deja ver entonces cómo ésta se autopostula, a través de la seducción mediática, como ejecutora de la justicia social, pues no desconocía su principal espectador: la familia, “unidad básica de audiencia” (Martín-Barbero 233) y en la que se produce la conciencia primero individual y luego colectiva, el reconocimiento primero identitario y luego ideológico.

Interpretaciones entre prensa y lector. Diario *Últimas Noticias*

Luego de la cadena presidencial, la suspensión de las señales televisivas, los rumores, y la confusión generalizada en torno a los hechos ocurridos en Caracas, el Diario *Últimas Noticias* (DUN) publica:

El presidente Hugo Chávez ordenó ayer la suspensión de las señales de los canales de televisión privados (Globovisión, CMT, RCTV, Venevisión y Televen) al enterarse que estaban realizando sus transmisiones en pantalla dividida cuando él ofrecía su cadena nacional.

En medio de su alocución, el Jefe de Estado anunció que hacía un paréntesis para informar que dichas plantas televisivas estaban actuando de manera *irresponsable* al mostrar *videos pre elaborados*⁶ de confrontaciones *violentas*, con el propósito de crear una matriz de opinión que haga ver que en Venezuela existe un **caos**. Advirtió a los directivos de esas plantas que la señal radioeléctrica es *propiedad del Estado* y

⁵ Esta reformulación consiste en el envío de 6 a 30 meses de prisión para quien ofenda al Presidente, la mitad si se ofende a alguna figura gubernamental y el doble de tiempo para quien lo haga públicamente así como un mes de prisión para las protestas ruidosas o el pago de cien a doscientas unidades tributarias. También se discute en ella la despenalización de hurto por medicinas y alimentos en caso de “extrema necesidad” www.ultimasnoticias.com.ve (7/12/2004) (El País/10)

⁶ Las cursivas pertenecen al texto original y las negritas son marcas de la autora para efectos de análisis.

por ende es quien decide a quién se le entregan las concesiones para su explotación. Considera el mandatario nacional que la **actitud de los medios de comunicación social**, especialmente los audiovisuales, son el **principal problema que tiene su Gobierno**. Acusó a las televisoras de ser parte de una **conspiración** y por ello **manipulan irresponsablemente las informaciones, incluso transmitiendo rumores para crear el pánico en los venezolanos**. (<http://www.ultimasnoticias.com.ve/ediciones/2002/04/12/f-un.asp>)

De esta forma vemos cómo de una cadena televisada en la que el emisor recuenta “Sus” logros (nueva constitución) y descalifica al opositor (ilegítimo, insurrecto, etc.), los periodistas, como parte de la comunidad interpretativa, realizan una mediación semiótica del acontecimiento desde su dominio, la comunicación, de modo que se evidencia la posición del sector que reconstruye el acontecimiento: quién escribe y a qué grupo (en este caso profesional) pertenece. Se deja ver entonces, más allá del texto, la posición del emisor que, en esta situación, corresponde a lo que Vasilachis denomina “contexto catástrofe”, en el que la asociación semántica evidencia situaciones dramáticas o riesgosas (229).

Así, el texto informativo genera saberes, pero también evaluaciones a través del principio de “delegación” (Charaudeau), mediante el que “se deja en el otro el poder de decidir y de actuar en consecuencia (41), es decir que el acontecimiento, reproducido en una noticia de prensa escrita, es un texto expuesto para la interpretación y su sentido genera acciones materiales, concretas.

La noticia plantea entonces un espacio de interacción entre escritor y lector y, por ende, un intercambio. El emisor, a través de la “predicción” sobre la figura de su lector ideal, se compromete ideológicamente con el texto a ser creado (aunque inconscientemente), a su vez que deja huellas que “trascienden los límites de la oración” (Tadros citado por Bolívar 96) en las que evidencia su posición y deja entrever las características de su lector, de forma que se deja “afectar” por éste.

Por su parte, el lector una vez que recibe la información escrita sobre el acontecimiento, tal como refiere Bolívar, entiende los enunciados (proposiciones), detecta la posición de quien escribe y, con respecto a lo expresado, establece una relación de identificación (total o parcial) o diferencia con el sentido del texto mismo, de forma que su conocimiento también sufre una transformación, hecho por el que difícilmente podría alcanzarse un grado “objetivo” en la (re)construcción de los acontecimientos. En relación con este proceso también Sepúlveda refiere: “la información va a ser un dato externo y sin significado sin la estructura cognoscitiva del receptor,

quien es el que tiene siempre la clave del mensaje [...] Desde esta perspectiva la pretendida neutralidad y objetividad de la información no es otra cosa que un mito que permite mantener relaciones asimétricas de la comunicación” (98); de allí el uso de la evidencia (declaraciones, entrevistas, fechas concretas y lugares) para otorgar veracidad.

En este sentido, se puede observar en el diario *Últimas Noticias* un rasgo relevante, pues anuncia en su primera página (sin el diseño habitual) del 12 de abril “Chávez se rinde”. Aquí se informa sobre la ausencia del presidente con una expresión que plantea un juego semiótico y la ambigüedad: o Chávez es derrotado por la oposición y, por ende, se rinde, Chávez renuncia para evitar males mayores o se efectúa un golpe de Estado de derecha, posibilidades discutidas por diversos diarios en fechas posteriores⁷. Visto de este modo, se podrían considerar varias reflexiones en torno al quehacer periodístico, por ejemplo, el haber publicado con rapidez el acontecimiento (sin la diagramación de costumbre) para obtener la primicia, marcar una distancia con respecto al acontecimiento (pues no se dan muchos detalles sobre ellos) o bien y pese a la coyuntura política, tratar de informar de una forma pretendidamente neutral. Por otra parte, el diario *El Nacional* (DEN) denuncia ante la opinión pública las agresiones a quienes conforman el cuerpo de periodistas, tal como menciona su titular: “10 muertos en los disturbios del centro de Caracas” y se procede a explicar “Jorge Tortoza, del diario 2001, recibió un tiro en la cabeza y está en terapia intensiva; a Manuel Escalona, de *El Carabobeño*, le dieron con un bate en la cabeza. Jonathan Freitas, de *Tal Cual*, recibió un balazo en el brazo; y Luis Enrique Hernández, del periódico *Avance*, herido en la cabeza, y su hermano, Enrique Hernández, de *El Impulso*, lesionado con un objeto contundente” (DEN 12/04/02).

Se deriva de esto que, si bien los periodistas trabajan en función de una ética informativa responsable con el ciudadano (y esto será más bien una práctica individual), siempre la reconstrucción de los hechos tendrá un filtro crítico, como por ejemplo, la temática por abordar (salida del presidente, ataque a periodistas), la secuencialidad de los eventos por informar, los esquemas cognitivos predominantes en la información o bien la imagen (como texto) del suceso, que de por sí ya es una mirada particular del fotógrafo. Esta afirmación se puede verificar en los titulares emitidos por cada diario respectivamente: “El presidente no está preso y el Alto Mando no ha renunciado” (DUN12/04/02) en contraste con “Militares de alto rango desconocieron mando del

⁷ Al respecto, ver el diario *Tal Cual*, *El Universal*, *Últimas Noticias*, *El Nacional*.

Presidente” (DEN 12/04/02). Como vemos, aunque se trata de diferentes miembros del alto rango militar, hay un interés en resaltar cierta información más que otra y esto, sin mostrar las diferencias ideológicas que también existían (y existen) dentro del grupo militar.

Así, debemos tomar en cuenta también que cada periodista y cadena de prensa buscan perpetuar su legitimidad⁸, dada siempre por la opinión pública (Livet) y esto podría originar tensiones dentro de este ejercicio profesional (también como práctica social) dado el rasgo ideológico en el discurso, lo que marcará pugnas intergrupales así como diversas identidades: ¿Quiénes fundan los periódicos? ¿En qué circunstancias surgen? ¿Cuáles fines se persiguen? etc., tal como se denuncia en la página de antiescualidos.com:

Los sectores duros propagaron rumores que eran reflejo de sus propias actitudes: se rumoreo que se había asesinado a tal o cual otra periodista, a tal o cual otro militar golpista, y a la caída de la noche se pretendió hacer creer que Chávez estaba preso. Fue el día en que no salieron los periódicos, excepto Últimas Noticias, bajo el absurdo argumento que los periodistas temían por sus vidas. Todos sabemos, que no circularon para no exponer más de lo que el sábado se expusieron en vanagloria de los excesos fascistas de los nuevos "demócratas". (http://www.antiescualidos.com/Portal/Secciones/Articulos/DOS_SIERGOLPE/CORR141.HTML)

De este ejemplo podemos verificar que se emiten datos con desfase temporal en prédica de una postura también ideológica⁹, pues efectivamente ocurre la muerte de varios periodistas, como se expresa en el diario *El Nacional* así como la detención del presidente. Sin embargo, no deja de llamar la atención el hecho de que no circulara prensa (a excepción del diario *Últimas Noticias*) el día 14 de abril lo que, ante la situación política coyuntural, se presta para cierto cuestionamiento sobre el compromiso y la credibilidad en ciertos diarios de circulación continua, aunque en éstos se haya afianzado durante años el “conocimiento sobre el papel” (Winocur) en vista de que lo que allí se expresa no puede ser transformado¹⁰, y así se valide el contenido y el conocimiento de lo que en ellos se publique.

⁸ Ver también las presiones que las televisoras hacen a sus periodistas: el caso Izarra en RCTV y las denuncias de los trabajadores de Venezolana de Televisión (VTV) sobre la presión del gobierno. www.el-nacional.com (13/04/02)

⁹ El texto denuncia la posición de *El Nacional* y *El Universal* por no publicar las noticias el 14 de abril de 2002 luego de que Chávez regresara al poder el 13 de abril; sin embargo, las noticias que alude, como la de los asesinatos a los periodistas pertenecen al 12 de abril del mismo año, como se demuestra en la cita anterior.

¹⁰ Pensamos en las versiones impresas de los diarios que hasta ahora siguen compitiendo con las versiones digitales de los mismos. Para ello, basta con ver la publicidad de los grupos periodísticos (*El Nacional*, *Tal Cual*) en los que se insiste en que no hay diferencia entre una versión y otra.

Se suma a ello, la tradición que existe en cada grupo cultural en cuanto a la preferencia por cada diario así como las estrategias de las que se valen estos grupos para interpretar como cierta cada noticia y conformar así el “conocimiento general”, eso que se cree que los demás creen (Van Dijk); por ejemplo, la necesidad de cotejar varias fuentes sobre un mismo acontecer, la idea de que sólo se cuenta una parte del suceso, que la noticia funciona como “cortina de humo” para encubrir otros aspectos, etc.; de modo que se hace necesario para formar ese sistema de creencias y esas afinidades que se forjan, no ignorar lo otro (el contexto en que se produce la noticia, los propietarios de los diarios) como evitar la ignorancia del “otro”, darle acceso a la información e incorporarlo en el mundo mediático, abrirle un espacio para que se produzca más que un aliado, un intercambio.

Antiescualidos.com. ¿Antiideología del ciberciudadano?

Si bien hasta ahora vemos cómo se conforman las diferentes identidades políticas mediante estrategias escriturarias en diferentes campos discursivos, un tercer espacio que permite un mayor contacto e intercambio entre las diferentes ideologías son las páginas Web. Tomando como referente las teorías planteadas por Winocur sobre las estrategias para construir lo “creíble”, se puede constatar que ante la situación política en torno al 11-A muchas veces la opinión pública venezolana tuvo preferencia por los medios que producen información “directa”, es decir, la televisión, los videos “caseros” de testigos, los testimonios en primera y tercera persona y, en un segundo plano (y posiblemente un tercero), la prensa como texto impreso, pues ésta implica mayor tiempo para obtener la información y quizás el compromiso de cotejar los diversos enunciados, y consultar con otras fuentes para así tener una visión más crítica en torno a los acontecimientos. Esta preferencia podría estar clasificada, según la autora, no por el poder económico, sino por acceso que se tiene a cada medio, es decir, en relación con los obstáculos que hay que superar para poder entrar en páginas Web, comprar los diarios, etc., dificultad que no se ha podido evitar siquiera en este trabajo de investigación.

Por otra parte, ante los medios comunicacionales de tradición institucional como las cadenas televisivas privadas o públicas y la prensa, surgieron como vía alterna las páginas Web hoy también institucionalizadas¹¹, pero que presentan aún así un espacio tanto para la confrontación, el diálogo, la inclusión y la exclusión, en otras palabras la

¹¹ Ver. Antiescualidos.com, circulosbolivarianos.org, redescualidos.net, coordinadorademocratica.com.

deliberación. De esta manera vemos que no sólo se presentan discusiones entre dos ideologías en conflicto sino que comienzan a surgir propuestas propias en cada una de ellas, es decir que se plantean como antiideologías (Van Dijk 16). Así, estas páginas abren también espacio para el “otro” no sólo para el contendor ideológico, sino para el no-institucionalizado, para el lector común, para el lector ahora convertido en escritor y en intérprete, lo que deriva en una apertura también para la polifonía.

Vemos entonces cómo en la Web se denuncia (con discurso ideologizante) “lo oculto” en la esfera pública:

Y que a pesar de que el 90% de la población venezolana es **mestiza**, ellos se han **blanqueado** en virtud de nutridas **cuentas corrientes bancarias**, suntuosas **mansiones** y lujosos **apartamentos**; por lo que desprecian al otro 75% al que descalifican por **negros** y **mulatos**. Teniendo además la ventaja de contar con los medios de comunicación social, desde los que se les presenta como “El país”. Y desde *El Nacional*, *El Universal*, *Tal Cual*, *El Nuevo País*, *Así es la Noticia*, 2001, *Meridiano*, *La Razón*, *Quinto Día* y *The Daily Journal*¹², a diario se pide la salida del “tirano” Chávez, se hace mofa de él y de la “**chusma**” que lo apoya, se manipula descaradamente la información. Por lo que no extraña que el 90% de los articulistas que en ellos escriben se hagan **solidarios** con la línea editorial del medio. Estos periódicos representan más del 80% de la **prensa “seria”** de la capital, no incluyendo en este análisis a una decena más de pasquines que los secundan [...] Por lo cual todos al unísono gritan ¡Chávez vete ya!, mientras que la silente mayoría jocosamente y en buen venezolano les replica, ¡ni de vaina!

(<http://www.antiescualidos.com/Portal/Categorias/prensa.html>)

Este discurso de corte “antiescualido” sirve para demostrar que, desde la perspectiva “huguista”¹³, el problema de poder (y de exclusión) en la sociedad venezolana deriva de razones más que étnicas, económicas. Esta intervención, si bien toca dos aspectos de suma importancia en torno a la conformación de identidades políticas (de la que se ha servido con frecuencia el sector oficial) para cultivar la promoción del resentimiento se considera también que es un tanto reduccionista, pues al momento de establecer ideologías (sobre todo radicales), entran en juego otros aspectos como las “falsas creencias”, como plantean algunos grupos de derecha:

Escualidos [sic] Derechistas originalmente fue ESCUALIDOS DE DERECHA, que fue **saboteado por comunistas**. De nuevo este grupo se ha fundado con la idea de divulgar los acontecimientos que suceden día a día en Venezuela bajo Hugo Chavez Frias especialmente desde la Derecha. Con las comunicaciones actuales las noticias vuelan de un continente a otro en solo segundos, **igualmente el control de la informacion por parte de la prensa izquierdista internacional no solo desinforma lo que sucede en Venezuela sino que publica medias noticias para sin dudas favorecer a Chavez quien se ubica bajo el manto del Foro de Sao Paulo y su amistad**

¹² No se encuentra entre ellos el Diario *Últimas Noticias*

¹³ Se usa esta expresión para no utilizar “chavista” que posee una fuerte carga ideológica. Ver Barrera Linares, 2003.

con el tirano Fidel Castro. Simultaneamente (sic) hemos experimentado que no todos los que se oponen al presidente Chavez, conocen realmente el significado de la forma de Gobierno de Republica y los sistemas de Libre Empresa y Democracia Representativa, ellos son **socialistas o de izquierda** que a pesar no estar de acuerdo con el mal gobierno de Chavez, se **confunden** sobre lo que **realmente ideologicamente** es el **comunismo**. Hemos visto como personas de grupos formados para denunciar las actividades de Chavez, al mismo tiempo se unen firmando documentos junto a organizaciones e individuos de conocida militancia comunista como son Las Madres de Plaza de Mayo de la Argentina. [...] Como creemos en la libertad de opinion, **este foro no sera limitado ni aun para los de izquierda**, solo pedimos que respeten la opinion ajena, se abra el debate en el sano juicio que nos brinda la mejor solucion para la problematica [sic] de los venezolanos.

(http://groups.yahoo.com/group/ESCUALIDOS_DERECHISTAS/)

De esta forma podemos observar que en medio de las diversas identidades se evidencian muchos atinos, pero también confusiones, lo que demuestra cómo a través de un proceso identitario “Nosotros-ellos” se van conformando cada una de las organizaciones intragrupalas, para dar origen luego a la deliberación intergrupala:

El 12 de diciembre [2001] nació ésta página, suscrita por gente y organizaciones civiles que aunque no somos parte de ningún partido, sí decidimos tomar partido contra las mentiras que los escualidos (la derecha oligofrénica) bombardean a diestra y siniestra contra el proceso de cambio que protagoniza el pueblo venezolano.

Cuando la página salió al aire no estábamos muy seguros del alcance y receptividad que iba a tener. Incluso llegamos a suponer que la derecha histórica la bombardearía de improperios como es costumbre, sobre todo en este medio que pensábamos dominado por ellos. Sin embargo la cosa no fue así [...]

Y de paso alguien por allí se dio a la tarea de colocar el nombre de la página en las paredes de Caracas para mayor arrechera de algun alcalde mayor, amén de una mención que hizo de ella en TV un periodista cuyo nombre es mejor no mencionar **para que el escualido dueño de ese medio no lo deje sin trabajo**.

Esto quiere decir que hay que seguir tomando el Internet, que si bien no llega aun a grandes sectores de la población, tiene bastante eco por aquello del radio bamba y del impacto tecnológico [...]. Así pues, no tomen mucha caña ni boten la casa por la ventana este fin de año, que el que viene va a ser de fuertes [sic] pelea contra los escualidos (los de adentro y los de afuera). Feliz Navidad y **Mucha Patria Buena**.

(<http://www.antiescualidos.com/editorial/editorial1a.html>)

Las citas hasta ahora compiladas demuestran en cada caso una posición activa ideológicamente, es decir, que se realizan en prácticas sociales como el discurso y en acciones concretas en el ejercicio social y si bien se fundamentan en la exclusión, también desea pertenecer a ese nuevo espacio abierto a la confrontación y de esa manera también legitimar su voz y a los suyos, en una especie de antiideología (saber a qué/quién pertenezco o no) apuntando al acercamiento/alejamiento de un Estado, pero también en búsqueda de pertenecer a una ciudadanía social (Etxeberria). Esto obviamente implica, tal como lo entendiera Dietz, el tratar de establecer adherencias identitarias en miras de formar culturas (o tradiciones) y,

más aún, perpetuar ideologías, tal como en las siguientes sentencias: “Al formar parte de Red Escualidos te declaras como escualido y anti-chavista” (<http://www.redescualidos.net/forum/newuser.php?Cat=>)o también, “Este es un CHAT ANTIESCUALIDOS¹⁴ donde con toda libertad se pueden expresar opiniones políticas. Tratemos de mantener el nivel de la discusión y no obliguemos a censurar este espacio por cuestiones mezquinas que van más allá del problema que nos concierne. Esto es una Venezuela grande para todos”. Y después se agrega para reafirmar y perpetuar ideológicamente: “Los escualidos, son escualidos hasta en la Red” (<http://www.antiescualidos.com/Portal/Servicios/Chat/index.html>).

En este sentido, pese a las imposiciones (de tono solemne o jocoso) existentes en la red, este espacio “virtual”, tal como ocurre en la prensa escrita, depende de sus usuarios, de sus interlocutores, de la “opinión pública”, unas veces expresada desde un colectivo, como también desde el yo confesional, cuestionador, de clase “alta”, “baja”, así como también desde un “nosotros”, con lo que se demuestra que la construcción de la identidad en los interlocutores parte de relaciones dinámicas y conflictivas, pero que no operan desde la perspectiva reductora desde estratos intelectuales, económicos o étnicos. Así, sobre los acontecimientos que se vivían en Venezuela el 11 de abril, los lectores escriben desde un “Nosotros” con angustia y confusión: “Por favor denme alguna información, ya que estamos **muy angustiados aquí** (sic) **en la casa..... Somos mayoría.... no nos dejemos vencer, B.M**” (<http://www.antiescualidos.com/Portal/Secciones/Articulos/DOSSIERGOLPE/CORR11.HTML>).¹⁵

También desde el “yo” que se automargina de estereotipos fijados por el “otro” y le cuestiona ciertas inconsistencias ideológicas. Por ejemplo, desde la perspectiva opositora:

Soy un representante de la clase media venezolana típica. **No tengo yate, ni mansión** [...] desearía [...] que respondieran a las siguientes interrogantes en **sana** discusión [...] por qué la suya es una “página revolucionaria contra la derecha en Venezuela.....”. ¿Es que a caso el principal líder de esta “revolución” no recibió una **educación de extrema derecha en las fuerzas armadas**, que se rigen por un **sistema de subordinación y no de comunismo?** (bensoftmasters@hotmail.com)

¹⁴ Recordemos que en la Web utilizar mayúsculas sostenidas equivale a gritar, por lo que muchas páginas prohíben este uso en la escritura.

¹⁵ Todas las intervenciones pertenecen a la página <http://www.antiescualidos.com/Portal/Secciones/Articulos/DOSSIERGOLPE/CORR11.HTML>

Respetaremos el uso de los signos, letras y ortografía. Las negritas son de la autora del artículo.

Y también, observaciones desde el cuestionamiento oficialista:

Los Representantes de la **Sociedad Civil**”, es la **verborrea venezolana**(...). Hoy día se observa la agrupación de clase alta y media en una sola con el apodo: “representantes de la sociedad civil”. Ahora... **¿En dónde dejamos al resto del pueblo? ¿Acaso no son civiles?** Suena **contradictorio**, ya que sociedad civil, apunta hacia todos aquellos, sin medir su estado, económico, nivel de instrucción, posición social, ex militares y hasta delincuentes no profesos por la justicia.

Así, observamos cómo desde la perspectiva del excluido, aunque con tono más tolerante, también se excluye. Desafortunadamente, también se presentan sentencias desde la intolerancia y la vehemencia:

Querido presidente (sic) de la REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA HUGO CHAVEZ, no se deje manipular por toda **esa banda de malditos** que lo que han hecho es perjudicar al país, si todavía conserva parte de poder sobre el ejercito, **haga un autogolpe, si es posible dele muerte a quien se lo merece**, usted puede, si necesita un lugar donde **esconderse u ocultarse, sera bien recibido en nuestra casa** o en casa de mi familia, si necesita de mi para ocultarse, **comuníquese a mi** mediante la dirección electrónica que recibirá con el E-mail: **Cuidese**, el futuro esta en usted Alberto C.

Por otra parte, se pronuncian otras voces, que como bien vemos no pertenecen a sectores económicos de “clase baja”. Así, desde la confianza y la solidaridad emiten:

MI NOMBRE ES JEAN D. YO SOY **DUÑO DE VARIAS TIENDAS DE ROPA EN ARAGUA Y HE RECIBIDO AMENAZA DE OPOSITORES** POR SERAR¹⁶ MIS NEGOCIO PERO NUNCA LO HARE PORQUE TANTO YO COMO TODA MI FAMILIA **CONFIAMOS** EN ESTE GOBIERNO.

Y, con tono conversacional y confesional, se deja evidenciar también el proceso generalizado en el pueblo venezolano mediante el cual se conforman las pertenencias múltiples (Maalouf) para establecer las diferentes identidades políticas: “Felicitaciones por esta página. **Bueno, soy escualida de forma pero anti-escualida de fondo, es decir, soy ANTI- ESCUALIDA de corazón y estoy con este proceso de cambios y POR SUPUESTO NO VOY A PERMITIR QUE ESA OPORTUNIDAD SE NOS PIERDA. NEVER** Themis Lajustice”. De modo que ante la coyuntura política y social en Venezuela, el dinamismo en el proceso identitario exponía el 11 de abril esas relaciones y líneas de tensión que encontraron su punto álgido a través de la violencia.

Desafíos y conclusiones

Desde el inicio de la democracia venezolana en 1958 el entendimiento de la igualdad tuvo un carácter

¹⁶ Quiere decir “por cerrar”

homogeneizante y se caracterizó sólo por su diferencia con respecto a lo anterior, el régimen dictatorial y, con el tiempo, se desconocieron las diferencias culturales que se habían estado gestando. Hoy, estas diferencias, ahora explícitas, necesariamente coexisten y con ello sería importante plantearse la posibilidad de una ética comunicacional, que no debe ser ni “la” ética ni “una” ética, que podría considerar el hecho de que las diferencias ideológicas e identitarias, al menos en lo político, parten desde esa unidad básica de interlocutores que fueron apelados por los distintos líderes a través de los medios: la familia, la que, como microcosmos, origina las diversidades de creencias de las que participamos o que nos diferencian y que también se vio fragmentada entre las diversidades ideológicas imperantes el 11 de abril.

Revisando el marco histórico venezolano, posiblemente esta confrontación social ocurrida en esa fecha entre la población venezolana hubiera sido inconcebible de haberse perpetuado un grupo tradicional (del bipartidismo) en el poder, pero aún así vimos manifestaciones como el Caracazo en el 89 y luego dos intentos de golpes de Estado en febrero y noviembre del 92. No es hasta ahora cuando el actual Presidente es quien, a través de un discurso a veces contestatario, transgresor y amenazante (justificado o no), ha encontrado eco en quienes hasta el momento no habían sido escuchados, lo que obviamente no podía pasar desapercibido en la conformación de la cultura venezolana, presentada tradicionalmente como pacífica, amable y abierta. Ahora bien, pacífica ¿a costa de qué? ¿Amable con quiénes? ¿Abierta a qué? No se considera que dentro de la historicidad de la identidad política venezolana estas preguntas se hubiesen realizado con tanta frecuencia. Sin embargo, esta confrontación violenta entre los venezolanos en el mes de abril si bien condujo al autocuestionamiento y a la reflexión como ciudadanos, también dejó resentimientos, manifestaciones de abuso de poder y la evidencia de que la historia venezolana constantemente nos enseña que las víctimas, a veces enaltecidas, han sido también utilizadas por los líderes de ambos grupos como recordatorios, eslóganes y falsas conciencias del “deber ser” que muchas veces no es tan claro. Y los medios no escapan de ello.

Es evidente que el proceso de redimensión y pertenencias de las identidades políticas en Venezuela en los últimos cinco años se ha desarrollado de forma más abrupta y que las diversas tendencias ideológicas no sólo se acentuaron en prácticas como el discurso y la manipulación de los medios públicos y privados sino también en la acción, lo que en el campo social indica

que se ha hecho más explícita la diferencia ideológica gracias a las tensiones y conflictos y, con éstos, se apunta a que no sólo podamos definir una identidad política opositora, oficial, apolítica, sino que también replanteemos nuestras creencias y principios (como el derecho a la libertad de expresión, la democracia) y las fallas de éstas, producto de momentos coyunturales en los que la confusión sobre el acontecer político nacional ha exigido ser aún más conscientes y más críticos en cuanto al rol presidencial como representante de un Estado, a las tensiones entre Estado-Nación y la necesidad de construir un Estado multicultural. También, ser más críticos en cuanto al sistema democrático, los medios informativos y su credibilidad, la “unión” como imaginario o tradición mítica entre el pueblo venezolano, y sobre todo, el poder de la palabra, el pueblo y sus testimonios.

Lo positivo de este proceso en la conformación de identidades políticas, aún más precisas, dicotómicas o híbridas, tal como operan en las muestras analizadas, es que dicho proceso plantea como desafío la coexistencia de múltiples tendencias ideológicas ahora más visibles que requieren el abrir nuevos espacios para el debate y para el encuentro puntual y abierto de quienes conforman estos grupos identitarios: líderes políticos de tradición democrática (si entendemos las generaciones y valores democráticos también como un rasgo cultural), los grupos militares, instruidos desde una educación fuertemente marcada por jerarquías, y los propios venezolanos quienes, ahora con más acceso al campo mediático, puedan expresar su opinión e instar para que se produzcan los cambios que urgen al país. De allí que se tengan que considerar con mucha cautela las implicaciones de la Ley de Responsabilidad Social para Radio y Televisión (Ley resorte) y la reformulación del código Penal.

De esto derivamos un aspecto muy importante y es que ahora, dos años después, todos los ciudadanos (sobre todo el colectivo, el llamado “pueblo”) están más conscientes de su rol en el campo social, así como también de “lo oculto” y de la manipulación a través de la palabra de los diferentes actantes sociales, es decir que, aunque haya surgido entre “golpes” y conflictos, la conciencia crítica está más presente entre los diversos grupos, pero no debe perderse de vista que con este proceso también sobreviene la presión ante las decisiones que se toman en los distintos campos: hegemónico, el residual (del que hay vestigios ideológicos) y el emergente, que en su coexistencia, entretienen redes de sentido, establecen asociaciones y ponen en juego los diferentes accesos que tienen al poder y que, luego del 11 de abril, se saben todos más

vulnerables precisamente por haber subestimado el poder del “otro” y la fuerza de convocatoria. Esto permitió que ahora todos se reconozcan como iguales.

La diversidad ideológica y el reconocimiento del otro va entonces desde lo intragrupal como la familia, los gremios profesionales (en este caso el periodístico y las tensiones ocurridas dentro del grupo mismo), pasando por el grupo militar (con una educación cultural particular) hasta llegar al grupo gubernamental (que también posee sus propias tensiones). Esto quiere decir que la ética no sólo debe plantearse entre grupos diversos sino también en el seno de cada uno de ellos. Esta ética podría partir por el entendimiento del “otro” como un igual y que es parte de un todo al que también pertenece uno mismo.

Por ello, si bien ya el contexto marcó nuevamente la diferencia entre ideologías, podemos pensar en cuáles serían las condiciones para tratar de entablar el diálogo y entendernos desde la interculturalidad dentro de las diferentes modalidades comunicacionales, basada en el respeto y en objetivos comunes, tarea que debe partir de aquellos quienes se postulan como líderes ideológicos.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI editores, 1990.
- Barrera Linares, Luis en “Discurso y comportamiento venezolanos: *Sociedad civil*” contra “*Círculos bolivarianos*” En *Discurso y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Bilbeny, Norbert. *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Barcelona: Gedisa, 2002
- Blum-Kulka, Shoshana. “Pragmática del discurso”. En Teun Van Dijk, (comp.) *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, vol. 2. Barcelona: Gedisa, 2000. 67-100.
- Bolívar, Adriana. *Discurso e interacción en el texto escrito*. Caracas: Universidad Central de Venezuela., 1998.
- Britto García, Luis. *La máscara del poder*. Caracas: Alfadil ediciones, 1988
- Es claro que este proceso tendría que consistir en un constante intercambio para negociar el bienestar que persigue cada grupo identitario, pero no es pertinente sucedidos ya los conflictos continuar poniendo en riesgo los objetivos que tengan en mira beneficios para un colectivo. Sin ánimos de que parezca una propuesta cerrada, pensar este intercambio de otra forma, corre el riesgo de plantear una estrategia homogeneizante, pues es claro que no todas las pertenencias políticas tienen los mismos intereses.
- Actualmente, hay nuevas leyes para los medios y con ellas nuevas estrategias de control, pero éstas, como se ha visto en este estudio, no han surgido de forma azarosa. Ahora, de nuevo, a deliberar, de modo que, alcanzado ya este reconocimiento del otro, haya que plantearse la interacción pero también desde otra modalidad. La confusión y la exclusión ya no pueden ser los rasgos para conformar la identidad, ahora es imperante el diálogo y con éste, sus lineamientos, pues tenemos que coexistir y no de forma paralela, pues esto significaría perpetuar el rechazo de la negociación y del intercambio.
- Calsamiglia Blancafort, Helena. y Amparo Tusón Valls. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Chávez Frías, Hugo Rafael “Cadena nacional. 11 de abril de 2002”. Acceso: septiembre 2002. <http://www.analitica.com/bitlibroteca/hchavez/cadena20020411.asp>.
- Charaudeau, Pierre. “los problemas de la información”. *El discurso de la información*. Barcelona: Gedisa, 2003. 37-48.
- Dayan, Daniel. “Televisión interruptive: entre espectáculo y comunicación.” En Jean-Marc Ferry y Dominique Wolton. *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa. 1998. 158-170.
- Dietz, Gunther. “Por una antropología de la interculturalidad”. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.

- Escudero Chauvel, Lucrecia (Dir.) *La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. DeSignis, 2. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Etxeberria, Xabier “La ciudadanía de la interculturalidad”. *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Eds. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación técnica alemana/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 91-110.
- Fabbri, Paolo y Aurelia Marcarino. “El discurso político” En Lucrecia Escudero Chauvel (Dir.) *La comunicación política. Transformaciones del espacio público*. DeSignis, 2. Barcelona: Gedisa, 2002. 17-31
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Gómez Gómez, Juan Vicente. “Chávez, vete ya” (21/02/02). Acceso: septiembre 2004. <http://www.antiessualidos.com/Portal/Categoria/s/prensa.html>.
- Hernández, Tulio. “11 años”. En Autores varios. *Chávez de papel*. Caracas: Actum, 2003. 56-59.
- Livet, Pierre. “Medios de comunicación masiva y limitaciones de la comunicación”. En Jean-Marc Ferry y Dominique Wolton. *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa, 1998. 73-84.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Martín-Barbero, Jesús. “Mapa nocturno para explorar el nuevo campo”. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili, 1993. 229-246.
- Martínez, Ana Teresa. “Igualdad de derechos e interculturalidad”. *Educación e interculturalidad en los Andes y en la Amazonía*. Ed. Juan Carlos Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996. 83-92.
- Pannikar, Raimundo. “El mito del pluralismo: La torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia” *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990. 15-63.
- Sepúlveda, Gastón. “Interculturalidad y construcción del conocimiento”. *Educación e interculturalidad en Los Andes y en la Amazonía*. Ed. Juan Carlos Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996. 93-104.
- Touraine, Alan. “Comunicación política y crisis de la representatividad”. En Jean-Marc Ferry y Dominique Wolton. *El nuevo espacio público*. Barcelona: Gedisa, 1998. 47-56.
- Van Dijk, T. (comp.) *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*, vol. 2. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel, 2003.
- Winocur, Rosalía. “Formas de traducción y certificación de las noticias”. *Ciudadanos mediáticos*. Barcelona: Gedisa, 2002. 156-172.
- Vasilachis de Gialdino, Irene. *Discurso político y prensa escrita*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Páginas Web**
- Analítica.com*. Acceso: octubre 2004. <http://www.analitica.com/>
- Antiessualidos.com*. “Selección de correos recibidos por antiessualidos (I)”. 2001. Acceso: octubre 2004. <http://www.antiessualidos.com/editorial/editorial1a.html>.
- Círculos Bolivarianos*. Acceso: septiembre 2004. <http://www.circulosbolivarianos.org/>.
- Coordinadora democrática*. “Quiénes somos”. Acceso: octubre 2004. <http://www.coordinadora-democratica.com>.
- El Nacional*. Acceso: octubre 2004. www.el-nacional.com.
- Últimas Noticias*. Acceso: octubre 2004. <http://www.ultimasnoticias.com.ve>.
- Urru.org*. Acceso: septiembre 2004. <http://www.urru.org>.

Grupo de discusión *Escualidos Derechistas*. Acceso: noviembre 2004. http://groups.yahoo.com/group/ESCUALIDOS_DERECHISTAS.

Red *Escualidos.net*. Acceso: octubre 2004. <http://www.redescualidos.net/forum/newuser.php?Cat=>.

del Estado”, se plantea la forma impersonal como atenuante del conflicto y ocurre, en cierto grado, un ocultamiento de la verdad (entendida como conocimiento común y no como razón única sobre todas las cosas) cuando el emisor expresa: “¿Cuál paro? No hay paro. Ni habrá paro”.

De esta manera se genera la ideología como “falsa conciencia” (Van Dijk 15), como “creencia popular pero equivocada, inculcada por la clase dominante para legitimar un *status* y esconder las condiciones socioeconómicas reales de los trabajadores” y en consecuencia, el emisor atenúa la situación cuando refuerza su ideología política “revolucionaria” con referentes positivos: “revolución pacífica y democrática, tolerante, abierta, reflexiva, constructiva, para nada destructiva si

: “**no hemos tenido la suerte** de contar con una oposición seria; leal al país, leal consigo misma, leal con los **seguidores** a los que **respetamos**, leal con el pueblo de Venezuela”¹.

Por otra parte, podemos observar como este “yo” apela a la invocación a las “fuerzas supremas” para establecer el orden, rasgo metahistórico que, desde el punto de vista filosófico entre lo uno y lo múltiple, Pannikar denomina como monismo, en el que se trata de solucionar el conflicto promoviendo el triunfo del más fuerte, a pesar de que las palabras que utiliza no son solamente poder, sino Dios, ley, orden, etc., y desde luego, que consigue su objetivo al reprimir las fuerzas disonantes (31).

Esto hace que discursivamente se genere una posición a veces conciliatoria y/o amenazante, muy diferente a lo que ocurrió en la práctica, pues este “respeto” sucede en un momento en que las consecuencias ya eran inevitables, ya que se había dado la orden de que la Guardia Nacional (GN) interviniera en la manifestación: “Bueno, el Jefe de Estado tiene la potestad constitucional [...] para hacer uso de esa atribución [las cadenas] que hemos hecho [...] conveniente como en estos días [...] donde la información se ve sesgada por un solo lado”. Se observa entonces cómo a través de la construcción discursiva del no-yo “sometido a opciones que se imponen por sí mismas” (Touraine 48), ese “él”, “el Jefe

a abordar (salida del presidente, ataque a periodistas), la secuencialidad de los eventos

¹ En lo sucesivo, todas las citas referidas a la cadena presidencial pertenecen a la misma referencia.

Bajtin, Mijaíl.

Máscaras del estado nacional: los rapa nui y la *Ley Indígena* chilena

Sara Smith

“[...] El ‘nosotros’ con el cual se identifica la gente, en el cual deposita su confianza y con el cual establece sus redes se restringe a los círculos íntimos de familiares y amigos. Lo público aparece como un espacio ocupado por otro anónimo y, a veces, amenazador. Lo que define la retracción de los círculos íntimos es la desconfianza que se tiene de los otros anónimos. Ese ‘nosotros’ aparece más como un refugio y una defensa que como un espacio de encuentro. Físicamente esto encuentra un símbolo en la reja de la casa o del condominio que [...] sirve más para aglutinar a los que quedan dentro”. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 147)

Con este trabajo quisiera abordar el tema de la diversidad cultural en Chile, considerando el caso de los rapa nui en particular. Para poner en contexto los reclamos de los rapa nui, empiezo con un breve recorrido histórico de los eventos que terminaron con la anexión de la isla al territorio chileno. Luego, resumo algunos de los eventos que siguieron para ejemplificar la relación histórica entre este pueblo y el Estado chileno. Creo que uno de los reclamos de los rapa nui es la posibilidad de establecer un diálogo intercultural para poder establecer una comunicación en pie de igualdad con el Estado chileno. El primer paso dado por el Estado para reconocer la existencia de pueblos indígenas en Chile vino de parte del primer gobierno democrático después del “gobierno militar”, que aprobó la llamada *Ley Indígena*. A través de este documento, el Estado quiso incorporar algunas de las ideas de la diversidad cultural

o el *multiculturalismo* como, por ejemplo, el reconocimiento cultural en la jurisprudencia chilena. De esta forma, el Estado se apropia del vocabulario del multiculturalismo en expresiones como, por ejemplo, el reconocimiento cultural. Así, este documento introduce en el discurso estatal las “políticas de la diferencia y del reconocimiento” (Taylor).

Sin embargo, lo que espero mostrar con este trabajo es que el uso del vocabulario de la diversidad cultural no implica necesariamente la apropiación de una ideología o ética multiculturalista (si existiera una). Al contrario, se puede demostrar que a través del discurso de la *Ley Indígena* el Estado ha podido resemantizar las nociones del multiculturalismo dentro del contexto de la histórica búsqueda de una identidad nacional propia. El vocabulario se ha actualizado de acuerdo con las modas de fin del siglo veinte, pero mantiene la estructura ideológica tradicional del estado nacional, la cual ha considerado –y sigue considerando– la cultura indígena como una parte esencial de la identidad nacional chilena. Así, en el nivel del discurso, lo que se propone a través de la *Ley Indígena* no logra el reconocimiento sustancial que buscan los rapa nui: ser reconocidos como un pueblo con derechos políticos autónomos, para poder tomar decisiones en lo que concierne al destino y la gestión de su territorio y sociedad (Hotus).

Contexto histórico y algunos reclamos de los rapa nui

i. Breve recorrido histórico

Los rapa nui viven en la Isla de Pascua, o *Rapa Nui*, posesión territorial de Chile ubicada en la Polinesia y cuyo tamaño geográfico es de 162 kilómetros cuadrados. Conocido como el lugar más aislado del mundo, Rapa Nui está a 3 541 kilómetros de la costa de Chile, a 1 931 kilómetros de Pitcairn, la isla más cercana y a otros 3 541 kilómetros de Tahití. Según su relato oral, los rapa nui son todos descendientes de su primer rey, Hotu Matua. En el sexto siglo, éste dirigió dos canoas de *Jiva* (el lugar de origen) para organizar una primera colonia rapa nui. Dividió la isla entre sus hijos, creó tribus (*Mata*) diferentes y les asignó territorios respectivos (Rochna-Ramirez 25). Durante la “época de oro” (Englert 1974 en Rochna-Ramirez 25), los rapa nui desarrollaron una civilización que incluía a especialistas locales que desarrollaron un sistema de escritura (*Kohau Rongo Rongo*) y construyeron hasta 1 000 estatuas llamadas *Moai*¹. Durante ese período “civilizador”, Rapa Nui vio el crecimiento de su población, la cual se estima que incluía cerca de 20 000 personas; pero al mismo tiempo la isla también experimentó la destrucción de su delicado sistema ecológico. De ahí que la isla conociera el período extendido de guerra civil entre dos clases sociales: los *Hanau Eepe*, la clase dominante, y los *Hanau Momoko*, la clase no dominante (Rochna-Ramirez 26). Fue durante esta época que las tribus cesaron de construir las *moais*.

