
La problemática de la cultura en América Latina

Mercedes Puló de Ortiz

Universidad Nacional de Salta

Los 500 años del arribo de los españoles a América han despertado el interés de los estudiosos, no sólo de aquellos a los que la problemática latinoamericana ha preocupado desde siempre, sino que ha convocado a muchos otros, para los que, hasta no hace mucho, el tema les era ajeno.

Entendíamos que el interés concitado, cualquiera sean las motivaciones, tendría un efecto positivo para el destino futuro de Latinoamérica. El estudio de la copiosa bibliografía que este acontecimiento ha producido, a nuestro criterio, en la mayoría de los casos, «lava la cara» a posturas viejas que poco aportan a esclarecer los problemas, en los que los latinoamericanos nos encontramos empantanados, antes del Quinto Centenario y hoy, en los umbrales del tercer milenio.

Nosotros, en el trabajo presente, intentaremos analizar y profundizar un aspecto estructural en lo que hace a la problemática de Latinoamérica, tal es el de la cultura, pero a partir del reclamo de la coyuntura histórica. Lo haremos desde la filosofía, porque creemos con Adolfo Colombres que: «*la filosofía constituye un modo de vigilancia crítica, una nueva razón enfrentada a un irracionalismo cuyo dios es el consumo con lo que se hace soñar (por lo común en vano) a las mayorías. No es otra la causa por la que las sociedades industriales y liberales intentan reducir la gravitación del pensamiento filosófico y aislar en los claustros a los que piensan*»¹. Aclaramos que compartimos el concepto del pensador tucumano, pero nos preguntamos: ¿quién reduce o recluye a la filosofía a extramuros de la vida de las sociedades, el liberalismo y la indus-

trialización, o la «voluntad de poder» de los grupos y las sociedades, de éste y otros ismos y de éste y otros procesos?

1. Cultura, Tradición y Endoculturación

El término «cultura» ha tenido y tiene distintas connotaciones, las que, al no explicitarse, han polarizado los enfoques generando el desencuentro de distintos análisis sobre el mismo fenómeno cultural.

En 1952, se publica en Estados Unidos, un libro de Kroeber y Kluckhohn que registra y analiza ciento sesenta y cuatro definiciones de cultura, concluyendo en una sola que intenta resumir todas las demás. La misma, aunque de pobre estilo literario, cumple su objetivo, el de clarificar un fenómeno complejo. Dice así:

«La cultura consiste en patrones (patterns o modelos), explícitos o implícitos, de y para la conducta, adquiridos y transmitidos mediante símbolos, constituyendo los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo sus expresiones en artefactos; el núcleo central de la cultura se compone de las ideas tradicionales (es decir, derivadas y seleccionadas históricamente) y esencialmente de los valores que se les atribuyen; los sistemas culturales pueden por una parte, ser considerados como productos de la acción; por otra parte como elementos condicionados para otras acciones»¹.

Todo hombre y todo pueblo, desde los confines de los tiempos cuentan con cultura, de allí su carácter universal; sin embargo en lo que hace a los contenidos culturales, éstos difieren entre los pueblos y los hombres, de allí su estilo particular. Paralelamente, se puede hablar de la condición estable y homogénea de la cultura en un determinado tiempo y pueblo, y simultáneamente de su permanente dinamismo, porque la cultura se nutre del quehacer humano y su libertad creativa.

Tal vez una de las aristas más polémicas de la cultura radique en la dependencia que algunos estudiosos establecen entre la «tradición» y la «cultura», interpretando a aquélla, como la columna vertebral de ésta. Consideran estos pensadores a la «tradición» como un contenido estático, definitivo, por lo que toda innovación a la tradición significa «aculturación». De ese modo se está anulando en los individuos y los pueblos, la «imaginación» y la libertad creativa, que son las herramientas que permiten construir la cultura.

Lo pensaba José Martí cuando afirmaba:

«Preservad la imaginación, hermana del corazón, fuente amplia y di-

chosa. Los pueblos que perduran en la Historia son pueblos imaginativos. Y cread el pueblo sumo, rico sin igual en razón, porque la imaginación es una iluminadora, que va delante del juicio, avivándole para que vea lo que investiga, lo que ella descubre, y dejándolo atrás en reflexiones mientras ella, impaciente, parte a descubrir campiñas nuevas. La imaginación ofrece a la razón, en sus horas de duda, las soluciones que ésta en vano sin su ayuda busca. Es la hembra de la inteligencia, sin cuyo concurso no hay nada fecundo»².

El móvil de nuestra reflexión es una utopía que compartimos con el peruano Morote Best: pensar para Latinoamérica «una sociedad en la que no tenga que tomarse partido por los pobres, sino en la que no haya pobres por los que se tenga que tomar partido»³.

Si es el futuro lo que moviliza nuestro análisis, debemos por unos instantes espantar el 2.000 que «se nos viene encima» y apelar a la memoria, «horizonte de experiencia», como prefiere interpretar Paul Ricoeur a la «tradicición», con la «imaginación» que nos reclama Martí, sin caer en la rutina de memorizar un pasado ajeno, que debilita nuestra identidad, y raquitiza nuestra historia y posibilidad de ser.

Para nosotros latinoamericanos, el pasado propio comienza en el mundo prehispánico. Y cuando los españoles nos colonizan culturalmente, nos vemos obligados a instruirnos del pasado ajeno, el del conquistador, que se talla con el nuestro, en un proceso traumático primero, diverso siempre, y definitivamente permanente. Así, aunque resulte petulante, curioso, o sorprendente para muchos, nuestro «horizonte de experiencia», es más rico y más complejo que el de aquéllos que nos han dominado y nos colonizaron y colonizan todavía.

En el mundo pre-hispánico el continente estaba habitado por diferentes pueblos, cada uno de ellos poseía una fuerte homogeneidad cultural y étnica, que se nutría en la conciencia mítica, la que puede señalarse como el común denominador implícito de aquéllos.

En el tiempo en que el mito tiene vigencia, las categorías de espacio y tiempo están claramente definidas, el espacio de la vida tiene límites precisos, más allá de los cuales se encuentra lo ajeno y amenazante, ello lleva, en líneas generales, a una auténtica regionalización de la cultura y favorece el proceso de «endoculturación».

La «endoculturación» es la incorporación, aprendizaje y asimilación de la cosmovisión propia, que se da en las comunidades regionales o comunidades culturales homogéneas, y es de una gran profundidad, calando hasta las raíces

del propio ser, alimentado por la fe, y llevado a cabo por la familia esencialmente.