Entre 1862 y 1877, la población experimentó una destrucción demográfica y cultural irreversible cuando 1 000 personas, equivalentes al 35% de la población, fueron capturadas por extranjeros y esclavizadas en guaneras del Perú. Aquellos comerciantes capturaron a los jefes, intelectuales y artistas de la civilización, destruyendo mucho de la cultura, memoria y tradiciones rapa nui. Además, pareciera que los prisioneros rapa nui hubiesen contraído enfermedades europeas en Perú y por tanto la mayoría de los prisioneros murió allí. Los últimos sobrevivientes de ese grupo fueron devueltos a Rapa Nui pero éstos transmitieron sus enfermedades al resto de la población y, luego de un año, había solamente 111 personas en la isla.

A diferencia de los territorios de otros grupos indígenas, los cuales fueron ocupados por los militares chilenos, en 1888 Rapa Nui se anexó a la República de Chile mediante el Acuerdo de Voluntades, “firmado” por el rey Atamu Tekena y don Policarpo Toro Hurtado, el capitán de corbeta de la marina de Chile. Según la tradición oral, para Atamu Tekena este acuerdo fue una cesión

condicional (Aylwin 108). El rey, dirigiéndose a Policarpo Toro, tomó un puñado de tierra con hierba y se lo entregó a Toro. Dijo: La hierba es para su uso, pero la tierra queda con nosotros (Rochna-Ramirez 32).

Luego de un intento para promover la “colonización” chilena en la isla, desde 1895 sus tierras fueron arrendadas a la Compañía Explotadora dedicada a la crianza de ovejas y del ganado vacuno. Poco después de su instalación en Rapa Nui, los directores de la Compañía confinaron a los isleños a una pequeña parcela, aproximadamente el 7% de la isla, que se llama Hanga Roa y donde todavía viven los rapa nui (Rochna-Ramirez 33). Durante este periodo, los isleños no tenían “permiso” de salir de la “reserva” ni de la isla (Aylwin 109). Los dirigentes de la Compañía les quitaron todos los animales a los rapa nui, destruyeron sus cultivos y cosechas y forzaron a los isleños a trabajar por ella sin pago o comida; en otras palabras, los hacían vivir como esclavos. Algunos rapa nui fueron objeto de abuso por parte de los administradores (Rochna-Ramirez 33). Por su parte, las tentativas del gobierno para regular el maltrato de la “población indígena” fracasaron “sistemáticamente” (Aylwin 109). A partir de 1930, el Estado discontinuó el contrato con la Compañía Explotadora.

En 1933, sin consultar o informar al pueblo rapa nui, el estado chileno registró la totalidad de las tierras rapa nui como parte de la propiedad de la Provincia de Valparaíso. En este caso se había aplicado el Código Civil Chileno, que establece:

Son bienes del Estado todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales carecen de otro dueño, es tierra fiscal. (Hotus 5)

Los territorios fuera de Hanga Roa se consideraban como tierras que carecían de “otro dueño”; de este modo, los rapa nui fueron despojados de sus derechos legales sobre las tierras isleñas pues, al mismo tiempo, la isla de Rapa Nui pasó a ser completamente gestionada por el Estado (Aylwin 109). Desde 1953, la marina chilena ocupó la posición de administrador de la isla. Aunque ésta mejoró un poco las condiciones de vida de los rapa nui, los sometió a las reglas estrictas del marino y los forzó a trabajar un día por semana sin pago (Rochna-Ramirez 36).

En 1966, el gobierno de Eduardo Frei aprobó una ley “especial” para la Isla de Pascua, que concedió a los rapa nui el derecho de votar en las elecciones “locales” y nacionales y convirtió la isla en una municipalidad

¹ Internacionalmente, los rapa nui son mejor conocidos por sus famosas estatuas o *moais*.

pertenciente a la Provincia de Valparaíso (Aylwin 109)². La municipalidad de Isla de Pascua consiste en un consejo elegido por los ciudadanos de la isla, los cuales siguen siendo mayoritariamente rapa nui.

A partir de los años ochenta, la cultura rapa nui y la vida en Hanga Roa ha ido cambiando de acuerdo con las políticas culturales y la ley de propiedad privada introducidas por el gobierno militar. La comunidad rapa nui no ha reaccionado de manera uniforme a estos cambios. Al contrario, por un lado 30% de los rapanui estaban a favor de la privatización y algunos de ellos han aprovechado para comprar tierras y acumular propiedades y capital. Como resultado, los habitantes de Rapa Nui experimentaron un crecimiento económico, sobre todo mediante el turismo, además de los problemas de desigualdad de ingresos asociados con un sistema capitalista (Rochna-Ramírez 62). Por otro lado, se ha montado una resistencia en contra de la ley de privatización, fortaleciendo una organización ancestral llamada el Consejo de Ancianos de Rapa Nui, la cual arguye que la propiedad privada amenaza el orden cultural y social de su pueblo (Rochna-Ramírez 42). Finalmente, en 1988, el Consejo se reunió con organizaciones mapuche y aymara para establecer la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de Chile (CTPICH) cuyo propósito era promover el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Chile (Aylwin 110).

ii. Algunos reclamos

Los pascuenses rapa nui, representados por el Consejo de Jefes Rapa Nui, reclaman su derecho a “la territorialidad, cultura e intereses de Rapa Nui” (Hotus 351). Según el Consejo, aunque los antiguos Jefes entregaron su soberanía a Chile, se reservaron el derecho a sus títulos y los poderes concordantes. Esto se afirma en el mismo acuerdo enviado por Policarpo Toro a las autoridades chilenas donde se explicita que:

Los abajo firmantes Jefes de la Isla de Pascua declaramos ceder para siempre y sin reserva al gobierno de Chile la soberanía plena y entera de la citada isla, *reservándonos al mismo tiempo nuestros títulos de Jefes de que estamos investidos y de que gozamos actualmente.* (Hotus 351)

El Consejo enfatiza que “en ninguna parte de dich[o] acuerd[o] se menciona la intención [por parte de los chilenos] de adquirir la propiedad física de la isla, pactando solamente su soberanía” (Hotus 352). Además de los motivos inmediatos para ceder la soberanía a los

chilenos, que incluían la protección militar contra los peruanos y la explotación extranjera, Policarpo Toro había prometido la educación, el progreso y el respeto de los rapa nui por parte del Estado de Chile. Sin embargo, este último no cumplió con ninguna de esas obligaciones.

Algunas propuestas generales que reclama el Consejo de Jefes han sido y siguen siendo las siguientes:

Tener un diálogo con las autoridades de gobierno y poder solucionar puntos de vista diferentes. (Hotus et al. 383)
Lograr el reconocimiento por las autoridades pertinentes de que [los rapa nui son] los verdaderos y únicos dueños de la territorialidad de Rapa Nui, sin olvidar [su] nacionalidad chilena. (Hotus, et al. 383)

Mantener su sistema tradicional de tenencia de la tierra que es parte de [su] cultura y que es incompatible con el sistema europeo de tenencia de tierra [i.e. la propiedad privada]. (Hotus et al. 384)

De este modo, los rapa nui reclaman sus derechos sobre su territorialidad, siendo esto “el patrimonio que [les] fue legado por sus antepasados”.

Creo que lo que reclama el Consejo de Jefes de Rapa Nui está conforme con la idea de interculturalidad en tanto esto se entienda como “una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios –entre individuos y/o instancias colectivas– que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a [...] estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda *dialogar en pie de igualdad* y se produzcan mutuos enriquecimientos” (Godenzzi 9, el énfasis es mío). Desde el punto de vista de la interculturalidad, se puede interpretar su reclamo como un intento para establecer una nueva relación con el Estado, en la cual el papel de los rapa nui sería el de sujeto interlocutor y no simplemente de grupo cultural minoritario o *etnia*, recipiente de las locuciones del Estado. En otras palabras, en lugar de establecer una nueva relación entre el Estado nacional y la etnia rapa nui, cuya posibilidad para el diálogo sería restringida por la lógica única del Estado, sería mejor establecer un diálogo *intercultural*.

Signo y estructura ideológica

Para el propósito de hacer nuestro análisis hemos asumido que el lenguaje es, primero, un fenómeno social, que es, segundo, un medio a través del cual se transmite la ideología y que, tercero, aunque lo pareciera, no es transparente (Wodak y Meyer 1-3). Por lo tanto, vemos que los conceptos teóricos de “etnia” y “reconocimiento cultural”, los cuales parecen tener un significado universal transparente, tienden a llevar

² Ley No. 16.411, 1 de marzo, 1966 (Aylwin 109).

sentidos diferentes de acuerdo con el contexto social en que éstos se presentan. Esta asunción se basa en parte en las ideas presentadas en la obra de Bakhtine/Volochinov. Por ejemplo, en *Le marxisme et la philosophie du langage*, se dice:

Le signe et la situation sociale sont indissolublement liés. [...] Tout signe, nous le savons, résulte d'un consensus entre des individus socialement organisés au cours d'un processus d'interaction. C'est pourquoi les formes du signe sont conditionnées autant par l'organisation sociale desdits individus que par les conditions dans lesquelles l'interaction a lieu. Une modification de ces formes entraîne une modification du signe. (15, 41).

Además, estamos de acuerdo con el reclamo de Jürgen Habermas quien considera que:

Language is also a medium of domination and social force. It serves to legitimize relations of organized power. In so far as the legitimation of power relations,... are not articulated,... language is also ideological. (Habermas en Wodak y Meyer 2)

Me parece que podemos aplicar estas descripciones de Bakhtine/Volochinov y de Habermas para explicar las ambigüedades que vemos en la *Ley Indígena*, además de reflexionar sobre sus consecuencias sociales en cuanto a la relación entre el Estado chileno y el pueblo rapa nui, y el descontento del último con el discurso de la *Ley*.

En el caso de la *Ley Indígena*, veremos que el vocabulario de la diversidad cultural o el multiculturalismo está marcado claramente por la ideología del estado o “el horizonte social” chileno, que lo habrá modificado de acuerdo con las construcciones ideológicas hegemónicas de identidad étnica-nacional, las cuales se mantienen por las instituciones estatales políticas, burocráticas, jurídicas, etc.

Ley indígena: ¿diversidad cultural o identidad nacional chilena?

En 1993, el Presidente Patricio Aylwin y el Congreso Nacional trataron de responder a algunos de los reclamos de varios grupos “étnicos”, incluidos los presentados por organizaciones como la ya mencionada CPTICH y el Consejo de Jefes de Rapa Nui, aprobando el proyecto de Ley 19.253, conocido como *Ley Indígena*. Con esta ley, el Estado dio los primeros pasos hacia el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Chile. Ésta pretende establecer “normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas” (*Ley Indígena*, introducción) y “reconoce” a las “principales etnias indígenas de Chile”, que incluye a: Mapuche, Aimara, Rapa Nui, Comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas, comunidades Kawashkar (Alacalufe), y Yagán (Yámana). En el primer párrafo llamado Principios Generales, la *Ley* empieza:

El Estado reconoce que los *indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas* que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que *conservan manifestaciones étnicas y culturales propias* siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura. El Estado reconoce como *principales etnias indígenas de Chile* a: Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses [...]. *El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores*. Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, *a través de sus instituciones* respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación. (El énfasis es mío.)

Para empezar, el actor principal, el Estado chileno, realiza dos acciones importantes. Primero “reconoce” y segundo “valora” a los indígenas de Chile. Reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas precolombinas del territorio nacional que “conservan manifestaciones étnicas y culturales propias”. Fiel a la idea de diferencia y diversidad cultural, el adjetivo “propia” enfatiza el hecho de que estas manifestaciones son propias de los indígenas y no propias del Estado, o sea, diferentes de las manifestaciones étnicas y culturales de otros ciudadanos chilenos. Sin embargo, el Estado los valora sobre todo por “ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena”.

El Estado delimita tres condiciones generales y ambiguas de lo que reconoce como indígena. Reconoce que los indígenas de Chile son chilenos porque existen actualmente en el presente territorio nacional de Chile. Además, especifica que son descendientes de agrupaciones humanas y que éstas han existido en el mismo territorio desde tiempos precolombinos. Ahora bien, a pesar de reconocer una diversidad cultural por las diferencias culturales entre etnias indígenas y los chilenos no indígenas, el Estado vuelve a subsumir a estas culturas bajo la ideología de la identidad y la cultura nacional. Por lo tanto, desde el primer artículo, a través de la *Ley*, el Estado relegitima retóricamente la ideología fundacional decimonónica que había incorporado, a nivel simbólico, la cultura indígena a la identidad nacional chilena, volviendo la identidad indígena a ser “consustancial al concepto mismo de chilenidad” (Canessa en Subercaseaux 44). Finalmente, al recrear una conexión en el nivel discursivo entre la nación chilena y los pueblos indígenas hasta los “precolombinos”, el Estado defiende la legitimidad de su dominio sobre los territorios reclamados por ciertos grupos indígenas. La ambigüedad que se observa desde el principio de la *Ley Indígena* se deriva de, creo, por lo menos dos problemáticas diferentes: primero, el

“problema” de la identidad chilena y, segundo, el problema de los conceptos *etnia* y *etnicidad*.

i. *Identidad chilena*

Bernardo Subercaseaux, en su libro *Chile o una loca historia*, describe dos instancias en la construcción de la identidad chilena. La primera instancia se encuentra en el periodo colonial entre los siglos XVI y XVIII, por ejemplo en la escritura de Alonso de Ercilla, un poema épico titulado “La Araucana”, que canta a dos “razas”, la araucana y la criolla, que se “mestizan”. Aunque todos los “mestizos” de Chile se concentraban casi exclusivamente en el sector urbano, lo que describe Ercilla en su poema se ha mantenido hasta hoy día en el imaginario chileno colectivo (50). Una segunda instancia de construcción ocurrió durante la guerra de emancipación colonial e Independencia y fue promulgada por las elites ilustradas. Ésta se concretizó y se difundió a lo largo del siglo XIX y durante el siglo XX a través de manuales escolares, museos, rituales cívico-militares, discursos políticos, la prensa y otros medios de comunicación masiva (51).

Esta construcción político-cultural define la nación chilena por su geografía, lenguaje, costumbres, modos de ser y su dimensión simbólica, que fue planteada como una fusión entre europeos e indígenas durante el periodo colonial (49). Por lo tanto, esta construcción ideológica ha fortalecido la identidad chilena, centralizándola en el aparato estatal y, ambiguamente, subsume la identidad indígena y niega al “otro”, quien, en este caso, sigue siendo principalmente el “indio”. La (re)visión histórica que se presenta en Subercaseaux ayuda a entender y explicar la dificultad que enfrenta el Estado cuando éste reinterpreta su historia, porque ésta, es decir, la versión histórica propagada por el Estado, la del mestizaje, le ha permitido legitimar su soberanía sobre el territorio chileno.

Del mismo modo, Jorge Larraín, en *Identidad Chilena*, hace un recorrido histórico en el nivel del discurso y describe lo que ha identificado como seis versiones constructivistas, entre otras posibles más, en lo que concierne al desarrollo de la(s) identidad(es) chilena(s): la versión militar-racial, la versión psicosocial del carácter chileno, la versión empresarial postmoderna, la versión de la cultura popular, la versión hispanista, la versión religiosa. De estas seis, las primeras cuatro demuestran algunos resultados de la búsqueda de una identidad propiamente chilena, mientras las dos últimas van teorizando la conexión que pudiera tener Chile con una posible identidad latinoamericana. A continuación se

resumen esas versiones de identidad chilena que se refieren solamente a Chile.

Primero, la versión militar de la identidad chilena insiste en el rol de los elementos bélicos y militares en la formación de la identidad chilena, concediendo un rol central a la guerra, pero, sobre todo, a las guerras victoriosas. Es una versión maniquea, cuya figura por excelencia es el “roto”, personaje que representa al chileno típico y que emergió durante y después de las guerras coloniales y postcoloniales. Su carácter de vencedor trágico y antiintelectual se debe principalmente a la Guerra de Independencia, seguida por la Guerra del Pacífico, la victoria sobre Perú y Bolivia y, finalmente, la llamada “Pacificación de la Araucanía”. Según los participantes de esta construcción identitaria, se considera a las fuerzas armadas como “una institución anterior a la propia nación” que habrá participado en “cada proyecto que haya tenido el país”, hasta la constitución de 1980, “donde se considera a las fuerzas armadas como ‘garantes de la institucionalidad’” (146-7). Se considera que existe una “raza” chilena, mestiza de sangre “araucana” con sangre de soldados conquistadores:

una “amalgama [que] se efectuó en el crisol de la guerra. Así se conformó un espíritu de raza, del cual el chileno heredó virtudes militares. Este proceso contribuyó a la unidad racial del pueblo chileno”. (Arraigada en Larraín 147)

Entre las “virtudes militares”, como por ejemplo la “vocación democrática y legalista”, se considera a las fuerzas armadas como las depositarias de los valores permanentes de la nacionalidad (147). De ahí que la idea de una raza chilena figurada por “el roto” se destacara como uno de los elementos centrales de la identidad chilena (148), además de “la derrota del enemigo” (157). Este enemigo, el “otro” en la percepción del chileno, está encarnado en los peruanos, bolivianos y aún los propios mapuches (151, 157).

Segundo, el carácter chileno se explica por lo que Larraín llama la versión psicosocial de la identidad chilena; al carácter se le ha atribuido, otra vez, una mezcla de herencia genética de “raza” y de clase social. Dicho carácter se presenta en las obras de varios historiadores y ensayistas chilenos, entre los cuales se cuentan Francisco Encina y Alberto Cabrero. Según estos autores, el chileno tiene una personalidad dialéctica: por un lado su carácter se expresa en su “voluntad de ser”, figurado, de nuevo, por el “roto” y por otro lado su carácter se manifiesta en su “aspiración al orden”, figurado por el guaso (Godoy en Larraín 161).

Las obras que contribuyen a la versión empresarial postmoderna incluyen a autores y teóricos como Nelly Richard, Tomás Moulián, Alberto Fuguet y José Joaquín Brunner, quienes tienden a “dar forma a las nuevas identidades y valores culturales emergentes en el período neoliberal” (165), describiendo fenómenos culturales contemporáneos como la despolitización, la mediatización de la esfera pública, el consumismo y el mundo de la esfera privada. Las nociones postmodernistas ayudan a explicar y aceptar la heterogeneidad cultural; pero esto no implica “un rechazo a todas las ideas de colectividad”. Más bien, se utiliza para apoyar un ataque contra la falsa homogeneización impuesta por la “racionalidad formal” (168). Martin Hopenhayn critica el postmodernismo en América Latina insistiendo que ha sido interpretado de manera que oculta y propaga nociones modernistas y que producen:

un paquete estratégico de eufemismos que ocultan las intenciones neoliberales reales... habla de diversidad cuando quiere decir mercado, habla de deseo cuando quiere decir maximización de ganancias, se refiere al juego para disfrazar el conflicto, y habla de creatividad personal cuando quiere decir apropiación privada. (Hopenhayn en Larraín 169)

Finalmente, la cuarta versión de identidad chilena es la que protagoniza la cultura popular; ésta se manifiesta en los trabajos de historiadores contemporáneos como Gabriel Salazar y Maximiliano Salinas. Otra vez se presenta la identidad como una dicotomía entre dos culturas que se oponen mutuamente, una creativa, la cultura popular, y otra imitativa, la cultura de las elites. Esta versión considera que la creatividad es el rasgo esencial para la construcción de la identidad nacional:

Es por eso que “el roto alzado” llegó a ser el personaje *típico* del país. El sello identitario de la nación. El verdadero depositario del “temple” nacional. Y el actor mítico de todas sus leyendas (Salazar en Larraín 174).

De acuerdo con la retórica identitaria precedente, la tradición española se fusiona con dispositivos de la tradición mapuche: una “multitud de peones y pobres privados de tierras” se habrán mudado al territorio mapuche, cruzando la frontera, y “allí aprendieron las primeras lecciones de resistencia en fraternal contacto con los mapuches” (175).

Todas las versiones de identidad chilena presentadas por Larraín no cuestionan la noción de mestizaje o del “roto” y ni siquiera presentan una visión de identidad que tome en cuenta la actual contribución indígena. Además, cuando se refieren a cualquier “contribución” de lo indígena a la identidad nacional sólo se refieren al pueblo indígena mapuche, que juega el rol de “otro”. Al mismo tiempo que se opone al chileno, lo constituye.

En este trabajo no hemos podido desconstruir esta construcción de “identidad nacional”; tampoco hemos podido examinar de manera crítica los textos presentados por Larraín y Subercaseaux. Además, dudamos que pueda existir una identidad nacional en concreto. Sin embargo, hemos querido mostrar de manera general el contexto imaginario/ideológico dentro del cual la *Ley Indígena* se encuentra y contra el cual los reclamos rapa nui tienen que enfrentarse. Estas construcciones identitarias nacionalistas han conseguido establecer en el “imaginario” chileno una conexión sentimental étnica –“biológica” y simbólica– al pasado prerrepblicano.

ii. La noción teórica de “eticidad”

Quisiera aquí reflexionar sobre el concepto de *eticidad*; empiezo con la pregunta: ¿Qué es una etnia? Primero, me refiero a la explicación propuesta por Anthony D. Smith, en *The Ethnic Origins of Nations*. Clarifica que una etnia es una organización social cuyos aspectos culturales son construcciones sociales no esencialistas. Una etnia tiene un nombre común, algo que “evoca” y que tiene sentido para aquella gente que la incluye; tiene un mito de descendencia común que trata de explicar por qué somos así y por qué nos parecemos; tiene una historia compartida construida en las memorias y olvidos compartidos por el grupo; tiene una cultura distinta y compartida; se asocia con un territorio específico, una patria; y, finalmente, comparte un sentido de identidad y solidaridad.

Entonces, ¿cómo difiere una etnia de una nación? Smith propone una explicación que él ha nombrado “perennista” (*perennialist*): la etnicidad provee una base cultural premoderna de la nación, es un *a priori* de la nación sin la cual la nación sería “inconcebible” (Smith 137). Según esta explicación, lo que se considera como “étnico” es un grupo humano nombrado por sí mismo que tiene un mito de origen, historia, cultura y territorio en común y cuya gente comparte una identidad y un sentido de solidaridad. Éste solo difiere de lo considerado nacional principalmente por la falta de instituciones legales, económicas, educativas, políticas, etc. Entonces, podemos decir que una nación es una etnia que posee territorios (a menudo también considerados los de otras etnias) y tiene una cultura soberana (reconocida por otras naciones) cuyas instituciones le permiten difundir esta cultura a través de sus territorios. Sin embargo, a pesar de que la noción “perennista” de Smith toma en cuenta el carácter constructivista de la nación, no cuestiona el uso de etnicidad para legitimar la creación nacionalista.

En su libro *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Gunther Dietz hace una reflexión sobre la relación entre la cultura y una de sus “expresiones identitarias”, la etnicidad, optando por una concepción “antisubstantialista” de la cultura desde el punto de vista de la antropología contemporánea: “La cultura, de forma explícita o implícita, se concibe como un mecanismo puramente formal, carente de esencia” (80). A diferencia de Smith, los grupos étnicos no preceden la nación, sino que son productos tanto del nacionalismo como de la etnicidad (Hobsbawm en Dietz, 87). De este modo, igual que el nacionalismo, la etnicidad es una construcción ideológica:

combina un aspecto organizativo –la formación de grupos sociales y su mutua interacción– con otro aspecto semántico-simbólico –la creación de identidad y pertenencia mediante una “conciencia étnica” distintiva. Mientras que el primer aspecto se expresa de forma colectiva, generando una conciencia de un “nosotros” incluyente frente a un “ellos” excluyente, el segundo aspecto se articula a nivel individual. A dicho nivel se expresa como un sentimiento de pertenencia a este “nosotros”, que, a su vez, genera actitudes “etnocéntricas” que juzgan el mundo extragrupal bajo criterios únicamente intragrupales. (84)

De acuerdo con las definiciones de Dietz y Smith, se puede concluir que la única diferencia entre una construcción identitaria nacional y otra étnica tiene que ver con la relación de poder entre “agrupaciones” humanas –un grupo dominante y otro no dominante– que comparten el mismo territorio. En conclusión, la nación construye su etnicidad mediante su discurso hegemónico. Su cultura “construida” es la cultura hegemónica dentro de un territorio delimitado y designado por ella.

Conclusión

La *Ley Indígena* fue una respuesta frente a los reclamos de los diferentes grupos indígenas en Chile, aprobada en el espíritu de la vuelta a la democracia liberal en Chile. Es importante referirnos a este documento porque, aunque se considera que promueve la idea de diversidad cultural, pareciera que consigue hacer una contribución al debate sobre la identidad chilena, ahora en el contexto ideológico de la globalización y del multiculturalismo. En el nivel discursivo, vemos que la *Ley* resemantiza el vocabulario del multiculturalismo, de acuerdo con el rol tradicional asignado a los indígenas en la construcción de la identidad nacional chilena, la cual ha consistido, en

parte, en definirlos como parte esencial del mito de los orígenes de la etnia nacional “mestiza”. Además, los indígenas, particularmente los mapuche y los aymara, han sido representados paradójicamente como lo “otro”, enemigo no chileno. Históricamente, los chilenos continentales (indígenas y otros) han tenido poco contacto con los rapa nui y tampoco la cultura rapa nui ha tenido mucha influencia en los proyectos de construcción de identidad nacional chilena, a no ser por el aporte folklórico de las artesanías de *moais* y de la creación de una cueca pascuense. Así, mediante la *Ley*, el Estado reconoce una posible diferencia entre cultura nacional y cultura rapa nui, pero le niega a esta última la posibilidad de representarse en el “imaginario” chileno como pueblo *à part entière* y no solo como parte esencial de la chilenidad.

Para que el Consejo de Jefes reciba reconocimiento de que “su sistema de tenencia de tierra es parte de su cultura” pero “sin olvidar [su] nacionalidad chilena” hay que establecer las condiciones propicias para el diálogo entre culturas, o diálogo intercultural; y, para hacer esto, es esencial reconocer una diferencia cultural horizontal y entre pueblos, en vez de solo reconocer una diferencia vertical, como entre nación y etnia. De este modo, se pueden establecer las condiciones para el diálogo “en pie de igualdad”.

Finalmente, para “poder solucionar puntos de vista diferentes” hay que reconocer que existen puntos de vista verdaderamente diferentes. Por ejemplo, el sistema sociopolítico reclamado por los Jefes de Rapa Nui difiere verdaderamente del sistema “liberal”, “neoliberal”, o como se quiera nombrarlo, del Estado chileno. Sin embargo, cuando la *Ley Indígena* describe a los rapa nui como “etnia” indígena y parte esencial de la chilenidad como respuesta a estos reclamos, de nuevo se implica a la diferencia desigual que ha existido entre ésta y lo que el Estado considera como la etnia nacional chilena. Entonces, en el nivel del discurso político-jurídico, la *Ley* contribuye a perpetuar en el imaginario “nacional” el rol histórico de los indígenas al nombrarlos ahora “etnias” y así subsume la cultura rapa nui a la cultura nacional como una parte “esencial” del pueblo chileno en su totalidad: el punto de vista diferente de los rapa nui se queda como un punto de vista disidente, minoritario, “subalterno” del Estado nacional en su unidad.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.
- Aylwin, José Antonio. *Indigenous Peoples' Rights in Chile and Canada: A Comparative Study*. Tesis de maestría. Vancouver: University of British Columbia, 1999.
- Bakhtine, Mikhail (V. N. Volochinov). *Le marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Trad. Marina Yaguello. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.
- Bianchi, Soledad. *Errancias, Atisbos, Preguntas: cultura y memoria, postdictadura y modernidad en Chile*. Manuscrito no publicado. 2003.
- Consejo de Jefes Rapa Nui, A. Hotus y otros. *Te Mau Hatu 'O Rapa Nui': Los soberanos de Rapa Nui. Pasado Presente y Futuro de Rapa Nui*. Primera Edición. Santiago, Chile: Editorial Emisión y el Centro de Estudios Políticos Latinoamericanos Simón Bolívar, 1988.
- Desarrollo humano en Chile-1998. Las paradojas de la modernización*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998.
- Dietz, Gunther. "Por una antropología de la interculturalidad". *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.
- Godenzzi, Juan C. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana". En este mismo volumen.
- Hotus, Alberto. *Pueblo Rapa-Nui y Estado chileno: Una historia de engaños y atropellos*. Acceso: agosto 2003. http://www.nodo50.org/kolektivolientur/historia_rapanui.htm.
- Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2001.
- Ley Indígena*. Ley Número 19.253. Chile, 1990.
- Rochna-Ramirez, Susana. *The Impact of Capitalism on Easter Island: A Comparison with other Indigenous Realities in the Americas*. Tesis de maestría. Regina: University of Regina, 1992.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK: Basil Blackwell Inc., 1986.
- Subercaseaux, Bernardo. *Chile o una loca historia*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1999.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. 25-73.
- Wodak, Ruth and Michael Meyer, eds. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications, 2002.

Internet por/para los aymaras

Karine Cliche

Internet es el único medio de comunicación que tiene la capacidad de relacionar a sus usuarios de modo simultáneo y a escala planetaria, teniendo, como requisito principal, estar capacitado para utilizar el medio. Por ello, se considera cada vez más que Internet no sólo es un instrumento de transmisión e intercambio de la información, sino también una sociedad paralela a la que la forjó, donde se reproducen las relaciones de poder existentes en la sociedad *real* entre culturas dominantes y subalternas. Así, al igual que en el mundo *real*, estas últimas sociedades luchan para construirse un espacio, en el mundo *virtual* luchan también para ganarse un *ciberespacio*.

Nos proponemos, en este trabajo, dar cuenta de la presencia de los pueblos indígenas en Internet, en particular del pueblo aymara, a partir de búsquedas y análisis de sitios en la red, en los cuales se encuentran páginas de los aymaras o sobre ellos. Tras un examen y una somera clasificación de estos sitios Internet, se destacará el tipo de espacio que se ha creado, según el contenido de las páginas, los temas abordados, el idioma empleado, el destinatario y la procedencia de los sitios. Esto permitirá un acercamiento a la dinámica existente en la red Internet como reflejo de la sociedad, y determinar en qué consiste la presencia aymara en la red, si los aymaras se apropian del espacio o si son otros quienes que se lo conceden.

La creación y expansión de nuevos medios de comunicación suscitan diversas reacciones¹, que dan muestra del impacto que crea la aparición de estas novedades en la sociedad. Después de la radio y de la televisión, Internet nace, oponiendo a los convencidos de que será la clave para unificar y liberar a todos los

¹ La llegada de la televisión, por ejemplo, suscitó comentarios opuestos: "... Es el mayor medio de comunicación jamás desarrollado por la mente del hombre. Ella hará que se desarrolle la buena vecindad y traerá la comprensión y la paz sobre la tierra, más que ninguna otra fuerza material en el mundo actual". (T. Hutchinson. *Here is Television: Your Window to the World*. New York: Dial Press. 1946. cit. en Navarro i Barba) Pero también: "el problema de la Televisión es que la gente debe sentarse y mantener sus ojos pegados en la pantalla; la familia común americanana no tiene tiempo para ello. Por lo tanto la ... televisión nunca llegará a ser un serio competidor de la radio" (H. Newcomb. *TV: The Most Popular Art*. New York: Anchor Press/Doubleday. 1974. cit. en Navarro i Barba).

pueblos, contra aquellos que creen que acelerará el desnivel económico y social. Ambas opiniones tienen su fundamento, ya que, por una parte, para posibilitar una presencia en la red es necesario poseer un mínimo de conocimientos (saber leer, escribir y usar la tecnología adecuada) y disponer de recursos económicos y materiales (electricidad, computadora, línea telefónica), lo cual no está al alcance de todos. Por otra parte, una vez cumplidos los requisitos de base, Internet permite el intercambio de informaciones más fácilmente que cualquier otro medio, puesto que se puede usar tanto para recibir y transmitir como para pedir y enviar diversos datos.

El popular buscador *Google* ofrece un directorio que informa sobre el número de páginas web disponibles en cada idioma², donde se nota claramente que las lenguas dominantes son las mismas en la red Internet que en la sociedad: a parte del conocido predominio del inglés, sobresalen el alemán (con 519 700 páginas), el español (cerca de 200 000 páginas), el francés (180 700 páginas), el italiano (176 000 páginas) y el japonés (127 100 páginas).

Cabe mencionar que un idioma importante en Internet no se define por la cantidad de sus hablantes, sino por el número de páginas cuyo contenido está mayormente en este idioma. En otras palabras, lo que cuenta en la red no son los hablantes como tales, sino el número de páginas web que éstos generan. Cuanto más se facilita el acceso a la red para los hablantes de una determinada lengua, más se posibilita la creación de páginas en el mismo, con lo cual se le da mayor importancia en la red. Por ello están presentes en este registro idiomas que han sufrido desprecio o que cuentan con un menor número de hablantes, tales como el euskera (3 410 páginas), el gallego (alrededor de 1 000 páginas) y el catalán (con 44 580 páginas), pero que por disponer de recursos económicos y de apoyo institucional logran una presencia considerable en Internet (Guzmán de Rojas 2003). Incluso existen unas 100 páginas en latín, lengua que ya no cuenta con ningún hablante nativo. Sin embargo, según este listado, no se registra ninguna página en aymara, quechua o guaraní, o serán demasiado

² En <http://directory.google.com/Top/World/>, acceso en diciembre de 2004.

pocas para ser contabilizadas, aunque los hablantes sobrepasen el millón.

El primer contacto que un internauta tiene con un sitio web es el de la lengua, navegando entre las páginas cuyo idioma entiende. Con una búsqueda en Google³ a partir de la palabra *aymara*, con los parámetros de búsqueda puestos en "any language", se encuentran 398 000 páginas⁴. Este número es, según advierte Google, aproximativo, y en realidad sólo incluye las páginas en inglés (283 000) y en español (115 000). Las traducciones en Internet son frecuentes y a veces se hacen de forma automática, por lo que una búsqueda en diferentes lenguas presenta resultados que pueden sorprender. En los idiomas latinos, más cercanos al español, el número de páginas que incluye *aymara* es considerable: 62 300 páginas en francés, 44 800 en italiano, 5 800 en portugués, 1 600 en rumano y 95 páginas en catalán. Pero también se encuentran páginas en lenguas no romances que contienen la palabra: 4 500 páginas en alemán, 1 040 en polaco, 410 en ruso, 360 en coreano, 61 en griego y 22 en árabe.

Entre los sitios de interés que tratan sobre lo aymara⁵, ninguno está enteramente en aymara, y son sólo algunos los que incorporan un contenido en dicha lengua, que en todos los casos son traducciones que acompañan un original español, inglés o alemán. De las traducciones hay que distinguir entre los sitios que se anuncian enteramente bilingües –y ocasionalmente trilingües con el inglés–, los sitios que ofrecen traducciones al aymara de algunas de sus páginas y los que han traducido pasajes, canciones, poesías, del español al aymara o viceversa.

En este último caso se encuentran dos sitios: el primero, de la Universidad Nacional de La Paz, es un libro en línea sobre mitología de origen aymara y quechua donde hay cortos pasajes en estos idiomas con su traducción al español; y el segundo, del gobierno de Chile, es sobre etnobotánica y etnomusicología, y pone a disposición de los internautas grabaciones de canciones cantadas por

niños aymaras, disponibles en versión bilingüe español y aymara⁶.

Los sitios que tienen traducidas algunas de sus páginas son los más frecuentes y variados. Entre estos encontramos una revista de la Organización Panamericana de Salud, el *Boletín Indígena*, disponible en español, inglés, portugués y aymara; la revista *Volveré* del Instituto para el Estudio de la Cultura y la Tecnología Andina, cuyo editorial y algunos poemas están también en aymara; la declaración universal de derechos humanos traducida al aymara por el Ministerio de Educación de Perú; dos páginas religiosas con oraciones cristianas o pasajes de la Biblia en versión aymara ("Las cuatro leyes espirituales" y "Campana contra la dictadura del anticristo"); y tres de los numerosos artículos de Isaac Bigio, traducidos a más de 15 idiomas⁷. A parte de la revista *Volveré* que se publica desde Chile con artículos sobre temas de la actualidad aymara, estos sitios no son ni de procedencia ni de temática aymara, sino traducciones del inglés, del español o del alemán, de asuntos ajenos a la vida de los aymaras.

En el caso de los sitios que se anuncian completamente bilingües –que son una minoría entre los ya escasos sitios con contenido en aymara– en realidad ninguno cumple con lo anunciado: a pesar del enlace para entrar en el sitio y visitarlo en aymara, sólo una cierta cantidad de páginas está disponible en dicho idioma. Son tres los sitios en esta situación: *Aymarinet*, *Ser Indígena* y *Aymara Uta*⁸. El primero sólo tradujo su página de enlaces, el segundo tiene buena parte de su contenido en diferentes idiomas autóctonos chilenos (aymara, rapa nui y mapudungun), y el tercero es el que tiene más cantidad de textos en aymara, todos con temas relacionados a la cultura, la historia, la actualidad y la lengua aymara.

Es interesante notar, sin embargo, que *Aymara Uta*, al aparecer como sitio web hace diez años, sólo se componía de páginas en inglés, ya que, como lo explica el creador del sitio, "todos los documentos de Internet en la época eran en el idioma Shakespeareano. Ningún protocolo Internet aceptaba las acentuaciones latinas" (Jorge Pedraza Arpasi, "10 años de Aymara Uta" en

³ Con la búsqueda avanzada, en www.google.ca/advanced_search?hl=en, acceso en diciembre de 2004.

⁴ Hay que tomar en cuenta que la búsqueda con Google compila toda página web que tenga cualquier mención "aymara", en cualquier lugar de la misma (títulos, bibliografías, citas, nombres), y por esta razón no se debe tomar la cantidad de páginas encontradas por Google como un indicio significativo de la presencia aymara en Internet.

⁵ Entendemos por sitios de interés los sitios y páginas funcionales que ofrecen un contenido (artículos, noticias, informaciones, textos, etc.) sobre temas aymaras (idioma, cultura, pueblo, historia, actualidades, etc.), excluyendo las páginas con palabras sueltas o con otro significado, y la publicidad. Para la elaboración de nuestro corpus de estudio, se han consultado cerca de doscientos sitios Internet, entre los cuales han sido tomados en consideración unos sesenta.

⁶ Estos dos sitios son, respectivamente: www.byumsa.umsanet.edu.bo/libros/mitologia/, libro de María Frontaura Argandoña, y www.biouls.cl/aymara/.

⁷ En el mismo orden, las direcciones de los sitios mencionados son: www.paho.org/Spanish/AD/THS/OS/IndigN-v1e2_AYMARA.pdf (organización panamericana de salud), www.jecta.cl/volvere (revista *Volveré*), www.unhchr.ch/udhr/lang/aym.htm (declaración DDHH), www.greatcom.org/laws/aymara/ (4 leyes), www.etika.com (anticristo), www.bigio.org/seccion.asp?IDSeccion=67 (Isaac Bigio en aymara).

⁸ www.aymarinet.org, www.serindigena.cl, www.aymara.org.

Aymaralist, 7 de octubre de 2004). El contenido del sitio en ese entonces se limitaba a un pequeño vocabulario, algunas imágenes y referencias geográficas. Hoy, una de las metas que se proponen los responsables de este sitio es seguir aumentando el contenido escrito en aymara.

Además de los sitios ya mencionados, el idioma aymara en Internet aparece a través de una docena de diccionarios español/aymara, y unos cuantos sitios con métodos para el aprendizaje del idioma. Sin embargo, en todos los casos, las páginas principales o de entrada de los sitios que contienen las indicaciones e informaciones para visitarlo, están en español (u otra lengua), y allí figuran enlaces para acceder a la versión en aymara, según el caso.

Queda claro que, si bien no existen sitios web *en* aymara, es efectiva la presencia del idioma aymara en Internet. Sin embargo, por tratarse de traducciones y por tener un carácter secundario, estos sitios no están dirigidos a aymarahablantes, o por lo menos no a monolingües, sino a *otros*, a bilingües o hispanohablantes. Porque si la mayoría de los sitios web que tratan sobre los aymaras, ya sea que utilicen o no el idioma autóctono, informan sobre las costumbres, la geografía, la historia, el modo de vida, etc. de los aymaras, no es tanto para los aymaras sino para "otros", deseosos de informarse y aprender sobre el tema. En suma, son espacios creados, en gran parte, *por* otros y *para* otros. En este caso, uno bien se puede preguntar para qué sirven estas traducciones al aymara, si es necesario saber español u otro idioma para navegar entre las páginas y llegar a las traducciones en idioma indígena; a no ser que este sea el comienzo de una apropiación del ciberespacio, que se concretizará con el tiempo. Ello equivale a decir que, si bien en un principio se habla por ellos, se supone que en un futuro lejano o próximo tomarán ellos la palabra.

Los únicos lugares donde se encuentra una presencia escrita en aymara, sin que sea el producto de una traducción, son los foros de discusión en línea y las listas de correos⁹. El más dinámico de estos sitios es sin duda la lista de correos *Aymaralist* del sitio *Aymara Uta*. Creado en enero de 2001, cuenta con numerosos

⁹ El foro de discusión es un grupo de miembros que pueden enviarse mensajes entre todos ellos o en privado. Los usuarios deben inscribirse con contraseña, y la lista de los miembros está disponible a todos. Con la contraseña se entra en el foro y se puede establecer comunicación con los otros usuarios que están on line. La lista de correos es también un grupo de miembros donde cada miembro puede enviar un mensaje a la lista y automáticamente este mensaje se manda vía correo electrónico a las direcciones de correo de todos los miembros, de manera que todos puedan leer lo que escribió cualquier miembro. Además, en el caso de *Aymaralist*, los mensajes son compilados y conservados en el sitio de *Aymara Uta*, actualizado cada media hora.

miembros ubicados en diferentes países de las Américas y Europa, quienes escriben diariamente. De las cartas enviadas entre el 6 de junio de 2004 y el 7 de noviembre del mismo año, cinco están redactadas únicamente en aymara, y unas cuantas más contienen partes en aymara, o incluyen explicaciones o aclaraciones sobre la significación de términos aymaras. Buena parte de los participantes son aymarahablantes, suficiente para que pueda haber una comunicación escrita en este idioma, sin traducciones. De hecho, muchos se autodefinen como aymaras: "Yo soy 100% aymara" (*Aymaralist*, 4 de septiembre de 2004); "Yo soy aymara, sin embargo pertenisco (*sic*) a un movimiento indio" (*Aymaralist*, 5 de octubre de 2004); "Yo me considero aymara 100%" (*Aymaralist*, 14 de octubre de 2004). Estos discursos de la lista de correos son más espontáneos que los textos de sitios web, y no están pensados para una difusión amplia –aunque son cartas accesibles para todos (no sólo para los miembros de la lista)– puesto que son intercambios *entre ellos* y no una divulgación de información *sobre ellos*.

Los sitios Internet encontrados con temática aymara, fuera de la utilización o no del idioma autóctono, son en su mayoría un portal que transmite información general sobre la cultura y la lengua aymara, para cualquier internauta que desea informarse. No sobresalen otros usos u objetivos de estos sitios Internet. Sin embargo, Óscar del Alamo sugiere otras utilidades de Internet por parte de los autóctonos. En su artículo "Esperanza tecnológica: Internet para los pueblos indígenas de América Latina" identifica tres campos: la salud, el conocimiento (desarrollo humano) y el comercio. En el ámbito del comercio, el propósito es que los indígenas puedan vender sus productos (artesanías, por ejemplo) al exterior sin tener que recurrir a intermediarios, y así tener más control sobre su economía y obtener ganancias mayores. En lo concerniente al conocimiento, la utilidad de Internet está en el aprendizaje de nuevos saberes aplicables a su propia situación, así como conocer otras culturas y experiencias. En lo referente a la salud, según Alamo, la nueva tecnología facilita ciertas intervenciones médicas en lugares de difícil acceso geográfico, vía la *telemedicina*, evitando traslados de pacientes o esperas de varios días para la llegada de un médico¹⁰. Desde esta perspectiva, Internet está pensado

¹⁰ Casos de telemedicina se han dado en sectores rurales del Amazonas, por ejemplo el "Amazon Telehealth Program" desarrollado por el Instituto EduMed, el "Servicio de Salud Indígena" y el "Sistema de Atención a la Salud Indígena". También, según el autor, se ofrecerían servicios similares en México, Perú y Colombia (Alamo 2003). En muchos países desarrollados, esta tecnología ya está integrada a la práctica de la medicina, como en Canadá con los pueblos autóctonos del Norte.

para el pueblo indígena y no por él, es decir sin ningún rol activo de su parte, sin que las comunidades se apropien de un espacio en la red.

Sin embargo, son muy escasas las menciones a los temas propuestos por Alamo entre los sitios Internet aymaras, los foros de discusión y las listas de correo consultados. Una sola intervención en este sentido se ha catalogado, sin que haya tenido respuesta alguna, de un participante de *Aymaralist* que no se nombra¹¹:

Senor creador de esta pagina web:
yo vivo en el extranjero y extraño mi tierra y no me identifico con nada ni con la vandera de el pais en que nasi, por eso ricurro a ustedes para que comensaran ofreser productos aymaras desde esta pagina web, articulos aymaras tales como: bandera aymara, sampoñas, ponchos, cuadros de paisajes, huacos, istrumentos musicales, camisetas estampadas con temas aymaras, ropas típicas, etc. a presios rasonables y con embio incluido a distintas partes del mundo.
Creo no ser el unico que extraña la mamapacha y a la misma vez seguimos manteniendo la identidad aymara para futuras generaciones, este es mi aporte de hoy. ("Negosio" en *Aymaralist*, 4 de septiembre de 2004)

Hay que tomar en consideración que en esta cita no se plantea la idea desde una perspectiva de hacer negocios (a pesar del título que le puso) o de crear ganancias económicas para su pueblo; las motivaciones son sentimentales y culturales, porque se supone que en su lugar de residencia el corresponsal no tiene acceso a estos productos simbólicos de su identidad cultural.

Internet, al igual que los demás medios, es un instrumento de difusión de la cultura, con la diferencia de que se posibilita el intercambio de información –es decir, no sólo se busca utilizar la red para absorber los datos allí disponibles sino que se quiere usarla para emitir– y a la vez con costos mucho más reducidos que otros medios de comunicación (periódicos, revistas, televisión o radio) y con una difusión mucho más amplia. Además, no se ejerce ningún tipo de censura o control del contenido, al contrario de lo que sucede en las publicaciones y emisiones de televisión o radio que están, en su mayoría, bajo el dominio de compañías privadas o instituciones gubernamentales. Así, Internet está más al alcance de los menos afortunados, como lo subraya el creador y responsable de *Aymara Uta*:

Si los gobiernos hubiesen sido capaces de prever que internet podía ser un medio de comunicación masivo como es ahora, seguramente lo hubieran colocado en la categoría de los medios sujetos a regulaciones, pagos de licencias y otras trabas burocráticas, como son la prensa escrita, TV, radio, etc. Con esas regulaciones y costos, *Aymara Uta* y otros sitios semejantes jamás hubieran podido realizarse. (Jorge Pedraza Arpasi, "10 años de *Aymara Uta*" en *Aymaralist*, 7 de octubre de 2004)

¹¹ En todas las transcripciones de pasajes de textos de *Aymaralist* se han conservado la ortografía, la gramática y la sintaxis originales.

En los sitios web sobre los aymaras, después de los artículos sobre la historia de su cultura e idioma, el énfasis está en textos sobre la identidad aymara. Este segundo nivel de discursos está dirigido más hacia ellos, los aymaras, en la medida en que es un espacio de reflexión entre ellos sobre lo que significa ser aymara en el mundo de hoy. Numerosos artículos tratan esta temática en varios sitios Internet, con el propósito de redefinir y reivindicar la identidad aymara, muchos de ellos firmados por aymaras¹². Títulos como "La búsqueda de la identidad llena las discotecas de La Paz" (por Siku Mamani, en www.musicosandinos.org/akhulli/html/modules.php?name=News&file=article&sid=31), "Aymara del siglo 21. Somos Aymaras y reclamamos lo siguiente" (por Siku Mamani, en *Aymara Uta* <http://aymara.org/biblio/akhulli21.pdf> disponible también en aymara), "Nacionalismo Aymara" (por Isaac Bigio, en *Aymara Uta* www.aymara.org/biblio/bigio.php), se encuentran en los sitios Internet con mayor contenido de/sobre los aymaras.

Los discursos de los foros y listas de correos no son una excepción. *Aymaralist*, por ejemplo, invita a sus miembros y lectores a conversar, debatir o informar “acerca de todo aquello que tenga que ver con la comunidad aymara o que pueda ser de su interés. Historia, tradiciones, lengua, derechos, política, etc. son temas de conversación bienvenidos en esta lista. Todos los hermanos aymaras y amantes de lo aymara están invitados a participar” (*Aymara Uta*).

Y así es: basta con mirar unos títulos de cartas o temas del foro para captar el tono: "Definición de la nación aymara", "Revolución aymara", "La identidad", "El porqué de Indio y quiénes somos en verdad", "Identidad ancestral", "Educación bilingüe", "La virtud de la identidad", etc. Muchas de las intervenciones en *Aymaralist* ejemplifican el deseo de apropiarse de este espacio para formular reflexiones sobre la identidad cultural: "[...] creo que [la lista de correos] es un excelente espacio para aprender o reaprender lo olvidado" (Fortunado Escobar, "Identidad ancestral" en *Aymaralist*, 2 de septiembre de 2004).

[...] creo que hay una reflexión que me conviene hacer como aymara (que nos conviene hacer, realmente). Esta reflexión viene por algo que he ido notando en distintos mensajes, más en el foro que en la lista... La comunidad aymara está construyendo su identidad, estamos aún en la formación de unos valores de grupo. (Alex Condori, "Extraño neonazismo chileno" en *Aymaralist* 27 de septiembre de 2004)

¹² Se puede identificar el origen aymara de algunos autores según sus apellidos.

El creador del sitio *Aymara Uta*, en una carta sobre los "10 años de Aymara Uta", habla del orgullo de asumir la identidad aymara:

La acogida de este sentimiento identitario en algo que podemos llamar de movimiento identitario aymara, es tan espontánea que no se observa una articulación, un cerebro central o algo así. Pese a esa falta de coordinación este movimiento está generando algunos celos nacionalistas, de los estados que cobijan a los indios, que señalan conflictos de "identidad aymara" versus "identidad peruana" o "identidad boliviana". Esto merece una reflexión, que puede comenzar sobre cómo la creación de las fronteras de estos países no respetó la integridad del pueblo aymara, reflexionar sobre la supuesta sacralidad patriótica de estos países. Reflexionar también sobre las políticas oficiales de la primera centuria y media de estos estados que alentaban el exterminio de los idiomas, culturas y pueblos indígenas. (Jorge Pedraza Arpasi, "10 años de Aymara Uta" en *Aymaralist* 7 de octubre de 2004)

Sin embargo, a la hora de definir la identidad aymara, se recurre a diferentes referentes. Unos aluden al idioma como rasgo identitario: "[...] en mi trabajo existen personas de origen aymara, les hablo en aymara, inicialmente noté que se sentían anonadados, pero insistí y la comunicación se hizo más fluida [y] hablamos sin miedo de mostrar nuestro origen" (Armengol Blanco, "Educación bilingüe" en *Aymaralist*, 1º de septiembre de 2004). Otros se refieren a la historia: "Nosotros somos hijos del Sol, hijos de WIRACOCCHA, somos Tihuanacotas" (Ayar Pacha Poma, "El porqué de Indio y quienes somos en verdad" en *Aymaralist*, 10 de agosto de 2004), y también a referencias de antecedentes familiares y aspecto físico:

Yo soy 100% aymara. Mi padre y mi madre fueron campesinos muy pobres, pero mi padre inmigro a una gran ciudad y luego cultivo el amor a la cultura y la identidad de nuestra. Mi madre fallesio analfaveta, mi padre nunca pasa al 4to grado de primaria pero nunca perdió las esperanzas de ser Medico [...]. Mis faciones son la de un típicas de un aymara: baja estatura, robusto, naris larga, pelo bien negro, ojos pequenos, etc.... y si existen aymaros mestisos. pero sus corasones son de raza pura aymara. (Anónimo, "carta abierta" en *Aymaralist*, 4 de septiembre de 2004).

La presencia aymara en Internet se manifiesta entonces bajo dos formas: una presencia de *lo* aymara (por otros y

para otros) y una presencia de *los* aymaros (por ellos y para ellos). El primer caso corresponde a sitios y páginas web creados mayormente por *otros* –no aymaros–, con temas a veces ajenos al mundo aymara, o información sobre diferentes facetas de la cultura aymara para quienes están interesados en aprender sobre ellos. También se cuenta en esta categoría con algunas páginas sobre la identidad aymara, cuyos autores en unas ocasiones son aymaros. El escaso uso del idioma aymara no resulta ser significativo, dado que la lengua de vínculo es el español y los textos en idioma autóctono son siempre traducciones. Esta presencia de *lo* aymara en Internet demuestra un deseo de apertura por parte de los *otros* frente a ellos, ya que se crea un espacio para ellos, donde a veces se habla sobre ellos, aunque esto denote una cierta actitud paternalista.

El segundo caso –la presencia de *los* aymaros en Internet– se concretiza sobre todo a través de los foros de discusión y las listas de correo, donde los aymaros se apropian del espacio para intercambiar entre ellos, a veces en su idioma nativo. Foros y listas de correo, como el *Aymaralist*, son tal vez el punto de partida para la creación de un espacio propio en la red, donde se piensa, reafirma y reivindica la identidad. Esta identidad aymara que se construye en el *ciberespacio* –desde cualquier parte del mundo– puede dar lugar a una nueva forma de pertenencia a una *cibersociedad*.

Terminaremos con las palabras de un participante de *Aymaralist*, quien demuestra que existe una toma de conciencia de la presencia aymara en Internet y un deseo de que se siga adelante:

El año pasado me di cuenta que los aymaros estamos presentes en la red: Aymara Uta es un esfuerzo encomiable e inspirador. Entonces es necesario aunar esfuerzos para fortalecer la presencia aymara, hay que hablar y escribir en aymara, no solamente sobre las tradiciones andinas, hay que enfatizar sobre todo en la filosofía, la ciencia y tecnología aymaros. (Armengol Blanco, "Re: 10 años de Aymara Uta" en *Aymaralist*, 8 de octubre de 2004)

Bibliografía

Alamo, Oscar del. "Esperanza tecnológica: Internet para los pueblos indígenas de América latina" en *Alfa-Redi: Revista de Derecho Informático*. Acceso: diciembre de 2004. www.alfa-redi.org/indigena/alamo1.pdf, 2003.

Barretto, Margarita. "Ciudadanía, Globalización y Migraciones" en *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. Acceso: diciembre de 2004. Argentina: www.naya.org.ar/articulos/global01.htm.

Guzmán de Rojas, Iván. "Un aporte tecnológico para resolver el problema del multilingüismo en el Internet". Ponencia en el taller sobre *La normalización lingüística y las industrias de la lengua*, realizado durante el 2º Seminario Interamericano sobre la Gestión de las Lenguas en Asunción, Paraguay, del 4 al 6 de junio de 2003. Acceso: diciembre de 2004. www.aymara.org/biblio/igr/multilinguality2/pdf

Navarro i Barba, Gustau. "Hegemonía y Subalternidad en la Red Internet" en *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. Acceso: diciembre de 2004. Argentina: www.naya.org.ar/articulos/hegemon.htm.

Wilde, Guillermo. "La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria" en *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*. Acceso: enero de 2005. Argentina: www.naya.org.ar/articulos/identi12.htm.

Principales sitios web consultados:

Akhulli

www.musicosandinos.org/akhulli/html/index.php (Suecia).

-----Foro de discusión:

<http://www.musicosandinos.org/akhulli/html/modules.php?name=Forums>.

Aruskipasipxañanakasakipunirakspawa. Página Web de Martha Hardman <http://grove.ufl.edu/~hardman/> (EE-UU).

Aymar Arux Akhamawa. Método para el aprendizaje del aymara. <http://clas.uchicago.edu/publications/aymara/> (EE-UU).

AymaraNet www.aymaranet.org

Aymaran Qillqañani. Software educativo para el aprendizaje del aymara chileno. http://www.achachay.cl/luisarvajal/software_educativo.htm.

Aymara Uta. *Jaya mara aru* www.aymara.org.

-----Foro de discusión:

www.aymara.org/chaxwa/forum/index.php

----- Lista de correos. "Aymaralist"

www.aymara.org/lista/aymaralist.php.

Centro de estudios multidisciplinarios Aymara (El Alto, Bolivia) <http://www.cem-aymara.org/>.

CIPCA – Centro de Investigación y promoción del campesinado (La Paz, Bolivia) www.cipca.org.bo/html/principal.asp.

ILCA, Instituto de Lengua y Cultura Aymara (La Paz, Bolivia) www.ilcanet.com/welcome.html.

INKARRI-NET

<http://www.eurosur.org/TIPI/contenid.htm>.

Isaac Bigio <http://www.bigio.org/seccion.asp?IDSeccion=67>.

Monografias.com. "Los Aymaras".

www.monografias.com/trabajos16/aymaras/aymaras.shtml

Revista Electrónica Volveré www.iecta.cl/volvere (Iquique, Chile).

Ser Indígena www.serindigena.cl (Chile).

Tupak Katari www.katari.org.

Wikipedia http://ay.wikipedia.org/wiki/Main_Page.

Interculturalidad y Educación en México

Rossana Blanco

Al tener que escribir un artículo, en el área que sea, hurgo en mi experiencia para partir de algo que a mí me interese vivamente, que me cause inquietud o curiosidad particular. Reconozco que esta actitud es un arma de doble filo; por un lado, me ofrece la oportunidad de profundizar en algo en lo cual ya tengo un superficial conocimiento; pero, por el otro, parto de una preconcepción, quizá de un cierto prejuicio frente al cual debo exigirme más objetividad. Para este estudio sucede lo mismo. Parto de mi propia experiencia como inmigrante y como parte de una minoría en otro país y de la necesidad de aprender otra lengua, lo cual me obliga a reflexionar y a tomar conciencia de tantas y tan diferentes visiones de mundo.

Al revisar la noción de interculturalidad, referida a realidades como la de Francia y América del Norte, uno advierte que ésta se dirige básicamente a la integración del inmigrante, sobre todo a aquél cuya lengua es diferente a la del país de acogida. En el caso de Quebec, la orientación que guía la interculturalidad no es una especie de hibridación cultural, ni siquiera de interacción, sino más bien de integración (o incluso de asimilación, por lo menos en cuanto a los niños). Para integrarse el inmigrante tiene derecho (y obligación) a que se le enseñe, gratuitamente, francés. Los niños pasan por un curso de “acogida” antes de integrarlos a cursos regulares. En el sistema de educación no hay nada que pueda calificarse de intercultural (el inglés se imparte a partir del tercer grado y no ocupa un lugar importante en el currículo). Sin embargo, el proceso intercultural se da como un fenómeno natural en el contacto de los niños de diferentes culturas. Los niños conversan sobre costumbres, religiones, lenguas de otras culturas. De esta manera, los niños tienen la oportunidad de desarrollar la capacidad de aceptar y apreciar a los otros disfrutando de la variedad, lo que los convertirá en ciudadanos interculturales. La interculturalidad es un proceso inevitable en situación de contacto.

En lo que toca a América Latina, mucho se debate sobre la interculturalidad. Sin embargo, aunque las constituciones de los países, las leyes, los programas y los proyectos de toda índole reconozcan la multiculturalidad del Estado y mencionen la importancia de la interculturalidad en la educación, ésta apuesta

exclusivamente por la interculturalidad para los niños indígenas. ¿Cómo demostrar esta hipótesis? Partiendo de estudios críticos sobre los temas de multiculturalidad, interculturalidad y educación para identificar categorías y delimitar nociones, y de las experiencias de algunos países latinoamericanos al respecto. Pasaremos revista, en el caso concreto de México, a los fundamentos legales que contemplan esos asuntos. Finalmente, se hará un análisis crítico en el que se confrontarán las concepciones de multiculturalidad e interculturalidad con los contenidos de dos libros de texto gratuitos para primaria: Historia y Geografía de cuarto grado.

Marco conceptual

La interculturalidad, según la define Fornet-Betancourt, “es una cualidad que puede obtener cualquier persona o cultura a partir de una praxis de vida concreta” (68). En ese sentido es primordialmente una experiencia, un contacto con el otro, con quien compartimos vida e historia. Ese contacto implica el dejarse tocar, afectar, impresionar, exponiéndose al otro. Como dice Michel Serres (29), “no hay aprendizaje sin exposición, a menudo peligrosa, al otro”.

Las culturas van desarrollándose y transformándose en condiciones contextuales determinadas por procesos abiertos de trato y comercio con el otro, por eso lo que llamamos nuestra cultura no tiene por qué ser definida como “monotradicional”. Lo que representan las famosas “culturas nacionales” que se arrojan la herencia nacional, supuestamente compartida por todos, es una ideología enmascarada de herencia cultural cuya intención es la reducción de las culturas a una sola, la hegemónica, condenando a las otras culturas a la marginalización (Fornet-Betancourt 70).

Al respeto, señala Dietz que la nación no es una esencia primordial, es un “constructo” del nacionalismo. Es un invento cultural que agrupa a sus miembros por una “identificación en el fondo ficticia”, una comunidad imaginada. Cuenta historias de tradiciones –inventadas– pasadas para inculcar valores y normas de comportamiento que repiten sus aparatos ideológicos: uno de ellos la educación (87-88). Fornet-Betancourt propone que la interculturalidad se vea “como algo que ya está presente en la cultura que heredamos como

propia” lo que ayudaría a no aislar, no obstaculizar a las culturas diferentes, es decir, a tender puentes hacia lo ajeno y fomentar el contacto y el diálogo.

Es vital una interpretación intercultural de las culturas que otorgue a los pueblos (no mestizos) que luchan por el reconocimiento de sus derechos, el de la autodeterminación política, cultural y religiosa, y el de poder vivir libremente en su visión diferente del mundo. Ante la opresión y la exclusión de las diferencias, la única opción ética es el diálogo intercultural para reencauzar la historia y el futuro de nuestras sociedades por “camino de convivencia solidaria” (Fornet-Betancourt 72). Este diálogo tiene que orientarse sobre principios éticos de justicia, reciprocidad e igualdad; es un imperativo, señala acertadamente Fornet-Betancourt, “la necesidad de realizar la justicia, de entrar en contacto con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesidad de reconocerlo como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales” (73).

Refiriéndose a la cultura, Gunther Dietz afirma que no existe como una unidad sustantiva. Lo que llamamos cultura es la forma en que se nos presenta la organización de la diversidad. Esto es, en el interior de un grupo hay una diversidad humana, tantas visiones del mundo como miembros tenga el grupo. Visiones que son diferentes pero que pueden ser equivalentes, no excluyentes, de manera que no se diluye la identificación del grupo como tal (81).

Esa concepción de la cultura como una diversidad organizada, nos permite concebirla como algo dinámico, cambiante, abierto, en constante negociación de prácticas y valores, de sentidos y significados. Toda cultura va transformándose –aunque a veces muy lentamente es cierto– conforme cambian los tiempos, con el desarrollo tecnológico, con la evolución científica y, como ya se dijo, con el contacto intercultural.

Así como la interculturalidad se da con el contacto, la identidad de un determinado grupo también surge “en situación de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo” (Dietz 86). Un grupo cultural no tiene necesidad de autodefinirse si vive aislado de otros grupos, es decir, si no hay un espejo que le devuelva una imagen diferente a la suya y lo obligue a hacer conciencia de su “yo”. Esta identificación depende del tipo de relaciones que se establezcan entre los grupos, entre minorías y mayoría; y también de las asimetrías del poder, la cual establece relaciones de fuerza entre los diversos grupos.

“El sentimiento de identidad nacional crea una lealtad de grupo que cuasi automáticamente distingue entre ‘compatriotas’ y ‘extraños’” (Dietz 94). Ya se ha dicho que la nacionalidad es un constructo, es un invento del Estado-nación y este es el resultado de un proyecto de un grupo que impone su versión histórica con la intención de construir la memoria colectiva dejando fuera otras tradiciones, las de los grupos considerados diferentes: “gracias a este tipo de canonización de la historia se institucionaliza así no sólo la memoria autorizada, sino asimismo el olvido igualmente sancionado de las demás tradiciones” (Dietz 97)

Por nacionalismo podemos entender una doctrina ideológica y un universo simbólico que sirven de fuente de sentimientos. Una fuente a la que se recurre mucho tratándose de pedagogía. En un Estado-nación el grupo dominante con su proyecto homogeneizador se encarga de nacionalizar al resto de la población para convertir en realidad nacional lo que es una ficción. Pero el Estado-nación se enfrenta a conflictos con todos los otros grupos culturales que alberga en su interior, grupos que están en constante resurgimiento y buscando ser reconocidos para recuperar su propia especificidad y su derecho a ser diferentes.

Los aparatos ideológicos funcionan para sortear estos conflictos y sostener el proyecto homogeneizador; uno de esos aparatos ideológicos es el sistema de educación. La política escolar es, en palabras de Dietz, “inventada e instrumentalizada por el nacionalismo nacionalizante en su afán de autoperpetuarse” (99). El sistema de educación pública hace posible cumplir con ese objetivo, preparando al educando para ser un futuro ciudadano “leal” a la nación y que sirva de contrapeso frente a los grupos *aún* no nacionalizados. Las propuestas de expansión de la educación que pretende abarcar a toda la población tiene como primer objetivo la “monoculturización”. Lograr la homogeneización es no sólo deseable, sino “lo normal” en cualquier sociedad humana.

A través de la educación se introducen las estructuras hegemónicas de poder que implican desigualdades entre los diferentes conocimientos. Es función de la educación identificar conocimientos con poder; poder entendido como grupo cultural dominante; y los conocimientos, como aquellos generados por ese grupo y considerados como los únicos válidos. Es decir, la educación transmite los conocimientos que serán codificados como la “cultura nacional”, el bagaje que supuestamente comparten todos los miembros de la nación.

En opinión de Brubaker, citado por Dietz, “la política actual de ciudadanía sigue siendo sobre todo y antes que nada una política de nacionalidad. Como tal es una política de identidad” (102); todavía es parte de un proyecto que persigue una “identidad nacional”. Dietz menciona otro concepto, la “rutinización”, con el que se refiere a la interacción entre cultura institucionalizada y cultura individual en la que se desenvuelve una persona; Giddens la denomina “conciencia práctica”. La interacción constante entre estos dos aspectos de la cultura generan un condicionamiento que Bourdieu llama el habitus (104). El habitus constituye una serie de disposiciones perdurables y transferibles, estructuras que generan prácticas sociales que no son conscientes, son como patrones enraizados en la mente, en el comportamiento del individuo y del grupo. Al respecto dice Reay: “los prejuicios y estereotipos raciales profundamente arraigados en el habitus de los miembros de grupos dominantes pueden afectar las oportunidades vitales de todo grupo que de alguna forma es percibido como diferente” (Dietz 106).

Volviendo a las nociones de multiculturalidad e interculturalidad, nos preguntamos con Kymlicka: ¿Qué significa que un Estado sea multicultural? ¿Qué tipo de ciudadanos viven en un Estado multicultural? ¿Qué supone ser un ciudadano intercultural? Las respuestas a estas preguntas son importantes porque guiarán el análisis tanto del marco formal como del contenido de los textos educativos de México, lo que constituye el objeto de este estudio. Para Will Kymlicka debe haber una concordancia entre Estado multicultural y ciudadano intercultural: “El tipo de reformas multiculturales que buscamos a nivel del Estado debería ayudar a nutrir y reforzar formas deseadas de habilidades y conocimientos interculturales a nivel de los ciudadanos individualmente” (47).

Lo primero que rechaza un Estado multicultural es la noción de Estado-nación, pues rechaza la idea de que el Estado pertenece a un grupo dominante que privilegia su cultura y su lengua por sobre los otros grupos que lo componen. Lo segundo que repudia son las políticas integracionistas: tanto las que pretenden asimilar –homogeneizando– como las que excluyen las diferencias. Por el contrario, reconoce y promueve las diferencias: identidades étnicas, lenguas, culturas e historias diferentes. El tercer punto que lo caracteriza es reconocer las injusticias de que han sido objeto las minorías y ofrece un tipo de remedio. En general, promueve la justicia y la igualdad de todos los ciudadanos sin ningún tipo de exclusión. Hará esfuerzos para que todos sus organismos –entre ellos la escuela–

combatan la discriminación y abran las puertas a la diversidad y al diálogo intercultural.

Para implementar políticas basadas en la igualdad y en la interculturalidad, un Estado multicultural requiere del apoyo de todos los ciudadanos. Los tres principios señalados deben obtener el consenso de la mayoría de los ciudadanos que desde el momento en que aceptan las reformas propuestas se convierten en ciudadanos interculturales. Este es un paso muy significativo y muy difícil ya que implica barrer siglos de prejuicios, de habitus, tan arraigados y casi siempre inconscientes.

En cuanto a la educación, y de acuerdo con Kymlicka, consideramos que ésta es determinante. Hay que enseñarles a los niños la realidad de las injusticias, explicarles la función que tuvieron las ideologías nacionalistas y por qué ya no son –y nunca han sido– legítimas. Kymlicka cree que asumir un rol de ciudadano intercultural en un Estado multicultural no requiere de un “alto nivel de habilidades intelectuales”. Según él, un individuo puede aceptar que el Estado reconozca la diversidad, pero no creer necesario interactuar con esa diversidad, entonces –en mi opinión– no hay tal ciudadano intercultural.

Esta última propuesta no es viable en los países de América Latina, donde los grupos culturales están en una situación totalmente asimétrica; las minorías –grupos indígenas– viven una marginalización extrema e histórica. Un Estado que se “asuma” multicultural y cuyos ciudadanos no desarrollen habilidades interculturales no pasará de ser un Estado multicultural sobre el papel, no habrá reformas, ni cambios, la vida continuará siendo dicotómica, desigual e injusta para los que siempre ha sido así, los pueblos indígenas. Si, como dice Kymlicka, los grupos pueden constituir un Estado y vivir “soledades múltiples” sin interesarse en las respectivas culturas, es decir, sin “interculturizar”, entonces jamás se acabarán los conflictos. Si no nos exponemos al otro, si permanecemos encerrados, no nos comprenderemos y, por consiguiente, jamás nos aceptaremos mutuamente.

Quiero traer a cuento una nota de Berghe en la que, con respecto a aspectos de etnocentrismo y racismo, afirma: “...Tanto en nuestra especie como en muchas otras, existe una predisposición conductual generalizada que consiste en reaccionar de manera favorable a otros organismos siempre y cuando estos organismos estén biológicamente relacionados con el actor” (citado por Dietz 87). Esta opinión la podemos relacionar con el concepto de habitus de Bourdieu y con el instinto de supervivencia. Para eso está la pedagogía que saca al

individuo de su etnocentrismo y lo expone al otro para ser tocado, afectado, para proporcionarle la oportunidad de expandir sus horizontes mentales. Al respecto, no hay que olvidar la recomendación de Kymlicka: no es estrictamente necesario entender el punto de vista del otro, pero sí reconocer que existen otros puntos de vista –otros mundos de vida– y que el nuestro no es ni el único, ni el verdadero.

La educación –particularmente la educación básica que comprende primaria y secundaria– es considerada como trascendental para ir formando, en un Estado multicultural, convencidos ciudadanos interculturales. Por eso en América Latina el Estado debe asumirse como un Estado multicultural e intercultural. Multicultural porque reconoce estar constituido por varias y diversas culturas (grupos indígenas con lenguas y culturas diferentes, hispanohablantes e inmigrantes); intercultural porque crea instituciones abiertas al diálogo intercultural sobre una base de justicia e igualdad. Entre estas instituciones debe estar comprendido el sistema de educación.

La educación debe contribuir a despertar la curiosidad y el interés por el otro. Exponiendo al educando al otro, se superan temores y prejuicios. Todo el mundo necesita ser capaz de convivir con los otros. Antes de que el niño (latinoamericano) aprenda a tratar con un extranjero, debe aprender a tratar con los grupos internos de su país, con su otro “yo”, su conciudadano indígena. Ser capaces de vivir en contacto intercultural es enriquecedor, nos enseña a ser más críticos con nuestras propias creencias y convicciones, es parte del desarrollo personal, pero estos aspectos tan positivos son de alguna manera “extras” que podemos obtener. Es decir, que el Estado se asuma multicultural y que se fomente la formación de ciudadanos interculturales es más que un proyecto enriquecedor; es un imperativo ético. Varios grupos, particularmente indígenas, luchan contra los Estados homogeneizantes o nacionalizantes, pregonando que el Estado, en el que están inmersos, se asuma como multicultural. Por eso la interculturalidad se relaciona con las “demandas políticas sin resolver y con los miedos y resentimientos de los grupos históricamente oprimidos” (Kymlicka 61).

Es pernicioso evitar confrontar los temas que pueden crear fuertes tensiones; estos son los que más necesitan ser negociados; si no entendidos al menos sí reconocidos. Este último punto va en contra de promover un contacto intercultural superficial que lo reduzca a un contacto folclórico con las otras culturas. Los peligros que implica la exposición pueden ser superados

enfaticando el entendimiento sobre la base del diálogo y el aprecio entre los diferentes grupos.

Para Sepúlveda, la educación intercultural es una vía para construir una educación más democrática y equitativa que contribuya a la construcción de relaciones sociales más simétricas. Insiste en que los programas educativos se deben fundar en el “reconocimiento de las estructuras cognoscitivas de los individuos”; el niño necesita un guía que le indique el camino para desarrollar competencias culturales más complejas, es decir, más allá de las puramente familiares, lo que Sepúlveda llama “espacio de construcción de conocimientos” (99).

Experiencias en América Latina

En los países de América Latina existen diferentes experiencias en relación con la interculturalidad y la educación (Perú, Guatemala, México, Chile, Ecuador). Las condiciones en que han surgido y la manera como se implantan los sistemas es diferente. En general, en esos países se crean organismos oficiales que se encargan del llamado sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Estos organismos son responsables de la educación del niño indígena. La educación general no se concibe como intercultural (mucho menos bilingüe) en la mayoría de los países. En ese sentido –paradójicamente– sólo el indígena tiene el privilegio de ser educado con una orientación intercultural y bilingüe. Lo que, visto desde afuera, resulta ser ventajoso: al niño indígena se le ofrece la posibilidad de desarrollar sus habilidades de trato con la diversidad, de expresar y ver el mundo desde la perspectiva de dos lenguas, lo que implica un desarrollo particularmente dinámico de la mente humana. Sin embargo, visto desde dentro, los mismos indígenas no aprecian mucho este tipo de educación pues lo ven como especial en el sentido de inferior a la educación no-indígena (Speiser).

En Ecuador, en el nivel de la educación básica “de todo el país, se asume el desafío de superar el miedo de acercarse al conocimiento de la diversidad sobre la base del desarrollo de las identidades, primer paso de la construcción de la interculturalidad” (Soto 143-144). Con la propuesta de Reforma curricular de 1994, se incorporó la noción de interculturalidad en los primeros diez años de la educación y se establecieron contenidos y destrezas para desarrollar en las diferentes áreas curriculares. Soto define la interculturalidad como “la relación de articulación entre los grupos étnicos y la sociedad hegemónica en la búsqueda permanente de un espacio armónico de interrelación social” (144).

En el Perú, se propone la educación intercultural como respuesta a los desafíos de la diversidad. Existe un organismo que planea la educación dirigida al indígena, dependiente del Ministerio de Educación, es la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI). Se plantea que incluir la interculturalidad en la educación implica asumir “la diversidad cultural desde una perspectiva de respeto y equidad social” (Walsh 11). Los fines generales de la educación intercultural son: fortalecer y legitimar las identidades culturales; promover un ámbito de aprendizaje que implique libertad de expresión, comunicación y enriquecimiento mutuo; desarrollar capacidades de comunicación, diálogo e interrelación; la equidad y mejora de las condiciones de vida; aceptación y respeto de las diferencias. (22).

La DINEBI y las reflexiones sobre la diversidad cultural y la importancia de la interculturalidad van dirigidos a la educación del niño indígena y para las zonas rurales, pero tales consideraciones pueden ser extensibles para las zonas urbanas. La interculturalidad es definida por la DINEBI como un proceso continuo de relaciones, comunicación y aprendizaje entre culturas, un intercambio que se establece en términos equitativos y en condiciones de igualdad que propician el respeto mutuo y el desarrollo pleno de las capacidades de los individuos por encima de las diferencias. A lo que sumamos que esta es una “tarea de toda la sociedad y no solamente de sectores campesinos o indígenas” (Walsh 4).

El caso de México es similar. Existe un organismo oficial, la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), que depende de la Secretaría de Educación Pública (SEP), responsable de la educación del niño indígena. En la presentación del documento *Marcos formales para el trabajo educativo intercultural bilingüe*, se define la interculturalidad como “una forma de vida ciudadana en relación comunicativa horizontal, respetuosa, incluyente y equitativa”. Y en otra parte del mismo texto se declara que el ejercicio de la interculturalidad “propicia el surgimiento de aquellos sujetos que históricamente habían permanecido invisibles, marginados de los procesos políticos, económicos y sociales”. En esta declaración podemos observar dos imprecisiones. A quienes llama “aquellos sujetos” no van a surgir con el ejercicio de la interculturalidad; al contrario, si se contempla la interculturalidad como posible solución a los conflictos entre las culturas es porque “aquellos sujetos”, los indígenas, siempre han estado manifestando su descontento y luchado por su reconocimiento. Además, ¿cómo van a dejar de ser invisibles si la educación

intercultural no se dirige a toda la ciudadanía, sino exclusivamente al mismo indígena?

Con lo que respecta al bilingüismo, después de mencionar los beneficios que conlleva dicho proceso, se afirma que “el bilingüismo, en particular cuando hablamos de pueblos indios, es una *condición indispensable* (las cursivas son mías) para el ejercicio de la interculturalidad”. Esto quiere decir que aquellos indígenas que no hablen español no tendrán la oportunidad de conocer lo importante que es la otra cultura, la del no-indígena. Obviamente queda descartada la posibilidad de que el hispanohablante aprenda alguna lengua indígena para poder ejercer la interculturalidad.

Marco formal (México)

Quisiera en este apartado mencionar solo algunas de las leyes que regulan la educación y lo relativo a la interculturalidad. El documento mencionado *Marcos formales...* señala las leyes y los reglamentos que dan fundamento a la educación intercultural y particularmente en lo que se refiere a la educación de los indígenas. En el caso de la educación, en general, y en relación con las nociones de multiculturalidad e interculturalidad, la Constitución, el Plan Nacional de Desarrollo, el Programa Nacional de Educación y el relativo a la Educación básica constituyen las fuentes normativas más relevantes.

La Constitución Política

“La Nación Mexicana es única e indivisible”.

“La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización”.

En la fracción II dice que las autoridades tienen la obligación de –entre otras varias tareas relativas a los indígenas– “impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación”.

En el artículo tercero, la educación impartida por el Estado (es decir la educación pública, porque hay también privada) “fomentará el amor a la patria y la conciencia de solidaridad internacional [...] en la independencia y la justicia”. “Sustentará los ideales de fraternidad e igualdad de derechos evitando privilegios de raza, grupos...” Será “nacional”, atenderá a la comprensión de nuestros problemas y el acrecentamiento de “nuestra cultura”.

Plan Nacional de Desarrollo

El propósito central y prioritario es hacer de la educación el gran proyecto nacional. En el mensaje del presidente Fox leemos: “o podemos aspirar a construir un país en el que todos cuenten con la oportunidad de tener un alto nivel de vida si nuestra población no posee la educación que le permita, dentro de un entorno de competitividad, planear su destino y actuar en consecuencia”.

Programa Nacional de Educación 2001-2006

En el mensaje del Presidente Vicente Fox no hay nada que permita calificar a la educación que se plantea como intercultural. Su visión es preparar a la población para las actividades productivas y para formar ciudadanas y ciudadanos responsables, solidarios, participativos y críticos, tal como la democracia moderna lo requiere. En el mensaje del Secretario de Educación, Reyes S. Tamez, se menciona que los programas de educación incluyen propuestas que fueron recogidas durante una consulta ciudadana. Que el objetivo es que México cuente con “un sistema educativo amplio, equitativo, flexible, dinámico... que ofrezca educación para el desarrollo integral de la población”. Afirma estar comprometido con “el desarrollo de un sistema de educación de buena calidad, incluyente, participativo, abierto al cambio y a *todas las manifestaciones culturales* (el énfasis es mío)”. Más adelante dice que es imperativo replantear las tareas de la educación para construir una nación que entre otras cosas sea “orgullosamente fiel a sus raíces, pluriétnica, multicultural y con profundo sentido de la unidad nacional”.

En otras declaraciones del Secretario, leemos: “Nuestra nación está dejando de concebirse a sí misma como culturalmente homogénea; se multiplican las evidencias en el sentido de que las transformaciones sociales y culturales de la sociedad en su conjunto no necesariamente implican cambios en la identidad de las regiones ni de los pueblos indígenas”. “La cultura nacional sólo puede entenderse como una realidad multicultural [...]no existe una sola identidad mexicana...sino muchas tantas como identidades regionales y étnicas existen en el país”. Parece indicar una actitud abierta a la interculturalidad; al final, el secretario cierra con estas palabras: “la educación puede contribuir con aportaciones de gran valor a la consolidación de un sustrato común a los diversos sectores de la sociedad mexicana que, respetando la especificidad cultural de cada uno y a partir de ellos, conformará la identidad nacional renovada, que nos permitirá hacer frente, como país, a los retos del siglo XXI”.

Programa de Educación Básica. (Este programa corresponde a una sección del Programa Nacional de Educación).

Un futuro social promisorio requiere de una educación básica de buena calidad que constituya también una condición para un desarrollo nacional justo y equilibrado; aspiramos a que todos los niños y jóvenes del país aprendan en la escuela lo que requieren para su desarrollo personal, se sustenten sobre la base del respeto, la tolerancia y la valoración de la diferencia y que favorezcan la libertad.

En la escuela no sólo se aprenden los contenidos del currículo: también se construye la autoestima de los alumnos y se desarrollan prácticas de convivencia y trato con los demás que habrán de trascender fuera del espacio del aula y constituir su formación ciudadana. Los niños en la escuela se forman para la vida.