En las comunidades nativas, antes de la llegada del español a estas tierras, la homogeneidad cultural la dan los mitos fundadores que narran acciones de los distintos órdenes llevadas a cabo por dioses o héroes en tiempos remotos. Es a través de una conducta ritual, en que las nuevas generaciones reeditan esas acciones, y cuentan con la garantía de la eficiencia que la tradición ha cimentado en el tiempo. Transgredir la forma ritual establecida importa un riesgo, el seguro fracaso, e incluso y fundamentalmente una sanción divina, que no sólo se vuelve sobre el transgresor sino sobre toda la comunidad, u otros miembros de la misma.

Dice una copla anónima de nuestro cancionero popular:

*«Déjalo al viento pasar
déjalo al viento decir,
qué es lo que debe quedar,
qué es lo que debe morir»*

La sabiduría popular interpreta y expresa en el lenguaje del símbolo una realidad profunda, y es que la colonización cultural, no logra aniquilar en la tradición de los pueblos latinoamericanos, aunque el mito ya no sea el único canal de canalización de sus experiencias vitales, su identidad esencial. Ellos con imaginación logran adaptar la cultura y recrearla, para que la misma permanezca a pesar de los cambios, mostrando así que la tradición no es un patrimonio estático o «depósito muerto», sino su «horizonte de experiencia».

Tomamos un ejemplo, el «RUTUCHICU», ritual de iniciación perteneciente al mundo incásico, consistía en el primer corte de cabello de los niños y se realizaba a los dos años aproximadamente. En tiempos del incario el ritual tuvo gran difusión, llegó a la costa peruana donde se denominaba «PICHALE», y tenía un sentido: el cabello, al formar parte de la cabeza, representa todas las potencialidades que ésta encierra, talento, memoria, equilibrio psíquico, discernimiento; por eso, su corte primero estaba reglamentado por los dioses, quienes señalaron una forma de hacerlo que aseguraba que, con el cabello cortado, el iniciado, niño con independencia relativa de sus padres, no perdería en el corte todas esas fuerzas.

En el ritual, el niño se vestía con el traje propio de la ceremonia, previamente su cabellera había sido peinada con gran número de trenzas, tantas como regalos de amigos y parientes hubiera recibido; quien oficiaba de padrino, era quien cortaba la trenza principal en primer término, luego lo hacían los demás

concurrentes; cuando habían concluido todos, el «CURACA» (Sacerdote-maestro de ceremonia), con la colaboración de padres y padrinos le imponía el nombre. Las trenzas se entregaban como ofrendas en la «HUACA» familiar, a quien se hacía partícipe de las bebidas y comidas que se habían preparado para el convite o fiesta que formaba parte del ritual.

El cronista inca-mestizo don Felipe Guamán Poma de Ayala, señala en su obra que el «RUTUCHICU» era una «endolatría» que en tiempos del «INGA» era ocasión de reunión, coqueo y borrachera. En nuestro país el ritual se realiza actualmente en la Puna Jujeña, Salteña y Catamarqueña, en la quebrada de Humahuaca y en los Valles Calchaquíes hasta Catamarca, sin que se manifiesten variaciones significativas en los pasos del ritual y en sus sentidos profundos, sólo que la ofrenda del cabello se realiza al santo o santa de la devoción familiar, cuyo «bulto» o «imagen» se venera en la «HUACA», hoy el altar familiar.

Este ritual que describimos, por su permanencia, como otros muchos que han trascendido en el «tiempo largo» —el culto a la «PACHAMAMA», por ejemplo—, nos demuestra que el proceso de «endoculturación», o autoeducación desde la propia cultura, es una forma de resistencia al colonialismo cultural, que da cuenta de la homogeneidad de una cultura, o su particularidad dinámica respecto a otra identidad cultural, con independencia de las teorías académicas que tiendan a preservar o desterrar una determinada práctica ritual o manifestación cultural. La comunidad cuenta así con un patrimonio cultural que define su perfil propio, frente a lo diverso, esto es identidad cultural.

Como lo expresamos, en el mundo mítico, en Latinoamérica existe un concepto particular de «espacio». Aquí el espacio tiene límites precisos, más allá está «lo otro», «lo ajeno»; ello tuvo vigencia en América Prehispánica y la tiene actualmente, donde la homogeneidad cultural aludida, se ve reforzada por la identidad étnica: las familias se constituyen con miembros del mismo grupo, y éste se autoidentifica y es definido por otros grupos como tal:

*«Caramba que habia siu fiero
andarse de furastero.
Habían sabido mirarnos.
como tientos de otro apero.»*

En el pago, en la tierra de uno, es posible la relación «yo-tú», porque ella es el centro integrador de la vida, en ella vivo, convivo, y entro en comunión con la tradición, con los antepasados, y existo en armonía con la trascendencia; por eso mismo «la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia histórica

y de su propio proyecto histórico»⁴. Fuera del pago propio, el individuo descubre la otredad o una nueva forma de alteridad, y al experimentar su ajenidad, refuerza su identidad porque reconoce la seguridad que implica tener el «apero» con sus propios tientos, algo que en la cotidianidad de la vida, tal vez no había experimentado antes de emigrar.

El concepto de grupo étnico incluye la homogeneidad cultural, que implica un arraigo espacial, una tradición, una lengua y una religión común. Contrariamente el concepto de raza alude a rasgos físicos que se transmiten por herencia; prima en él el sentido biológico.

«La subsistencia de un grupo étnico depende entonces de la conservación de una frontera. Tal frontera, más que territorial, es social y, si se quiere, cultural: una zona que se sustrae a la interacción, o se la expone en un mínimo grado»⁵.

La globalización de la cultura a través de los medios de comunicación, ha roto en gran medida la frontera a la que alude Colombes. Nos preguntamos: ¿En qué medida es posible que un grupo se sustraiga a la interacción con pautas culturales y sociales ajenas? Éstas se filtran «vía satélite» y los esfuerzos de los distintos sectores por «conservar», a nuestro criterio, serán estériles, «gastaremos pólvora en chimangos», y se nos escapan los cóndores.

Si realizamos un rastreo etimológico, descubrimos que la palabra «conservar», etimológicamente significa «guardar», y ésta «cuidar, custodiar» algo, término que tiene un peso semántico policiaco y cosificante. Así, desde el punto de vista etimológico, si ese algo es la «cultura» de un grupo, lo que se está haciendo es coartar la capacidad de ese grupo: de discernimiento, de juicio crítico, y desconociendo su capacidad de autodeterminación, sobre la base de una concepción especial de la «cultura», la de la dependencia de ésta, con la tradición como «depósito», a la que hemos referido al inicio del trabajo.