Análisis crítico del discurso pedagógico

Para los fines del análisis del contenido, se han elegido dos libros de texto gratuitos: *Historia cuarto grado* y *Geografía cuarto grado*. Los libros de texto para la educación primaria los edita y distribuye el gobierno por medio de la SEP. Como su nombre indica, son gratuitos y se entregan a todas las escuelas primarias públicas o privadas. Estos libros no se utilizan en la educación para el indígena, pues en este sector se enseña primero en la lengua del niño y posteriormente se introduce el español, además de otras características específicas. En 1993 la SEP inicia un proceso de renovación de materiales, pide la colaboración de toda la población para que juntos se mejoren sistemática y permanentemente los textos.

Historia cuarto grado

Es la segunda edición (2001), que es una revisión de la edición de 1993. Corresponde al ciclo escolar 2003-2004. Todos los libros exhiben en su portada una pintura o un fragmento de un mural alusivo a algún tema nacional. En la portada del libro de historia aparece una imagen alusiva a un símbolo patrio. Es el fragmento de un mural de José Clemente Orozco y corresponde a la imagen de uno de los héroes que “nos dio patria y libertad”: el cura de Dolores, Don Miguel Hidalgo y Costilla, quien constituye un importante símbolo patrio. En las fiestas del 15 de septiembre, en que se celebra la Independencia, hace su aparición –en la persona del político en turno– con el grito de: “Mexicanos: ¡Viva México! ¡Viva la Independencia! ¡Viva Hidalgo y...!” para que, pasada la euforia patriótica, estalle la fiesta

carnavalesca en la que se olvida qué se está celebrando: la independencia del criollo y del mestizo, porque el otro componente del país, el indígena, nunca se independizó, sino que siguió viviendo como un colonizado.

En la presentación del libro se lee que: "...Es una visión de conjunto de las culturas, pueblos, personajes y eventos que han contribuido a forjar la nación libre y soberana que somos". Y en cuanto al propósito del libro, se dice: "proporcionar información sobre nuestro pasado, y despertar en los niños gusto por la historia y amor por la patria. Crear una conciencia de identidad común entre todos los mexicanos". En otros renglones del mismo texto, se puede observar un cierto cambio en el tratamiento de género, por ejemplo se dirige a las niñas y niños, a las madres y padres de familia. Desde la presentación, podemos darnos cuenta de esas nociones que se repiten y que inevitablemente se reflejan en el contenido: nación, nuestra historia, identidad común, amor a la patria, típicos de los discursos demagógicos de los proyectos nacionalistas.

El contenido es de una ambiciosa amplitud: abarca desde cuarenta mil años antes de Cristo hasta la época contemporánea. Llama la atención la distribución de contenidos textuales e iconográficos en un estilo que hace pensar más en una página de Internet, rápida y cargada de información, amplia y superficial al mismo tiempo, pero que no permite fijar la atención en nada. Se pueden observar los colores que son en su mayoría pálidos –quizás el papel periódico no permite otra opción–, el cambio de tipos, los recuadros, el bombardeo de información.

El panorama del pasado prehistórico y colonial de México está basado en el típico discurso histórico –aunque no menciona las fuentes y cuando hace referencias a discursos específicos solo dice el nombre del autor–, pero no sabemos en qué año se publican. En el caso de las civilizaciones prehispánicas, menciona cuáles fueron éstas, dónde florecieron y su legado, que se resume en monumentos, figuras, etc.

Algunas innovaciones. En cuanto a la escritura se presenta una imagen diferente. El título es "Para leer con imágenes", es una explicación de cómo escribían –y registraban su historia– los pueblos nahuas y después leemos algunos "Consejos de nuestros antepasados mesoamericanos". Son consejos que, como el mismo texto reconoce, están mezclados ya con el catolicismo porque se publicaron en el año 1600. Encontramos frecuentemente un recuadro (en color verde siempre) en el que se proponen al alumno actividades fuera del aula. En la página 39, podemos leer todo lo que con respecto a

las culturas indígenas se conserva hoy, según este libro. La información que proporciona al respecto es de una extrema simplicidad. Las actividades propuestas permiten considerar una intención –débil aún– de interculturalidad.

En las narraciones históricas de la Guerra de Independencia (1810) y la Revolución (1910), el tratamiento es el mismo, es decir, los tópicos de: el padre de la patria, héroes nacionales, símbolos patrios, los indígenas son presentados como parte del pueblo que participó conscientemente y luchó por sus propios intereses. Como todos los relatos históricos unilaterales, ahí se acaba su historia. No hay, en lo que se refiere al indígena, una continuidad.

En las páginas 124 y 125 se lee un interesante relato que se atribuye a Benito Juárez, que fue presidente por los años 1860, en el que se reconoce la importancia de la educación y de aprender castellano para abrirse paso en la sociedad mexicana. Es muy significativo este mensaje porque Juárez era un indígena zapoteca, pero en su trayectoria política de filosofía liberal no hay luchas por la reivindicación del indígena. El mensaje es: estudia y sobre todo aprende español, no hay otra posibilidad.

Cuando en el texto se hace mención a la cultura, se reduce a los tradicionales temas: literatura y editoriales, museos e instituciones nacionales, las Bellas Artes en general. De la vida rural no se dice nada y tampoco de la vida actual del indígena. El capítulo 20, que se titula "Del campo a la ciudad", sólo menciona al campo cuando, con respecto al gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, dice: "durante su régimen se expropiaron grandes latifundios para repartirlos entre los campesinos y se dedicó más dinero al campo. Se multiplicaron las escuelas, sobre todo rurales...".

Durante los años 1930 a 1960, después de mencionar superficialmente los conflictos que se viven –desigualdad, corrupción, injusticia, violencia, falta de apoyo al campo, etc. – concluye que la estabilidad y el crecimiento de México eran ejemplares en América Latina. Y los indígenas y sus problemas son invisibles.

Una sección dedicada a los símbolos patrios: bandera e himno nacionales. Me pregunto, al ver el símbolo del águila parada sobre un nopal en el centro de la bandera, si esta imagen incluye –o intenta asimilar– a los pueblos indígenas en el imaginario nacional. Y entonces, ¿qué fue primero, la leyenda azteca o el invento del símbolo que requirió un mito para sustentarlo?

Las últimas páginas del libro están dedicadas a una “Vista al futuro”. Se menciona que en México hay 101 millones de habitantes, que alrededor de 6 millones son indígenas, de culturas y lenguas diversas. Se listan algunas, aquellas que cuentan con más de 100 mil hablantes. Hay que notar que el índice que identifica al indígena es que hable su lengua. Sin embargo, hay muchos indígenas en las zonas urbanas que ya no hablan su lengua, sino el español. Estos no son tomados en cuenta. Con respecto a estas poblaciones dice:

En general, las condiciones de vida de los indígenas mexicanos son malas. Necesitan trabajo, alimentación, servicios de salud, escuelas, seguridad y respeto. Se ha trabajado intensamente para integrar la población indígena al desarrollo de México y fomentar su mejoría, pero es mucho más lo que aún falta por hacer.

Este pequeño discurso dedicado a la vida de más de 6 millones de mexicanos es superficial y maniqueo. No hay nada de intercultural en este texto. Con un discurso así, que además aparece en un recuadro, como información extratextual, dudo que el niño pueda crearse una idea de la realidad del indígena. Acerca de los movimientos y las luchas actuales de los pueblos indígenas no se menciona nada. Las luchas del nuevo Zapatista, el comandante Marcos, y de su Ejército Zapatista de liberación nacional, no son considerados parte de la historia, no son héroes nacionales.

Geografía. Cuarto grado

Este texto corresponde a la tercera edición revisada de 1999, para el ciclo escolar 2001-2002. En la presentación se especifica que este libro fue seleccionado como ganador de un concurso. La portada muestra un paisaje de México; es una pintura titulada “El Citlaltépetl”. La distribución textual e iconográfica difiere mucho del anterior texto. En este no hay un bombardeo de información. Los colores son más vivos (el papel es el mismo) y tienen una combinación armoniosa. Las imágenes son más nítidas. A pesar de dirigirse a niños del mismo grado escolar, cuarto año, este libro parece traducir una especie de armonía con la naturaleza de lo que habla y del mismo niño.

El contenido de este texto se refiere a la geografía en general, la tierra, las regiones naturales, para después concentrarse en los capítulos de población y actividades económicas. En cuanto a la población la define como aquella que “comparte un territorio, historia, costumbres y tradiciones. Es decir, la población de un país se identifica entre sí y frente a otros seres humanos que viven en otros países, por sus actividades cotidianas, así como por la manera de preparar los alimentos y la forma de vestir, incluyendo el idioma, el arte y la ciencia”. Esta

definición al estilo “tokenismo” –juzgaría Kymlicka– deja fuera muchos aspectos importantes como rasgos físicos, historias, culturas y religión. Un atisbo de interculturalidad puede ser encontrado en un recuadro en el que se pide al niño que piense –reflexione– sobre los grupos indígenas y sus lenguas en su región. También se menciona que, además del español, “se hablan varios idiomas indígenas” y enumera algunos. El término “idiomas” ya es un cambio importante, pues antes –en mi época de estudiante– se les llamaba “dialectos”, lo cual hacía pensar que no tenían el mismo valor que el español.

En otra parte asegura que “la mayor parte de la población es mestiza, resultado de la mezcla de europeos y ‘americanos’ y de un tercer grupo étnico, el africano. De modo que racialmente México tiene tres raíces”. El adjetivo “americanos” hace referencia a algo ya dicho anteriormente; cuando llegaron los españoles “existían numerosos grupos indígenas”. Cabría preguntarse si –en este mundo de globalización– el término “americanos” va a registrarse en la mente del niño como “indígenas-americanos” o por el hecho de utilizar ese adjetivo se va a diluir la concepción de lo que es un “mestizo”.

Más adelante leemos que la mezcla de españoles e indígenas dio origen a una “diversidad cultural muy rica, que influye en el modo de ser del mexicano actual... Esta riqueza es una de las características más importantes de la población de nuestro país”. Se puede comprobar que este discurso geográfico es más distante que el histórico en cuanto a su compromiso “nacional”.

Al tocar los temas de población rural y urbana, dice que la rural es la que se dedica a la producción de alimentos, que la gente que vive en los pueblos –campo– vive en condiciones difíciles: “falta de caminos y carecen de electricidad y agua potable”; en las ciudades hay muchos recursos y en las zonas rurales se carece de servicios, hospitales, centros culturales, “las personas abandonan las áreas rurales porque piensan que pueden solucionar sus problemas en las ciudades... el principal de esos problemas es la falta de trabajo”. No especifica que en su mayoría son comunidades indígenas las que viven en las zonas rurales, que se ven obligados a emigrar a las ciudades, donde tampoco encuentran los recursos indispensables para vivir.

En su apartado “Tradiciones y cultura”, la cultura se reduce a costumbres y tradiciones: “muchas de ellas tienen su origen en los pueblos indígenas y otras fueron traídas por los españoles...”. Al conjunto de estas tradiciones y costumbres se les conoce como “cultura popular”: “en México existen distintas culturas

populares muy ricas y variadas”. Todo se resume en: comidas, fiestas, artesanías, trajes, danzas, etc.; todo se reduce a la imagen folclórica de que habla Kymlicka. Esta concepción de la población no-indígena e indígena no permite que se genere un diálogo intercultural. De lo que se habla en esta “cultura popular” es de comercio turístico.

Hacia el final del libro, en el capítulo 36, en el recuadro titulado “México es un país diverso”, se lee que es la “cultura popular de cada región [la que] distingue a sus habitantes de los de otros lugares, pero el *conjunto* de las tradiciones y costumbres (el subrayado es mío) que hay en el país es lo que nos identifica como mexicanos”. ¿Es posible definir la historia, los héroes patrios, el territorio y hasta la lengua española como tradiciones y costumbres? No olvidemos la imagen que nos habíamos hecho en relación a la cultura popular como algo folclórico.

No hay en este texto nada relativo a la actual situación del indígena, de los movimientos que generan y de sus demandas de cambios en la geografía del país física y cognoscitiva.

Conclusión

No es válido que el conocimiento que se pretende generar con los contenidos de estos textos siga excluyendo a los conciudadanos indígenas. Si algunos asuntos se tratan muy superficialmente o incluso se excluyen, debido a que los textos se dirigen a niños de cuarto de primaria (entre 9 y 10 años de edad), creo que no es justificable, ya que en esta época de globalización, donde esos mismos niños absorben información

Bibliografía

Dietz, Gunther. “Por una antropología de la interculturalidad”. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.

Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía y interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica”. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.

internacional por todos los medios de comunicación y sobre todo por Internet, están expuestos a muchos más datos dispersantes y violentos, que incluso los impactan más profundamente.

No creo que ni las leyes, ni los contenidos de los materiales de educación tengan un objetivo intercultural. Se mencionan en el marco formal algunas nociones, pero se quedan en el papel. Dudo mucho de que un educando pueda, durante esta formación, desarrollar habilidades de trato con la diversidad, ni que supere sus supuestos “miedos” a exponerse al otro, ni mucho menos que aprecie a ese otro, que no logra conocer en estos libros, con quien no establece ningún contacto. Desgraciadamente desconozco los libros para la educación indígena, pero sería muy interesante confrontar los contenidos de ambos materiales para indagar cómo y qué aprenden los niños indígenas y no-indígenas con respecto, por ejemplo, a “nuestra historia”.

El sistema de educación sigue siendo un mecanismo de reproducción y transmisión de cultura, pues los sujetos necesitan el sentimiento de continuidad que les ofrece el proceso de “rutinización” que reproduce su cultura. Los individuos viven realizando prácticas sociales cotidianas en su mundo más o menos estable. ¿Cómo romper esta rutina y con ella ese miedo a encontrarse sin una base en qué apoyarse? Hay mucho todavía por realizar –si no es que todo– con respecto a la interculturalidad. Que el Estado reconozca la pluralidad; que un político declare públicamente que México ya no se define de la misma manera, como una nación únicamente mestiza y meta en escena al indígena, es ya un buen comienzo.

Kymlicka, Will. “Estados multiculturales y ciudadanos interculturales”. Actas del V Congreso Latinoamericano de educación intercultural bilingüe: *Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zarquiey. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 47-81.

Sepúlveda, Gastón. “Interculturalidad y construcción del conocimiento”. *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1996. 93-104.

Serres, Michel. *Le Tiers-Instruit*. Paris: Gallimard, 1991.

Speiser, Sabine. "Interculturalidad en la educación: Algunas reflexiones sobre un contexto necesario". *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1996. 105-115.

Soto, Ileana. "La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana". *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1996. 139-149.

Walsh, Catherine. *La interculturalidad en la educación*. Perú: Ministerio de Educación/DINEBI, 2001.

GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Ciencia global y colonización epistémica: a propósito de
***Uno y el Universo* de Ernesto Sábato**

Juan Manuel Pascual

Desde el título del primer ensayo de Ernesto Sábato, *Uno y el Universo*¹, surgen algunas preguntas sobre las ideas que el autor pasará a exponer. El pronombre “uno”, por ejemplo, no es tan indefinido e impersonal como se nos presenta. Por ende, el “universo” del que se habla debe estar estrechamente ligado a una historia particular, la de ese “uno” que le precede en el título del libro². Además, la conjunción “y” sugiere una demarcación arbitraria de un todo en dos partes separadas, naturaleza y cultura, separación del objeto de la observación científica y el sujeto del conocimiento. Para evitar caer en la falsa imparcialidad del método científico, propondremos una reflexión sobre el conocimiento desde una perspectiva filosófica y geopolítica. De este modo, en primer lugar buscaremos despejar la noción sabatiana de epistemología desde la filosofía, para lo cual nos referiremos a Miguel A. Quintanilla. En segundo lugar, extenderemos la reflexión al campo de la geopolítica del conocimiento, integrando ideas desarrolladas por dos teóricos de los estudios postcoloniales y subalternos: Walter Dignolo y Dipesh Chakrabarty. En pocas palabras, el presente trabajo busca evidenciar una visión del mundo cuyo tiempo y espacio propios aparecen proyectados como universales.

Epistemología científica y filosofía

La teoría marxista del capital supone una revolución en la historia europea del saber. Por primera vez, una teoría cuyo objeto de estudio es la función histórica y social de la producción cultural reclama el título de teoría científica. Aquí no trataremos de la teoría marxista del capital. Si mencionamos esta teoría, lo hacemos con el objeto de señalar algo ausente en muchas teorías

científicas: la transparencia política de sus postulados. En su esfuerzo por aspirar a la calidad de ciencia, la teoría marxista hace evidentes sus propios designios: la apropiación de los medios de producción por el proletariado. En un esfuerzo de coherencia, el presente trabajo pretende abordar la cuestión de la epistemología desde una postura ética.

El problema de la delimitación del conocimiento constituye uno de los temas centrales de la filosofía moderna. Algunos artículos de *Uno y el Universo* demuestran el interés de Sábato por este tema. En el artículo titulado “Ciencia”, por ejemplo, podemos leer:

Es difícil separar el conocimiento vulgar del científico; pero quizá pueda decirse que el primero se refiere a lo particular y concreto, mientras que el segundo se refiere a lo general y abstracto. (27)

Sábato admite que “es difícil separar el conocimiento vulgar del científico”; sin embargo, está de acuerdo con la necesidad de trazar una línea divisoria. Dicha necesidad se entiende a partir de una noción empírica y positivista de la epistemología, es decir una noción arbitraria en sus principios. Indudablemente, una de las mayores ventajas de la prueba de la experiencia es su imparcialidad. De esta manera, todo saber que no cuadra en el marco de la metodología científica queda relegado al despreciable rango de superstición o pseudociencia³.

La prueba de la experiencia como fundamento del conocimiento científico se basa en una convención cuya principal función es separar el conocimiento teórico verificable del conocimiento práctico no verificable. El problema reside en que la reducción de la epistemología a una simple cuestión formal excluye los factores socio-económicos y socio-políticos, aspectos inherentes a la producción de conocimiento. Para contrarrestar el predominio de lo formal sobre lo material en la

¹ El ensayo contiene sesenta y seis artículos de temática y extensión variada. En general, las reflexiones tratan de ciencia, política, religión y arte.

² En su advertencia al lector, Sábato presenta su visión como particular: “Uno se embarca hacia tierras lejanas, o busca el conocimiento de hombres, o indaga la naturaleza, o busca a Dios; después se advierte que el fantasma que se perseguía era Uno-mismo. Fuera de mi ruta debe haber otros entes, otras teorías e hipótesis. El Universo de que se habla aquí es mi Universo particular” (15). Sin embargo, la forma y el contenido de su ensayo suponen la posibilidad de un saber universal.

³ Para Michel Foucault, la “voluntad de saber”, entendida como “voluntad de verdad”, genera formas de exclusión: “[...] Si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c’est peut-être quelque chose comme un système d’exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu’on voit se dessiner” (16).

valorización del saber, Miguel Quintanilla propone una epistemología y una historia de la filosofía que consideran el papel fundamental que cumplen las condiciones materiales en la producción de conocimiento: “La epistemología actual y la historia de la filosofía deberían dedicarse a reconstruir aquel problema material desde los rastros que su formalización nos ha dejado” (62).

Justamente, una de las formas de saber que la epistemología científica deja de lado es la filosofía. En realidad, no sorprende que una disciplina como la filosofía, basada en el diálogo entre sujetos, sea vista con desconfianza por una tradición científica que sólo trata de objetos. En el artículo “Porvenir de la ignorancia”, Sábato reconoce el lugar de la filosofía en los debates sobre el conocimiento científico, pero sólo a condición de plegarse a las reglas de la epistemología según él la concibe:

El siglo pasado trazó una línea divisoria entre la ciencia y la filosofía que pretendió ser definitiva, pero que apenas ha resultado ser desastrosa. En *The Philosophy of Physical Science*, Eddington discute las consecuencias de esta actitud: formalmente, todavía se puede distinguir una división entre ciencia y epistemología; pero no es más una división eficiente. La epistemología es el territorio en que la ciencia se superpone a la filosofía, lo que no quiere decir que la física ha de ser hecha ahora por los filósofos que se quedaron en la filosofía; por el contrario, la física actual debe tener una proyección decisiva sobre la concepción del mundo, tal como en el pasado sucedió con Copérnico y Newton. Parece lógico pensar que esas síntesis sean hechas por los filósofos; pero sucede que en general los filósofos ignoran la física y es poco razonable abandonar el estudio de las consecuencias filosóficas de la física a las personas que no la entienden. Pero tampoco parece posible que estas síntesis sean elaboradas por los especialistas. (116)

De hecho, la física siempre ha tenido una “proyección decisiva sobre la concepción del mundo”. La naturaleza decisiva de una concepción del mundo confirma el carácter positivista de los fundamentos científicos de la física. En realidad, el problema que plantea Sábato deriva de que su concepción de la epistemología sólo atiende a los problemas relacionados con el aumento de conocimiento⁴. Por ello Sábato insiste tanto en la necesidad de una síntesis que reúna todas las teorías válidas en un conjunto coherente. La crítica de Miguel Quintanilla sobre la epistemología de Karl R. Popper puede servir para evidenciar lo excluyente del ideal epistemológico sabatiano:

Sólo si se parte de una desvalorización de la reflexión filosófica como fundamentación de la constitución de un marco teórico nuevo para una nueva ciencia, se puede identificar en primer lugar la teoría de Einstein con un paso más en el desarrollo de la física, y en segundo lugar sólo así se puede identificar este modelo de progreso de la física con el progreso de la ciencia en

⁴ El aumento de conocimiento presupone una concepción lineal del tiempo, noción apoyada por una religión monoteísta como el cristianismo.

general. Y sólo si se desconoce la determinación material del desarrollo histórico de la ciencia, se puede identificar la metodología de la investigación científica con la teoría del desarrollo del conocimiento. (78)

De todos modos, la complejidad y la cantidad de datos que genera el saber científico acreditado por la epistemología tradicional es desconcertante. Si salimos del círculo vicioso que genera la concepción formalista del conocimiento, nos daremos cuenta de que el problema de la delimitación del conocimiento es un falso problema que, sin embargo, tiene causas y consecuencias verdaderas. El verdadero problema reside en la estrategia política de subordinación de otras formas de saber a un saber dominante.

Por otra parte, el ensayo de Sábato es prueba fehaciente de que encerrarse en el formalismo científico y cerrar la puerta a la consideración de otros saberes sólo puede llevar a una visión angustiante de la existencia:

Al comienzo era el Caos. Con el nacimiento de la ciencia y la filosofía, el hombre fue ordenando el mundo exterior y tratando de averiguar la idea de su Autor, si lo hay. Así apareció el Cosmos, el Orden, la Ley. Pero el afán de conocimiento desencadena una nueva especie de Caos. Salimos de la ignorancia y llegamos nuevamente a la ignorancia, pero a una ignorancia más rica, más compleja, hecha de pequeñas e infinitas sabidurías. [...] Y entonces sentimos que el desconocimiento y el desconcierto nos invaden por todos lados y que la ignorancia avanza hacia un inmenso y terrible porvenir. (118)

Es significativo que para Sábato la ignorancia sea fuente de temor. Sin duda alguna, buena parte de ese temor se explica mediante la relación que el hombre establece consigo mismo y los demás. Además de reflejar el carácter cerrado de la epistemología sabatiana, la conclusión alarmista de este extracto ilustra de manera elocuente el callejón sin salida al que lleva toda concepción totalizante del conocimiento, lo que nos lleva a considerar con mayor firmeza que la filosofía, entendida como apertura al diálogo, debería ocupar un lugar fundamental en toda reflexión epistemológica.

Colonialidad global y hegemonía epistémica

El aspecto más interesante de los estudios subalternos es su acercamiento a la cuestión del conocimiento desde la colonialidad. Como su nombre lo indica, las teorías subalternas presuponen la consideración del otro como inferior: el otro es inferior porque su saber es inferior. Partiendo de este postulado, consideraremos el saber como instrumento de dominio político.

Ya hemos visto que uno de los temas desarrollados en *Uno y el Universo* es el problema de la incesante diversificación de los campos de investigación científica.

En la reflexión que tiene por título “Porvenir de la ignorancia”, Sábato lamenta la acelerada fragmentación del saber científico porque acabó con toda posibilidad de saber universal:

El universo es diverso pero también es uno: por debajo de la infinita diversidad ha de haber una trama unitaria que debe ser descubierta mediante esfuerzos de síntesis; pero cada día que pasa va siendo más difícil realizar síntesis por la creciente abstracción, complejidad y masa de hechos diversos que hay que abarcar; y cuando surge alguno capaz de un esfuerzo de universalidad –como Whitehead– es parcialmente entendido y equivocadamente juzgado. [...] A los hombres de espíritu universal sólo les queda el recurso de la melancolía. (108, 109)

Ingenua o deliberadamente, algo que Sábato pasa bajo silencio es que esta misteriosa “trama unitaria que debe ser descubierta mediante esfuerzos de síntesis” acarrea una larga historia de dominación política. Jugando con las propias palabras de Sábato, y desde un punto de vista ético, nos parece más acertado decir que “el universo es diverso... y equivocadamente juzgado”.

Homogeneización temporal o reducción del tiempo

Uno de los temas corrientemente abordados por la crítica subalterna es la utilización de un tiempo homogéneo como instrumento de dominación política. Sábato conoce el riesgo de abstracción que entraña la medición de cualquier objeto y desconfía de los mecanismos inventados para medir un tiempo absoluto. En el artículo “Porvenir de la ignorancia”, la homogeneización temporal aparece tratada por Sábato como una concepción filosófica:

Basta pensar con qué paz un físico de esta clase [positivista] creía no hacer especulaciones filosóficas cuando medía un tiempo con un reloj; no obstante, se basaba en una hipótesis metafísica –el tiempo absoluto– que invalidaba todos sus resultados experimentales. Ignoraba que un reloj puede ser más peligroso que un tratado de metafísica. (115)

Aquí Sábato se queda en el peligro que la concepción metafísica del tiempo representa para la validación de los experimentos científicos, sin más. Ahora, si bien la reflexión sabatiana es pertinente desde un punto de vista empírico, es inadecuada para plantear el problema desde una perspectiva histórica. Lo que Sábato parece ignorar es que, “al mismo tiempo”, su narración de la historia del pensamiento participa de un tiempo narrativo tan peligroso como el tiempo científico del que nos habla. La alusión exclusiva a capítulos de una historia universal del conocimiento que a menudo pasa bajo silencio los aspectos políticos de su narración, como la consolidación de un esquema epistemológico global mediante la escritura, es un ejemplo claro de homogeneización temporal. De este modo, el ensayo de Sábato participa de la circulación de una gran historia universal, en gran

parte de concepción europea. A modo de ejemplo, tomemos un extracto del artículo titulado “Heliocentrismo”:

La teoría heliocéntrica es tan sencilla que podría asombrar la resistencia que suscitó en la época de Copérnico. Hay dos razones para explicar este fenómeno. Primero, desdeñaba el antropocentrismo siempre ruidoso[...]. Desde Moisés, la gente no quiere abdicar de sus privilegios cósmicos e imagina que de algún modo la Creación ha sido organizada en su beneficio particular[...]. Ya Aristarco de Samos había sido acusado de impiedad por la misma razón y el temeroso Pitágoras llevaba una doble contabilidad: geocéntrica para el público y heliocéntrica para su logia. [...] El otro obstáculo fue, como siempre, el acreditado y siempre aconsejado por los ancianos sentido común. [...] La hipótesis heliocéntrica durmió hasta Copérnico. Uno de los responsables de esta catalepsia fue Aristóteles, que con su inmensa autoridad policial impidió cualquier alzamiento contra el régimen establecido. [...] Si Aristóteles hubiese sido un mediocre no habría sido capaz de impedir durante dos mil años el advenimiento de la nueva física. Los genios promueven grandes adelantos en el pensamiento humano; pero, cuando les da por estar equivocados, son capaces de frenarlo durante varios siglos. (82, 83)

Paul Ricoeur ha demostrado que toda narración conlleva un desarrollo temporal lineal⁵. No se trata, entonces, de reprochar a Sábato la linealidad inherente a la estructura narrativa, sino de señalar la importancia de los referentes espaciales de esta narración, por lo general europeos. De este modo haremos entrar en consideración lo que Walter Mignolo llama “geopolíticas del conocimiento”. Copérnico, Moisés, Aristarco de Samos, Pitágoras y Aristóteles caben dentro de una historia muy natural para Sábato. Sin embargo, esta “historia natural” es el resultado de una manera de hacer la historia. Por supuesto, la narración de la historia de la teoría heliocéntrica sería imposible sin esa “hipótesis metafísica” que supone un “tiempo absoluto”. Para Sábato la historia está “sin duda” hecha por los hombres, pero no por los que la escriben, sino por los héroes y los genios. La historia que Sábato admira es sobre todo la historia de los grandes descubrimientos. Los genios a los que tanto alude Sábato en *Uno y el Universo* son los héroes de la historia universal del conocimiento. Pero ésta es la historia de los historiadores, a los que Dipesh Chakrabarty reprocha su tendencia a la abstracción científica:

I would suggest that the idea of a godless, continuous, empty, and homogeneous time, which history shares with other social sciences and modern political philosophy as a basic building block, belongs to this model of a higher, overarching language. It represents a structure of generality, an aspiration toward the scientific, that is built into conversations that take the modern historical consciousness for granted. (75)

La universalización de esta narración del progreso científico sólo es posible mediante una estructura

⁵ Para un estudio del tiempo en la narración, ver Paul Ricoeur, *Temps et récit*.

abstracta y generalista que se alza por encima de las particularidades.

Homogeneización o reducción del espacio

Además de legitimar una línea temporal convencional, *Uno y el Universo* se circunscribe a un espacio exclusivamente europeo. El discurso sabatiano tiene como referente exclusivo la historia del conocimiento desde la antigüedad griega hasta la modernidad, pasando por el Renacimiento. Desde Parménides, Pitágoras y Aristóteles hasta Whitehead, Eddington y Einstein, pasando por Newton, Leonardo y Galileo, Sábato habla de Europa, pero no menciona las consecuencias del imperialismo y la colonización europea en América Latina. Es este tipo de carencia crítica que los estudios postcoloniales y los estudios subalternos buscan poner en evidencia mediante una crítica desde la colonialidad. Según Walter Mignolo, la tarea de repensar el imperialismo y sus consecuencias desde la perspectiva de la colonialidad supone que:

Mientras que la historia del imperio es la historia de quienes diseñan e implementan diseños globales, la historia espacial de las heterogeneidades estructurales y de las contradicciones diacrónicas de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad es la historia desde la perspectiva de quienes tienen que lidiar con las consecuencias de los diseños globales. (219)

En este sentido llama la atención que un ensayo de temática tan amplia (uno y el universo) escrito por un escritor latinoamericano (Ernesto Sábato) no diga nada sobre la situación política de América Latina con respecto a Europa o Estados Unidos. El artículo “Descubrimiento de América” constituye un claro ejemplo del tratamiento que los pensadores de la tradición clásica del saber reservan a otras formas de vida y de conocimiento. De hecho, en “Descubrimiento de América” Sábato se concentra en el aspecto científico del descubrimiento y la explotación de América, sin mencionar ni siquiera una sola palabra sobre las consecuencias de la conquista y la colonización en la población. En resumen, la razón de ser del artículo es argumentar sobre la calidad de los conocimientos científicos de los españoles y los portugueses, comúnmente subestimados:

No se ve claro, sin embargo, cómo pueden realizarse el descubrimiento de un continente, los largos y riesgosos viajes marítimos, el trazado de cartas geográficas y la explotación de las minas peruanas y mejicanas, sin conocimientos de astronomía, geografía, náutica, cartografía y metalurgia. (36)

Sábato desarrolla bastante el tema del descubrimiento, pero lo hace desde un punto de vista científico, resumiendo la historia de la navegación de altura y de la astronomía desde la antigüedad griega hasta la Edad

Media. También habla de Colón, pero otra vez desde un punto de vista científico: “El propio Colón estaba dotado de espíritu científico: sentido de la observación y empeño teórico.... El error más grande que cometió fue, sin duda, el propio descubrimiento”. Por supuesto, aquí sólo se trata de un error teórico (¿de qué otro tipo de error se podría tratar?): Cristóbal Colón conocía las teorías sobre la esfericidad de la tierra, sólo había calculado mal la distancia entre Europa y las Indias:

A pesar de todo Colón hizo la expedición y el azar quiso que tardara justamente cinco semanas en llegar al nuevo continente, lo que explica que se afirmara en su idea errónea de haber llegado a las Indias. Hoy sabemos que Eratóstenes de Alejandría había calculado con asombrosa precisión y que Colón y sus asesores técnicos estaban equivocados. Pero con esta clase de equivocaciones es como avanza la humanidad. (39)

De este modo, según Sábato, la humanidad avanzaría a costa de equivocaciones científicas. Semejante afirmación es sólo un ejemplo de las contradicciones de Sábato, quien por un lado defiende el progreso de la *humanidad*, y por otro lado ignora la represión concreta que maneras de pensar como la suya ejercen sobre otras realidades. De forma deliberada o no, Sábato procede a la evacuación de la historia de la conquista y la colonización de América. Queda claro que la presunción de un conocimiento universal basado en la reducción espacial del conocimiento constituye la tentación globalizante de la geopolítica del conocimiento. Y esto es lo que sucede con *Uno y el Universo*.

Conclusión

Ignorar, o afectar ignorar las estrategias y prácticas represivas inherentes a cualquier tipo de narración histórica equivale a reforzar lo que Walter Mignolo llama “relaciones de subalternidad que se establecen dentro de la estructura misma del capital”. El planteamiento ético del presente trabajo ha apuntado a evidenciar las consecuencias de las ilusiones sustentadas por la narración histórica y a fomentar la transparencia en las relaciones humanas. Las distintas concepciones filosóficas de la totalidad no tienen nada de malo en sí. El peligro surge del abuso político al que todo saber se ve expuesto.

En cuanto a *Uno y el Universo*, estamos ante un texto que se limita a describir el trabajo científico desde una tradición materialista positivista, pasando bajo silencio el papel que la institucionalización del conocimiento juega en las políticas imperialistas. La historia de la explotación abusiva de un continente y de sus habitantes no puede ser evacuada en nombre del progreso de la humanidad. En este sentido resulta paradójico –y es sin duda significativo– que *Uno y el Universo* trate del

universo y no de América Latina. Por eso pensamos que, por la limitación espacio-temporal de su perspectiva, la concepción sabatiana de la epistemología ignora (o pretende ignorar) su participación en una estrategia política mediante la legitimización de una manera particular de concebir el conocimiento que se establece en desmedro de prácticas culturales diferentes. En este sentido, la reflexión epistemológica debe considerar la

heterogeneidad cultural, en vez de negarla, porque el reconocimiento y la inclusión de distintas perspectivas críticas resulta esencial para entender y seguramente solucionar buena parte de los problemas que hoy en día afectan a América Latina. Dicho de otro modo, el diálogo puede abrir horizontes más auspiciosos que el monólogo.

Bibliografía

Castillo Durante, Daniel. *Los vertederos de la postmodernidad. Literatura, cultura y sociedad en América Latina*. Ottawa: Dovehouse, 2000.

-----Ernesto Sábato. *La littérature et les abattoirs de la modernité*. Madrid: Iberoamericana, 1995.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2000.

Foucault, Michel: *L'ordre du discours*. Mayenne: Gallimard, 2003.

Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Mignolo, Walter D. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

-----"Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Eds. C. Walsh, F. Schiwiy y S. Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, (2002): 215-244.

Panikkar, Raimundo. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

Quintanilla, Miguel A. *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de Karl R. Popper*. Madrid: Tecnos, 1972.

Sábato, Ernesto. *Uno y el Universo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

Encyclopaedia Universalis. Paris: Encyclopaedia Universalis, 2002.

La filosofía intercultural y el *Manuscrito del Huarochiri*

Nicolas Beauclair

En los comienzos del siglo XXI estamos confrontados, más que nunca, al fenómeno de una globalización mundial por el cual nuestro planeta parece cada vez más pequeño, y que nos obliga a (re)pensar el desafío de vivir juntos. La diversidad humana se hace más visible, y las reivindicaciones de los pueblos menos favorecidos se hacen más oíbles. Así, la multiculturalidad ya se ha vuelto un concepto innegable en nuestro mundo, pero muchas veces es mal interpretado y/o utilizado por las instituciones del poder como son los Estados-naciones. Latinoamérica es un buen ejemplo de esta diversidad y, hoy en día, las reivindicaciones indígenas son cada vez más importantes y perceptibles; los pueblos que fueron acallados durante tanto tiempo, muchas veces por la fuerza, hacen oír sus voces y muestran su presencia. Sin embargo, América Latina es un espacio que todavía sigue siendo heredero del eurocentrismo proveniente del sistema colonial. Así, frente a este tumulto de voces y visiones diferentes, nos parece importante re-pensar nuestra realidad, que todavía está demasiado atravesada por desigualdades socio-económicas, y las relaciones que tienen lugar en ella. Para eventualmente “cumplir” con esta tarea de re-pensamiento, nos acercamos a la idea de Raúl Fonet-Betancourt que sugiere la formación de una filosofía intercultural.

Ahora bien, si nos acercamos a la idea de una filosofía intercultural es porque implica una nueva visión de la filosofía. Lo que se propone, es repensar la filosofía para sacarla del modelo occidental heredado de una larga tradición que tiene sus raíces en la filosofía griega de la antigüedad. Fonet-Betancourt propone: “*des-filosofar* la filosofía, [...] *des-filosofar* la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo” (2000 74-75). Así, esa nueva filosofía implicaría escuchar las voces acalladas por la filosofía occidental, escuchar las voces que tienen otras visiones del mundo. Es decir, una filosofía con aportes de todos, que deja hablar a todos en un pie de igualdad, que tiene un intercambio de ideas consideradas con el mismo valor. Los procesos de diálogo, discusión y deliberación deben ser unas de las bases de esa filosofía intercultural. Así, creemos necesaria una filosofía intercultural en América Latina, una filosofía basada en el diálogo

intercultural, que reconoce las injusticias cometidas en el pasado y que pone atención particular en los aportes de los que no fueron escuchados durante demasiado tiempo: los indígenas. Esos pueblos indígenas tenían pensamiento filosófico, una manera de ver e interpretar el mundo, antes de la llegada de los europeos, pero la filosofía en Latinoamérica siempre ha sido eurocéntrica, mimesis o continuación de lo que se hace en Europa. Evidentemente, recuperar, o hacer emerger, estos conocimientos, este saber, para que entre en un diálogo y forme parte de una filosofía intercultural es una tarea ardua porque el pensamiento filosófico autóctono es, en gran parte, relegado a las tradiciones orales, y, entonces, muchas veces despreciado y más difícil de aprehender y legitimar. Sin embargo, se escribieron, durante los tiempos coloniales, documentos sobre el pasado de ciertos pueblos indígenas, como en el caso del *Manuscrito del Huarochiri* (Taylor), que pueden ser en parte considerados como provenientes de fuentes orales.

En este trabajo nos proponemos analizar este documento colonial como fuente de pensamiento filosófico indígena. Evidentemente, este documento proviene de una región particular (la región de Huarochiri, Perú) y no pretendemos afirmar que podría representar un pensamiento indígena pan-americano y tampoco pretendemos sustituirnos a los indígenas para hacer sus reivindicaciones. Sin embargo, pensamos que este manuscrito podría ser un documento interesante a la hora de fomentar el diálogo intercultural. Así, nos proponemos comenzar con una primera parte en la cual expondremos de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de la obra. En una segunda parte, haremos un resumen de las ideas principales de una tesis doctoral escrita por José Yáñez del Pozo, que habla justamente de los contenidos filosóficos del *Manuscrito* y haremos una reflexión sobre la utilidad que podrían tener estos conocimientos dentro del diálogo intercultural de una filosofía intercultural en América Latina.

El *Manuscrito del Huarochiri*

El *Manuscrito del Huarochiri* es un documento de la época colonial. Sin saber la fecha exacta de su producción, se estima que fue escrito alrededor de 1608.

La lengua del manuscrito es el quechua vehicular de la época y no se sabe quién es el autor, pero fue encontrado en los documentos de Francisco de Ávila, el famoso extirpador de las idolatrías. Se supone que el manuscrito habría sido escrito con el objetivo de identificar, ubicar y destruir las “huacas”¹ de la región de Huarochirí. Ávila, que tiene orígenes no muy claros (¿mestizo, criollo?), fue sacerdote en San Damián de Huarochirí a partir de 1597. Hacia 1608, fue invitado a la fiesta de la Asunción del 15 de agosto y un indígena le dijo que la fiesta en realidad era sólo un camuflaje del culto a Pariacaca y Chaupiñamca. De ahí empezó su campaña de persecución de las idolatrías y, también hacia 1608, escribió el *Tratado* de Ávila “que se suele considerar como una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua” (Taylor 15).

Se supone que el *Manuscrito* fue escrito por un indígena encargado por Ávila de recolectar los mitos, ritos y tradiciones de la región. El documento está firmado por la mano de Tomás. Así, si los contenidos del manuscrito fueron recogidos con el objetivo de la extirpación, podemos fácilmente concluir que son auténticos. Podríamos imaginar quizás, de manera ideal, que el recolector de los mitos hizo su tarea a la manera de los antropólogos modernos que recogen los mitos de los pueblos que tienen una tradición principalmente oral. Si decimos que el documento fue escrito por un indígena, este había sido, sin ninguna duda, cristianizado y educado por la Iglesia. Decimos esto porque, primero, sabe escribir y, además, sabe escribir el quechua general establecido por el Tercer Concilio Limense, lo que confirma que fue educado dentro del sistema colonial. Segundo, decimos esto porque el escritor se manifiesta a través del narrador de la obra que dice explícitamente ser cristiano. Por ejemplo: “Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del [di]ludio” (Taylor 79). Sin embargo, el hecho de haber podido recoger todos estos relatos nos parece ser el indicio de que es indígena: no creemos que un español hubiera podido recoger estos mitos fácilmente. Además, la región del Huarochirí era una región multilingüe en la cual no se sabe muy bien hasta qué punto el quechua era utilizado, así, el recolector tenía que ser multilingüe para comprender lo que recogía. Este hecho podría explicar también la presencia de interferencias lingüísticas en el manuscrito, interferencias no solo del español sino también de lenguas indígenas.

Si el Manuscrito es el resultado de la campaña de extirpación de las idolatrías y, así, permite deducir, como

¹ Este término, propio de la región andina, es polisémico, puede significar varias cosas como deidades, lugares sagrados, momias, montañas, etc.

ya hemos dicho, que los contenidos son auténticos, éste es el resultado de una recrudescencia de la opresión de los indígenas. Efectivamente, Huarochirí no fue una región de gran explotación por parte de los españoles en los inicios de la conquista; no era una región muy interesante económicamente como Potosí, por ejemplo. Sabiendo que podían aprovechar el saber laboral de los indígenas, se permitió la conservación de muchas de sus tradiciones y de sus lenguas. Sólo al final del siglo XVI, con la llegada de los colonos que se agregan a los primeros conquistadores, los españoles empiezan realmente la represión sistemática de los indígenas. “[...] On installe [los indios] dans des nouveaux villages pour mieux les contrôler et les soumettre à l’impôt. Le pouvoir colonial décide d’effacer les traces de la culture passée : on détruit les huacas, les tombeaux indiens, les momies qu’ils contiennent, on brûle les quipus, on interdit les danses traditionnelles...” (Calvet 128). La campaña de Ávila forma parte de esta corriente y el narrador-escritor² se muestra ambivalente frente a las tradiciones de los indios. Así, aun cuando se identifica a los cristianos y participa en la campaña de extirpación, parece querer conservar las tradiciones indígenas por medio del *Manuscrito*.

Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados “indios” hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. [...] Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres del Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. (Taylor 41)

Quizás era alguno de esta región y se sentía interpelado por esos mitos, lo cierto es que era un individuo aculturado, flotando entre la cultura occidental y la cultura andina.

Ahora bien, esos mitos recorren una temporalidad que se puede dividir en “tres niveles temporales: un plano mítico, un plano ritual y un plano histórico que se presenta contemporáneo al momento de la enunciación” (Zanelli 98). Ese tercer plano es construido a partir del contexto y del narrador (que acabamos de presentar), mientras que los otros dos son construidos a partir de relatos provenientes de la tradición oral.

De acuerdo con Salomón (Manuscript 5-11) el texto contiene relatos que pueden ser organizados en cinco grupos: los tiempos antiguos, los mitos de identidad de grupo bajo el patrocinio de Pariacaca, los mitos de identidad de género en torno a la diosa Chaupiñamca, los relatos que reflejan la relación con los incas, los relatos de la relación directa con los

² Cuando hablamos de narrador-escritor nos permitimos yuxtaponer la noción de narrador y de autor implícito. Dado que el autor de la obra es desconocido y dado el contexto particular de la extirpación de idolatrías, deducimos que es el escritor del *Manuscrito* quien se expresa a través del narrador como se ha dicho anteriormente.

españoles, y una última parte sobre asuntos muy específicos y especializados. (Yáñez del Pozo 7)

Evidentemente, estos contenidos no son presentados de manera lineal sino de una manera más zigzagueante, reflejo de su proveniencia oral, “hay pasajes en los que se repiten variantes de un mismo relato y existen partes sobreentendidas” (Rubina 71). Además, los relatos provienen de diversas fuentes, de diversas comunidades que tenían sus propios “huacas” locales pero que se reunían todas por su culto a Pariacaca, la región cubierta por el Manuscrito es bastante extendida (ver anexo 1).

Las tradiciones orales, en general, permiten la conservación de la memoria de un pueblo, de una cultura, “tienen el valor de preservar la forma en que una cultura estructura el mundo y reflexiona acerca de sí misma” (Gerassi-Navarro 95). El *Manuscrito* sería entonces la herencia de las formas de estructurar el mundo de los pueblos de esta región desde los tiempos antiguos hasta el presente de su redacción (en relación con la temporalidad mencionada arriba). Además, la tradición oral de estos pueblos no se paró con la escritura del *Manuscrito*, así, ciertos mitos siguieron transmitiéndose hasta nuestros días³. Evidentemente, con el tiempo estos mitos se transformaron pero sabemos que tienen origen en el pasado, lo que testimonia el *Manuscrito*. “La particularidad del discurso oral es de ser un pensamiento en movimiento, en el cual los cambios y enfrentamientos tanto de ideas como de las interacciones humanas recrean la historia de una cultura y definen su identidad” (Gerassi-Navarro 96). Así, al anotar las discrepancias entre el *Manuscrito* y los mitos que siguen vigentes, podríamos ver cuáles son las transformaciones en la estructuración del mundo de los pueblos de Huarochirí, pero lo que creemos ser lo más revelante es que con el *Manuscrito* tenemos una prueba de que los pensamientos indígenas de hoy, las maneras de estructurar el mundo, transmitidos a través de la tradición oral, tienen un lazo con el pasado. Es un poco paradójico constatar que el Manuscrito tenía como objetivo la extirpación de idolatrías, pero que, en el fondo, ayudó a la preservación hasta nuestros días de la memoria de esta región. Por eso, pensamos que estudiar este manuscrito puede ayudar a comprender mejor estos pueblos, ayudar al diálogo intercultural.

En esta primera parte, hemos expuesto de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de esta obra anónima que es el *Manuscrito del Huarochirí*. Hemos tratado con ello de demostrar que los contenidos de esta obra reflejan el pensamiento de los pueblos de la región y tienen un lazo con el presente por venir de

fuentes orales. Sin duda, estos mitos forman parte de la construcción identitaria de esta región; así, la obra contiene costumbres o prácticas rutinarias que fueron transmitidas de generación en generación, pero también puede servir de base a una tradición inventada que arraiga “la trayectoria reciente del grupo en un *tiempo épico*, en un origen mítico común” (Dietz 88). Ahora vamos a pasar a la siguiente parte de nuestro trabajo, en la cual vamos a hablar de los contenidos filosóficos de la obra.

La filosofía en el *Manuscrito del Huarochirí*

Como lo hemos dicho en la Introducción, queremos empezar esta parte resumiendo las ideas que nos parecen más importantes en la tesis doctoral de José Yáñez del Pozo titulada *Yanantin: la Filosofía Dialógica Intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. En esta tesis Yáñez del Pozo afirma que el *Manuscrito del Huarochirí* podría reflejar todo un sistema filosófico. “[E]l Manuscrito del Huarochirí constituye un verdadero sistema filosófico porque presenta una síntesis de las maneras cómo este pueblo respondió a las preguntas que se había hecho a lo largo de los años” (213) y no porque presenta una filosofía que entra en la definición de la tradición occidental. Están presentes en el *Manuscrito* conocimientos del mundo que se pueden insertar en “la clasificación tradicional de toda filosofía: la cosmología o conocimiento del universo [...], la teología o reflexión sobre los seres sobrenaturales [...], la antropología o estudio de los hombres y las mujeres [...] y sus relaciones, y la ética o discusión sobre los valores y las normas de la sociedad [...]” (232). Además, “la filosofía andina es una filosofía eminentemente intercultural y dialógica, que para entender lo planteado por otras sociedades y pensamiento parte precisamente de su experiencia relacional, complementaria e inclusiva” (215). Sin embargo, aun cuando se habla de filosofía, se precisa que no es tan evidente que exista pensamiento filosófico indígena; así, al emplear el término “filosofía” se habla más de una racionalidad o sabiduría autóctona.

La tesis está dividida en tres capítulos, que vamos a presentar a continuación, siguiendo la clasificación que hemos presentado. Es decir, el primer capítulo sobre cosmología y teología, el segundo sobre antropología y el tercero sobre ética. El autor explica que hace esta tesis para facilitar el diálogo intercultural en la línea de la filosofía intercultural tal como es presentada en la obra de Josef Esterman *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. En el primer capítulo de la tesis se precisa que la relación entre lo “cósmico” y lo “terrenal” en los Andes no se puede entender desde el pensamiento occidental. Los planos

³ Alejandro Ortiz Rescaniere recogió en un libro mitos que siguen vigentes hoy en día: *Huarochirí 400 años después*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

cosmológico y teológico del mundo andino, que se entienden como el único plano teológico de la tradición occidental, son dos conceptos no separados en la mentalidad andina. En realidad, todas las áreas del estudio de este autor están relacionadas y él dice: “Toda nuestra investigación, dada la característica religiosa específica del texto, podría ser considerada como una aproximación teológica al mundo andino” (60). Aun cuando no se hace la diferencia entre lo cosmológico y lo teológico, “las categorías *arriba* (Hana) y *abajo* (Rurin)” (47) ellas sí se distinguen, como lo izquierdo (asociado a lo femenino) y lo derecho (asociado a lo masculino). Esta teología se hace alrededor de la *pacha*, se toma esta palabra como mundo, tiempo y espacio.

Podríamos decir que en la concepción andina del mundo, “pacha”, están en juego dos tipos de fuerzas, las centrípetas y las centrífugas. Las primeras están asociadas con la profundidad, la solidez, la sequedad, la estabilidad, la fecundidad potencial y la feminidad. Las fuerzas centrífugas están relacionadas con la altura, la fluidez, la humedad, el movimiento, la inseminación potencial y la virilidad (Salomón “Manuscript” 16). Entre los dos tipos de fuerzas, [...], siempre hay puentes de conexión y relación. (59)

Hay relaciones entre estas fuerzas como hay relaciones entre lo “terrenal” y “cósmico”, entre los hombres y las “huacas”, y estas relaciones pasan por el principio de complementariedad. Esta complementariedad se entiende “tanto en sentido vertical como en el horizontal” (80), es decir, tanto entre lo “terrenal” y lo “cósmico” como entre las diversas partes del mundo terrenal. La complementariedad de los géneros femenino y masculino es muy importante: esta es representada en el manuscrito por Chaupiñamca y Pariacaca, la tierra y el agua. “Los seres petrificados y los demás lugares sagrados y objetos de culto, ubicados en los sitios especiales de transición se constituyen en los puentes entre las varias partes del mundo andino” (80). Es decir que la teología, la relación entre los humanos y los seres sobrenaturales, juega un papel cotidiano en el mundo andino; el mantenimiento de la complementariedad, tanto de manera vertical como horizontal, se hace continuamente a través, entre otros, de la “admiración y veneración por tantos objetos y fenómenos que los españoles jamás entendieron” (80).

Si, como acabamos de decirlo, la complementariedad de género juega un papel importante en el plano teológico, en el segundo capítulo de la tesis se evidencia que “la división de género constituye un eje fundamental de la organización regional de Huarochiri” (82). Como el texto fue escrito en la época colonial, trasparecen tres maneras de organización de la división de género. La primera es la concepción regional preincaica en la que “era muy nítida la división y distinción de sexos, en el sentido de lo que se denomina paralelismo de género”

(85). Como ya se ha mencionado, este paralelismo de género se hace ver en el plano teológico en el cual los géneros están asociados a fuerzas, huacas, elementos y estados diferentes, pero, sobre todo, complementarios. Segundo, en la época incaica se conservó el paralelismo pero con una cierta jerarquización, una jerarquización entre los géneros y dentro de los géneros. Esta jerarquización fue probablemente concebida para justificar ciertos privilegios de los miembros de la administración incaica, el inca era hijo del sol y la reina hija de la luna. Ciertas personas eran parientes más cercanos a los dioses que otros. Tercero, “como era de esperarse, la jerarquía de género se profundizó con la conquista española. Sin hacer caso de las sutilezas de clase y género mediatizadas y disimuladas con el rito y el mito, el europeo impuso su propia concepción sobre los géneros y los sexos” (88). Sin embargo, al tomar una perspectiva feminista el autor muestra que en el *Manuscrito* “los mitos nos hablan no solamente de una idea de géneros paralelos sino también de una cierta supremacía de la mujer, manifestada a través de sus roles y sus características sexuales” (126). Así, “los personajes femeninos son presentados como no-marcados, es decir como anteriores y, en cierta medida, superiores a los personajes masculinos, éstos son marcados, es decir en proceso de desarrollo a partir precisamente de las características femeninas” (127). Pero más que una oposición entre los dos sexos es una complementariedad, concepto que es una de las bases de la ética andina.

En el último capítulo de esta tesis, sobre ética, se quiere tener “una idea más completa de las estrategias que esta sociedad usaba para mantener el orden cósmico, la relacionalidad adecuada entre todo lo existente” (131). Los principios básicos de esta ética son: “la dualidad, especialmente aquella fundamentada en los pares inseparables, *yanantin*” (129), la “correspondencia, complementariedad y reciprocidad” (131). Son estos principios básicos los “que hace[n] posible que el ser humano sea el puente o *chacana* de todo este orden cosmogónico (Estermann 228)” (131). Además, estos principios se deben mantener a lo largo de la vida de los individuos, así, en cada etapa de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, se debe mantener el equilibrio entre los elementos de las dualidades del mundo por medio de varias prácticas rituales. No entraremos en los contenidos específicos de estos rituales ni explicaremos los fines precisos de estos dado que esos son muy complejos y numerosos. En general el autor de la tesis constata que la ética presente en el *Manuscrito* es “eminente y comunitaria. El individuo es importante en cuanto se siente ligado a la comunidad y en cuanto cumple con las reglas que producen el equilibrio real y simbólico buscado por

todos” (199). Este equilibrio se debe mantener entre el mundo humano y el mundo sobrenatural de las “huacas”, entre los géneros, entre las comunidades de diversos pisos ecológicos, etc. No se debe olvidar que la región de Huarochirí era una región multilingüe y multicultural, los diferentes pueblos estaban ligados por su culto a Pariacaca y Chaupiñamca” así, existía la necesidad del mantenimiento de los principios éticos básicos de manera intra e intercomunitaria. De ahí también otros elementos importantes de esta tesis, el dialogismo y la interculturalidad. Se habla de dialogismo sobre todo en referencia a Bakhtine, quien dice que el dialogismo es el modo epistemológico característico de un mundo dominado por la “heteroglosia”. Todo significa, es entendido, como parte de un todo más grande. Hay una interacción constante entre significaciones, cada cual tiene el potencial de condicionar otras (34). Así, se afirma que los pueblos del Huarochirí tienen una filosofía dialógica intercultural porque estuvieron (antes de la llegada de los europeos) y están en un mundo “heteroglósico” y multicultural, y que estructuran este mundo en gran parte en torno a la experiencia relacional. De ahí, por ejemplo, la incorporación de prácticas cristianas a las prácticas tradicionales, resultado no de la aculturación o del sincretismo sino del dialogismo intercultural que caracteriza la “filosofía” de los huarochiranos.

En resumen, la filosofía presente en el *Manuscrito del Huarochirí*, según Yáñez del Pozo, es una filosofía intercultural dialógica. Los huarochiranos, a través de costumbres cotidianas, se esfuerzan por mantener el equilibrio entre las diferentes partes de su mundo. Ese mundo engloba el plano cosmológico como el plano cosmogónico y teológico. Así hay relaciones entre las huacas, entre los humanos y las huacas, entre los diferentes seres humanos (entre e intra-géneros) y con todos los diferentes elementos que les rodean (que están asociados a huacas y a géneros). Contrariamente a los occidentales (de la época del *Manuscrito*), los huarochiranos otorgan mucha importancia a la complementariedad de los géneros y, según Yáñez del Pozo, no solo hay paralelismo entre los géneros sino una cierta supremacía del género femenino. Finalmente, los principios éticos básicos, eminentemente comunitarios, de los huarochiranos son: dualidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

Ahora bien, como lo hemos dicho en la Introducción, queremos hacer una pequeña reflexión sobre el diálogo intercultural de una filosofía intercultural latinoamericana a la luz de las informaciones que hemos destacado del *Manuscrito*. Como ya se ha dicho, el diálogo intercultural tiene que dejar hablar a todos con el

objetivo de generar “una” filosofía, que recibe aportes de todos sin trazar fronteras, que tiene un inter-cambio de ideas consideradas con el mismo valor. Sin embargo, tampoco se debe caer en la trampa de una simple síntesis cultural⁴ de las distintas voces; los procesos de diálogo, discusión y deliberación son las bases de una filosofía intercultural contextual y deben ser constantes. Estos procesos deben ser constantes porque el contexto siempre está cambiando. En realidad, los resultados de estos procesos sólo pueden ser provisionales, tal como el contexto, pero así, siempre puestos al día. Al estar al día por medio de estos procesos, creemos que esta filosofía intercultural podría influir los niveles políticos, económicos, etc. “Respeto, reciprocidad e igualdad son valores fundadores de todo diálogo entre sujetos autónomos [...] podemos postularlos como valores universales, no por su contenido sino por su necesidad” (Martínez 90). Dicho esto, encontramos muy interesante que ciertos conceptos filosóficos andinos se adecuan a la dinámica del diálogo intercultural que acabamos de presentar.

Primero, los huarochiranos tratan de mantener el equilibrio necesario entre las diferentes partes del mundo por medio de prácticas rituales cotidianas. Vemos aquí una aproximación a lo que hemos dicho sobre la necesidad de constancia de los procesos de diálogo, discusión y deliberación. Es decir, el mantenimiento de un “equilibrio” entre los diferentes constituyentes de la filosofía intercultural, por medio de prácticas constantes como son el diálogo, la discusión y la deliberación.

Segundo, la diferencia entre géneros en la cultura huarochirina no se concibe en términos de exclusión o jerarquización, se habla más de paralelismo y complementariedad, y antes de la conquista incaica se puede quizás hablar de igualdad. Este punto nos parece muy importante porque las sociedades latinoamericanas de hoy están atravesadas por un machismo muy presente. La mujer es objeto de degradación bastante constante y, desgraciadamente, los indígenas incorporaron en gran parte este comportamiento a causa del contacto con el hombre occidental. Si queremos hacer un diálogo que deja hablar a todos, tiene que dejar hablar a las mujeres también y eso en un pie de igualdad; el diálogo intercultural supone también un diálogo intracultural que pone en juego a todos los miembros de esta cultura, sin excluir a las mujeres.

Tercero, en los valores universales del diálogo intercultural, Ana Martínez nombra la reciprocidad. La

⁴ Para más información sobre la noción de *synthesis cultural* ver: Apel, Karl-Otto. “Les problèmes du multiculturalisme dans la perspective de l’éthique de la discussion.” En I. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2002. 83-99.

reciprocidad y la complementariedad son valores básicos del sistema ético presente en el manuscrito, de hecho son valores básicos de todo el sistema filosófico huarochirano presente en el manuscrito. Si la reciprocidad debe ser uno de los valores universales del diálogo intercultural, entonces vemos que los huarochiranos ya tienen una predisposición importante para fomentar este diálogo. Además, Yáñez del Pozo afirma que la filosofía del *Manuscrito* es dialógica e intercultural, lo que confirma esta predisposición.

Evidentemente, los tres puntos que acabamos de presentar no significan que los pueblos de Huarochiri deben servir de modelos para la elaboración de un diálogo; como ya lo hemos dicho, se quiere aportes de todos. Sin embargo, creemos que ponen de relieve que estos pueblos pueden estar dispuestos al diálogo intercultural y tienen predisposiciones en su manera de ver e interpretar el mundo que, desde nuestro punto de vista, sólo pueden ser enriquecedoras.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. "Les problèmes du multiculturalisme dans la perspective de l'éthique de la discussion." En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 83-99.
- Calvet, Louis-Jean. *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Hachette, 1999.
- Dietz, Gunther. « Por una antropología de la interculturalidad ». En *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada: 2003. 79-127.
- Dussel, Enrique. *Éthique communautaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- Dussel, Enrique D. *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973.
- Erubina, Celia. "La petrificación en el manuscrito de huarochiri". En *Mester*. 21, 2 (1992): 71-82.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

En conclusión, en este trabajo hemos querido presentar el *Manuscrito del Huarochiri* como fuente de pensamientos filosóficos indígenas que podrían entrar en un diálogo intercultural para la formación de una filosofía intercultural. Hemos empezado presentando de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de la obra. Hemos seguido con una presentación de los contenidos filosóficos que nos parecieron los más importantes en la tesis doctoral de José Yáñez del Pozo, y hemos terminado con una pequeña reflexión sobre el diálogo intercultural y la filosofía del *Manuscrito*. Este trabajo está lejos de ser exhaustivo y, en realidad, es una primera aproximación a una investigación más profunda que estamos haciendo y en la que nos detendremos más particularmente en los contenidos éticos de la obra para tratar de elaborar, con otras fuentes, el esbozo de lo que podría ser una *ética del diálogo intercultural*.

- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica". *Interculturalidad y globalización en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Gerassi-Navarro, Nina. "Huarochiri: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación". En *Revista iberoamericana*. 61, 170-171 (1995): 95-105.
- Gutmann, Amy. "Le multiculturalisme en éthique politique". En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 31-62.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Martínez, Ana Teresa. "Igualdad de derechos e interculturalidad". En *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de

Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996. 83-92.

Salomon, Frank. *The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

Salomon, Frank. “Huarochiri. A Peruvian Culture in Time”.
<http://www.anthropology.wisc.edu/chaysimire/>.
22/08/2004.

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo*

XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Yáñez del Pozo, José. *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. The Catholic University of America, 2000. 220 pages; Dissertation Abstracts International, Section A: The Humanity and Social Sciences, UMI, 2001.

Zanelli, Carmela. “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo”. En *Mester*. 21, 2 (1992): 97-108.

ESTÉTICAS DEL CONTACTO

Alteridad cultural e identidad: una traducción francesa de *Pierre Ménard, autor del Quijote*

María Mercedes Correa

Toda traducción literaria comporta una transgresión identitaria, pues la materia que le da su especificidad al texto de partida muta por causa de la operación de transferencia de una lengua a otra. De otro lado, la manera como el autor se ubica ante el “otro”, ya se trate de otro individuo o de otro universo cultural, está mediada por la formulación del lenguaje. De allí que la percepción de la alteridad por parte del lector cambie también en virtud de la transferencia que se opera en una traducción. Podríamos decir, como San Jerónimo, que debe traducirse el sentido y no las palabras y concluir que, dado que somos así fieles, no hay transgresión a la identidad de sentido ni distorsión de la visión de alteridad. Sin embargo, sabemos que los dos componentes del signo textual están de tal manera imbricados que su distinción se hace problemática. La lectura de una traducción nos coloca ante un texto que no es “igual a sí mismo” pero que aspira a serlo de algún modo. A lo largo de estas páginas interrogaremos el relato de Jorge Luis Borges *Pierre Ménard, autor del Quijote* y su traducción francesa a cargo de Caillois, Ibarra y Verdevoye. Abordaremos el tema de la alteridad y examinaremos de qué modo se producen alteraciones en la visión del otro en el relato borgesiano por causa de la operación de transferencia de una lengua a otra; asimismo, veremos de qué manera se aborda en el texto el tema de la lectura y de la escritura en relación con la traducción literaria.

En la lectura clásica del mito babélico según la cual la diversidad de lenguas es un castigo de Dios a la arrogancia de los hombres, el recurso a la traducción y a los traductores es una consecuencia necesariamente impregnada de una carga negativa. Dentro de esta tradición interpretativa, la marca de la falta quedó hecha en el imaginario de los descendientes de Adán, quienes aprendieron desde entonces a desconfiar de las divergencias entre las lenguas. Imbuidos en la idea de la sacralidad del idioma primigenio, los hombres se vieron obligados por el relato sagrado a considerar las otras lenguas como sucedáneas de un idioma puro que podía decirlo todo, y de una mejor manera. Quizá esta lectura

del mito de Babel explique por qué en la tradición judeocristiana el traductor ha sido visto como un traidor, y que, siguiendo a Susan Bassnett-McGuire, muchas de las metáforas utilizadas para hablar sobre la traducción incluyan valores morales como este de la lealtad y otros como el de la fidelidad. El documento original es visto como el texto sagrado divino, expresado en la lengua primera, al que los traductores no podrán enfrentarse nunca de modo totalmente satisfactorio, pues siempre quedarán trazas de lo sagrado intraducible. De hecho, las traducciones de la Biblia, que dieron origen en Occidente a la tradición que reclama en San Jerónimo a su santo patrono, se hicieron con reverencia y con temor de no respetar la identidad sagrada que le confiere al texto la lengua de origen.

Asumir que existe una sola identidad de sentido en un texto literario supondría que este se halla al mismo nivel de los documentos sagrados o de los documentos científicos, en los cuales el campo para la interpretación es mínimo, cuando no inexistente. Sin embargo, sabemos que la traducción de un texto literario implica otras destrezas y otras dificultades. No podemos menos que estar de acuerdo con Valentín García Yebra al decir que “son tantos los problemas de la traducción literaria, que su exposición adecuada –y no digamos su solución, muchas veces imposible, o al menos muy dudosa– requeriría un grueso volumen” (124). Podemos afirmar, en cualquier caso, que los traductores de literatura no temen, como antaño los traductores de la Biblia, hacer un trabajo herético que les labre el camino a la hoguera. El texto literario no apela a lo trascendente ni es posible que la intención de su autor sea monolítica y unívoca. El texto adquiere una vida que prescinde del autor una vez que termina el proceso de creación. Queda, luego, el problema de la valoración de una traducción. La evaluación de la calidad del trabajo de un traductor es juzgada según parámetros culturalmente determinados. Por ello afirma Susan Bassnett que “it is pointless [...] to argue for a definitive translation, since translation is intimately tied up with the context in which it is made” (9). La función del traductor será hacer ese proceso en cuatro etapas que propone George Steiner, de confianza,

agresión, incorporación y reciprocidad (Wiesse 50-59), al cabo del cual el traductor logrará hallar un equilibrio entre el texto de partida y el texto de llegada, “hasta que el original haya ganado tanto como ha perdido” (Wiesse 59). En el caso concreto de las traducciones del español al francés, la similitud de las formas sintácticas y del vocabulario harán que la dificultad de la tarea para el traductor sea de otro orden distinto del que vemos entre lenguas más disímiles. Una correspondencia palabra por palabra es posible, en muchas ocasiones, en una traducción literaria hecha en la combinación español-francés. No es necesario que el traductor haga esfuerzos ingentes por encontrar una equivalencia dinámica idiomáticamente correcta en el texto de llegada, pues la disposición sintagmática de ambas lenguas permite en muchas ocasiones esa comodidad. En otras, por el contrario, dicha cercanía hace caer al traductor en trampas sutiles. Con todo, la lengua de llegada sigue siendo otra lengua y sigue subtendiendo otro contexto cultural. Tal como veremos en el análisis de la traducción francesa del cuento de Borges, *Pierre Ménard autor del Quijote*, allí donde se piensa que una correspondencia palabra por palabra es inocua e inodora, nos encontramos con la sorpresa de las alteridades trocadas.

Traducimos porque queremos llegar al otro, porque deseamos que venga hacia nosotros, porque no nos resignamos al castigo babélico ni a nuestra pequeña soledad. El otro nos interpela y nos define. La alteridad nos define, pues sin ese espejo que nos devuelve la imagen de nuestra propia dimensión humana nos hacemos amorfos, nuestros contornos se difuminan. Nos interpela, pues la formulación del sentido de los intercambios entre individuos o comunidades se construye a partir del diálogo o de la lucha. Nacemos en el seno de una sociedad en la cual aprendemos a identificarnos a partir de los elementos que tenemos en común con otros, pero también de los rasgos que nos diferencian de ellos. Para Günther Dietz, “la identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo” (86). Nacidos en el seno de una comunidad hispanohablante, los individuos se identifican dentro de los patrones culturales y las visiones de mundo que determina esa lengua. Luego, el contraste con otras lenguas le da a la propia una calidad diferenciada. En la versión en castellano de *Pierre Ménard, autor del Quijote*, lo otro y lo propio están mezclados en la presencia simultánea de los universos culturales español y francés. El significado de la palabra Quijote está determinado por la experiencia que tiene el lector de ese personaje y de la novela cervantina. Un lector de la obra original de Borges en español tiene

incorporada a su universo cultural esta referencia como una riqueza propia, pues se trata de uno de los iconos más notables, cuando no el principal, de la literatura en castellano. Sin embargo, Borges va más allá de lo obvio y pone a don Quijote en contraste con la cultura francesa, Pierre Ménard, eso otro que revela mejor a lo mismo. La idea de la alteridad no es ajena a Borges, tan adepto a los juegos de identidades cruzadas. Este concepto del otro como espejo del propio yo atraviesa toda la obra borgesiana.

El punto de vista del juego de las identidades cruzadas cambia con la traducción. Un primer examen de las dos versiones del relato borgesiano nos da suficientes elementos de partida. En el título español *Pierre Ménard, autor del Quijote*, encontramos una ubicación específica de dos hemisferios de significación en los que se plantea la alteridad en el espejo de dos universos culturales. En primer lugar encontramos el nombre de un autor francés, que representa lo otro, y en segundo lugar aparece la apropiación del icono literario español por antonomasia. Por contraste, en la traducción francesa, *Pierre Ménard, auteur du “Quichotte”*, lo otro es el Quijote, cuyo nombre aparece traducido y entre comillas, con lo cual se produce un efecto de distanciamiento. El nombre Quichotte no está incorporado de la misma manera al habla cotidiana francesa, en la cual las quijotadas no son moneda corriente. Pierre Ménard, en cambio, aparece como el término de lo puramente francés, tal como se confirma más adelante en el relato. En la versión francesa se introduce otra perspectiva de la alteridad y se pierde aquella que daba el título en castellano, aunque se trate de una traducción palabra por palabra. En esto, el traductor no tiene ningún poder. La correspondencia formal, que se da con la traducción palabra por palabra, introduce, a su pesar, una vuelta en la visión de mundo. La naturaleza misma de la transferencia lingüística hace que tal sea el efecto.

Las referencias a lo francés son variadas en el texto de Borges y producen en el lector de la versión española un extrañamiento o un efecto de distanciamiento que cambia de naturaleza en el texto traducido. Así, por ejemplo, la frase “La baronesa de Bacourt (en cuyos *vendredis* inolvidables tuve el honor de conocer al llorado poeta)” (72) requiere, para ser vertida al francés, de una nota a pie de página junto a la palabra *vendredi*, la cual le confiere al relato otro carácter y un extrañamiento de otro tipo. No es lo mismo saber que en el original aparece el vocablo en francés que leerlo en un contexto castellano. El narrador naturaliza lo otro mediante la utilización de una palabra que parece anodina y que cualquiera puede comprender, aun en una

lengua que no es la suya. En la versión francesa, en cambio, no es claro que exista una postura ante lo otro, pues su presencia está diluida en el idioma mismo del relato. El efecto de la nota a pie de página parece más bien de orden académico. Lo mismo sucede con la enumeración de la “obra visible” de Ménard, en la que se sitúa al escritor en el contexto literario de la Francia de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Allí también las alusiones francesas representan para el lector hispanohablante el mundo que se encuentra al otro lado, contrariamente a lo que le sucede al lector francés. De otra parte, mediante el catálogo de su obra, nos enteramos de que el propio Ménard ejerce como traductor, pues allí se encuentra una traducción del *Libro de la invención liberal y arte del juego del axedrez*, de Ruy López y *Aguja de navegar cultos*, de Quevedo. Curiosamente, los traductores de la versión francesa del cuento tradujeron el título del libro de Ruy López, aunque en la versión de Borges no sabemos cómo había decidido traducirlo Ménard.

La ficción de *Pierre Ménard, autor del Quijote* invita a una reflexión sobre la lectura y la escritura, que son también las estaciones en el proceso de la traducción. Este personaje borgesiano se impone la tarea de volver a escribir el Quijote, “producir unas páginas que coincidieran –palabra por palabra y línea por línea– con las de Miguel de Cervantes” (Borges 80). Ménard logró escribir los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte, así como un fragmento del capítulo veintidós, no mediante la transcripción mecánica del original sino a través de un proceso de apropiación de lo otro, pero sin dejar de ser Ménard. El personaje de Borges reescribe de manera similar a un traductor. Si la traducción es reescritura, lo es doblemente: en el tiempo y en la lengua (o en el cambio de lengua). La reescritura en el tiempo implica una toma de distancia, pues las experiencias del traductor están marcadas por sus propias circunstancias temporales. A Ménard mismo, “ser en el siglo veinte un novelista popular del siglo diecisiete le pareció una disminución” (82). Es decir, para abordar lo otro no es necesario vaciarse de sí mismo, sino que basta con asumirse en una perspectiva de tiempo desplazado. La segunda parte de la ecuación consiste, en el caso de Ménard, en la reescritura en una lengua que no es la suya, con lo cual el narrador pone en una imagen especular (y burlesca) el proceso de una traducción. Ménard “dedicó sus escrúpulos y vigiliias a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente” (92). En efecto, se ha dicho miles de veces que el traductor debería solo traducir hacia su lengua materna, que es la que domina con mayor naturalidad. Sin embargo, esta consigna da por sentado que no puede aprenderse una lengua segunda más que de manera defectuosa e

imperfecta, como si se tratara de una mala traducción. Escritores-traductores como el propio Borges, cuyo bilingüismo databa de su infancia, son contrarios a esta opinión. De hecho, el cuento de Borges puede leerse como una sátira a la actitud de los críticos de traducciones. Para decirlo en palabras de Bassnett, la reproducción idéntica de la novela de Cervantes por parte de Ménard “provides an ironic comment on the pomposity of some critics who presume to judge the quality of translation on idiosyncratic criteria” (1997: 1). Sin embargo, no se trata solo de fustigar las críticas idiosincráticas, que se centran en los valores que la propia visión cultural de cada individuo impone, sino que es un ataque a las aspiraciones de aquellos críticos que acusan a las traducciones de infieles por no ser una copia facsimilar del original, como si una buena traducción pudiera ser la transposición absoluta de un texto en una lengua a otra.

Hemos afirmado que el traductor es escritor, pero antes debemos precisar que es lector, y no de cualquier tipo. Al respecto escribe Borges: “Ménard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura” (94). En uno de sus ensayos sobre la traducción, Gayatri Spivak dirá con razón que “la traducción es el acto más íntimo de lectura” (183). Se trata, en efecto, de una lectura en la que el traductor no quiere dejar espacios vacíos, pues sabe que en los silencios entre las palabras se ocultan ciertos sentidos claves. Así pues, no basta con que el traductor haga una lectura atenta: es preciso que, sin fundirse con el texto, se lo apropie de tal manera que la riqueza de sus sentidos no le sea ajena. Steiner considera que un traductor que se queda en la tercera etapa del proceso, la de la incorporación, habrá sido superado por el original. Pero la intimidad con el texto no debe convertirse en intimidación. Ménard, precisamente, pudo tomar distancia y mantener su perspectiva de la visión de lo otro. La preferencia por el Quijote en el caso de un español no tendría por qué producir extrañeza, pero sí en el caso de un simbolista de Nîmes, como cuenta el relato. A Ménard el Quijote le interesa profundamente pero no le parece inevitable. “El Quijote es un libro contingente. El Quijote es innecesario” (84). Dicho en otras palabras, el carácter del Quijote no es de orden sagrado y, por tanto, su aproximación a él puede hacerse sin el miedo reverencial que producen las obras canonizadas por la historia literaria. Y es que *Pierre Ménard, autor del Quijote* también puede leerse como una crítica a la entronización de ciertas obras gloriosas. “El Quijote –me dijo Ménard– fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo. La gloria es una incompresión y quizá la peor” (92). El

relato borgesiano es la desentronización carnavalesca tan cara a Bajtín de una obra cumbre de la literatura española. Nadie mejor para hacerlo que un personaje ubicado fuera de la cultura castellana, para quien los asuntos cervantinos representan “lo otro”. Si lo propio se ve desde fuera, puede percibirse con claridad, sin el peso reverencial de la tradición cultural que contiene al individuo. Asumiendo esa intimidad no intimidante con el texto, Ménard es capaz de hacer una lectura mediante la “técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas” (94), es decir, una lectura a partir de parámetros paradójicos, de visiones de mundo que escapan al control consciente del lector. Aquí volvemos a escuchar la risa burlona de Borges, quien postula de este modo la inexistencia de un lector ideal.

Si no hay lectores ideales es porque hay tantas lecturas posibles como individuos que se den a la tarea de examinar un texto. Por ello, “el fragmentario Quijote de Ménard es más sutil que el de Cervantes”(86). Si observamos la traducción francesa, “le fragmentaire Quichotte de Ménard est plus subtil de celui de Cervantès” (87), que sigue palabra por palabra la estructura sintáctica del español, vemos la expresión de la misma idea. Y sin embargo, podemos afirmar, siguiendo el juego propuesto por Borges, que la versión francesa es más sutil que la española. Es cierto que el francés calca el español, o, como dice el propio autor, los dos textos “sont verbalement identiques, mais le second est presque infiniment plus riche” (89). La riqueza le viene a la traducción del hecho de haber sido producida desde otro tiempo y desde otra pluma, otra y sin embargo la misma.

Bibliografía

- Bassnett, Susan. “Intricate Pathways: Observations on Translation and Literature”. Ed. Susan Bassnett. *Essays and Studies 1977. Translating Literature*, 1997. 1-13.
- Bassnett-McGuire, Susan. *Translation Studies*. New York/ London: Routledge, [1980] 1991.
- Borges, Jorge Luis. *Ficciones. Fictions*. París: Folio, [1956] 1994.
- Dietz, Günther. “Por una antropología de la interculturalidad”. *Multiculturalismo,*

Conclusiones

La materia lingüística del texto de partida es inmutable. Su escritura quedó fijada para siempre. Esa certeza puede resultar abrumadora para el traductor, quien se siente impelido a producir un texto que aspire a una calidad semejante. El traductor puede enfrentarse a la obra con reverencia y miedo, suponiendo que existe tan solo una lectura canonizable, o puede asumir como Ménard que “analizar e inventar constituyen la respiración normal de la inteligencia” (94). La etapa de la lectura, determinada por esa materia inmutable del texto primero, es el primer punto delicado del trabajo de un traductor. El segundo punto es el de la reescritura. Para un profesional escrupuloso, será un alivio contar con la similitud sintáctica y semántica de las lenguas de partida y de llegada, pues su labor hermenéutica quedará reducida a lo mínimo y será necesaria tan solo en los casos en que el propio autor haya dejado grietas, con lo cual las del traductor se harán más excusables. Sin embargo, hay aspectos que se escapan de las manos del traductor más cuidadoso, como quedó visto en el análisis de *Pierre Ménard, autor del Quijote*. El cambio de idioma produce una transformación en la naturaleza del enunciado. En el relato, Borges afirma que la lectura es siempre un acto determinado por las propias experiencias de mundo del lector y la traducción no escapa a esta constante. La perspectiva de la “otredad” necesariamente se altera con la transferencia lingüística y la identidad del texto adquiere otro cariz. Sin embargo, no se trata de una infidelidad o de una traición. Esa es la naturaleza misma del ejercicio de formular para otro individuo, para otra cultura, un enunciado que aun siendo idéntico a sí mismo puede leerse de diversas maneras.

interculturalidad y educación: una aproximación antropológica. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.

García Yebra, Valentín. *En torno a la traducción*. Madrid: Gredos, 1983.

Spivak, Gayatri. “The Politics of Translation”. *Outside in the Teaching Machine*. New York London: Routledge, 1993. 179-200.

Wiesse, Jorge. “Babel revisitada”. Carlos Gatti y Jorge Wiesse. *El lenguaje: dos aproximaciones*. Lima: Universidad del Pacífico, 1999. 27-64.

Interculturalidad y construcciones identitarias en la narrativa de Mayra Santos Febres: una propuesta de diálogo dialógico

Lise Sauriol

El presente artículo, lejos de constituir un análisis exhaustivo, propone un primer acercamiento a la problemática de mi tesis doctoral a partir de algunas propuestas de interculturalidad. Dicha tesis enfocará el tema de las construcciones identitarias en la narrativa reciente de Puerto Rico y, en particular, en la obra de la figura cumbre de la última generación literaria en la isla, la escritora Mayra Santos Febres. Hasta el momento, la producción de la autora incluye dos poemarios, *Anamú y Manigua* y *El orden escapado* (1991); dos colecciones de cuentos, *Pez de vidrio* (1995) y *El cuerpo correcto* (1998); y dos novelas, *Sirena Selena vestida de pena* (2000), obra con la cual alcanza la fama y el reconocimiento que tiene hoy en día, y *Cualquier miércoles soy tuya* (2002), una novela detectivesca.

Al evocar las consecuencias de la globalización en su estado actual, Walter D. Mignolo constata que: “Mientras que en un extremo se celebran los beneficios de la globalización para aliviar la pobreza, en el otro extremo se pone de relieve el incremento de la marginación y de la pobreza, condición necesaria de las formas actuales de la globalización” (18). Existe, pues, un desfase entre las promesas de mejoramiento planetario que conlleva la globalización y la realidad, es decir, entre la utopía o la globalización tal como fue imaginada, y la manera como se vive a diario. De este desfase surge la necesidad de repensar la globalización desde otros paradigmas para poder construir un mundo equitativo para todos. Las propuestas de la interculturalidad como categoría éticopolítica se insertan en este ambicioso pero necesario proyecto.

Según afirma Xavier Etxebarria, la palabra clave en la interculturalidad es “diálogo”, un diálogo que:

pretende reforzar creativa y solidariamente las identidades específicas de los que dialogan, desde la interpelación y desde la incorporación inculturada –esto es “digerida” y en cierto sentido transformada por el marco cultural propio– de elementos proveniente [sic] de las otras culturas. (Etxebarria 107)

Para Giddens, tal incorporación se produce por medio de un proceso de “rutinización” que opera desde lo cotidiano y asegura la reproducción, la reconfiguración y la transmisión de los esquemas culturales. Al

reproducirse de una manera continua en lo cotidiano, éstos moldean la personalidad del sujeto e influyen sobre las instituciones que las perpetúan (citado en Gunther Dietz 103).