Actualmente, los ecologistas dejaron de usar la palabra «conservación» por ese matiz estático y meramente contemplativo de la naturaleza, y prefieren usar la palabra «preservación», que significa «prevenir de un daño real o posible», lo que implica una planificación previa, tendiente a la realización de una actividad, de una acción para restaurar, recrear, potenciar, que no se impone desde la exterioridad de aquello que se preserva, sino que lo compromete en un proceso dialéctico, participativo y compartido.

Por otra parte, aunque aquella frontera se debilite o desaparezca en los grupos étnicos, es la propia comunidad quien la controla aún, porque el arraigo

sigue vivo en ella, la tierra tiene un sentido y aunque se ensayaron mil formas de sojuzgar su identidad, no fue posible ejecutar una: «esterilización per se» de la libertad creativa, de la imaginación, de la inteligencia, a la que aludía Martí.

2. La aculturación, colonización cultural de América Latina

A la llegada del español en 1492, se puede afirmar que existía entre los habitantes de estas tierras, homogeneidad racial y diversidad étnica. Sin embargo, la mayoría de los análisis y estudios muestran a los distintos grupos étnicos, de ese momento como coexistiendo dentro de sus fronteras, en una angélica y pacífica armonía, como si la aculturación hiciera su ingreso a este mundo con el español y por él.

Entendemos a la «aculturación» como negación de la cultura de un pueblo, y la imposición de una cultura ajena por parte de otro pueblo dominador y por métodos a veces solapadamente sutiles o descaradamente violentos.

Don Miguel Portilla, en su obra *Los antiguos Mexicanos*, habla de los procesos de aculturación entre aquellos pueblos: Chichimecas sojuzgados por los Aztecas, por ejemplo. Pero mucho más próxima a nosotros es la dominación de los Incas al Coyasuyo y a las naciones que se encontraban hacia el sur.

Alrededor de 1438, el imperio incásico, con sede en el Cusco, inicia su expansión en todas las direcciones, reinaba el noveno Inca: PACHACUTEC, quien dispone la primera incursión al Coyasuyo, nación que integraban una serie de grupos étnicos tiahuanacotas de habla aymara.

La cultura incásica tenía carácter mesiánico-expansiva; los incas con su etnocentrismo se sentían elegidos a dominar la tierra quechuízándola por mandato divino. El solado AUCA RUNA era también un MITAMACUNA, un maestro sembrador de cultura. La conquista del Coyasuyo, para algunos cronistas, fue cruel y violenta, tal es el caso de Sarmiento de Gamboa; para otros un proceso de suave persuasión, como para Don Pedro Cieza de León. Lo cierto es que los coyas no aceptaron dócilmente el sometimiento y se sublevaron, pero fueron sometidos por las fuerzas del Cusco, al mando del hijo de PACHACUTEC, TOPA o TUPAC INCA, quien apresó a los caudillos rebeldes, se dirigió a Charcas donde los sometió al vasallaje. Luego Tupac recibió allí una embajada de CALCHAQUÍES del Tucumán, quienes solicitaban su incorporación al Incario, la que fue aceptada.

Concluida la conquista, Tupac mandó realizar un empadronamiento general y nombró los TUCUY RICOC o gobernadores-visitadores, con lo que se garantizaba el control, y sobre todo el pago de tributos en todos los dominios del Inca.

Aquéllos que genéricamente se conocen como Calchaquíes, constituían una

serie de etnias unificadas por una lengua, el KAKAN. En el año 1537, un jesuita, el Padre Barzana, entra en la región calchaquí con el Gobernador Juan Ramírez de Velazco; anales de la Compañía de Jesús señalan que este Padre da cuenta de que los pueblos de esa nación estaban quechuizados, pero aún se mantenía, entre los viejos, la lengua original: el kakán, por lo que escribe un libro titulado *Arte y Vocabulario de la Lengua Kakana*, que hoy ha desaparecido. Sin embargo, en el habla popular de los valles Calchaquíes aún se manejan términos de ese origen, que se han podido rastrear por señalarlos Barzana en sus cartas. Esos pocos términos kakanes que permanecen son una huella, una señal, de un pasado remoto que fue y no volverá, creemos importante haber recuperado su sentido por insignificante que parezca, lo que no podemos es mistificar ese sentido y edificar sobre él un futuro, como si fuera posible al género humano «hibernarse», o como dicen los criollos «desensillar hasta que aclare».

Nos hemos detenido en el proceso de la conquista incásica a la nación calchaquí, porque nos permite, debido a nuestro trabajo con comunidades allí, profundizar nuestro análisis.

La lengua no es solamente una herramienta de comunicación, sino que en ella y por ella se estructura el pensamiento y se expresa la cultura, se viabiliza el conocimiento y la comprensión de los hablantes. Los incas, al someter a estos pueblos e imponer su propia lengua, el quechua, desestructuran el mundo del colonizado, lesionan su identidad y lo someten.

En el caso que analizamos, al romperse el clima natural de la lengua propia, y la necesidad de aprender la lengua impuesta, el quechua, se produce una tensión en el interior de la propia comunidad; un sector se encapsula en la propia cultura, y no descontamos que entre ellos existieran individuos que hayan sentido la necesidad de aprender la nueva lengua, pero por edad o capacidad les resultó imposible, y quedaron marginados en el contexto de la sociedad colonial. Otros, generalmente los más jóvenes, ven la necesidad impostergable de aprender la lengua del colonizador, a fin de ocupar un lugar en la estructura de la nueva sociedad, y atemperar así su situación de colonizados.

Esta situación, que al inicio del proceso produce una fractura en la homogeneidad de la sociedad, con el tiempo confluye en una segregación cultural, que es muestra de una distancia social que se traduce en clases claramente diferenciadas: la vieja o tradicional, la nueva o advenediza. La tradicional sufre así una auténtica marginación en lo económico, en lo político, en lo productivo, hasta su aniquilación; la advenediza se acomoda, pierde identidad, subsiste y persiste. Nos preguntamos: ¿ante la intangibilidad de las circunstancias, les cabía a esos jóvenes kakanes otra actitud?, ¿eran libres para seguir otro camino?, ¿no se plan-

teaba, entonces como ahora, el tema de la marginación y la pobreza que aniquila toda posibilidad de resistencia, de creación cultural y existencia digna?

Por aquellos tiempos no existían centros académicos al modo occidental, donde los científicos sociales estudian las conductas y reacciones de los grupos ante procesos de coloniaje y aculturación y, en base a teorías, asesoran o conducen directa o indirectamente las conductas a seguir por los grupos étnicos. Entonces fue el pueblo sin «especialistas asesores», quien dio repuestas posibles a la situación límite que los envolvía, con sus solas fuerzas y la fe en sus dioses, seguramente.