Un poco en la misma línea, Bourdieu propone que nuestros *habitus* más que sólo estados mentales son formas de ser “in-corporadas” (citado en Sepúlveda 96). El concepto de rutinización como forma de generar, reproducir y transmitir formas de conocimiento que opera desde lo cotidiano, y la idea de que nuestras prácticas culturales estén grabadas en el cuerpo me parecen particularmente interesantes para dar cuenta de la producción de sentido en la obra de Mayra Santos Febres, puesto que el erotismo y la sensualidad son las formas de conocimiento que privilegia la autora y constituyen el motor de todas sus construcciones identitarias.

La crítica actual tiende mayoritariamente a afirmar que estas construcciones se inscriben en un proyecto de “transgresión” de los modelos hegemónicos. La siguiente cita de Luis Felipe Díaz resume muy bien la tendencia:

Pez de vidrio (1995), *El cuerpo correcto* (1998) y *Sirena Selena vestida de pena* (2000) son obras narrativas que le permiten a Mayra Santos continuar de manera más radical muchas de las transgresiones que ha venido afrontando la literatura puertorriqueña desde los años 70. Nos expone en estas obras a desacostumbrados modos de representar identidades y de articular sin mayores refrenos sus expresiones y actos más conflictivos. Alcanza así un proceder literario que le permite desautorizar de manera más contundente los mandatos na(rra)cionales y el protagonismo de los autoritarios proyectos culturales y sociales del pasado patriarcal y compulsivamente masculinizante. (26)

Aunque no totalmente errónea –puesto que, efectivamente, Santos Febres se distancia de los proyectos autoritarios de sus predecesores– esta interpretación parece más adecuada para rendir cuenta de los gestos representativos de los autores de los años 70 y 80. Creo que, en cambio, falla para explicar la naturaleza del proyecto artístico de Santos Febres y las estrategias que obran en éste. Tampoco explica el cambio de visión que separa las dos últimas generaciones literarias en Puerto Rico.

A estas alturas de mi reflexión, mi hipótesis es que los mecanismos que operan en la narrativa de la autora están estrechamente ligados a los modos de interacción propios de la globalización, los cuales, a su vez, piden nuevos acercamientos teóricos a los temas de la identidad y de la “marginalidad”. Febres cuestiona la hegemonía sin recurrir a una oposición directa y opera más bien a nivel del compromiso y de la negociación. Este nuevo modo de tomar posición que privilegia la autora refleja un cambio social así como una modificación de la concepción del papel social que el intelectual/artista puertorriqueño debería desempeñar hoy en día.

En el último decenio del siglo XX en Puerto Rico, el proyecto de consolidación nacional que sostenían discursivamente las dos generaciones literarias anteriores a Febres parece haberse agotado. En los 70 y 80, la construcción de la Nación era una preocupación central, y, en esta agenda se planteaba también la recuperación e inscripción de las identidades tradicionalmente marginadas como las de género, de clase o de raza. El discurso abiertamente político, militante y reivindicador se construía, sobre todo, en la producción femenina/feminista, por medio de un lenguaje duro, iracundo y muchas veces obsceno; por el recurso a técnicas literarias complicadas –saltos temporales, cambios bruscos de niveles narrativos etc.– y por una exploración desafiante de la sexualidad y del cuerpo. Frances Negrón Muntaner resume la meta que se asignaron los escritores de la época en estos términos:

la misión revolucionaria del escritor es escribir buena literatura (a tono con las corrientes modernas), profesionalmente (atendiendo a la forma y estética) y narrando historias que de alguna forma examinen la subalteridad (entre puertorriqueños). (63-64)

El fragmento traduce perfectamente los tres grandes ejes de la narrativa de esta generación: compromiso, anhelo de profesionalismo e inscripción de los sectores marginados.

Mayra Santos Febres se distancia de tales posturas y procedimientos. En su producción el discurso militante se desvanece en provecho de otro, mucho más matizado, que aunque explora los márgenes y cuestiona la hegemonía, opera de un modo totalmente distinto. Las microhistorias pasan al primer plano. El espacio de la urbe reemplaza al espacio nacional. El lenguaje rebelde desaparece y cede el paso a lo poético, sensual y performativo. Asistimos, en cuanto a la forma, a un retorno a una escritura mucho más convencional: narrador en tercera persona, tiempo lineal, etc. Si la sexualidad y el cuerpo siguen siendo temas centrales, en cambio, se construyen a partir del registro de la

sensualidad y del erotismo, que también es el de la sugerencia. Los textos de Febres, a pesar de que exploran prácticas íntimas que desde una perspectiva tradicional podrían ser vistas como “desviantes”, no comportan ningún juicio.

Tales procedimientos no sólo reflejan una mirada social distinta sino que igualmente desvelan una lógica interna diferente, esto es, un proyecto, una toma de posición diferente. El siglo naciente, con las incertidumbres que conlleva, pide otros gestos representativos por parte de sus intelectuales/artistas que ya no sienten el ímpetu épico de sus predecesores. No escriben más “para el Pueblo o para la Nación” (Sarlo 177). En el marco del presente trabajo, propongo un enfoque parcial y restringido de mi problemática de base. Inicio mi reflexión con algunos interrogantes: ¿Qué lugar tendría la literatura de ficción y, más particularmente, los nuevos mecanismos de representación identitaria presentes en la narrativa de Febres en el espacio postulado por la interculturalidad? Dicho de otra forma, ¿qué papel podría desempeñar la narrativa de ficción en un proyecto de globalizar el mundo de una manera distinta?

Hacia aperturas favorables: el lugar de la literatura en el espacio intercultural

El mundo actual, multidimensional, multifacético y en el cual cohabitan varias microculturas diferenciadas en su lengua, sus costumbres, sus valores religiosos, sexuales, etc., al mismo tiempo que proporciona intercambios enriquecedores también genera conflictos, confrontaciones, filiaciones y exclusiones. Haciendo referencia al estancamiento de los debates actuales acerca de la cultura, Ana Teresa Martínez afirma que la solución a estos problemas no puede residir en el mero rescate o preservación de las singularidades; tampoco se encuentra en una universalización sistemática y homogeneizante de la cultura. La autora plantea que hay que elaborar nuevos paradigmas (89). Uno de ellos, el que ocupa el centro de las actuales propuestas de la interculturalidad, es la instauración de intercambios “dialógicos”.

Para Raimundo Panikkar, las posiciones conflictivas acarreadas por la cohabitación de seres diferenciados deben ser tratadas de un modo dialógico y una de las condiciones esenciales de este modo se realiza por medio de un “diálogo dialógico”. Raúl Fonet-Betancourt afirma que la interculturalidad no consiste sólo en una comunicación racional que se articula a través de conceptos sino que se asienta también “en el dejarse ‘afectar’, ‘tocar’, ‘impresionar’ por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana” (68). Por su parte,

Martínez habla de “contactos dialógicos” y los define en estos términos: “los contactos dialógicos, nunca dejan iguales a los actores. Las cosas pueden permanecer exteriores entre sí con los sujetos, pero los sujetos y sus discursos siempre se transforman al tocarse” (91). Es decir, que la interculturalidad no postula una mera tolerancia o cohabitación pasiva de grupos diferenciados, sino una interpenetración creativa de ámbitos culturales. El planteamiento de Raimundo Panikkar que afirma que el “diálogo dialógico” sería “tanto arte como conocimiento...” (51); y el de Jacques Fontanille para quien “le discours invente sans cesse de nouvelles figures, contribue à infléchir ou à déformer le système, que d’autres discours avaient nourri auparavant. D’où l’intérêt [...] de ne jamais perdre de vue la production des formes signifiantes, la manière dont le discours *schématise* nos expériences” (82 énfasis en el original) me servirán de puente para pasar del plano real al plano simbólico y para sugerir que, efectivamente, la ficción, como espacio de esquematización, recreación y transformación de nuestras experiencias sociales, puede desempeñar un papel prioritario y determinante en el proyecto de construcción de un mundo realmente intercultural al adoptar este modo dialógico de interactuar.

Propongo que, en la producción de Febres, el recurso al registro sensual-erótico como fuente de producción de sentido, a una escritura no prescriptiva sino sugestiva y a construcciones identitarias fluidas, cambiantes y hasta performativas no persiguen fines de transgresión sino que buscan “afectar”, “tocar”, “impresionar” al entablar (e insertarse en) una suerte de “diálogo dialógico” que postula un mejoramiento planetario y que induce y fomenta otros modos de interacción (de “compromiso”) social por parte de los actuales artistas.

El diálogo dialógico como estrategia narrativa: erotismo y sensualidad

Según Sepúlveda, nuestras prácticas culturales constituyen sistemas autónomos y cerrados que contienen un “pre-entendimiento” del entorno que condiciona nuestro comportamiento. Acudiendo al término acuñado por Bourdieu, el autor define nuestros *habitus* como “un conjunto de disposiciones que inclina a los agentes a interactuar y reaccionar de cierta manera”; estas disposiciones son “inculcadas, estructuradas, durables y generativas”. Es decir, que no sólo dependen de condiciones existentes sino también perduran en el tiempo y generan a su vez otras prácticas consensuales. El *habitus* da “un sentido de cómo actuar y responder a los requerimientos cotidianos. Da un

sentido de lo que es apropiado en determinadas circunstancias” (96).

Como lo explica Bourdieu, estas disposiciones no son meros esquemas mentales sino que son formas de ser grabadas en el cuerpo que actúa como “depositario de la ‘mitología política realizada’” (citado en Sepúlveda 96). En la misma línea de pensamiento, Giddens afirma que para comprender los mecanismos identitarios hay que considerar las rutinas diarias por las que nuestro cuerpo pasa y que son inherentes “tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad, que son tales sólo en virtud de su reproducción continuada” (citado en Gunther Dietz 103). Tales conceptos parecen particularmente valiosos para explicar el interés que tiene Febres de volver al cuerpo, a las sensaciones para quizás configurar otros *habitus*.

De manera muy acertada, María Julia Daroqui afirma que Santos Febres “nos invita a recuperar los espacios de la memoria olfativa” y que en su escritura¹:

Las menudencias de la vida cotidiana parecieran haber desplazado las preocupaciones sobre las interrogantes del ser nacional. Se trata de una estrategia narrativa, sin duda, que persigue la construcción de otros *topos* muy cercanos a los conflictos del hombre de los '90, sin renunciar al deseo de recuperar aquello que pareciera olvidado, perdido: el universo aromático y olfativo que acompaña el cuerpo y permitiría pensar la *identidad* como un tropo de la escritura. (80, énfasis en el original)

Como lo planteé o en otra ocasión², Santos Febres no sólo recupera la memoria olfativa sino toda la memoria sensitiva. De hecho, la sensualidad y el erotismo no sólo son motivos centrales en su obra sino que constituyen realmente el motor de todas sus construcciones identitarias. Es decir que el erotismo funciona como centro generativo de las formas de conocimiento que construye/transmite. Una actitud que podría, desde una perspectiva tradicional, ser considerada como muy femenina, puesto que tradicionalmente el cuerpo fue asociado a la mujer mientras que la mente lo fue al hombre. Esto podría, en parte, explicar la razón por la cual muchos estudian a Febres desde una perspectiva feminista (o *queer*) y llegan a la conclusión de que la autora busca socavar la hegemonía patriarcal. Creo, por mi parte, que lo que hace Febres es distinto.

¹ La autora se refiere especialmente al cuento “Marina y su olor”, uno de los cuentos incluidos en *Pez de vidrio*, la primera colección de la autora.

² Me refiero aquí a mi tesina de maestría titulada *De Rosario Ferré a Mayra Santos Febres. Hacia otra forma de narrar la marginalidad* (2004).

Para ejemplificar la distancia que separa a Febres de tales posicionamientos, propongo, a continuación, dos fragmentos, uno tomado de un cuento de Rosario Ferré, una de las mayores representantes de la generación del 70-80, que se titula “Cuando las mujeres quieren a los hombres” (1976), y otro de “Resinas para Aurelia” (1998), uno de los relatos de la segunda recopilación de Febres. Los dos extractos, ambos característicos de la escritura de cada una de las autoras, reflejan el cambio de perspectiva que transcurre entre ellas y, por extensión, entre una y otra generación³. En el primer fragmento, escuchamos la voz de Isabel la Negra, una prostituta negra, en un momento en que muchos años después de la muerte de Ambrosio, su amante, viene a su casa para reclamar su parte de la herencia a Isabel Lubenza, la dama blanca respetable y esposa legítima del hombre:

Al entrar en la casa no pude evitar pensar en ti, Ambrosio, en cómo me tuviste encerrada durante tantos años en aquel rancho de tablones con techo de zinc, condenada a pasarme los días sacándole los quesos a los niñitos ricos, a los hijos de tus amigos que tú me traías para que le hagas el favor Isabel, para que le abras esas ganas enlatadas [...] mordiéndolos a pedacitos de membrillo o de pasta de guayaba, maceteándome los cachetes la frente la boca los ojos con el rodillo de seda para excitarlos, para el sí mijito claro que puedes cómo no vas a poder, déjate ir nada más, como si te deslizaras por una jalda en yagua, por una montaña de lavaza sin parar, orinándome encima para que se pudieran venir, para que sus papás pudieran por fin dormir tranquilos porque los hijos que ellos habían parido no les habían salido mariconcitos [...] sólo podían traerlos adonde mí para poder comprobarlo, arrodillándome al frente como una sacerdotisa oficiando mi rito sagrado, el pelo encagueciéndome los ojos, bajando la cabeza hasta sentir el pene estuchado como un lirio dentro de mi garganta [...] Pensando que no era por ellos que yo hacía lo que hacía sino por mí, por recoger algo muy antiguo que se me colaba en pequeños ríos agridulces por los surcos detrás de la garganta, para enseñarles que las verdaderas mujeres no son sacos que se dejan impalar contra la cama [...] para que entonces puedan, orondos como gallos, enloquecer a las blanquitas, a esas plastas de flan que deben de ser las niñas ricas, porque no es correcto que a una niña bien se le disloque la pelvis, porque las niñas bien tienen vaginas de plata pulida y cuerpos de columnas de alabastro, porque no está bien que las niñas bien se monten encima y galopen por su propio gusto y no por hacerle el gusto a nadie. (71-72)

El tono rencoroso y agresivo, el lenguaje crudo y explícitamente sexual critican la construcción patriarcal de la mujer, denuncian las desigualdades de clase y de raza y se inscriben, así, en un proyecto de reivindicación y compromiso social. La estrategia narrativa se basa fundamentalmente en la contraposición de imágenes dicotómicas: la mujer/el hombre, la blanca/la negra, el pobre/el rico, la dama/la puta, procedimientos frecuentes en la literatura de la época y que, a pesar de lograr demostrar la relatividad de toda construcción, quedan, sin embargo, pegados a modelos

binarios propios del patriarcado que denuncian, proponen, prescriben y, en fin, definen el mundo de una manera firme y autoritaria. El lector, por su parte, no duda de las intenciones de la autora, el proyecto está claro.

En el siguiente extracto de “Resinas para Aurelia”, Lucas, un jardinero dotado del raro talento de devolver la vida a toda piel sea vegetal o humana, empieza a masajear el cuerpo muerto de la prostituta que ama y que acaba de rescatar de las aguas inclementes del río. Aplicándole tiernamente resinas sacadas de los árboles, poco a poco, Lucas devuelve a la ahogada algo de calor y ahí, después de estos preliminares, en la intimidad de su taller, Lucas penetra a Aurelia:

De medio lado la viró para aplicarle resina en las espaldas, hasta las nalgas ya calientes que perspiraban contra la madera de su mesa de trabajo, contra las palmas de sus manos y sus mapas del destino, contra el ansia de Lucas que seguía creciendo no empuje a su concentración. La volvió a voltear para aplicarle resinas sobre sus tetitas de adolescente, tan turgentes, tan suaves. El calor de la resina las hizo soltar el agua del río que habían chupado en su deriva. Los pezones duros y oscuros cobraron tintes de magia y ya Lucas no pudo más. Se desnudó completo, se puso un poco de resinas en la pelvis, el pubis y en su verga. Mientras le abría las piernas a la ahogada sintió el picante calentón de aquel ungüento viscoso, se sentía quemar. Con los dedos destrabancó la vulva de su amada y allí mismo, sobre la mesa del taller, fue penetrando a la dulce Aurelia de ámbar y de resinas, a su putita amada para al fin, al fin llenarla de calor. (84)

De la imagen impactante que no puede dejarnos indiferentes, no resalta ningún juicio, ninguna prescripción, sólo emana una extraña impresión de ternura y dulzura. Se crea una distancia entre el tono suave de la narración y las imágenes crudas que afluyen ante nosotros. La autora no interpreta para el lector sino que le muestra y lo deja libre en su toma de posición. Más que con las palabras que tejen el discurso, más que por medio del intelecto, Febres nos impacta, nos toca, nos provoca sensualmente. Si el espacio que abre no deja de atropellar nuestro mundo de vida, lo hace de una forma más epidérmica y corporal. En vez de armar un “conflicto dialéctico”, sus imágenes instalan una “tensión dialógica” (Panikkar 49). Es este otro modo de intercambiar el que postula la interculturalidad.

Flexibilidad, negociación y supervivencia: la identidad como proceso inacabado

En 1990, en “Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity”, Judith Butler, una de las pioneras de los estudios *queer*, cuestiona la visión identitaria esencialista del feminismo que, según ella, refuerza la escisión del mundo en dos ámbitos dicotómicos, el del hombre y el de la mujer. Frente a las feministas que elaboraron una distinción entre sexo y

³ Dada la corta extensión del trabajo, resultaría difícil entrar en todas las consideraciones que me permiten hacer esta afirmación. Sin embargo, se puede consultar mi tesis.

género, el primero visto como un factor biológico y el segundo como una construcción social, Butler propone que la identidad no sea algo determinado sino un modo de ser que se crea y se recrea según el momento y las circunstancias, según el poder y la posición ocupada por el sujeto, en fin, que sea una “performancia”. Tal fluidez, actuación, y proliferación de posicionamientos se inscribirían en una economía de subversión de modelos hegemónicos

En uno de los escasos análisis que enfocan de manera extensa a Febres, Camille M. Villafañe, partiendo de las visiones feministas y *queer*, sostiene que, para retar la economía del patriarcado, la última generación de escritoras puertorriqueñas, y se refiere a Mayra Santos Febres y Mayra Montero⁴, “ha continuado desarrollando la perspectiva femenina/feminista en la narrativa, pero enfatizando elementos que anteriormente habían sido poco explorados o simplemente inexplorados, tales como el erotismo y la reterritorialización del cuerpo” (3). Creo que una de las mayores trampas cuando nos acercamos, hoy en día, a construcciones identitarias en la producción femenina es precisamente quedar pegados a perspectivas feministas, neofeministas o *queer* que, a pesar de los obvios cambios que caracterizan la sociedad actual y que obligan a nuevos acercamientos teóricos, siguen analizando cada gesto simbólico femenino como un desafío al patriarcado. Conuerdo con la posición de Ramón Luis Acevedo que plantea que, en la era de la globalización, la sociedad puertorriqueña ya ha superado el feminismo radical de los 70 y que se nota un agotamiento de sus temas predilectos. Aunque muchas de las cuestiones abordadas por el feminismo aún no están totalmente clausuradas, es decir, aunque subsisten desigualdades, injusticias o violencia hechas a las mujeres, tanto el discurso feminista como nuestra visión crítica de textos femeninos tienen que actualizarse.

La identidad como acto performativo que propone Butler está presente en toda la obra de Febres y especialmente en su primera novela *Sirena Selena vestida de pena*, en la cual la autora narra la vida de un joven travesti dotado de una voz maravillosa y encantadora. En cambio, el juego de movilidad pierde su intencionalidad política directa y opera de otro modo. El siguiente fragmento sacado de dicha novela en el cual Leocadio, el joven travesti que reemplazará a Sirena tras su desaparición, y Migueles, su amigo, bailan estrechamente abrazados, ejemplifica perfectamente la idea:

El más grande, la más chiquita. Uno hombre, el otro mujer, aunque puede ser el más chico, que no necesariamente sea un

⁴ Mayra Montero es de nacionalidad cubana pero vive actualmente en Puerto Rico.

hombre el más fuerte ni el más grande que el otro, sino el que dirige, el que decide, el que manda. Hay muchas maneras de mandar, muchas formas de ser hombre o de ser mujer, una decide. A veces se puede ser ambas sin tener de dejar de ser lo uno ni lo otro. Dinero, el carrazo, los chavos para irse lejos, para entrar en las barras más bonitas, más llenas de luces. Eso le toca al hombre. Y si se baila y otro dirige entonces se es la mujer. Y si ella decide adónde va, entonces es el hombre, pero si se queda entre los brazos de Migueles, que dirige, es una mujer. ¿Y si fue ella quien lo convence a bailar, quien lo atrae con su cara caliente y sus trampas? Entonces, ¿quién es el hombre, la mujer? [...] ¿Y si el más listo no es el más forzado, y si quien dirige no es el que tiene los cheles, sino quien los consigue siendo el más listo? [...] A veces él sigue y obedece, a veces no. (258)

Más que mera transgresión⁵, el juego de imprecisión celebra la complejidad, la heterogeneidad y la ósmosis entre géneros y deja entrever otro modo de interacción, el del aprovechamiento, del compromiso y de la negociación como actos de supervivencia.

Los seres que presenta Santos Febres se mueven entre varios mundos, atraviesan tanto los de la “normalidad” como los de la “marginalidad” y nos dejan un testimonio de que no sólo no somos una sola cosa sino que, en algunos momentos de nuestra vida, todos cruzamos estos “márgenes” mientras, en otros, nos mantenemos en la norma. Desde luego, la marginalidad pierde su fijeza y se construye a través de un haz de posibles posicionamientos provisionales, o sea, a través de la recreación continua de múltiples pertenencias. La marginalidad deja de ser un estado para llegar a ser una circunstancia.

En “Los parques”, por ejemplo, una joven exhibicionista de quince años ofrece su cuerpo a desconocidos en el parque y goza imaginando lo que, en la sombra, están haciendo los “ojos” que la acechan. Aunque la protagonista explora prácticas “marginales”, un día, cuando lo juzgará oportuno, también adoptará papeles más cercanos a los que prescribe la “normalidad”:

Ella tiene quince años, un parque accesible, sus cómplices y de vez en cuando [sic] sale a caminar. Saca buenas notas en la escuela. Algún día irá a la universidad. Le gustan las matemáticas y el inglés. No se mete en vicios, ella no es boba y de tarde en tarde cierra los ojos un instante para verse en simulacro como la ven los ojos sin cara de los parques, con su espalda arqueadita y su polvera vigía para iniciar un juego. (131)

Es un juego, una performancia, una negociación. De manera similar, Lucas, el hábil jardinero de “Resinas para Aurelia”, se moverá constantemente entre lo que socialmente se espera de él y sus pulsiones íntimas. Tres

⁵ Mayra Santos Febres afirma que la transgresión es un concepto que surge de los países europeos, del “Primer Mundo heterosexual y blanco”, y que tal concepto es ajeno al mundo al cual ella se acerca. Para éste, no existe transgresión sino negociación y acto de supervivencia. (Santos Febres 2003: 121)

veces por semana, después de cumplir con sus faenas diurnas, se encerrará “en los talleres de la casita maternal con una lata llena de unguento y una botella de agua florida” y no saldrá antes de “la madrugada, sonriente y lleno de sudores pegajosos en toda la piel” (85). Más que anhelo de transgresión, es la capacidad de negociación que define mejor a los personajes de Febres. Tal procedimiento nos deja la agri dulce impresión de que se nos escapa el sentido del mensaje y hasta nos hace dudar de que haya uno. Se trata, evidentemente, de una estrategia que, entre la repulsión y la atracción que nos inspira, un movimiento pendular propio de la seducción, quizás, nos invita a cuestionarnos o a cuestionar nuestras reacciones frente a mundos de vida ajenos.

En *Les identités meurtrières*, Amin Maalouf afirma que la mundialización exagera los comportamientos identitarios (139). Plantea que somos depositarios de dos herencias, una “vertical” que proviene de nuestros antepasados y otra “horizontal” que emana de nuestra época, de nuestras experiencias y contactos diversos. La identidad sería, pues, la combinación particular de todas las pertenencias hiladas en el curso de la vida (119). Según las épocas, una de éstas (sexuales, religiosas, raciales, nacionales...), la que en el momento se siente más atacada, puede hincharse hasta ocultar las demás. Y momentáneamente, es esta “pertenencia mayor” que llamaríamos “identidad” (19) y que queríamos defender. Por eso, para él, reducir la identidad a una sola instala al hombre en una actitud parcial (39) y “asesina”. Tal comportamiento de cerrazón, evidentemente, va en contra de la articulación y creación de ámbitos de convivencia intercultural.

Para Gastón Sepúlveda, la convivencia intercultural implica “interacciones entre sistemas cognoscitivos autónomos”, y éstas pueden concebirse como *conversaciones*, como “articulaciones simbólicas que son mediadas por acuerdos con respecto a los significados que se negocian en ellas”. Dichas articulaciones simbólicas exigen “simetría de discurso” –puesto que a relaciones asimétricas sólo correspondería una “violencia simbólica”– para poder constituir una “zona de construcción de conocimiento”⁶ en la cual no sólo opera una mera transferencia cultural sino la creación de “nuevas realidades culturales” (98 énfasis mío). Dice:

los dominios de construcción de conocimiento son espacios en los cuales los individuos que habitan mundos de vida diferentes pueden, mediante conversaciones, negociar significados sin renunciar a las tradiciones respectivas: usándolas de base para la constitución de una realidad cultural cuyo centro y referencia es la relación. Desde esta perspectiva las tradiciones culturales

respectivas no son obstáculos para la comunicación intercultural, pues más bien la constituyen. (98-99)

Trasponiendo este concepto de movilidad, negociación e interpenetración entre mundos de vida diferenciados en el ámbito de la producción simbólica por excelencia, el arte, podríamos adelantar que la escenificación de tales dispositivos de construcción identitaria en la obra de Febres podría apuntar a la creación de nuevos espacios cognoscitivos en los cuales puede darse la interculturalidad. Las comunicaciones fluidas entre una y otra pertenencia suministran a los personajes un haz de posibles posicionamientos y espacios de negociación que a su vez podrían postular tal apertura en la realidad.

⁶ Sepúlveda construye toda esta parte de su argumentación a partir de las propuestas del psicólogo ruso Lev Vygotsky.

Conclusión

Maalouf afirma que el mundo pertenece “à tous ceux qui cherchent à saisir les nouvelles règles du jeu –aussi déroutantes soient-elles– pour les utiliser à leur avantage” (145). Y el terreno donde actualmente se da este juego es el del planeta global:

La mondialisation n'est pas l'instrument d'un "ordre nouveau" que "certains" chercheraient à faire régner sur le monde, je la comparerais plutôt à une immense arène, ouverte de toutes parts, dans laquelle se dérouleraient en même temps mille joutes, mille combats, et où chacun pourrait s'introduire avec sa propre rengaine, sa propre panoplie, en une cacophonie indomptable. (146)

Bibliografía

- Acevedo, Ramón Luis, Ed. Introducción. *Del silencio al estallido: Narrativa femenina puertorriqueña*. Rio Piedras: Editorial Cultural, 1991. 9-62.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- Daroqui, María Julia. *(Dis)locaciones: Narrativas híbridas del Caribe hispano*. Valencia: Universitat de València & Tirant lo Blanch, 1998.
- Dietz, Gunther, “Por una antropología de la interculturalidad”. *Multiculturalismo, Interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.
- Etxeberria, Xavier, “La ciudadanía de la interculturalidad”. *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Eds. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 981-110.
- Ferré, Rosario. “Cuando las mujeres quieren a los hombres”. *Papeles de Pandora*. Rio Piedras: Huracán, 1991. 23-38.
- Díaz, Luis Felipe. “La narrativa de Mayra Santos Febres y el travestismo cultural”. *Centro Journal* XV.2 (2003): 25-36.
- Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 1998. 77-136.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica”. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Martínez, Ana Teresa. “Igualdad de derechos e interculturalidad”. *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996. 83-92.
- Mignolo, Walter D. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Eds. C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2002. 103-134.
- Negrón Muntaner, Frances. “Rosario Ferré: la subversión permanente”. *Narradores puertorriqueños del 70. Guía bibliográfica*. Ed. Victor Federico Torres. San Juan: Plaza Mayor, 2001. 63-73.
- Aprovechamiento, movilidad, negociación, continuas entradas y salidas en los espacios de juego cercanos son los procedimientos que Febres insufla a sus personajes, pero también son los que ella misma emplea para introducirse en tal cacofonía indomable. Al valerse de lo popular como de lo culto, de la “normalidad” como de la “marginalidad”, y al seducir tanto a la masa como al letrado, su creación proyecta espacios imaginarios que a la vez traducen los territorios oscuros que todos llevamos adentro, pero también buscan una apertura al otro.

- Panikkar, Raimundo. "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia". *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Estebán, 1990. 15-63.
- Santos-Febres, Mayra. *Anamú y Manigua*. Rio Piedras: La iguana dorada, 1991.
- Cualquier miércoles soy tuya*. Barcelona: Mondadori, 2002.
- El cuerpo correcto*. San Juan: R&R Editoras, 1998.
- El orden escapado*. San Juan: Tríptico, 1991.
- "Los parques". *El cuerpo correcto*. San Juan: R&R Editoras, 1998. 125-131.
- "Marina y su olor". *Pez de vidrio*. Rio Piedras: Huracán, 1996. 41-50.
- Pez de vidrio*. Rio Piedras: Huracán, 1996.
- Entrevista con Teresa Peña-Jordán. "Romper la verja, meterse por los poros, infectar". *Centro Journal* XV.2 (2003): 117-125.
- Sirena Selena vestida de pena*. Barcelona: Mondadori, 2000.
- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Sepúlveda, Gastón. "Interculturalidad y construcción del conocimiento". *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1996. 93-104.
- Villafañe, Camille M. *La reconceptualización del cuerpo en la narrativa de Mayra Montero y de Mayra Santos Febres*. Tesis. Arizona State University, 2001. Ann Harbor: UMI, 2001, 3004142.

Vicios comunicativos y violencia verbal: para una reflexión sobre la representación socioartística de la palabra contemporánea

Line Valois

L'homme communique par son corps tout entier; la parole n'en est pas moins le médium principal. La communication, comme la connaissance, s'épanouit, par le langage.
(Walter J. Ong)
Y el lenguaje existe sólo en el diálogo.
(Hans-Georg Gadamer)

“Si a se farme pas tu-suite, j’la tuel!”¹ (100), así como el famoso “¡Mi hija ha muerto virgen! ¡Nadie diga nada! ¡Silencio!”² (199), tenaces leitmotivos dramáticos de Michel Tremblay y de Federico García Lorca, parlamentos de una inquietante y magistral orquestación del silencio en la transposición escénica de una cierta palabra femenina contemporánea, se han convertido, por

su incidencia múltiple en el momento de una lectura sociocultural, tanto desde un punto de vista estético como pragmático y metafórico, en el punto de partida de una larga reflexión en lo que concierne a la toma de palabra en tanto interacción social en nuestras sociedades y el fundamento de mis proyectos de investigación en los campos de la semiología teatral y de la pragmatolingüística³. De hecho, a pesar de la inmensa

³ Tal como lo explicita Antonio Gómez-Moriana en *La subversión del discurso ritual*: “Reliée à la linguistique textuelle et à la théorie des actes du langage, la pragmatolinguistique révélée par l’école de Bielefeld postule une théorie du texte qui, contre la limitation de la linguistique postsaussurienne à l’étude des systèmes (langue, compétence –parole, performance), doit rendre compte des conditionnements qui permettent la production et la réception de textes concrets capables de fonctionner dans une situation concrète de communication linguistique (compétence communicative). Le terme compétence communicative est donc une transposition du binôme compétence/performance linguistiques, fondamental dans la grammaire générative, pour inclure, outre les règles de grammaticalité imposées par la syntaxe, par la

¹ *Les Belles-Sœurs* de Michel Tremblay.

² *La casa de Bernarda Alba* de Federico García Lorca.

diversidad estilística y genérica del arte dramático del siglo XX, una de las más significativas características o constantes en la representación teatral es la deconstrucción de la retórica dialogística del teatro clásico⁴, desestructuración que emana de una crisis comunicativa perceptible ya desde el comienzo del último siglo. Si, luego de la Primera Guerra Mundial, la vanguardia europea (dadaísta, surrealista, etc.) desilusionada, al oponerse a la conceptualización “moderna” occidental, pone en tela de juicio la lógica de la estructura asociativa del pensamiento y de su código lingüístico mediante una ruptura en la representación artística de las normas gramaticales y sintácticas, cuyo ejercicio último culminó en el teatro del absurdo donde la violación conceptual alcanzó hasta la esfera semántica en una caída referencial total, hoy en día, la incomunicabilidad reaparece, en varias corrientes del mundo teatral, radiofónico y televisivo, como transgresión de las pautas sociolingüísticas donde el vacío es relacional y la violencia verbal, dinámica normativa. Es preciso añadir que tal “corrupción comunicativa” –tanto en las transposiciones artísticas como en las manifestaciones expresivas “espontáneas”– suele transmitirse por la boca de protagonistas humildes o marginalizados, los que históricamente han sido excluidos de todo espacio discursivo.

Ahora bien, hay que considerar que, por una parte, la lingüística asienta que la elaboración de sistemas de lenguas, así como la diversidad de sus aplicaciones sociales, proceden esencialmente –en tanto fuente y motor– de la necesidad de comunicar, de la transmisión de conocimientos y de la expresión identitaria; por otra parte, según las imprescindibles aportaciones de la sociolingüística, no existe en absoluto una “lengua neutra”, así como lo señalan Marina Yaguello y Monica Heller, entre otros:

La langue est un système symbolique engagé dans les rapports sociaux; aussi faut-il rejeter l'idée d'une langue "neutre" et souligner les rapports conflictuels. En effet, la langue n'est pas faite uniquement pour faciliter la communication; elle permet aussi la censure, le mensonge, la violence, le mépris, l'oppression, de même que le plaisir, la jouissance, le jeu, le défi, la révolte. [...] Le rapport de l'individu à la langue passe par son rapport à la société. (Yaguello 7)

L'analyse des pratiques langagières situées [es decir contextualizada] nous aide à comprendre le fonctionnement des institutions sociales, la construction des catégories sociales, et la production ou la reproduction des rapports d'inégalité sociale. [...] Si on suppose que la construction du savoir est sociale, la communication doit se trouver au coeur de cette activité. Pour comprendre comment se construisent les rapports de différence

morphophonologie et par la sémantique, les postulats de la pragmatique. La compétence communicative inclut ainsi la production et l'acceptation de pratiques discursives *pertinentes* d'après le moment et la situation donnée”. (12)

⁴ En todas sus acepciones.

et d'inégalité, on doit miser sur la façon dont les acteurs puisent dans leurs compétences et connaissances langagières, et sur les conséquences de ces actions communicatives pour la régulation de ressources matérielles et symboliques. (Heller 12, 27)

Además, de manera consciente o no, voluntaria o no, estos sistemas relacionales se inscriben ideológica y culturalmente en convenciones referenciales ya existentes dentro de la comunidad con la que se quiere comunicar, punto que esclarece Antonio Gómez-Moriana en la introducción “L'Histoire littéraire: ses rapports avec la pragmatique du discours” (La subversion du discours rituel):

De telles formules socio-communicatives sont intériorisées par les membres de toute société qui s'en servent continuellement en respectant et les règles de leur fonctionnement et les règles de leur pertinence. Ces actes communicatifs fonctionnent donc toujours d'après une sorte de "rituel" précis. (13)

Así pues, dicho “ritual” de interacción lingüística reaparece en los textos literarios –y los medios de comunicación– en una mirada dialógica:

En plus de sa réalisation à l'intérieur d'un cadre de communication ludique et paradoxale, l'œuvre littéraire ne respecte pas nécessairement [...] les contraintes des formations discursives entrant en jeu dans la composition du texte. C'est ainsi que le texte sera "doublement orienté: vers le système signifiant dans lequel il se produit et vers le processus social auquel il participe"⁵. [...] La présence dans tout texte de formes de communication socialement pré-établies est donc inéluctable. Car, même lorsqu'il s'agit de faire délirer le code d'une pratique discursive déterminée, au moyen de son usage parodique ou subversif, l'objet de la manipulation parodique ou de la contre-manipulation subversive se trouve dans les lois ou préceptes qui définissent ce code discursif. (15)

Dentro del marco del seminario de estudios superiores: Procesos interculturales dirigido por el profesor-investigador Juan Carlos Godenzzi (otoño 2004, Universidad de Montreal), ese preámbulo explicativo del cuestionamiento emprendido en mis investigaciones doctorales acerca de las representaciones dialogísticas de la palabra en contexto en la literatura contemporánea adquiere un matiz significativo particular. Efectivamente, entre varias cosas, los conceptos ideológicos de deconstrucción posmodernista y sus anhelos de crear nuevos espacios –geográficos, económicos, jurídicos, sociales, culturales– y nuevos sujetos, la globalización económica y las tecnologías informáticas y mediáticas, reconfiguran la reciente dinámica mundial y rompen las fronteras, abriendo así el lugar de la expresión, democratizándolo. Este nuevo contexto instala nuevas realidades, nuevas relaciones y con ellas, la necesidad de definir las para comprender los nuevos intereses sociales en juego. De este “plurimundo” procede el concepto de “interculturalidad”

⁵ Cita de Julia Kristeva en el original.

que lleva en sí, tal como fue abordado en el seminario, la noción intrínseca de diálogo, en su acepción básica. Es decir que para realizarse adecuadamente son imprescindibles el reconocimiento del interlocutor, o del otro, en tanto verdadero sujeto, el trato, la negociación y la cooperación, con la finalidad de modificar el espacio extralingüístico. En este sentido, admitiendo que el “discurso teatral es la mimesis de una palabra en el mundo implicada en el contexto histórico-social de la vida del ser humano”⁶, ¿cómo interpretar el “Si a se farme pas tu-suite, j’la tue!”⁷, transposición discursiva impregnada de una inmensa violencia verbal, de negación receptiva absoluta tanto a nivel del mensaje como del mensajero?

El propósito global, a título introductorio, podría resumirse de la siguiente manera: de acuerdo con el concepto inicial de que se necesita en la nueva contextualización mundial entablar con los nuevos sujetos de la interculturalidad un diálogo real y portador de nuevas ideologías, ¿cómo propiciar una diversidad discursiva que traiga en sí una dinámica verbal y comunicativa distinta para evitar la opacidad del contradiscurso –o de la lógica bipolar (Dietz 83)⁷– y permitir la emergencia de espacios identitarios y culturales a la vez múltiples, autónomos e igualitarios? Utilizando algunos aportes de la sociolingüística (Austin; Grice 1975; Vanderveken) como herramienta semiológica analítica y considerando las reflexiones antropológicas y socio-filosóficas en lo que concierne a la construcción social del conocimiento (Sepúlveda; Van Dijk 1997, 2001; Heller; Dietz), el objetivo estricto reside, mediante un conciso estudio de las macro-estructuras dialogísticas de figuras femeninas representadas en micro-sociedades, en elucidar las distintas naturalezas relacionales, los espacios psicosociales y la insidia que produce una toma de palabra subalterna así como la dificultad de salir de los fundamentos ideológicos “axiomático[s]” de la cognición social” (Van Dijk 2001: 41) instituidos por los grupos más poderosos. Dicho de otra manera, admitiendo que más allá de las preocupaciones estéticas e imbricadas en ellas, se le atribuye al género dramático

⁶ Traducción libre de Anne Ubersfeld : “Le discours théâtral est donc le mime d’une parole dans le monde avec ce qu’elle dit sur elle-même et sur le monde [...]. Il est donc possible de voir dans le théâtral la pure stratégie de la parole humaine. Pure? Non pas pure, mais impliquée dans le contexte historico-social de la vie des hommes”. *Lire le théâtre III*, 1996, 10.

⁷ Tengamos en cuenta que en psicología el fenómeno de la identidad pasa primero por una etapa de imitación para luego desplazarse en una etapa de oposición y la busca de una identidad no se produce si no se compara sistemáticamente al otro. O, como lo comentado por Dietz hablando de conceptos identitarios : “Al igual que la etnicidad exige un antagonista frente al cual delimitarse, la nacionalización cultural y lingüística requiere del ‘otro’”. (101)

–sistema polisémico que lleva a escena mundos organizados en colectividad– una función especular altamente social:

Illusionist theater counts on its audience’s substantially belonging to one social stratum, or at least on their being at home in one and the same cultural domain [...]. For, by using the material products of that culture as its own signs, theater creates an awareness of the semiotic character of these material creations and consequently identifies the respective culture in turn as a set of heterogeneous system of generating meaning.” (Fischer-Lichte 138, 141)

Opino que un análisis de la transposición de las interrelaciones verbales entre personajes teatrales es una fuente informativa significativa tanto en el campo de la semiología teatral como en el de la “comunicación cultural”⁸, en la medida en que “los actos ilocucionarios literarios son el reflejo de situaciones lingüísticas reconocibles que se han convertido en institucionalizadas para una u otra comunidad” (Bruss 1974: 17)⁹.