Los estudiosos, coinciden en señalar que los procesos de aculturación no son uniformes; existen algunos casos en que la aculturación es natural y espontánea, cuando no se da una voluntad expresa de colonización de un pueblo hacia otro, lo que para nosotros se trata más precisamente de mestizaje cultural. En otros casos, el proceso es dirigido y planificado, respondiendo a la voluntad de dominación. En el caso de los Incas, que venimos analizando, estamos frente a una aculturación deliberada porque resulta innegable que los incas tenían voluntad colonizadora de los pueblos aludidos, con una particularidad de que el proceso dominador-domidado se da entre pueblos de una misma raza.

Sin embargo, el proceso de colonización cultural Inca tuvo en realidad un corto período de cimentación, algo menos de cien años, en que los pueblos autóctonos, a pesar de la asimilación de los aspectos descriptos, no han definido un perfil cultural homogéneo y sólido. La lengua y el patrimonio esencial de la cultura se han relegado a la intimidad de la conciencia, y se produce en la exterioridad de la vida una integración compulsiva y, por lo mismo, generadora de debilidad o fragilidad en la identidad del pueblo sometido.

Cuando la colonización cultural incásica comenzaba a dar sus frutos, un nuevo enfrentamiento produce una nueva desestructuración socio-cultural en nuestra región andina. El incario había logrado construir, aplicando el sistema de la mita, una red de caminos, que facilitaba las comunicaciones en todo el imperio; el estilo incásico se manifestaba en la cerámica de los pueblos conquistados, lo que hoy en día puede rastrearse en los yacimientos arqueológicos donde la influencia incásica fue significativa. Determinadas prácticas religiosas habían sido asumidas por los pueblos sojuzgados, como el «rutuchicu», al que nos hemos referido más arriba.

La misma población nativa que se reponía del coloniaje, debe enfrentar a un nuevo conquistador, que tenía una particularidad frente a los del pasado: era racialmente diferente.

En 1492, los vecinos de las islas del Caribe que se sorprendieron ante la

presencia de Colón y sus compañeros de aventura, descubren como «otros», a sus extraños visitantes. Tiempo después, Moctezuma y Cortés, frente a frente, experimentan cada uno la distancia racial que los separa, sus rasgos físicos hablan de una herencia biológica diversa, al punto que la diferencia llevó a los españoles a cuestionar si los nativos pertenecían a la especie, dando muestra de su singular y radical etnocentrismo. Seguramente, aunque el hecho no esté documentado, los nativos debieron cuestionarse en sentido semejante.

3. De la homogeneidad racial a la diversidad étnica

Afirmamos la homogeneidad racial en los pueblos aborígenes de Latinoamérica, y en líneas generales, un destino análogo de enfrentamiento y padecimiento, a la conquista y colonización, y de resistencia al proceso de aculturación; sin embargo, la diversidad étnica establece heterogeneidad en la vivencia de ese complejo proceso de dominación que les tocó vivir a los pueblos aborígenes.

Si en nuestro mundo próximo, tomamos como ejemplo al grupo étnico «WICHÍ», descubrimos vertebrando su cultura a «NILATAJ», creador del mundo, del hombre, de la naturaleza, y de un colaborador «AHATAJ» que entró en pugna con su creador, causando el desorden, la enfermedad y la muerte.

«El término wichi alude en principio, a aquello que nosotros entendemos como hombre. Pero una mirada más atenta revela que wichi es un concepto a la vez más amplio y más restringido que el simple concepto de hombre, gente.

Más restringido en tanto sólo son wichi los matacos, no el hombre blanco y los restantes grupos aborígenes...»⁶.

El proceso de colonización demoró en llegar casi 200 años a la nación wichí, con relación a sus vecinos andinos. Cuando los colonizadores incursionan en el «CHACO», hábitat natural de esta etnia, apropiándose de tierras aptas para la ganadería, los wichí se recluyen en lo más recóndito del monte y a las orillas de los ríos; su vida nómada de cazadores recolectores de frutos silvestres se limitaba y las condiciones de vida se volvían paulatinamente más adversas, aunque tal conducta les permite salvaguardar su identidad, mantener su lengua y cosmovisión, herida.

«Debido a esto, el alma del aborígen está hoy profundamente impregnada de nostalgia ante esa miserable realidad, en contraste con un pasado de cierta abundancia y bienestar»⁷.

El grupo étnico wichí, por haberse mantenido fiel a la creación de «NILATAJ», no mezclando su sangre con otros grupos humanos, conserva su identidad, se reconoce a sí mismo como grupo, distinguiéndose de otros. Sin embargo, su cultura se ha reprimido, debilitado, empobrecido en el tiempo, sin haberle sido posible sustraerse a la interacción con otras culturas y a la aculturación. Cercados, sumidos en la extrema pobreza, nos preguntamos: ¿imaginan los wichí un porvenir esperanzado que les pertenezca íntegramente?, ¿les será posible recuperar su hábitat para sí y por sí, y reconquistar la abundancia y bienestar de antaño, en un ámbito ecológico destruido, sin cambiar su modo de ser original?, ¿las utopías de quienes por ellos honestamente luchan, son utopías posibles, o anestésicos sociales?, ¿sus montes tendrán lechiguanas y colmenas, mulitas, corzuelas, y sus ríos dorados, y pacúes, o el hábitat se constituirá en una especie de Parque de Terapia y Diversiones, destinado a satisfacer la necesidad de los habitantes urbanos, enfermos por la polución y el deterioro ambiental, o en el mejor de los casos, será un laboratorio de estudiosos?... y el wichí, pobre, escuálido, por siempre pobre, lo que inspira a Manuel Castilla a decir:

*«Vaya hasta ti mi voz endurecida,
llegue hasta ti mi canto,
que quiero que se amase con tu tierra
aunque después sea canto calcinado.*

(¡Llama mi voz ante tu voz callada!)

*El que quiera nombrarte
no buscará palabras perfumadas
sino palabras duras*

*que digan de tu sol que suelta brasas,
de tu quebrachal,
y tu silencio que no acaba nunca.
¡Tu nombre es una espina
que se nos clava en medio de la lengua!
Y tu choza que tiene la boca bien abierta
una protesta que se va hacia adentro.*

*Tus flechas sólo sirven para ensartar la luna
que se ha muerto en el río.*

*¡Y tu luna!, tu luna muerta indio,
se ha vuelto una moneda
y tiene mucho frío.
Y tu hambre
es un hambre con forma de moneda
que tiene mucho frío.*

*¡Qué caliente tu tierra!
¡Qué salvaje tu río!
¡Qué dormida tu flecha
y qué frío,
qué frío terrible tiene tu luna muerta!⁸.*

En el caso del grupo étnico wichí, como otros grupos étnicos aborígenes, no son hoy en día los que fueron quinientos o cuatrocientos años atrás; el proceso de aculturación ha minado su identidad original, convirtiéndolo en un pueblo colonizado. Si la aculturación es negación de la cultura propia e imposición de una cultura ajena como arma de dominación y explotación, ¿es posible mediando el proceso de aculturación restaurar la cultura original?

«Se dice que es hora de que asumamos nuestra historia –afirma Colombes–, pero esto no se ha de entender tan sólo como un hacerse cargo del pasado, limpiándolo de mistificaciones y olvidos. Necesitamos también un proyecto que nos defina en términos civilizatorios...»⁹.

Para nosotros, más que seguir una moda, con lo que identificamos el «*se dice*» del párrafo transcrito, asumir la historia, resulta una obligación y un desafío. Compartimos lo de limpiar mitificaciones, y «contar las historias no contadas», olvidos voluntarios o accidentales que nos enseñaron y enseñan una historia parcial, con recortes, que nos debilita, que lesiona nuestra identidad. Historias de dioses y demonios, de policías y bandidos, elegidos y réprobos, de civilizados y bárbaros, en muchos casos con intenciones manifiestas de establecer entre nosotros distancias, allí donde éstas deben superarse, generando nuevas debilidades, fragilidades y abriendo más sutiles posibilidades de manipulación.

Félix Luna, en su obra *Conflictos y armonías en la Historia Argentina*, analiza el rol de la «*imaginación*», aquella que demandaba José Martí para los latinoamericanos, en la tarea del historiador. «*Ranke –dice Luna–, considerado el fundador de la historiografía moderna, pedía que le dieran hechos. No ad-*

*mitia conjeturas o fantasías: Hechos nada más»*¹⁰. Luna es menos radical que Ranke, y manifiesta que el historiador debe «reconstruir» hechos pasados, para ello es necesario «seleccionar» los importantes, desechar los irrelevantes, y lograr una concordancia, una coherencia en la historia que se narra, para ello necesita de la imaginación, «hilar lo descosido». Pero señala que la ciencia-ficción, que tiene como punto de partida hechos históricos, por amena que resulte, carece de fundamento científico, no es historia. Ocurre que en Latinoamérica y más concretamente en nuestro país, se avalan trabajos de ciencia ficción como si fueran historia, y esto es CORRUPCIÓN.

El Servicio Nacional de Asuntos Indígenas y la Asociación Indígena de la República Argentina –AIRA, legisladores nacionales de las provincias andinas, ONGs y otras instituciones públicas y privadas, se manejan con un censo de población indígena de ciencia ficción, en lo que hace al área andina, que transcribimos:

Pueblo Indígena	Ubicación Provincia	Población Total*
Collas	Jujuy, Salta y Catamarca	98.000
Diaguito-Calchaquí	Tucumán y Catamarca	61.100
Quichuas y Aymaras	Jujuy y Salta (Buenos Aires Barrios Marginales)	38.500

* Población indígena con conciencia de tal (incluye sólo a aquéllos censados que se identifican como indios)¹¹.

Un habitante común de Jujuy, Salta, Catamarca o Tucumán, ante la fría estadística transcripta, que tiene más difusión externa que interna se preguntará ¿quiénes son los diaguito-calchaquíes?, ¿dónde están los quichuas y aymaras?, ¿quiénes son los collas?, o ¿colla soy yo, que vivo en La Poma, Molinos, la Quiaca o Santa María y no sé una palabra de quichua o aymara?, «¡atención!: lo que no puede hacerse jamás es sustituir los hechos con la imaginación como historia de buena ley», dice Luna en la obra citada, y nosotros hacemos propias sus palabras, y creemos se trata de un hecho de corrupción.

Aquéllos que hemos elegido en la vida el oficio de la «vigilancia crítica» que es la filosofía, podemos sacarnos el lazo de encima y pensar el pensamiento de moda, poniendo ropa nueva a ideas viejas y ajenas, y omitir cotejar ese pensamiento con la realidad, para subsistir sin tropiezos en la comunidad académica,

sin violar las reglas de la legalidad del oficio. O, fieles a nuestra vocación, ir más lejos que el habitante común de la región, denunciar la falsedad de los datos e indagar el origen del crédito obtenido por la ciencia ficción. ¿Por qué y para qué se inventan indios en los Andes Argentinos? ¿Por qué y para qué se niega la identidad a los grupos étnicos, optando por un género despersonalizante?

Los andinos argentinos, han perdido la conciencia de identidad, aunque es posible que entre ellos existan individuos que no cuenten en su herencia biológica con transgresión alguna, desconocen su filiación aunque se apelliden Guaymás o Yapura, hablen español con variantes regionales, que tampoco reconozcan como tales, mantengan un perfil propio, pero hayan perdido la cohesión de grupo. Ésta no es una afirmación fruto de una imaginación nostálgica, sino un hecho empírico comprobable hoy por quien se tome el trabajo de recorrer el área en que vive y padece el andino.

Nos encontramos en condiciones de afirmar que no hemos encontrado en los últimos quince años una comunidad andina que se reconozca como aborigen, hable quechua y mucho menos aymara. En unos pocos casos aislados, personas adultas conocen algunas expresiones en quechua que manifiestan han aprendido de sus mayores. El dominio del quechua y aymara se da de manera creciente en la región y el país entre inmigrantes bolivianos. ¿Se puede hablar en estos casos de grupos étnicos o comunidades aborígenes en el área andina?

A poco de instalarse la democracia en nuestro país, salieron a la luz pública, alentadas por dirigentes políticos, comunidades andinas que aceptaron denominarse como indígenas. Dócil y mansamente, jasimanistas de San Carlos, iruyanos de Colanzulí, Volcán, Higuera, oranenses de San Andrés, recibieron una nominación «COYA», con la promesa política de obtener la titularidad de la tierra que ocupan desde tiempos ancestrales, y cuya efectivización se prorroga desde entonces, de contienda electoral a contienda electoral.

Por otra parte, los representantes del pueblo, para aliviar la conciencia de una larga historia de injusticias para con los aborígenes lograron que los Organismos del Estado establecieran créditos especiales para los mismos. Así, por ejemplo, el Programa Social Agropecuario, dependiente de la Secretaría de Agricultura Ganadería y Pesca de la Nación, establece una grilla para aplicar a los proyectos que presenten pequeños productores rurales, donde la condición de indígena tiene establecido un puntaje superior frente a su par, vecino o hermano de sangre, que no se prestó a adoptar una identidad nueva. ¿No significan estas políticas una sutil manera de manipular a los grupos marginados sean o no aborígenes?, ¿no implica por parte de los legisladores e ideólogos aliviar la conciencia sin reparar la injusticia?, ¿no existe en la raíz de esta política una segregación

entre unos y otros, ajena a la democracia que se busca afianzar y perfeccionar?