De los vicios comunicativos y de la violencia verbal en el teatro de Lorca y Tremblay

Nuestra institucionalidad moderna, con su énfasis en el dominio de formas únicas de conocimiento no ha asumido la expresión de los distintos actores y continúa ejerciendo un discurso regulativo que silencia las voces que se expresan de distinta forma desde ámbitos de significados diversos. (Gastón Sepúlveda)

Muy raramente en el teatro moderno y coetáneo hemos sido testigos de una invasión de mujeres en la escena tal como se produce con la creación de *La casa de Bernarda Alba* (Federico García Lorca) y de *Les Belles-*

⁸ *Cultural communication* o *CC model*, vertiente de la etnografía de la comunicación que también observa *el rol de las distintas formas discursivas* –tanto a nivel gramatical como pragmático o simbólico, por ejemplo: “talk and silence, native terms, speech events, stories, and speech rituals”– *en las manifestaciones lingüísticas intracomunitarias e intercomunitarias al plantear estas tres cuestiones: 1) “How does communication reflect and create group membership identity? 2) How is group membership being reinforced via interpersonal discourse? 3) How does communication deal with issues of personal and communal identity in particular situations?”*. (Van Dijk , 1997b,159. El énfasis es mío).

⁹ Citado por José Domínguez Caparrós, “Literatura y actos de lenguaje”. *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid: Arco Libros, 1987, 107 –aguda compilación reunida por José Antonio Mayoral sobre la problemática del encuentro del uso social de la palabra y de la literatura. No obstante la posición inicial de Austin (62 y ss) y de Searle (65), que radica en que no se puede aplicar la teoría de los actos de habla en el teatro y en la literatura en general, por ser un “uso parásito” o “vacío” del lenguaje que produce así, posiblemente, su “decoloración”, hoy en día es difícil negar la aportación significativa de la pragmática literaria. Para un interesantísimo estudio sobre el estatuto de la palabra en el teatro y su supuesta “falsedad”, véase el capítulo VI: *le dialogue de théâtre* de Anne Ubersfeld.

Sœurs (Michel Tremblay), donde al menos 15 personajes femeninos, respectivamente, pisan las tablas; rasgo que avivó mi curiosidad: ¿qué expresarían esas polifonías femeninas? ¿Habría vínculos entre lo trágico del suicidio de una jovencita en una familia de mujeres andaluzas y lo grotesco de un grupo de mujeres quebequesas envidiosas, robándose un millón de sellos intercambiables por muebles y accesorios electrodomésticos?

En esta óptica, emprendí un estudio comparado mediante el cual efectivamente se ha podido verificar la existencia de un apreciable conjunto de afinidades artísticas y temáticas sustanciales en las dos obras¹⁰. En cuanto a los recursos teatrales, distingo una construcción original del personaje femenino que fusiona diversos aspectos del teatro contemporáneo a otros de la Antigüedad. Por ejemplo, la resurgencia de la voz de la Cité con el uso de coros griegos, la relación fatalista que tiene el personaje con el tiempo, como lo advierte Couprie al describir ciertos rasgos de la tragedia: “Le présent de l’action est presque toujours le fruit du passé dont il actualise des menaces depuis longtemps accumulées” (17) y preocupaciones propias a la tragedia, pero, singularidad apreciable, a cargo de mujeres plebeyas y no de personajes de la realeza. Y si bien desaparece la necesidad de cumplir con la “voluntad de los dioses” de la tragedia antigua, los personajes siguen altamente regidos por reglas de un código social estricto, “leyes exteriores”, como el deber religioso-social o patriótico, la honra, los lazos de la sangre, y “leyes interiores” incontrolables como el amor, la pasión, etc. Esas estrategias teatrales son puestas en escena de los motivos inherentes a ambos dramaturgos que participan –según ha sido reconocido independientemente por la crítica literaria– de una temática fundamental basada en un eje conflictual entre la “ley natural y la ley social” (Josephs 19):

El universo dramático de Lorca [...] está estructurado sobre una sola situación básica [...] que [...] podemos designar principio de autoridad y principio de libertad. Cada uno de estos principios [...] cualquiera que sea su encarnación dramática –orden, tradición, realidad, colectividad, de un lado, frente a instinto, deseo, imaginación, individualidad de otro– son siempre los dos polos fundamentales de la estructura dramática. [...] *Los otros son siempre lo otro, lo extraño, lo ajeno y su aceptación es siempre enajenación, alteración, negación de sí mismo.* (Ruiz Ramón 177, 185. El énfasis es mío)¹¹

¹⁰ Afinidades que se prolongan, según mi punto de vista y parte de estudios ulteriores, en las dos otras obras lorquianas que forman la supuesta “trilogía trágica”: *Bodas de sangre* (1932), *Yerma* (1934) y en el repertorio de Tremblay conocido como los “Cycles des Belles-Sœurs”, en particular: *En pièces détachées* (1969), *À toi, pour toujours, ta Marie-Lou* (1971) y *Albertine en cinq temps* (1984).

¹¹ También en Allen Josephs (1988: 19) y en John Crispin: “‘La casa de Bernarda Alba’ dentro de la visión mítica lorquiana”, *‘La casa de Bernarda Alba’ y el teatro de García Lorca*, Madrid, Cátedra, 1985,

Le bonheur de l’individu, sa liberté même, n’est jamais qu’un moment vite menacé par les forces aveugles du conditionnement social et, au-delà, par la force nivelante d’une causalité mystérieuse qui asservit le passionné à sa passion jusqu’à l’annihiler [...] Partant d’un constat impitoyable et d’une langue “diminuée”, Tremblay a pu aller très loin sur le thème de la méconnaissance de soi, de l’aliénation collective et de l’incommunicabilité accablante. (David, Lavoie 20. El énfasis es mío)

De hecho, esta percepción del otro como amenaza se ilustra por un disfuncionamiento integral del proceso comunicativo en las estructuras dialogísticas, lo que constituye el elemento clave de esas piezas lorquianas y tremblayianas. En los diálogos, las frecuentísimas rupturas de la cadena comunicativa proceden bien de un rechazo de colaboración frente a lo emitido, de una negación del contenido semántico del enunciado o de una absoluta negación de escucha cuando el mensaje posee un valor justificador de comportamientos “inadecuados” o explicativo de la realidad, pasando entonces de la negación a la denegación¹².

De entrada, cabe destacar que en *La casa de Bernarda Alba* y *Les Belles-Sœurs* el telón argumental se teje mediante una abundancia de insultos y acusaciones: “¡Vieja lagarta recocida!” (125), “¡Mosca muerta!” (165), “¡Sembradura de vidrios!” (165), “¡Carbón ardiendo en el sitio de su pecado!” (176), “mal embouchée” (25), “niaiseuse” (39), “maudites vaches” (106), “maudite menteuse”, leitmotiv común en ambos (48 y ss); y también mediante una serie de insinuaciones borrosas, chantaje emotivo y amenazas: “¡No os hagáis ilusiones de que vais a poder conmigo!” (144) o “Tu fais exprès pour me faire damner, Linda [...] Mais t’as pas fini avec moé, ma p’tite fille! Tu perds rien pour attendre” (54), etc.¹³ Otra particularidad elocuente de la construcción textual de las dos piezas, como lo anota Madeleine Greffard en Tremblay –y que se aplica perfectamente a Lorca– reside en que, en el proceso conversacional, ocurre una “inversión de la función fática: se abre la boca para que se calle la interlocutora” (32). Los “J’veux rien savoir! Parle-moé pus...” (17) “Taisez-vous donc” (56), “Si a se farme pas tu-suite, j’la tue!” (100), “¡Calla!” (134 y ss) –otro leitmotiv–, “Yo no te puedo oír” (155), “No quiero entenderte” (171),

173.

¹² Claro está que las víctimas de tal censura pertenecen al grupo de mujeres que intentan quebrar las “leyes lingüísticas” de la comunidad o las de la conducta social, o las dos esferas a la vez.

¹³ Además, en un “toque hiperrealista”, los dos dramaturgos, insisten en precisar el tono de dicho discurso con las siguientes acotaciones: “con intención” (131 y ss.), “furiosa” (131, 134), “autoritaria” (142), “con ironía” (149), “sobrecogida” (154), “con sarcasmo” (157), “fiera” (164, 166), “siempre con crueldad” (169), “insinuante” (27, 99), “sèchement” (104), etc.

“Clávame un cuchillo si es tu gusto, pero no me lo digas más” (195), etc. impregnan el discurso.

A pesar de que se modifique o se “corrompa” para crear efectos artísticos, el diálogo dramático –como lo recuerda Bobes– lleva todas las propiedades del diálogo general, y, obviamente, en los textos que nos ocupan, estamos lejos de las leyes conversacionales necesarias, e “ideales” para que se realice un diálogo operante según las premisas de H. Paul Grice resumidas aquí por Bobes:

Las implicaciones generadas por el *discurso dialogado* son las que derivan del llamado *principio de cooperación*, que puede enunciarse así: “que tu contribución sea la que se espera”, y que Grice analiza en el marco de las categorías kantianas de *cantidad* (información pedida, ni más ni menos), *relación* (información oportuna), *calidad* (verdadera) y *modalidad* (clara y explícita). Por último señalamos que el diálogo es una actividad cara a cara (Face-to-Face), lo que implica unas determinadas normas de la *cortesía*, propias de las relaciones de este tipo: hay informaciones que no pueden hacerse en presencia del interlocutor, y hay términos que la cortesía impide usar¹⁴. (32)

También cabe precisar que, tomando en cuenta la pragmática discursiva, se debe considerar que una oración, al ser pronunciada, además de una posible función descriptiva, puede manifestar emociones; influir o prescribir una conducta; cambiar un estado de cosas, etc. Lo enunciado va más allá de la simple información asertiva comprobable, es un “acto de habla”, es decir, la

¹⁴ *Cooperative efforts* : “Our talk exchanges do not normally consist of a succession of disconnected remarks, and would not be rational if they did. They are characteristically, to some degree at least, cooperative efforts. The category of Quantity relates to the quantity of information to be provided, and under it fall the following maxims: 1. Make your contribution as informative as is required (for the current purposes of the exchange). 2. Do not make your contribution more informative than is required. [...] Under the category of Quality falls a supermaxim –‘Try to make your contribution one that is true’ –and two more specific maxims: 1. Do not say what you believe to be false. 2. Do not say that for which you lack adequate evidence. Under the category of Relation I place a single maxim, namely: ‘Be relevant’. [...] Finally, under the category of Manner, which I understand as relating not (like the previous categories) to what is said but, rather to *how* what is said is to be said, I include the supermaxim –‘Be perspicuous’– and various maxims such as: 1. Avoid obscurity of expression. 2. Avoid ambiguity. 3. Be brief [...] 4. Be orderly.” (45)

Evidentemente, considerando que dicho *principio de cooperación* se inscribe como modelo de conocimiento que se origina en una praxis discursiva de una determinada colectividad, hay que redefinir constantemente cada una de sus máximas conforme al contexto y a la cultura en los que ocurre la toma de palabra, o sea, se deben de tomar en cuenta las diferencias socioculturales de la expresión. Así, hay que contextualizar los modelos que estudian la palabra contextualizada. Por ejemplo, la noción de lo “verdadero” debe de quedar “abierto” con matices apropiados y no impide necesariamente una colaboración humorística o irónica, moviéndose la veracidad entonces del contenido del enunciado a la complicidad relacional. Véase, por ejemplo, el capítulo “Black Women’s Discourse” en “Discourse, Ethnicity, Culture and Racism” (Van Dijk 1997b). Y claro está que ser cortés no significa lo mismo en una u otra cultura. No obstante, y consciente de ello, este modelo sirve todavía como herramienta teórica sólida para la comprensión de los efectos y de las consecuencias producidos en los intercambios conversacionales en el momento de analizarlos.

palabra volviéndose acción. Al decir algo, se establece un “contrato relacional lingüístico” (Ubersfeld 92) creando entonces un *rapport de force* –que se define mediante una clasificación de varias “fuerzas ilocucionarias”– entre los locutores según el sitio que se otorgan como sujetos de enunciación y su competencia sociolingüística (fonética, gramatical, económica, cultural, legal, etc.)¹⁵.

Hasta ahora, con el breve examen de los parlamentos se puede alegar que estamos frente a una macro-estructura lingüística defectiva; primero, por el uso recurrente de los insultos y de las amenazas, actos de habla que no se insertan en ninguna de las cinco categorías ilocucionarias del modelo teórico vandervekeniano, exclusión debida, entre otras cosas, a su indeterminación intencional¹⁶. Luego, porque el repetitivo uso directivo del lenguaje –cuya meta es influir sobre la conducta del oyente– expresado en su forma más radical, o sea el

¹⁵ Inspirado de los trabajos de Austin, Grice y Searle que desarrollaron la teoría de los *Speech Acts* en los 60, Daniel Vanderveken elaboró un modelo teórico de clasificación con cinco categorías de usos de lengua que, claro está, pueden ser permeables e híbridas. 1. Uso *asertivo*: que sirve para representar un estado de cosas, normalmente expresado mediante los verbos: “decir”, “afirmar”, “relatar”, “mantener”, etc. 2. Uso *promisorio* (*d’engagement*): que pide una implicación del locutor. Al enunciar algo se compromete en acto futuro. Por ej.: “prometer”, “garantizar”, “responder de uno”, “ofrecer”, etc. 3. Uso *directivo*: que consiste en influir sobre la conducta del oyente, del otro, por ej.: “interrogar”, “mendigar”, “convocar”, “prescindir”, etc. 4. Uso *declarativo*: cuando una afirmación modifica el estado “legal” de cosas (implica una posición particular de autoridad *extra-lingüística* de parte del locutor). Por ej.: “aprobar”, “sancionar”, “bendecir”, “dimitir”, “condenar”, etc. 5. Uso *expresivo*: que comunica disposiciones emotivas o mentales hacia un estado de cosas. Por ej.: “agradecer”, “felicitar”, “protestar”, “alabar”, “deplorar”, etc. Para una recapitulación actualizada de los postulados pragmáticos, véase Shoshana Blum-Kulka.

¹⁶ Efectivamente, en los postulados austinianos, los insultos y las amenazas poseen un estatuto singular. Si bien, y quizás más que en cualquier otra categoría lexical, queda “explícito” el significado de las palabras por parte del interlocutor cuando, por ejemplo, se le trata de “imbécil”, el acto de insultar no tiene un correlativo “realizativo” explícito y como lo indica Austin: “puedo insultar a otro diciéndole algo, pero no tenemos la fórmula ‘te insulto’” (109). Dicho de otra manera, el verbo “insultar” no puede desempeñar un papel “realizativo” de tal modo que definir su fuerza ilocucionaria es una tarea casi imposible a menos de una contextualización entera. De hecho, parece eminentemente complejo solucionar qué tipo de fuerzas ilocucionarias y perlocucionarias se hallan en el acto de insultar. Al decir “mosca muerta” o “maudite folle”, ¿cuáles son las intenciones del emisor y las repercusiones en el receptor? ¿Se afirma que no cabe la persona en nuestro sistema de valores? ¿Se quiere increparla, disminuirla? ¿Se le piden justificaciones? ¿Se quiere herirla o es una reacción defensiva? ¿Es una fuerza ilocucionaria asertiva disfrazada que se traduce en “te digo que tengo rabia”?, etc.

“Una distinción crucial entre promesas, de un lado, y amenazas, de otro, consiste en que una promesa es una garantía de que se te hará algo para ti, no a ti; pero una amenaza es una garantía de que se te hará algo a ti, no para ti. Una promesa es defectiva si la cosa prometida es algo que la persona a la que se le promete no desea que se haga” (Searle 66).

imperativo, sirve esencialmente para silenciar al otro. Finalmente, esta dinámica relacional provocadora induce a una “lucha de palabras”, donde, “en un enfrentamiento igualado”, las fuerzas se aniquilan mutuamente¹⁷; además de ser creadora de giros ilusos e inválidos tales como: “¡Lo tendré todo!” (174), “¡Nadie podrá conmigo!” (197), “Y’a rien qui va m’arrêter” (90), “Vous sortirez pas d’icitte, vivantes”(106), otra vez: “Si a se farme pas tu-suite, j’la tue!” (100) en los cuales se evidencia la incompetencia del locutor para cumplir con lo dicho.

Paralelamente a esta palabra violenta, insostenible, palabra herida y que hiere a su vez, reveladora de fuertes sentimientos de frustración y de ira, aparecen otras intervenciones, aparentemente inofensivas, pero que, en realidad, poseen una índole insidiosa que saca a la luz un “yo” emisor altamente dependiente y que lo mantiene en una dinámica estéril. En efecto, hay una sorprendente existencia proteiforme, en ambos textos, de una toma de palabra de renunciamiento fatídico y se formulan continuamente testimonios de impotencia acerca de una fatalidad, genético-social o sobrenatural, recibiendo éstos un asentimiento global en su recepción, pero que tampoco pueden considerarse como proceso comunicativo, siendo giros sin apelaciones. Raramente contribuyen a intercambios reales y, por lo tanto, corrompen la función evolutiva que implica la noción de “diálogo”.

En primer lugar, se destaca una preponderancia de parlamentos-refranes, expresiones aforísticas que contienen un uso “socio-legal” prescriptivo de índole mnemotécnica que mantienen vigentes las leyes sociales patriarcales, concediéndole a la palabra tradicional una verdad inmutable: “Lo que sea de una será de todas” (142), “Nacer mujer es el mayor castigo” (159), “¡Cada clase tiene que hacer lo suyo!” (159), “Lo visto, visto está” (168), “Que voulez-vous, y faut ben gagner son ciel!” (34), “Les femmes sont poignées à gorge, pis y vont rester d’même jusqu’au boutte” (102), “todo es una terrible repetición” (136), etc. La opinión expresada mediante estos préstamos proverbiales y enunciados fatídicos procede de una fuerte contaminación ideológica y, por lo tanto, presenciamos un “yo” precario, en fin, impersonal, que concurre inconsciente, pero directamente, a su propia represión. En segundo lugar, a esta palabra determinista se añade una nueva colaboración discursiva en los personajes femeninos cuando se dedican al qué dirán y relatan historietas¹⁸,

¹⁷ Véase el estudio de Bobes Naves sobre el diálogo en *Yerma*: “El diálogo dramático en *Yerma*”(1998: 38 – 40).

¹⁸ Sólo en Tremblay se alude en la pieza a más de ciento veinticinco personajes fuera del escenario.

también actividades verbales perniciosas, y ello, por dos motivos. Por una parte, porque se trata, generalmente, de informaciones “brutas”, transmitidas en otro coro desfasado, sin reflexiones previas –salvo quizás cuando están teñidas de maledicencias–, de fuente incierta, cuyo contenido, en cada nueva divulgación, padece transformaciones, lo que también altera el carácter individual de la emisión. Es un “yo” de boca en boca, un “yo-ellos” de resonancias múltiples, con el siguiente modelo: “hablaban de”, “dicen que”, “mi marido piensa que” y yo lo reafirmo, lo mantengo, lo repito, etc. en un eco ideológico “contemporáneo” de la sociedad ficticia. De fuerza ilocucionaria asertiva –fuerza la menos activa de todas–, los cotilleos, tanto como los refranes, normalmente, son actos de fe: “toutes les forces illocutoires assertives ont la condition de sincérité que le locuteur croit le contenu propositionnel” (Vanderveken 120). Finalmente, cabe subrayar que estas numerosas narraciones extradiégéticas rebosan, en su mayoría, de una sensualidad muy sugestiva: la guitarra, las voces, el baile, el cine, la oscuridad, los hombres fuertes, los actores, son imágenes que avivan la exaltación de los sentidos y la exultación sexual en una vida de (auto) prohibiciones. El fenómeno del qué dirán, en su funcionalidad que defino como “voyeurismo verbal”, produce un efecto purgativo parecido al de la catarsis, que procura saciar los impulsos libidinales a la vez que refuerza los interdictos y la creencia de que las mujeres deben asumir el peso del “principio de autoridad” regido por los códigos sociales y religiosos y, por lo tanto, ejerce una presión comportamental cada vez más grande, encerrando cada vez más a las mujeres dentro de un universo estancado.

Luego de estas breves consideraciones, no extraña que se ahoguen las voces de las raras contraventoras¹⁹ en provecho de una voz colectiva altamente impersonal, “contaminada” y prescriptiva. Este último “coro”, el de las “desiderata”, cuyo leitmotiv es un “yo quiero salir”, que a primera vista se opone a la comunidad, no podrá implantarse a pesar de la presencia de un cierto germen de individualidad o de rebeldía, porque también reproduce los mismos vicios o “anomalías” de la expresión verbal “antidialógica”, ley comunicativa normativa de la “tribu”²⁰ (vocablo de Greffard), que

¹⁹ Respectivamente: Angustia, Adela, Angéline Sauvé y Germaine Lauzon.

²⁰ En realidad, dentro de estas colectividades femeninas, tres figuras no se conforman a la ley lingüística: las dos ancianas, María Josefa y Olivine Dubuc, ambas “locas”, y Pierrette Guérin (mujer de muy mala fama, repudiada sin ninguna posibilidad de apelación). ¿Sorprenderá este parlamento: “Farme-toé, Pierrette, c’est le diable qui parle par ta bouche!”? (78). Para un estudio más elaborado, véase mi tesina: *El fracaso de la expresión individual en el teatro de Federico García Lorca y de Michel Tremblay*, 2002.

proceden de una mala definición identitaria y una carencia de recursos.

Conclusión

Le colonisé est doublement invisible dans son identité et dans sa communication.

(Gaston Miron)

L'anomalie devient source d'intelligence, comme tout ce qui échappe à la règle.

(Jean Baudrillard)

¿Por qué *La casa de Bernarda Alba* y *Les Belles-Sœurs*? Estas magníficas composiciones de adagios y coros lorquianos y tremblayianos son partituras indisolubles de una orquestación del silencio. Los ya notorios: “Si a se farme pas tu-suite j’la tue!” (100) y “Silencio” (199), meras palabras de mujeres de un pueblo andaluz y de un barrio montrealés, claro está, transponen a escena una realidad puntual –de la primera mitad del siglo XX– de un espacio social femenino “asediado” por leyes tradicionales y patriarcales y un poderoso oscurantismo religioso. También, más allá del género, más allá de cualquier frontera, son metáforas de todo ser desposeído de su propia voz. Entre varias otras posibilidades interpretativas, estas dos obras ilustran perfectamente los dispositivos del fenómeno de la construcción social, y como el lenguaje, por su naturaleza semántica y su dinámica interrelacional, sea mediante una manipulación voluntaria o de manera insospechada e insidiosa, contribuye a legitimar y perpetuar el statu quo, aunque sea dañoso y represivo tanto para los miembros de una comunidad como para los excluidos. Hay que recordar que la “invención de tradiciones [...] no es un acto arbitrario, sino que se inscribe en las normas vigentes del grupo” (Dietz 88).

Así pues, al estudiar la transposición mimética ilocucionaria de los diálogos de dos colectividades femeninas en la escena, se ha podido observar la “puesta en palabras” de un fracaso comunicacional dentro de comunidades sometidas o no concretamente participativas de discursos dominantes. Por varios motivos el fundamento de una toma de palabra autónoma, realmente distinta y eficiente por parte de grupos marginalizados, padece obstáculos cuasi-infranqueables que, por el momento, es posible condensar en los tres siguientes puntos: 1) tal como ya se ha expuesto, con una meta de enfrentamiento, el desarrollo de una dinámica parecida al discurso vigente, y por lo tanto, la reproducción de este mismo discurso, lo que entre muchas cosas, lo legitima mientras que se producen diálogos de sordos y se mantienen las asimetrías: “Une fois au pouvoir [o queriendo tenerlo],

comment ne pas reproduire exactement les relations de pouvoir contre lesquelles on avait lutté?” (Heller 43); 2) la contaminación, normalmente inconsciente, de elementos del discurso dominante, sea una apropiación involuntaria de ciertas ideas semántico-ideológicas debida a una identidad borrosa o mal asumida²¹ o quizás meramente porque “la cultura – esto es el conocimiento incorporado en estructuras de la mente– está siempre presente y permanece a pesar de los intentos instructivos de desplazarla” (Sepúlveda 100); 3) y, el uso de una palabra extrema y violenta, producto de espacios psicosociales, culturales, económicos, heridos o humillados, violencia verbal que produce a su vez una falsa impresión de poder y de control. En realidad, la construcción textual de las dos obras ofrece un encadenamiento de actos de habla que, aunque de distintas fuerzas, comparten dos elementos comunes: poseen una pulsión negativa de destrucción del otro, así como de autodestrucción. El “ultraje” al discurso conversacional es completo:

[es] una frustrada aspiración al diálogo, una sucesión de fragmentos que se contradicen, se anulan y mutuamente se empañan de incertidumbre. Así, antes y más poderosamente que cualquier otro mensaje, el diálogo transmite su propio y múltiple deterioro. El discurso que pretende dar noticia de una anomalía resulta él mismo afectado por la noticia; es la noticia. (Fernández Cifuentes 201)

Si bien está claro que tales disposiciones textuales, en el plano artístico, proporcionan sentidos metafóricos, hay que recordar lo siguiente:

L’usage de la parole n’est jamais innocent: ou bien, en effet, il contribue à l’intégrité et à l’efficacité du système, dans sa “cohérence” unitaire et totalisante, tel un écho fidèle, ou bien il les met en cause dans une dysphonie transgressive. C’est ainsi que le texte littéraire, en travaillant sur la langue, contribue à faire évoluer non pas uniquement le système littéraire, ou le sous-système ou genre auquel il appartient, mais toutes les pratiques d’interaction verbale ou non verbale, artistiques ou non artistiques de la société qui le produit et le consomme. [...] Les contagions interdiscursives, qui font qu’un sociolecte ne peut demeurer (ni être étudié) isolé du cadre plus large des pratiques discursives de la société dans laquelle il s’inscrit, ne répondent pas à une spécificité propre à l’artifice littéraire. On les retrouve aussi dans la praxis quotidienne, comme dans celle des champs du savoir les plus divers, constituant un authentique défi pour celui qui essaie d’étudier le tissu inextricable des discours de toute société. (Gómez-Moriana 1990: 15 y 30. El énfasis es mío)

De tal modo que, por una parte, los vicios comunicativos y la violencia verbal en *La casa de Bernarda Alba* y *Les Belles-Sœurs*, claro está, participan de un juego dramático portador de múltiples significados, pero independientemente de ello, aunque sea en tanto transgresión, derivan de elementos socio-referenciales.

²¹ Sobre la construcción identitaria, véase, entre otros, Amin Maalouf: *Les Identités meurtrières*.

Por lo tanto, este teatro es muy revelador de un momento socio-histórico específico en comunidades bien delimitadas, pero sigo pensando que todavía tiene una resonancia muy actual cuando uno se detiene y observa los mecanismos de una praxis discursiva. De hecho, me parece importante seguir con este estudio en una época en la que, más que nunca, se requiere una apertura hacia el otro cuando, paradójicamente, según opino –por regla general–, aparece una homogeneización discursiva uniformizante donde resurge la dicotomía ideológica del bien y del mal, del negro y del blanco, del nosotros y del otro²², toma de palabra social que encima de ello quiebra todas las preceptivas comunicativas. De manera sucinta se puede afirmar que nos encontramos frente a una tendencia discursiva dominante manipuladora, mentirosa, y eufemística²³ hacia asuntos interiores y catástrofes, pero demoníaca acerca de la imagen del otro con, en contrapartida, una palabra popular, de masa, directa, violenta, excluyente²⁴ que suele carecer de civismo²⁵; ambos discursos normalmente semejantes en su radicalización.

¿Y qué decir y qué pensar cuando se trata de espectáculos de tipo Reality Show o de programación/propagación de odio en el universo de la nueva “radio-basura”, que poseen mucho éxito, en las que animadores y gente del público se congregan dentro de un discurso excluyente, sin matices, de estética sensacionalista, cuando la violencia verbal y el “voyeurismo verbal” ya no son únicamente estrategias artísticas sino normas de habla?

Este trabajo no pretende contestar a tal cuestionamiento, sino demostrar que las interrelaciones lingüísticas revelan mucho sobre las dinámicas sociales e ideológicas de una comunidad y, al considerar el hecho teatral como fuente de conocimiento, la aplicación de una pragmática

literaria no sólo es un recurso válido en una lectura analítica de una obra, sino que también procura indicios no desdeñables en cuanto al mundo del que emana. De acuerdo con que “la construcción de conocimiento es la apropiación de un mundo sobre la base de la ampliación de la conciencia” (Sepúlveda 102), cuando “decir es hacer”, el estudio de la interacción verbal en Lorca y Tremblay (en este caso) permite una concienciación de lo que ocurre al emitir algo, factor importante si tomamos en cuenta que:

To be a competent communicator in intergroup discourse we have to work on widening the knowledge net of ethnocultural values and norms. *We have to understand how our own cultural values and norms condition our everyday behavior and interactional style.[...] To be an effective intercultural communicator, we have to apply our knowledge strategically in constructive discourse practice.* (Van Dijk 1997b: 164. El énfasis es mío)

²² Véase, entre otros, el artículo de Adrianus Teun Van Dijk (2001: 29 – 58) que describe las estrategias discursivas de los medios para proceder a la manipulación ideológica. También en Maalouf: “À propos des médias, on pourrait exprimer la même frustration [hablando de un peligro de uniformidad por la globalización]. On s’imagine parfois qu’avec tant de journaux, de radios, de télévisions, on va entendre une infinité d’opinions différentes. Puis on découvre que c’est l’inverse: la puissance de ces porte-voix ne fait qu’amplifier l’opinion dominante du moment, au point de rendre inaudible tout autre son de cloche. Il est vrai que le déferlement de mots ne favorise pas toujours l’esprit critique”. (131)

²³ Por ejemplo, en la provincia de Quebec los vocablos “aveugle” o “sourd” han sido reemplazados por “non-voyant” y “malentendant”, también es posible aludir a la “langue de bois” de los políticos.

²⁴ Hay una gran cantidad de programas televisivos en los cuales se buscan estrategias de exclusión, estrategias que tampoco respetan los principios conversacionales de honestidad, sinceridad y cooperación.

²⁵ Al menos, en América del Norte.

Bibliografía

Teoría teatral

Bobes Naves, María del Carmen. “El diálogo dramático en ‘Yerma’”. *Acotaciones: Revista de investigación teatral*. 1. Julio-diciembre 1998: 23 – 41.

-----*Semiología de la obra dramática*. Madrid: Arco/Libros, 1997.

-----*El diálogo: Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

-----“El diálogo en el teatro actual”. *Problemata Theatralia I: I Congreso de Teoría del Teatro: El signo teatral: texto y representación*. Ed. Jesus G. Maestro. Servicio de publicación Da Universidade de Vigo. Colección Congresos, 1996: 58 – 80.

Couprie, Alain. *Lire la Tragédie*. Paris: Dunod, 1994.

David, Gilbert y Pierre Lavoie. (Dir.). *Le monde de Michel Tremblay*. Québec: Éditions Lansman/Cahiers de théâtre Jeu, 1993.

Elam, Keir. *The Semiotics of Theatre and Drama*. London/New York: Routledge, 1981.

Fernández Cifuentes, Luis. *García Lorca en el Teatro: la norma y la diferencia*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.

Fischer-Lichte, Erika. *The Semiotics of Theater*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

García Lorca, Federico. *La casa de Bernarda Alba: introducción*. Ed. Allen Josephs y Juan Caballero. Madrid: Cátedra, 1988.

Greffard, Madeleine. “Le triomphe de la tribu”. *Le monde de Michel Tremblay*. Dir. Gilbert David y Pierre Lavoie. Québec: Éditions Lansman/Cahiers de théâtre Jeu, 1993. 27 – 43.

Ruiz Ramón, Francisco. *Historia del teatro español. Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 1992.

Tremblay, Michel. *Les Belles-Sœurs*. Montréal: Leméac, [1972] 1996.

Ubersfeld, Anne. *Lire le théâtre*. Paris: Éditions Sociales, 1978.

-----*Lire le théâtre III: Le dialogue de théâtre*. Paris: Éditions Belin, 1996.

Vigeant, Louise. “Les mots de la tragédie”. *Jeu* Septiembre 1993: 94 – 102.

Teoría discursiva y conocimiento socio-filosófico

Austin, John L. *Palabras y acciones: cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971.

Blum-Kulka, Shoshana. “Discourse Pragmatics”. *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies 2: A Multidisciplinary Introduction*. Ed. Teun Van Dijk. London: Sage Publications, 1997. 38 – 64.

Dietz, Gunther. “Por una antropología de la interculturalidad”. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79 – 127.

Domínguez Caparrós, José. “Literatura y actos de lenguaje”. *Pragmática de la comunicación literaria*. Ed. José Antonio Mayoral y Adrianus Teun Van Dijk. Madrid: Arco/Libros, 1987. 83 – 121.

Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 1998. 77 – 136

Gómez-Moriana, Antonio. “Pragmatique du discours et réciprocité de perspectives (à propos de Don Quichotte et Don Juan)”. *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive*. Ed. Antonio Gómez-Moriana y Catherine Poupeney-Hart. Montréal: Le Préambule, 1990. 11 – 49.

-----*La subversion du discours rituel*. Montréal: Le Préambule, 1985. 9 – 17.

Grice, H. Paul. “Logic and Conversation”. *Syntax and Semantics*. Eds. P. Cole y J.L. Morgan Vol. III. Speech Acts, New York/San Francisco/Londres: Academic Press, 1975: 41 – 58.

- Heller, Monica. *Éléments d'une sociolinguistique critique*. Paris: Didier, 2002. 9 – 44.
- Maalouf, Amin. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Mayoral, José Antonio (Comp.). *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid: Arco/Libros, 1987.
- Martínez, Ana Teresa. "Igualdad de derechos e interculturalidad". *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Ed. Juan C. Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas', 1996. 83 – 92.
- Ohmann, Richard "Los actos de habla y la definición de literatura". *Pragmática de la comunicación literaria*. Ed. José Antonio Mayoral y Adrianus Teun Van Dijk. Madrid: Arco/Libros, 1987. 11 – 34.
- "El habla, la literatura y el espacio que media entre ambas". *Pragmática de la comunicación literaria*. Ed. José Antonio Mayoral y Adrianus Teun Van Dijk. Madrid: Arco/Libros, 1987. 35 – 57.
- Searle, John R. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 1980.
- "What is a Speech Act?", *Language and Social Context*. Ed. Pier Giglioli. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1972. 136 – 154.
- Sepúlveda, Gastón. "Interculturalidad y construcción del conocimiento". *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1996. 93 – 104.
- Sosoe, Lukas K. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine". *Diversité Humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les Presses Universitaires de Laval, 2002. 3 – 27.
- Van Dijk, Teun A. "Los medios de comunicación hoy: ¿discursos de dominación o de diversidad?" *Signo y Seña* 12, 2001: 29 – 58.
- Van Dijk, Teun A. (Ed). *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies 2: A Multidisciplinary Introduction*. London: Sage Publications, 1997.
- "Discourse as Interaction in Society". *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies 2: A Multidisciplinary Introduction*. London: Sage Publications, 1997a. 1 – 38.
- et al. "Discourse, Ethnicity, Culture and Racism". *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies 2: A Multidisciplinary Introduction*. London: Sage Publications, 1997b. 144 – 181.
- Vanderveken, Daniel. *Les actes du discours: Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*. Liège: Pierre Mardaga Éditeur, 1988.
- Yaguello, Marina. *Les mots et les femmes : essai d'approche socio-linguistique de la condition feminine*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1982.

Anexo I Corpus estudiado

La casa de Bernarda Alba, última obra escrita por Lorca, en junio de 1936, poco tiempo antes de su muerte, fue estrenada por la compañía Carátula en España en 1945 y el mismo año, en Buenos Aires, con Margarita Xirgu en el Teatro Avenida.

Bernarda Alba, luego de morir su marido, impone a sus cinco hijas un luto de ocho años. El comienzo de esa vida enclaustrada se ve perturbado por las visitas furtivas de Pepe el Romano quien debe casarse con la hija mayor pero que, en realidad, nutre una relación ilícita con Adela, la hermana joven. Esta presencia del hombre en este medio de mujeres exacerba la envidia, los celos y la rivalidad entre las hermanas y crea dentro de la casa, además de las tensiones ya provocadas por la irrazonable reclusión y la autoridad obsesiva de la madre, un ámbito sofocante e insoportable. De las conversaciones de las hermanas sale a la luz del día la relación ilícita de Adela con el prometido. Rabiosa, la madre intenta entonces callar el escándalo pretendiendo haber matado a Pepe. Adela, al pensar en su amante muerto, se ahorca.

Les Belles-Sœurs, pieza creada en 1965, no logró ser estrenada antes de 1968 en el Théâtre du Rideau Vert. Toda la acción se sitúa en la cocina de Germaine Lauzon. Esta última ganó en un concurso un millón de sellos que debe pegar en libritos para cambiarlos luego por muebles. Para cumplir con esta larga y pesada tarea convoca a su familia así como a las vecinas del barrio. Rápidamente la reunión se desintegra cuando una de las invitadas, a escondidas, empieza a robar los sellos; con envidia y celos, las demás la imitan mientras conversan, con lo cual le quitan a la dueña de casa toda posibilidad de mejorar su posición social. Germaine Lauzon, como Bernarda, no se da cuenta de lo que ocurre en su casa hasta el final. El descubrimiento del robo produce una gran desesperación y en un final completamente irrisorio, en una lluvia de sellos, Germaine, resignada, se junta al grupo de ladronas para cantar el himno nacional de Canadá.

To be a competent communicator in intergroup discourse we have to work on widening the knowledge net of ethnocultural values and norms. *We have to understand how our own cultural values and norms condition our*

everyday behavior and interactional style.[...] To be an effective intercultural communicator, we have to apply our knowledge strategically in constructive discourse practice. (Van Dijk 1997b: 164. El énfasis es mío)

Bibliografía

Teoría teatral

Bobes Naves, María del Carmen. "El diálogo dramático en 'Yerma'". *Acotaciones: Revista de investigación teatral*. Nº 11.

La narrativa fronteriza de Saúl Ibargoyen Islas

María Delprato

Una comunidad es algo así como un espejo hecho pedazos, del cual cada uno de nosotros posee un reducido fragmento que le permite verse reflejado en él,

aunque nadie tiene un trozo lo bastante grande como para obtener la visión del conjunto.
(Arquitecto Mariano Arana, Intendente de Montevideo)

Saúl Ibargoyen nació en Montevideo en 1934, aunque se radicó en México en 1976, donde reside desde ese entonces, con un retorno temporal del exilio a fines de los años 80. Forma parte de la generación de autores desarrollada en Uruguay en la década de los 60, designada por Ángel Rama como la “generación de la crisis”. El autor es poeta, narrador, periodista cultural y traductor. Ha fundado varias revistas y colaborado en diferentes proyectos editoriales en Uruguay y México, entre los que se destacan *Aquí Poesía*, *Archipiélago*, *El Entrevero*, cuya misión es difundir los lazos culturales entre México, Uruguay y Sudamérica, *Ediciones Libros para Todos*, y la revista *Programa*, de la que se hizo cargo a su regreso a Uruguay entre los años 1987 y 1990. Ha coordinado numerosos talleres de poesía y actuado como jurado en concursos literarios en varios países de América Latina y Canadá, donde participó en el *Festival Internacional de la Poesía de Trois-Rivières*. También ha asistido a congresos de literatura mexicana y chicana en la Universidad de Texas en El Paso, y ha sido presidente de la Asociación de Escritores del Uruguay (ASESUR). Durante los años 60 trabajó como profesor de literatura hispanoamericana en el norte del país, en la zona fronteriza con Brasil, lo que lo puso en contacto con el universo que serviría de escenario para una buena parte de sus cuentos y novelas.

En cuanto a la narración aquí estudiada, *Toda la tierra*, fue publicada en el año 2000, es la cuarta novela del autor y forma parte de una saga fronteriza iniciada en 1982 con *La sangre interminable*, seguida luego por *Noche de espadas* (1987) y *Soñar la muerte* (1993). Tanto en las novelas mencionadas como en muchos de sus cuentos, el autor utiliza el “portuñol” que es, como sus personajes dirían, una *mistura* del español y del portugués, hablada por los habitantes de la frontera entre Uruguay y Brasil. Además de ese rasgo peculiar en el habla, las historias de Ibargoyen presentan personajes altamente influidos por el vaivén a través de la frontera. En su narrativa, esta última actúa más como zona de contacto que como separación.

Los habitantes de uno y otro lado, que finalmente son todos vecinos, intercambian a través de ella todo tipo de elementos, porque según el personaje Cyrino Tamanco “esta frontera [...] es un mercado de favores, amores, fervores, temores y rencores...” (96) La presencia de la frontera es innegable, pero no en su calidad de línea demarcadora, sino como una región en la que todo puede establecerse, desde la “dinastía fronteriza” (17) y los “imperios de frontera” (29) hasta el “verde imperio que vendrá y así da título a este libro” (37). Para la voz narrativa y los personajes la existencia de una frontera entre dos países carece de importancia, la línea se borra,

porque ellos están dentro de su propio imperio, que transitan sin mayores problemas de comprensión o de reglamentos.

La narración principal se desarrolla en torno del asesinato de uno de los personajes, hijo del “fundador” de la dinastía fronteriza mencionada. Este relato sirve como pretexto para presentarnos la historia y las vicisitudes de dos familias y de algunos otros personajes, como el cura del lugar, un periodista del *Jornal do Rivamento*, que llevará a cabo una parte de la investigación, y un mercader musulmán que “monodialoga” con su burro.

El autor mismo declara que esos escritos forman parte de un “microcosmos narrativo” que ha ido creando a lo largo de los años y que él considera estar escribiendo “[...] un solo relato fronterizo por medio de cuentos y novelas” (Internet). Su intención es bien clara: presentarnos el microcosmos fronterizo a través de los ojos y las palabras de sus personajes, quienes, en sus actividades cotidianas o en su deambular, nos brindan una imagen pintoresca de la región. En su narración, no solamente le da vida a todo ese microcosmos, sino que la tierra misma, que da el título a la novela, reclama en algunas ocasiones una voz por medio de su representación pictórica, el mapa, para hablar al narratorio.