Desde el punto de arqueólogos y antropólogos, el agrupamiento de la estadística de «Población Indígena de la Argentina» que consignamos más arriba, para la región andina, no resiste el más mínimo análisis. Suponiendo que se pudiera hablar de nación diaguito-calchaquí en tiempos prehispánicos, estos pueblos fueron dominados por los incas y quechuizados, luego nos cabría preguntar: ¿se pueden establecer distinciones entre aquéllos y los quechuas?, ¿a quiénes se refiere la estadística con el término collas, existen particularidades que distingan a tal grupo?. En el incario, «COYAS» fueron aquéllos que habitaron el «COYASUYO» que incluía, entre otros, a pueblos aymaras, lupaqas, etc.; entonces el criterio era espacial, no étnico. ¿Por qué y para qué se terminó identificando el criterio espacial y el étnico?

Creemos que el criterio globalizador: indio, aplicado para los distintos grupos étnicos de Latinoamérica, se debe a la homogeneidad racial existente entre ellos, con voluntad manifiesta de reivindicación de esos pueblos; sin embargo la misma se efectúa a espaldas o desde la exterioridad de los mismos, lo que implica una negación del otro en su identidad, y su fijación en un tipo fácilmente manejable en las argumentaciones teóricas.

Los partidarios de la tipificación «indígenas», para los grupos étnicos originarios, se amurallan en un criterio político-ideológico. El término «indio», es un unificador político, como lo fue para Marx el de «proletario», que distingue al colonizador del colonizado, al explotador del explotado, de modo que reemplazar la nominación global «indígenas» por las de «wichí», «toba» o «guaraní», puede ser según Colombres, una trampa del lenguaje que oculta la explotación.

Adherimos al criterio de José Martí cuando afirma:

«¡Oh! ¡que bochornosa esclavitud! ¡qué voluntario y estéril servimiento!... en asuntos, en corte, en modo de pensar, repetimos, sin dar paso al propio ingenio, los tipos antiguos, o a lo sumo los modernos, que más señaladamente talan en ellos, y los imitan. Como que tomamos sobre alas ajenas la medida de nuestras alas. Los tiempos por venir, no verán pues, los nuestros, puesto que se ajustan mansamente a aquéllos en que nos amoldamos»¹².

Nosotros no desconocemos la situación de explotación y marginación de los distintos grupos étnicos aborígenes de América, compartimos con los indigenistas el diagnóstico, no creemos que la terapia que ellos sugieren erradique los problemas. Vemos que la independencia y liberación de estos grupos debe surgir, para ser sustentable, desde la interioridad de los mismos, como un proceso autogestivo

asumido y participativo, no impuesto por los teóricos del indigenismo y sus aliados de las distintas parcialidades, o burocracias indígenas.

Tampoco creemos que los profesionales en Ciencias Sociales deban prescindir de la problemática que enfrentan los distintos aborígenes, al contrario, es aquí donde necesitamos de la imaginación para dar una respuesta radical a una problemática que no admite plagios. Quinientos años de padecimientos, discriminación, explotación y olvido, nos exigen y obligan respuestas concretas. Esas respuestas, deben ir dirigidas, en primer término, al conjunto de la sociedad latinoamericana con el fin de generar en ella una actitud de encuentro más humano y personal con los grupos aborígenes concretos: «no somos minusválidos –decía un aborígen chaqueño– para que nos regalen cosas, y así tenemos callados, otro tiempo».

El indígena es un ente abstracto; los wichí, los tobas, los chané, son hombres de carne y hueso, prójimos. Con una cultura y una tradición, inmersos en una coyuntura histórica, con una historia que no ha sido contada. El profesional en Ciencias Sociales debe dirigir sus estudios al conocimiento y difusión de los mundos y culturas étnicas, ofreciendo elementos dinámicos para su comprensión. En ese caso habrá cumplido su misión en una doble vertiente: *externa*, hacia la sociedad global; e *interna*, hacia las mismas comunidades étnicas, que al sentirse reconocidas e interpretadas, recuperarán la memoria, la autoestima, la identidad, tendrán un lugar en la sociedad global, un camino abierto al diálogo y un incentivo hacia la autogestión.

En general, los análisis teóricos de las culturas aborígenes, especialmente en Argentina, han cargado las tintas en la estabilidad cultural, realizando una verdadera estratificación o divorcio de los distintos procesos que tienden a lesionarlas o les proporcionan movilidad y vitalidad en el tiempo. Como consecuencia de ese tratamiento fosilizado se ha operado una fractura entre los planteos teóricos acerca de la cultura y la cultura en sus manifestaciones concretas. Así, en la práctica aparecen una serie de contradicciones interpretativas, que en muchos casos se constituyen en obstáculos que impiden visulizar los problemas profundos que se intentan superar. «Cortinas de Humo», ante los problemas de fondo, que no son otros que la marginación y discriminación de las culturas nativas.

La corriente indigenista fundamenta su teoría en la condición de explotado y colonizado del indio, como consecuencia de la aculturación, buscando restaurar el orden original, sustrayendo a la comunidad de las vivencias operadas en el tiempo. Los planteos teóricos pueden fácilmente, con coherencia, sistematicidad y rigor lógico, dar respuestas, pero éstas resultan ajenas al ser y sentir del pueblo de que se trate. Así se convierte la «ficción» en historia verdadera; sin embargo,

en cada uno de los grupos aborígenes de América, hay un silencioso y paciente rechazo, que reclama ser interpretado, respetuosamente interpretado, lo que implica dar un espacio de expresión al aborigen concreto, sin mediatizaciones de «lenguaraces adoctrinados», o caciques preseleccionados y rentados desde fuera.

Así como en la cultura andina original se han producido en el transcurso del tiempo olvidos, cambios, asimilación e integración de elementos ajenos, un proceso semejante, aunque tal vez menos evidente, se ha operado entre los grupos aborígenes que se reconocen como tales: wichís, por ejemplo. ¿Quiénes con ellos trabajan, han evaluado la fuerza de sus creencias originales en «NILATAJ», «AHATAJ» o «TOK'UAJ» o de aquéllos sólo tienen memoria los ancianos, y los jóvenes los han olvidado adoptando religiones nuevas?

En la región andina, aunque los individuos y los grupos no se reconozcan como aborígenes, se observa una tradición cultural, que permanece a pesar de los cambios, como el caso del «RUTUCHICU» que hemos señalado más arriba. En fenómenos religiosos ese proceso de asimilación se denomina «sincretismo».

El término «sincretismo» designó en su origen la «coalición de cretenses» frente a un enemigo común, modernamente fue adoptado para señalar la síntesis dinámica de rasgos provenientes de fuentes heterogéneas, y se aplica fundamentalmente a fenómenos religiosos.

Nos preguntamos, ¿no es posible que esa síntesis de aspectos heterogéneos, que se experimenta en lo religioso, se dé en otras áreas de la cultura? Creemos que es posible; de hecho se producen asimilaciones y síntesis de elementos, en la lengua, en distintas tecnologías, manifestando en esos casos el carácter propio de un individuo concreto y de una comunidad étnica determinada, que no anula que ella sea prójima de todos los hombres y humanamente universal.

En lo que hace a los fenómenos religiosos, señala Van der Leeuw, «*toda verdadera religión, por numerosas que sean las fuentes que alimentan el río, sigue siendo una unidad y tiene carácter propio*»¹³.

La historia comparada de las religiones, ha proporcionado elementos suficientes que permiten probar que, por encima de los contenidos particulares de cada religión, están los elementos comunes: la conciencia de criatura, el sentimiento de dependencia, la atracción que ejerce lo sagrado y la experiencia religiosa en sus múltiples matices, comunes a todos los hombres, de todos los tiempos y de las distintas latitudes; esto es UNIVERSAL.

La mayoría de los estudiosos preocupados por la problemática cultural de América Latina, reconocen la existencia del proceso de integración, asimilación, sincretismo o mestizaje cultural desde la óptica de la aculturación dirigida: nega-

ción de la cultura original e imposición de otra ajena, dominante. El sector deculturado (privado de su cultura), se integra, asimila o incorpora los elementos de la cultura dominadora y abandona su identidad.

El proceso es asimétrico, quien se integra o asimila no adquiere en profundidad una identidad nueva, sino un barniz superficial que oculta su personalidad fracturada.

Entendemos que la problemática de la cultura en América Latina tiene una mayor complejidad, y caeríamos en un reduccionismo interpretativo si, absolutizando un aspecto, inferimos una conclusión absoluta, totalizante y definitiva.

El proceso de aculturación es uno de los procesos que lesiona la identidad generando dependencia, colonialismo y explotación de grandes sectores de la sociedad global, que se dio con características propias en el mundo pre-hispánico, cobró mayor fuerza y vigencia con la colonización española, y continúa vigente desde nuevos y más sutiles colonizadores o grupos de poder.

4. El proceso de mestizaje en Latinoamérica

Si el proceso de aculturación depende de una voluntad, está dirigido a la colonización, otro proceso, el de mestizaje, responde a leyes más libres e independientes de voluntades concretas, se opera con ritmos más lentos, da sus frutos en el «tiempo largo», como consecuencia no deseada del proceso de aculturación y características que se aproximan a la simetría.

El concepto de mestizaje tiene origen biológico y designa el cruzamiento de razas distintas, las que transmiten por herencia, en forma de genes, al nuevo ser las características particulares. En el nuevo ser la mayor parte de los caracteres transmitidos se combinan con gran independencia hasta confundirse. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que existen caracteres que permanecen latentes o recesivos para emerger en otras generaciones o diluirse en el tiempo.

Al usarse el término mestizaje para aplicarse a la cultura, se lo hace basándose en la analogía. En el cruzamiento de culturas diferentes, la transmisión de cada una de las vertientes no se realiza por herencia, sino por el aprendizaje, donde se opera consciente o inconscientemente una selección de los aspectos que se integrarán activamente en la nueva cultura y la ignorancia de otros hasta olvidarse o perderse en el tiempo.

En el mestizaje cultural descubrimos cierta simetría, frente a la asimetría del proceso de aculturación. La cultura de los grupos originarios, la geografía y la vida toda de América, actúan como una contra voluntad que penetra y modifica la identidad del colonizador irreversiblemente. A este proceso se lo conoce como

de «transculturación», que no es otra cosa que la aculturación recíproca, ya que el intercambio cultural modifica la cultura de ambos grupos.

Hablamos de simetría porque, al contrario de lo que ocurre en el proceso de aculturación, en el proceso de mestizaje se dan transformaciones en ambas vertientes, cuyo resultado se manifiesta en aspectos nuevos comunes, donde intuimos se oculta el núcleo profundo donde será posible rastrear una mínima identidad para los latinoamericanos.

Encontramos que la raíz de la «otredad» cultural de Latinoamérica, respecto del patrimonio cultural de Occidente y la zona propicia para el encuentro y el diálogo, está en el reconocimiento del proceso de mestizaje cultural. La negación del mestizaje cultural, o el manipuleo de su tratamiento, nos hace a los latinoamericanos existir en tierra de nadie y ser como el molusco, sin perfil asumido, debatiéndonos en un gelatinoso haz de posibilidades culturales, sin canales para ejercer encuentros libres, vitales y responsables con nosotros mismos, ni con los otros.

Nathan Wachtel, al hablar del mestizaje que se sigue al proceso de aculturación en el Perú, señala desde otra óptica de análisis, dos niveles en las transformaciones que se operan en la raíz de ese proceso: el de la vida mental o espiritual, y el de la vida material.

Las transformaciones en la vida material se realizan en los métodos y técnicas: agrícolas, ganaderos, mineros, arquitectónicos, alimentación, vestido; en cambio, la vida espiritual responde a raíces más profundas que hacen a la esencia de lo humano: la religión, las costumbres morales y sociales, la comunicación, los criterios estéticos. Ambos niveles constituyen la cultura de un pueblo, se vinculan pero poseen fuerzas diferentes. Por otra parte, para nosotros no es posible establecer una división tajante entre la vida material y la vida espiritual, porque ambas constituyen la vida del individuo, la vida del pueblo y no pueden escindirarse, sino que expresan la unidad del ser cultural.

El ladrillo y la argamasa fueron impuestos por el español para las construcciones en el «Nuevo Mundo»; y un estilo, el barroco, fue el que traía el conquistador para edificar. El albañil aborígen se sometió a las nuevas formas: materiales, técnicas, estructuras, pero en éstas respondió con una transgresión, que se nutría en las honduras de su espíritu, geometrizando las formas, indianizando los rasgos de los rostros, revirtiendo a un primer plano la perspectiva. El resultado fue una arquitectura nueva.