Además de hacer uso del habla fronteriza, el autor crea términos que le agregan un carácter particular a la narración, se trata de “muchas invenciones y neologismos que surgieron de [su] larga relación práctica y comunicacional con ese producto lingüístico llamado ‘portuñol’” (Internet). Como el aspecto que más me interesa en la novela es el juego lingüístico y las características multiculturales de los personajes, voy a comentar especialmente los títulos de los diferentes capítulos.

Considero que estos títulos-resúmenes, bastante largos y explicativos, dan una pauta de la reflexión metalingüística y metadiscursiva del autor, ya que éste se cuestiona, a través de los narradores, no solo en relación con el habla particular que usan los personajes, sino también sobre el hecho mismo de escribir un discurso y de la recepción de dicho discurso por medio de la lectura.

El autor hace uso, a todo lo largo de la novela, de un narrador que muchas veces se contenta con su papel tradicional, es decir, narrar los hechos, describir los paisajes o los personajes. Pero muy a menudo el narrador entabla un diálogo con el narratorio, como si

estuviera contando al lector los sucesos, interpellándolo directamente. Este recurso establece una relación directa con la tradición oral, tan característica del ambiente rural, en el que los amigos y vecinos se reúnen alrededor del fogón y comparten el mate, para contarse historias y ponerse al tanto de los acontecimientos de las respectivas vidas. Si bien se menciona la ciudad de Rivamento, en la que viven algunos de los personajes, como el periodista Cyrino Tamanco, una gran parte de la acción se desarrolla en la estancia o *fazenda* (52) de Siete Árboles, sede de la “dinastía” de don Jócasto, es decir, en un medio rural. Un ejemplo de este diálogo establecido entre el narrador y el narratario aparece en la siguiente frase: “Pero, señor, estábamos *falando* del cráneo de don Jócasto, etcétera, ¿o no?” (19), en la que vemos claramente que el primero interpela directamente al lector. Nótese además el uso del verbo *falando*.

Por otra parte, el autor mismo introduce la existencia de más de un narrador, no identificado, como en el título del capítulo II: “*Uno de los narradores, de tú a tú con el lector*, informa del asesinato de Benjamín y de los primeros textos de Cyrino Tamanco”. Considero que este recurso discursivo es empleado por Ibergoyen para dar la idea de pluralidad de voces, no solamente las de los personajes, sino las de los narradores.

Sin embargo, como estos últimos no están identificados en ningún momento en la novela, no pasan de ser más que voces discursivas. Abren la puerta a la posibilidad de que el lector/narratario esté en contacto con más de un interlocutor/narrador, pero es imposible para el lector trazar la frontera entre un narrador y otro, entre un “cuentista” y otro, que se confunden. Se trata probablemente de un reflejo de la frontera física entre los dos países, que en lugar de separar tiende a entremezclar experiencias y culturas.

Además, el hecho de que uno de los personajes principales de la obra sea un periodista “plumífero y escriba de mucha movilidad en nuestras fronteras” (23), íntimamente ligado a la tarea de escribir y transmitir ideas, agrega un elemento a la reflexión discursiva que considero que el autor ha tratado de hacer mediante su obra. Veamos otros ejemplos de los comentarios específicos sobre el narrador en ciertos capítulos:

Cap. X “*El narrador, una pura voz*, nos indica cómo *Mamayá* comunica al cura Lucasio Adán la interpretación que el *Pai Babá* construyó con su sueño de él”

Cap. XVIII “Como una musa fugaz un personaje se presenta, *sólo hablando con un callado narrador; nada más, y a saber por qué*”

Cap. XXVII “En no explicable aparición de *Kuñá Mimbí*, el narrador o cuentero debe enfrentar las enajenadas respuestas de la abusada y transitoria muchacha”

Cap. XXXI “*Alguien, como de apuro o al tiro*, relata los óbitos de Juana Mangarí y José Cunda, más allá de perros acuciantes y de memorias que vendrán”

Cap. XXXII “Interrumpe su agonía don Jócasto y así resume parte de estas crónicas que *otro narrador u otros cuenteros* tal vez puedan continuar”

Nótese además el uso de nombres propios con consonancia indígena o afrobrasileña.

Veamos ahora algunos ejemplos interesantes del uso del “portuñol” y de creación lingüística por parte del autor. En algunos de ellos no solamente se ve la existencia de palabras híbridas o de mezcla de términos de ambos idiomas en una misma frase, sino que también presentan una especie de reflexión metalingüística, al incluirse más de una versión de la palabra en ambas lenguas. Es como si el narrador mismo se cuestionara, en el momento de hablar, sobre la mejor forma de expresar su idea.

“¡Pur qué carijos no alevanto, no endireito la miña frente!” (19).

“[...] una línea de agua bajando del azude (o presa, o tajamar o açude) de la hacienda de Siete Árboles, [...]” (38)

“¿El señor quiere un trago igualsiño?” (57)

“Ansí ta béin, obrigado, se agradece...” (59)

“¡Nao, nao, miña filia [...] Era la cotidiana advertencia de doña Chatinha o Chatíña, como usté guste de pronunciar o por si tiene dificultades en la faladera.” (69)

“¡Y éstos! ¿En qué coño de lengua falan? ¿En avañense?” (77)

Además de usar muchas formas léxicas típicas del habla fronteriza, Ibergoyen se permite crear términos que, si bien tienen su base en nombres propios que realmente existen en la región o en los verdaderos gentilicios, son puramente imaginarios. Algunos ejemplos de estas invenciones son: *Rivamento do Sul*, *capital Rivamento*; *Imperio Corporativo Brasileiro*; *Porto Triste*; *Repúblicas Orientales Uruguaytianas*; *Montevidéu*.

Las ciudades reales existentes, que la frontera atraviesa por la calle principal, son Rivera y Santa Ana do Livramento, y es muy claro que Ibergoyen creó el nombre de *Rivamento* a partir de los otros dos. En cuanto a los gentilicios, los ha deformado para llegar a *brasiliano* y *uruguaytiano*. Finalmente, podemos apreciar su sentido del humor, al convertir la gran ciudad brasileña de Porto Alegre en *Porto Triste*. Todos los otros nombres propios que aparecen en la novela y en el mapa adjuntado a la misma tienen una fuerte influencia del portugués o del guaraní. Éste último es también un rasgo realmente existente en la nomenclatura, ya que muchos de los nombres de ríos, montes, calles y

ciudades uruguayos y brasileños tienen origen en la lengua guaraní.

Otro aspecto interesante de la novela se encuentra en la serie de reflexiones discursivas relacionadas con el idioma utilizado por las fuentes “oficiales”, una crítica irónica de la jerga periodística. Por ejemplo en el momento de comentar la existencia de otro periódico, *El Norteño*, se nos dice que se trata de una “publicación trilingüe, chismorrienta, chafa, chovinista y chapucera. ¿Que por qué las tres lenguas? Pos, la deportiva, la política y la culturosa, ¿o no?” (48).

También se ve la ironía en la transcripción del artículo supuestamente escrito por Tamanco sobre el asesinato de Batista Benjamín, la cual está repleta de formas retóricas que contrastan totalmente con el habla de la gente del lugar. Por ejemplo: “en estas fechas luctuosas de hoy”, “los signos oscuros de la esclarecida sangre –con sus líquidos linfáticos– de don Batista”, “ocho golpes de bala de carácter mortífero [...] causantes de una muerte isofáctica”, “hecatómbica mortandad”, etc. (22-23).

Hablando de los artículos del periodista, se agrega luego que “los que manda a la capital uruguayiana son traducidos por él mismo, por razones de “fidelidad siempre al propio estilo, y para que cada lector escriba conmigo lo que yo mesmamente leo con él” (24). Este comentario da a entender que el habla fronteriza no sería comprendida tal cual en Montevideo, por lo que el periodista se ve obligado a traducir sus escritos.

Por otra parte, la idea de la contribución del lector a la creación de la historia reaparece nuevamente en un comentario del narrador: “Y que cada cual eche una mano, que ponga un poco de sus propias imaginaciones en el mapa cambiante de esta historia” (80).

Esta postura del autor se concretiza en el último capítulo, cuando en el título-resumen nos dice: “[...] luego ven pasar una reconocible carroza y dan su voz a la voz que cierra esta inacabada narración: quien tenga ojos que lea más allá de leer”. Todo esto acompañado por una nota al pie de la página que especifica: “Quien tenga ojos que lea más allá de lo que aquí se escribió”. De esta manera, el autor está invitando al lector a agregar su imaginación y su voz a la gran pluralidad de voces que forman parte de la novela.

Cabe mencionar que además del multilingüismo que transparenta en todo el relato, aparece también un aspecto multicultural en algunos de los personajes, que se sienten familiares tanto con elementos típicos de la vida rural del Uruguay así como con otros pertenecientes

a la cultura afrobrasileña y guaraní. Por ejemplo, el padre Lucasio Adán, después de tener un sueño que parece anunciarle la muerte de Batista Benjamín, le pide a su ama de casa que consulte a Pai Babá, especie de adivino cuyas actividades no pertenecen a la tradición cristiana, para poder comprender el significado de lo que soñó. Además, en sus oraciones, el cura implora tanto al Dios cristiano como a dioses con nombres guaraníes hispanizados, como *Tupakarái* y *Tupároga* (63-64).

Por su parte, Doña Chatinha, el ama de leche de uno de los personajes, menciona a deidades afrobrasileñas, como *Oxum* (70-71) y *Yemanjá* (110). Éste es otro elemento que refleja las influencias que ejercen entre sí las diferentes culturas que están en contacto en la zona fronteriza.

Finalmente me queda por analizar otro elemento particular de la novela, y es la presencia de un personaje no convencional, el mapa, que se convierte en el narrador de los capítulos VIII y XXII. En el capítulo VIII, es presentado de la siguiente manera: “Un mapa debe hablar, para así dar cuenta de su ser más existencial y propio; aunque dibujado por ajenas voluntades y ambiciones”.

En realidad, este recurso es utilizado por el autor para describir la frontera misma, ya que al comienzo del capítulo nos dice que “alguien hizo unas líneas en el papel, [...] las rayas negras, gordas y bien marcadas de los límites entre los uruguayianos y los brasileños rivamentinos, límites que vienen borrándose y marcándose desde antes de que los silenciosos indios machaluhanes fueran corridos o huyeran hacia las tierras donde ningún mal existe” (51). La presencia del mapa, del cual se incluye un ejemplo al comienzo del libro, es tan importante que llega hasta cuestionarse: “¿Quién o qué me dibujó? ¿Qué manos o máquinas se activaron para que toda la tierra de este mundo limitado y sin fronteras entrara en lo que soy, como una imagen de figuras ausentes en un espejo descristalado?” (53). Aquí vemos la identificación tierra-mapa, el significado y el significante se confunden, y el comentario es curioso, porque se menciona que el mundo es “limitado y sin fronteras”, idea contradictoria puesto que si no hay fronteras, ¿dónde se encuentran los límites del mundo?

Más adelante, el director del *Jornal do Rivamento* afirma que “el verdadero problema aquí, en nuestra frontera, es que Rivamento está de los dos lados de la línea: un casi Rivamento acá, otro casi Rivamento allá... Y con dos casis no se hace un solo Rivamento completo” (67).

En otras palabras, los dos mundos, los dos “casos” que se entremezclan, son los que le dan identidad a ese mundo sin fronteras, los que permiten, al decir de Mary Louise Pratt “*flows of people, flows of messages, flows of money.*” (1993 85). Esa región no sería lo que es, no tendría su existencia propia, afirmada hasta por el mapa mismo que la representa, si no existieran todos los elementos que la forman: la *mistura* de gentes y tradiciones que la habitan. Esos habitantes “transgreden las categorías nacionales de lengua, cultura, comunidad y ciudadanía” (Pratt 61).

Como lo indica Fernando Ainsa, “con *Toda la tierra* [el autor] ha proclamado un ‘territorio independiente’ en las letras uruguayas [...] ha creado un ‘condado’ de indiscutida autonomía ficcional” (124).

Los elementos analizados me permiten concluir que Saúl Ibargoyen utiliza todos los recursos mencionados para establecer una especie de identidad fronteriza que siempre ha sido prácticamente ignorada por el resto del país, a pesar de la cercanía física entre la frontera norte de Uruguay y la capital. Considerando que la distancia real entre Rivera y Montevideo es de apenas quinientos kilómetros, esa actitud elitista del capitalino frente a la población del interior del país no se justifica. Al crear ese universo fronterizo rico en experiencias y fluidez lingüística, el autor trata de dar una voz a sus habitantes y de hacer reflexionar al lector sobre la existencia de esos “otros” ignorados. Su vida transcurre a caballo sobre una frontera que cumple con dos papeles contradictorios: “frontera como límite protector de diferencias y frontera como espacio de encuentro y transgresión” (Ainsa 26).

De esta manera, Ibargoyen ha creado una narrativa no convencional desde el punto de vista estético, que nos recuerda los comentarios de Doris Sommer: “*Yet it should be exciting to be invited, after centuries of monolingual taste, to the banquet of bilingual creativity*” (27).

Bibliografía

Ainsa, Fernando. *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*. Montevideo: Trilce, 2002.

Desde el punto de vista de la sociocrítica, podemos concluir que los personajes de Ibargoyen son sujetos *transindividuales*, insertados dentro del sujeto colectivo fronterizo: “Todo individuo, en las distintas etapas de su vida forma parte de un buen número de sujetos colectivos culturales diferentes (la familia, la escuela, la educación, las creencias religiosas, su profesión u oficios y sobre todo su sector de clase social). Cada uno de esos sujetos colectivos deja huella en su conciencia; esto se va a observar en los distintos registros de habla y en su escritura” (Escobar 10).

Para terminar, citaré al autor mismo que declara: “La situación de estos últimos años –Mercosur mediante– está provocando, curiosamente, una ratificación de las muestras lingüísticas y dialectales que eran apenas aceptadas –o soslayadas– tanto por el discurso oficial como por la lengua culta de la intelectualidad”. Y agrega que “*Toda la tierra* ratifica una postura no oficial, no libresca, no urbana, no culta; en ella se establece, si no un enfrentamiento, un cuestionamiento de determinados valores europeizantes y agringados de la cultura uruguaya. Ni somos tan monolingües ni tan blancos de piel, ni bajamos todos de los barcos. La vieja o nefasta oposición ciudad puerto-campo se halla cuestionada también en la novela” (Internet).

Por otra parte, hace también una reflexión sobre la identidad, que considero sumamente importante para comprender por qué sus personajes no son finalmente ni *brasileños* ni *uruguayanos*, sino simplemente miembros de la *dinastía fronteriza*: “Toda identidad es más un proceso que una culminación. En la novela se percibe una búsqueda constante que caracteriza a todos los desarrollos de identidad: búsqueda agudizada por el vaivén fronterizo y lo inestable de marcas y límites. [...] En fin, pienso que la voz del autor –con su participación distribuida en varias voces– también indica una marcada sed de identidad” (Internet).

Escobar, Augusto. *Notas preliminares sobre sociocrítica*. Taller de sociocrítica, otoño 2004, Université de Montréal, 2004.

Ibargoyen, Saúl. *Toda la tierra*. México: Eón, 2000.

Pratt, Mary Louise. "Criticism in the Contact Zone: Decentering Community and Nation" en *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative*. Steven M. Bell, Albert H. LeMay and Leonard Orr (eds.) Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

-----"Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX, N° 38. 51-62.

Sommer, Doris. *Bilingual Aesthetics. A New Sentimental Education*. Durham/London: Duke University Press, 2004.

En Internet

Arana, Mariano <http://www.montevideanos.com/>
Acceso: diciembre 2004.

Ibargoyen, Saúl. "No debo pensar por mis personajes".
Acceso: diciembre 2004.
<http://palabravirtual.com/ibargoyen/index.php?ir=critica13.php&idp=1013>

----- "Actividades". Acceso: diciembre 2004. <http://palabravirtual.com/ibargoyen/index.php?ir=activ.php&idp=1013&show=poemas>

La novela regionalista latinoamericana frente a la homogeneización cultural

Philippe Gagnon

Las corrientes literarias pasan de moda. Si durante los años veinte y treinta se creyó en América Latina que la literatura podía cumplir una función social, e incluso desencadenar revoluciones, en los cuarenta “la literatura no quería probar nada ni ponerse al servicio de nadie; quería valer por ella misma” (Juan Carlos Onetti cit. en Oviedo 430). Una exageración en la concepción que se tenía de la literatura abre paso a una concepción contraria. Ahora bien, si volvemos a poner nuestra atención sobre la novela regionalista latinoamericana, podemos darnos cuenta de que el mensaje que vehicula ofrece pistas para enfrentar problemas sociales que no han sido solucionados todavía. Uno de ellos, que será el objeto de ese trabajo, es el de la homogeneización cultural. Dedicaré la primera parte a analizar este problema. Luego, si es verdad que la literatura puede cumplir una función social, explicaré cómo puede hacerlo. En fin, demostraré mediante ejemplos concretos cuáles son las soluciones que la novela regionalista latinoamericana propone para resolver el problema de la homogeneización cultural.

I. El problema de la homogeneización cultural

El contexto actual de internacionalización de la economía, de desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de migraciones ha puesto de relieve los diversos problemas que supone la heterogeneidad cultural de la población mundial. Desde otro punto de vista, podríamos decir que la reciente toma de conciencia de la irreductibilidad de la heterogeneidad cultural a un modelo único hace patentes los problemas que presenta la mundialización. En todo caso, nos enfrentamos a una ineluctable dualidad entre la uniformización y el pluralismo cultural, y esta requiere soluciones.

La homogeneización cultural llevada a cabo por las sociedades más desarrolladas suscitó varias reacciones que van desde la llamada a la acción política para instaurar una legislación que garantice el respeto de la diversidad, hasta el fortalecimiento de las identidades particulares.

Amin Maalouf advirtió los peligros de la identificación exclusiva a un determinado grupo cultural en *Les identités meurtrières*: esta generaría un conflicto insoluble entre la identificación con los valores tradicionales y la apertura a las demás culturas, lo cual obliga a escoger entre la negación de sí mismo y la negación del otro (Maalouf 44). Cada uno debería, por tanto, asumir su identidad múltiple para que sean posibles los intercambios culturales. Eso debería conducirlo a incluir en su identidad “une composante nouvelle, appellee a prendre de plus en plus d'importance...: le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine” (Maalouf 188). En efecto, si bien, como lo indica Raimundo Panikkar, “la naturaleza de la realidad es pluralista” (45), nada impide, en teoría, que cada uno pudiera reconocer un mismo ideal (51). El problema es que ese ideal queda todavía por definir, y eso sería solamente un primer paso, pues dicho ideal tendría que ser luego voluntariamente aceptado por todo el mundo.

Ya Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilizations*), director del John M. Olin Institute for Strategic Studies en Harvard University, ha apuntado la importancia para la llamada civilización occidental “to identify elements of commonality between Western and other civilizations”. Pero se revela que esa buena intención, igual que el “belief that humans have the ability and the duty to try to create a heaven on earth” (Huntington, *The Hispanic Challenge*) que caracteriza a Huntington y a la cultura angloprotestante en general, no sirve exactamente para propiciar intercambios culturales, sino para justificar la hegemonía de Estados Unidos demostrando a los demás países del mundo que pueden juntarse con ellos, es decir, adoptar su cultura.

Panikkar había especificado, sin embargo, hablando de ese reconocimiento de un ideal, que no debe estar controlado por una de las partes que dialogan. ¿Pero qué puede garantizar la integridad de ambas partes? ¿Qué puede impedir el surgimiento de estrategias homogeneizantes de las naciones dominantes en los intercambios culturales? Muchos teóricos creen todavía en la constitución de una instancia jurídica que pueda

hacerlo. Es, entre otros, el caso de los movimientos multiculturalistas: estos niegan toda pretensión de verdad, pues esta siempre acaba por ser opresiva (Sosoe 27); por lo tanto, reclaman un reconocimiento de la diversidad por el Estado, que pueda garantizar la igualdad de todos. Aun en el caso improbable de que las reivindicaciones de estas minorías no desembocaran en exageraciones –tal como nos lo enseñó la historia, las reivindicaciones identitarias proceden a menudo de políticos que aprovechan la frustración de los grupos dominados para encaminar movimientos políticos que acaban por ignorar los intereses de las nuevas minorías que generan (Maalouf 102-103; Touraine, *Critique de la modernité* 87)– esta solución no parece muy viable, pues, reduciendo el consenso social a un principio de respeto de las diferencias conduce a una desintegración de la cohesión social. “Une société n’existe pas hors norme”, todos los sociólogos lo saben, como tuvo que recordarlo recientemente la socióloga Denise Bombardier en reacción a ciertas políticas multiculturalistas.

Mientras que la aceptación total de la lógica del poder supone una subordinación incondicional y una negación de sí mismo, el encierro en una identidad cultural marginal impide acceder al progreso. Puesto que la búsqueda de un consenso social absoluto no es posible, por degenerar siempre en *verdad opresiva*, y que el pluralismo puro no es tampoco posible, por carecer de un principio de cohesión que pueda organizar la evolución de la sociedad, ¿no será posible encontrar un camino entre el uno y el otro? Yo me atrevo a creer que sí, y quisiera proponer maneras de hacerlo.

Como acabo de decirlo, reaccionamos a menudo de manera exagerada a los problemas sociales. Los movimientos revolucionarios no paran sino cuando el pueblo se da cuenta de que está creando problemas aún peores que los que quería solucionar. La historia de la modernidad está hecha de una sucesión de estos movimientos como lo cuenta Alain Touraine en *Critique de la modernité*. Los ilustrados reaccionaron al oscurantismo de la religión, pero la razón que sirvió para liberar al pueblo de la Iglesia, y luego de la monarquía, acabó por evacuar de la realidad social a los propios actores, como si la sociedad pudiera prescindir de ellos y evolucionar hacia un sistema que ofrece condiciones de vida cada vez mejores para los individuos. Luego, el historicismo transformó la idea de progreso, que debía ser encaminado por la razón, en ley natural a la cual la población tenía que someterse. El pensamiento de teóricos como W.W. Rostow, que describe en *The stages of economic growth* las cinco etapas del desarrollo, como

si se tratara del crecimiento de una planta, representan bien la idea que se tiene actualmente del progreso. En esa óptica, el individuo no tiene ningún papel que jugar en la construcción de la sociedad o de la nación tal como se lo asignaron estos teóricos del crecimiento económico:

Les hommes doivent apprendre à remplacer en partie par leurs liens avec la nation, avec leurs collègues de travail, avec leur parti politique, avec leur syndicat, les liens puissants et éprouvés, les symboles de la vie traditionnelle, centrée sur la famille, le clan, la région. Et de nouvelles hiérarchies, fondées sur la fonction, doivent venir remplacer celles qui s’enracinaient dans la propriété foncière et la tradition. (94)

Así pues, el problema de las relaciones interculturales no se reduce a algunas dificultades para aceptar las diferencias. El pluralismo tiene que enfrentarse a una ideología del progreso que niega la necesidad de identificarse con una cultura tradicional. No es de extrañar, por lo tanto, que en los países subdesarrollados “les forces de la modernisation se heurtent ... à des éléments de résistance” (Rostow 94).

“L’image de la société moderne est celle d’une société sans acteurs” como lo deplora Touraine (*Critique de la modernité* 263), mientras que esta debería reflejar las aspiraciones de los individuos. El Sujeto debe volver a imponerse en la sociedad actual al lado de la racionalización que lo había suprimido. La modernidad, en su origen, no era la destrucción del Sujeto por la racionalidad técnica, pues el Sujeto, esencialmente, “n’est ni l’individu ni le Soi construit par l’organisation sociale, mais le travail par lequel un individu se transforme en acteur, c’est-à-dire en agent capable de transformer sa situation au lieu de la reproduire par ses comportements” (*Critique de la modernité* 476). No puede, en esa perspectiva, someterse a valores trascendentes como lo propone Panikkar, ni encerrarse en una identidad comunitaria: se opone al orden universal mediante la asociación libre de una voluntad colectiva y de una memoria histórica (Touraine, *Critique de la modernité* 382).

II. El papel de la literatura en la formación del sujeto

Como nos lo explica Touraine (*Critique de la modernité*), la modernidad de hoy ha roto la relación que había antes entre el sistema y los actores sociales. La idea que uno tiene del sistema social en que vive suele ser la de un conjunto de especialistas que encaminan la organización de las acciones sociales hacia una manera de reaccionar de la mejor manera posible a las contingencias de la situación económica. Nadie se atreve a dudar de la capacidad de estos especialistas para

mejorar la organización de la sociedad en el interés de los individuos, puesto que estamos sumergidos en una realidad social que legitima sus recomendaciones. La cultura, nos dice el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, “se ha convertido en un repertorio de signos y símbolos *producidos técnicamente* (de acuerdo a intereses particulares)” (349). Y son precisamente estos signos los que determinan nuestra manera de percibir nuestra relación con el sistema, así como nuestra manera general de percibir la realidad (Castro-Gómez 349; Van Dijk 38).

En *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (60, 115) los sociólogos Peter Berger y Tomas Luckman explican que son cuatro los *sistemas de símbolos* que condicionan nuestra percepción de la realidad y legitiman el orden social establecido: el arte, la religión, la filosofía y la ciencia. Podemos observar que el último va adquiriendo cada vez más notoriedad en nuestra época. A tal punto que cabe plantearse si la ciencia sirve a la sociedad o si, al contrario, es la sociedad la que obedece a sus dictámenes.

Esa situación puede ser problemática, porque aun en el caso de que los susodichos especialistas que administran nuestras sociedades modernas actúen con las mejores intenciones del mundo, nada garantiza que actúen efectivamente a favor de los intereses de los individuos. Primero, porque la ciencia no es infalible, muchas veces se contradice a sí misma, a medida que se hacen nuevos descubrimientos. Segundo, porque como lo observa el sociólogo Bruno Latour en *We Have Never Been Modern*, la ciencia está contaminada por las mismas redes de práctica y significado político-cultural sobre las que pretende actuar, es decir que puede emanar de tradiciones, creencias e ideologías que son arbitrarias o incluso al servicio del poder establecido y, por lo tanto, contribuye a perpetuar los sistemas de organización social en vez de modificarlos para que respondan mejor a las necesidades de los individuos.

Afortunadamente, los demás sistemas de símbolos que he enumerado más arriba no sirven siempre para reproducir las representaciones difundidas por los poderes hegemónicos. Como lo explican Berger y Luckmann, toda desviación individual con respecto al orden institucional establecido, que llega a ser objetivada por un sistema signifiante disponible, es susceptible de ser incorporada al *stock de conocimientos* de la sociedad y de llegar a constituir un tipo social determinado con el cual uno se puede identificar; esta identificación puede a su vez generar un movimiento social capaz de generar

cambios en la estructura general de la sociedad a largo plazo. Este proceso de transformación es vital, pues los modos de socialización deben cambiar para que una sociedad pueda reaccionar de manera adecuada a las transformaciones del contexto histórico como el crecimiento de los intercambios económicos a nivel mundial.

Según el investigador W.K. Köck (cit. en Schmidt 98), la forma comunicativa que tiene la facultad de modificar nuestros modelos de la realidad de la manera más inclusiva es el arte, puesto que involucra todo el sistema viviente y, por tanto, afecta la base de la cognición, e incluso la ciencia. Una de sus funciones, como lo explica Siegfried J.Schmidt en *Foundations for the Empirical Study of Literature*, “concerns the reinforcement, confirmation, change, or negation of the norms and values that guide actions within the system of preconditions”(66). Dicho de otro modo: el arte cuestiona la relación del individuo con su universo. Y de todas las formas de arte, la que emplea el sistema signifiante más importante de la sociedad humana, que es el lenguaje (Berger 55), es la literatura. La representación de la realidad en la literatura, o sea, la *mimesis*, propicia el despertar de la conciencia del lector (W. Iser cit. en Schmidt 76-96). La presencia de un conflicto asociable a sus vivencias, o sea, la comparación por el lector del mundo ficticio propuesto por la obra literaria con el mundo real lo empuja a reflexionar y a entender mejor el funcionamiento de la sociedad en la cual vive y a (re)definir el papel que juega en ella (W. Iser cit. en Schmidt 98-99).

Otras formas narrativas, como el teatro o el cine, que gozan hoy en día de una gran popularidad, pueden cumplir la misma función, aunque necesiten de un aparato técnico más elaborado y sean, por tanto, más permeables al influjo del poder establecido. Por supuesto, no descarto que la obra literaria debe apoyarse de alguna manera en las normas sociales en vigor y requiere del sistema de organización social para difundirse; la educación, por ejemplo, es incluso una condición de la comunicación literaria. Quisiera solamente destacar, a continuación, las posibilidades únicas que ofrece la comunicación literaria para formar Sujetos que tengan un sentimiento de responsabilidad para con ellos mismos y para con la sociedad en que viven, y que tengan la voluntad de construir una sociedad civil que responda a sus necesidades.

III. La función social de la novela regionalista Latinoamericana

Las sociedades latinoamericanas de la primera mitad del siglo XX representan bien las dos posturas más probables, uniformizadora y pluralista, que se pueden tomar ante la globalización. En efecto, como lo explica Touraine en *Les sociétés dépendantes* (233-235), la conciencia de clase, en varios países latinoamericanos, estaba dividida entre una categoría de trabajadores más bien privilegiados, que se identificaba con el modo de producción capitalista, y un sector de la sociedad subdesarrollado que rechazaba violentamente la modernidad y se replegaba en sus comunidades tradicionales. Era particularmente difícil conciliar la razón práctica consciente de las ventajas de la modernización que venía desde afuera –o sea, de Europa del oeste y de Estados Unidos– y que conllevaba, por tanto, un cierto grado de aculturación, y el sentimiento de identidad nacional.

En ese contexto, el nacionalismo y la llamada a la comunidad cultural y social podía jugar un papel determinante en la colocación de infraestructuras políticas que podían devolver a los países latinoamericanos su autonomía (Touraine, *Les sociétés dépendantes* 239). En la novela regionalista *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos, se representa precisamente esa reunión de ambos sectores de la población para poder hacer frente a la dominación extranjera.

La instancia modernizadora es representada por el personaje de Santos Luzardo (nombre que evoca a la vez el profetismo y la razón) , el cual está al principio cortado de la tradición cultural de su país:

La tierra natal no le atraía, ni aquel pedazo de ella, ni toda entera, porque al perder los sentimientos regionales había perdido también todo sentimiento de patria. La vida de la ciudad y los hábitos intelectuales habían barrido de su espíritu las tendencias hacia la vida libre y bárbara del hato; pero, al mismo tiempo, habían originado una aspiración que aquella misma ciudad no podía satisfacer plenamente. Caracas no era sino un pueblo grande... con mil puertas espirituales abiertas al asalto de los hombres de presa, algo muy distante todavía de la ciudad ideal, complicada y perfecta como un cerebro, adonde toda excitación va a convertirse en idea y de donde toda reacción que parte lleva el sello de la eficacia consciente, y como este ideal sólo parecía realizado en la vieja y civilizadora Europa, acarició el propósito de expatriarse definitivamente... (78-79)

Se contraponen a esa actitud la de su madre, doña Asunción, que “no había querido vender el hato” por poseer “esa alma recia e inmodificable del llanero, para quien no hay nada como su tierra natal”(78).

El sentimiento de Santos Luzardo se sumará pronto al apego que tiene su difunta madre a sus orígenes cuando tendrá que regresar a su tierra natal:

El hermoso espectáculo de la caída de la tarde sobre la muda inmensidad de la sabana; el buen abrigo, sombra y frescura del rústico techo que lo cobijaba; la tímida presencia de las muchachas, que habían estado esperándolo toda la tarde, vestidas de limpio y adornadas las cabezas con flores sabaneras, como para una fiesta; la emocionada alegría del viejo al comprobar que no lo había olvidado el niño “Santos”, y la noble discreción de la lealtad resentida de Antonio, estaban diciéndole que no todo era malo y hostil en la llanura, tierra irredenta donde una gente buena ama, sufre y espera. Y con esta emoción, que lo reconciliaba con su tierra, abandonó la casa de Melesio, cuando ya el sol empezaba a ponerse, rumbo de baquianos a través de la sabana, que es, toda ella, uno solo y mil caminos distintos. (105-106)

Entonces, se resolverá a poner los conocimientos que adquirió, mientras estaba en contacto con la modernidad de la ciudad, al servicio de la comunidad con la cual se identifica. Devolverá su dignidad a la pobre Marisela (168-171), le dará acceso a la educación y luchará en contra del yanqui Danger para librar a Lorenzo “de la humillante tutela del extranjero” (192). Al final, de manera simbólica, “desaparece del Arauca el nombre de *El Miedo*, y todo vuelve a ser *Altamira*”, y se puede decir “¡Llanura venezolana! ¡Propicia para el esfuerzo como lo fue para la hazaña, tierra de horizontes abiertos, donde una raza buena, ama, sufre y espera!...”(415).

La analogía del llano con el pueblo sirve a la vez para estimular el sentimiento de comunidad entre los diversos habitantes del llano (“uno y mil caminos distintos”) y para propiciar una apertura hacia la modernidad (“tierra de horizontes abiertos”). Como lo vemos, la modernidad según lo propone *Doña Bárbara*, no se impone desde los países del centro (hay que derrotar a Danger), sino que constituye una herramienta que el pueblo puede usar para recobrar su dignidad. El sentimiento de pertenencia nacional, como lo dice Touraine (*Critique de la modernité* 177-179), se apoya “sur l'histoire et les particularismes hérités pour mobiliser des forces capables de résister à l'hégémonie des grandes puissances centrales”, y permite “la mobilisation du passé et de la tradition au service de l'avenir et de la modernité”.

Si el sentimiento de pertenencia pudo solucionar los problemas de los sectores capitalistas de la sociedad creando cohesión social, no podía asegurar que, como lo dice Touraine (*Critique de la modernité* 274), “le droit d'être sujet est supérieur à l'ordre de loi” y que de esa forma “el Estado no es posesión del grupo dominante nacional” (Kymlicka 54). Muchas veces las elites importaban sistemáticamente los modelos de los países del centro para modernizar la sociedad (Gellner cit. en Touraine, *Critique de la modernité* 177; Dietz 106). En estos casos, la legislación nacional era una fachada para esconder la dominación de un sector de la sociedad sobre

los demás. Es la situación que se denuncia en *El mundo es ancho y ajeno* (El mundo) de Ciro Alegría.

Para la comunidad de Rumi en *El mundo*, la legislación impuesta por el sistema político no sirve sino para defender los intereses de los hacendados:

Antes, todo era comunidad. No había haciendas por un lado y comunidades acorraladas por otro. Pero llegaron unos foráneos que anularon el régimen de comunidad y comenzaron a partir la tierra en pedazos a apropiarse de esos pedazos. Los indios tenían que trabajar para los nuevos dueños. Entonces los pobres –porque así comenzó a haber pobres en este mundo– preguntaban: “¿Qué de malo había en la comunidad?”. Nadie les contestaba o por toda respuesta los obligaban a trabajar hasta reventarlos. Los pocos indios cuya tierra no había sido arrebatada aún, acordaron continuar con su régimen de comunidad... El viejo Chaqui había dicho además: “Cada día, pa pena del indio, hay menos comunidades. Yo he visto desaparecer a muchas arrebatadas por los gamonales. Se justifican con la ley y el derecho. ¡La ley! ¡El derecho! ¿Qué sabemos de eso? Cuando un hacendado habla de derecho es que algo está torcido y si existe ley, es sólo la que sirve pa fregarnos”. (18)

Aunque el juez, igual que los hacendados, está dispuesto a reconocer que las tierras que son objeto de un litigio entre la comunidad y don Alvaro Aménabar son de la comunidad, no se atreve a defender su derecho: “Todos les decían: ‘La verdá, es que están en su derecho y todo el mundo sabe que esas tierras son de ustedes. ¿Pero quién se mete con don Alvaro Aménabar? Es un fregao y vaya usted a saber la que le hará al que se meta...’” (205).

Para Aménabar, como para todos los hacendados, la ley que prima es la que Touraine llama “la *raison instrumentale*”. Es decir que para ellos, el bien de la sociedad (puede ser que se trate del bien de la empresa o del bien de los empresarios) es más importante que el respeto de los derechos de los individuos. Aménabar se justifica por expulsar a los indios de sus tierras de la manera siguiente: “Yo pienso, igualmente, que esos indios ignorantes no sirven para nada al país, que deben caer en manos de los hombres de empresa, de los que hacen la grandeza de la patria” (182).

Si la ley nacional no puede proteger a los individuos, hay una justicia natural que debe poder hacerlo. Para la comunidad de Rumi, la ley verdadera es la que se transparenta en el combate entre los bueyes del alcalde pues “el alcalde pensaba que los animales son como los hombres” (45):

Choloque fue un maldito. Odiaba el trabajo y solamente le gustaba holgar con las vacas... Tanto como odiaba el trabajo amaba los productos del trabajo. Era el más voraz de los clandestinos visitantes de los plantíos de trigo y maíz... La opinión pública reclamaba: “Hay que caparlo”, pero Maqui

dejaba las cosas en el mismo estado en gracia a la energía y hermosa estampa del Choloque... El poder lo convirtió en fanfarrón. Los demás toros le temían. Hasta que el toro Granizo... resolvió terminar... tomó paso a paso su camino, que era el de la victoria sobre el despotismo. El no heredó de los malos hábitos hasta se diría que se confundió con los demás toros. (41-45)

Para la comunidad, el que oprima a la comunidad tiene que ser derrotado por alguien que tiene un sentido de la justicia –o por un actor social por analogía– no por una instancia jurídica que se impone desde arriba (“Maqui dejaba las cosas en el mismo estado”). Así, se subraya que la constitución no puede garantizar el respeto de los derechos de los ciudadanos, sólo las acciones de los propios ciudadanos pueden garantizar la justicia. En eso, la idea que se tiene de la posición del Sujeto en *El mundo* es comparable a la de Touraine para quien hay que “imposer des limites au pouvoir social et politique” (274). Esto, sólo el propio Sujeto puede hacerlo. Por eso, es imprescindible que tome conciencia del papel que tiene que desempeñar en la construcción de la realidad social.

“Veo que no respeta usted en forma debida a la ley. Es explicable, dado su apartamiento de la vida nacional. ¿Y por qué?...” (204) pregunta el juez a Rosendo Maqui cuando él va a defender el derecho de propiedad de su comunidad sobre la tierra. Pero su pregunta no tiene respuesta. Una respuesta superficial sería: porque la ley no sirve a sus intereses; pero esto se deriva de que, no habiendo Rosendo Maqui participado en su concepción, esa ley ha sido concebida e impuesta a la comunidad por otro sector de la sociedad.

En suma, la novela regionalista latinoamericana nos enseña, por un lado, como lo hemos visto en *Doña Bárbara*, que el sentimiento de pertenencia a una comunidad propicia la solidaridad social necesaria para poder resistir a la homogeneización cultural que supone la globalización de la economía. Que sólo la cohesión social y la unión de la gente en torno a objetivos políticos comunes puede contrarrestar un sistema económico que da prelación a su propia perennidad sobre las necesidades de la gente. Ofrece, por otro lado, un antídoto a los problemas que puede generar la exaltación del sentimiento social cuando degenera en nacionalismo homogeneizante: los individuos deben ser conscientes del papel que tienen que desempeñar como actores en la construcción de la realidad social. Y esa conciencia, que es tanto la de pertenecer a una comunidad como la de actuar para que la organización social responda a sus necesidades personales, puede ser estimulada justamente por la novela regionalista.

Bibliografía

- Alegria, Ciro. *El mundo es ancho y ajeno*. Madrid: Alianza, 1994.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Trad. Michel Maffesoli. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.
- Bombardier, Denise. "Balancier". *Le devoir*. 15 de enero 2005. www.ledevoir.ca.
- Castro-Gómez, Santiago. "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: una visión desde los intersticios". *Revista Iberoamericana* 69 (2003): 343-353.
- Dietz, Gunther. "Por una antropología de la interculturalidad". *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Fontanille, Jaques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 1998. 77-136.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica." *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Gallegos, Romullo. *Doña Bárbara*. Ed. José Carlos González Boixo. Madrid: Austral, 1993.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations" *Foreign Affairs* verano 1993: 22-28. Alamut Bastion of Peace and Information. 23 de enero 2000. Nov. 2004. <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html>.
- "The Hispanic Challenge". Abril 2004. *Foreign Policy*. Nov. 2004 ed. Carnegie Endowment for International Peace. http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2495.
- Iser, Wolfgang. *L'acte de lecture*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1976.
- Kymlicka, Will. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales". *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe: Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Ed. Roberto Zariquiey. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 47-81.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Oviedo, José Miguel. "Una discusión permanente". *América Latina en su literatura*. 1972. Ed. César Fernández Moreno. México: Siglo Veintiuno, 1980. 424-440.
- Panikkar, Raimundo. "El mito del pluralismo: la torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia." *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990. 15-63.
- Rostow, Walt Withman. *Les étapes de la croissance économique*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- Schmidt, Siegfried J. *Foundations for the Empirical Study of Literature*. Trad. Robert de Beaugrande. Mainz: Elmut Buske Verlag Hamburg, 1982.
- Sosoe, Lukas K. "Muticulturalisme, démocratie et diversité humaine". *Diversité Humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Ed. Lukas K. Sosoe. Saint-Nicolas, Québec: Les presses de l'Université Laval. 2002. 3-27.
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.
- Les sociétés dépendantes*. Paris: Duculot, 1976.
- Van Dijk, Teun. "Los medios de comunicación hoy: ¿discursos de dominación o de diversidad?". *Signo y Señal* 12 (2001): 29-58.