«Esta singularidad nos lleva a pensar que lo que conviene discernir acerca de las reacciones indígenas –dice el arquitecto Martín S. Noel–, no es

exclusivamente el hallar en los monumentos virreinales la estricta reencarnación de los elementos nativos, sino el descubrir la estética expresividad de su ingénita personalidad; la idea inmanente de lo que es propio del concreto tesoro de las formas de la cultura de un pueblo...»¹⁴.

Podríamos abundar en ejemplos en los que la colonización cultural intentó erradicar de cuajo la cultura propia, y la contra voluntad de la cultura nativa selló a fuego, en el nivel espiritual, más que en las formas, sus rasgos propios, dando cuenta de esa ignorada y escurridiza «otredad».

El arma más eficiente para la dominación es, sin duda, la lengua; su aniquilación y reemplazo por otra lengua, desestructura, desarticula y debilita la cultura, pues ella no se radica en el nivel material, externo o formal de la vida, sino que está enraizada en el espíritu. En Latinoamérica, el reemplazo de las lenguas nativas, no se dio de manera tajante e inmediata, sino que demandó un largo proceso en el que se incorporaron términos autóctonos para designar realidades nuevas, para las que el español no tenía vocablos capaces de designarlas. Como «carneros de la tierra» llamó el español, a los camélidos sudamericanos hasta que aprendió a distinguirlos y decirles por sus nombres: «vicuña», «paco», «llama». Así, posiblemente, antes de que los nativos hablaran español, los españoles habían mestizado su lengua.

Pedro Lain Entralgo lo reconoce cuando afirma, «*penetraron en el decir de los castellanos, como un sumo caliente e incitador, las palabras indias con que los primerísimos criollos nombraron aquella nunca vista realidad*»¹⁵. El español o el portugués fueron impuestos en Latinoamérica, y en su imposición hubo asimetría, la característica clave de la aculturación. Entendemos que el hecho de la pérdida de muchas lenguas nativas es un hecho irreversible con las consecuencias que hemos señalado reiteradamente, y lo que hoy nos cabe a los latinoamericanos es hacernos cargo de nuestra situación: asumir la lengua común impuesta y propia con sus variantes, y preservar las lenguas nativas existentes, lo que implica asumir el bilingüismo, superando los complejos de colonizados y los prejuicios etnocéntricos.

Según nuestra experiencia en trabajos en el área andina, la juventud se avergüenza del «habla materna», la escuela, nuestra escuela, ha fomentado la vergüenza proporcionando débiles y frágiles sinónimos: «zanja» por «huaico», «envolvedor» por «chucurquera», «huso» por «puiscana»... para citar sólo unas pocas palabras que los jóvenes no se atreven a pronunciar en público. En estos casos, el temor por usar la palabra vernácula es fruto de la más cruel y sutil aculturación, la de la «educación formal».

Es sorprendente que desde el mundo de los conquistadores se nos señale que lo que se tenía por «*pintoresquismo idiomático*», ya no lo es más, sino un aspecto esencial: «*mirador hacia la esencia misma de la realidad humana*», como lo señala Laín Entralgo¹⁶.

La «otredad» expresiva de nosotros los latinoamericanos, trasciende de los grupos étnicos o comunidades nativas tradicionales, al conjunto de la sociedad.

«Hay una manera de ser española, afirmativa y explícita –dice Mario Vargas Llosa– que a cualquier peruano le resulta desconcertante, casi ofensiva. Nosotros para decir «no», decimos «sí pero», hablamos con diminutivos a fin de suavizar cualquier sentimiento o convicción, damos por sobreentendido que a la hora de expresar la línea más corta entre dos puntos no es la recta sino la espiral o la curva, y parecemos convencidos de que no mostrar alguna duda o inhibición en el diálogo es una descortesía»¹⁷.

Vargas Llosa, se refiere al Perú, pero su análisis se aplica también entre nosotros, hablantes del noroeste argentino, tal vez por la quechuización previa a la españolización, o seguramente por un motivo más hondo enraizado en nuestra alma andina, para dar cuenta del mestizaje cultural, que niegan aquéllos que sienten que mantienen la pureza de la sangre europea de sus ancestros.

Ante esta realidad irrefutable, ¿que hicieron gramáticos y lingüistas latinoamericanos?, «repitieron sin dar paso al propio ingenio» y nos hicieron aprender una lengua que no usábamos en el habla cotidiana. En la escuela se nos obligó a decir y a escribir «tú eres», en el discurso cotidiano persistimos en decir: «vos sos». Pero aquéllos a los que nos tocó salir, y frecuentar ámbitos académicos europeos, experimentamos en carne propia nuestra inseguridad léxica, y perdimos naturalidad expresiva, identidad.

«La lengua, nuestra lengua castellana... flexible y diversa en la piel de sus términos y giros locales. Una lengua en suma, común y varia...; una lengua para la cual sea antes gala que pesadumbre el bilingüismo de alguna de sus tierras»¹⁸.

Nos lo dice un europeo, Laín Entralgo, mostrando una postura abierta y ajustada a los tiempos, que se funda en una concepción personalista, donde el otro, es otro yo, entidad indestructible e inalienable, que exige un reconocimiento, que nos permita situarnos en su lugar, admitir sus valores, para establecer con él una relación simétrica. Un reconocimiento de este tipo, implica abandonar el

etnocentrismo.

5. Los distintos etnocentrismos frente al dinamismo de la cultura

Para nosotros, el desencuentro de los latinoamericanos tiene su raíz en el etnocentrismo que profesamos abierta o encubiertamente. Somos etnocéntricos los intelectuales y aquéllos que, aunque mestizos culturales y/o de sangre, defendemos nuestra supuesta «blanquitud». No encontramos esta actitud genuina en los grupos étnicos o comunidades nativas, a quienes el problema les es ajeno, en consecuencia las relaciones interpersonales con ellos y entre ellos se dan con naturalidad, desde una identidad y con un tácito reconocimiento de las diferencias.

«El etnocentrismo –dice Catherine Saintuol– puede ser estudiado como un proceso de deformación de una cultura que nos es ajena por transferirle esquemas y patrones que no corresponden a ella, y también como un proceso de apropiación de una cultura, que nos lleva a negar las diferencias específicas, en un fácil reduccionismo cuyo fin es la asimilación»¹⁹.

La afirmación de la escritora francesa constituye una buena síntesis de las expresiones del etnocentrismo como obstáculo a superar para poder asumir nuestra propia realidad cultural, no como un bloque homogéneo, estable y hegemónico, sino como un abanico heterogéneo, dinámico y dialéctico. Aclaremos que, para nosotros, el fin del etno-centrismo no es la asimilación, sino la «fagocitación», término que acuña Rodolfo Kusch y que compartimos, por encontrar que interpreta las consecuencias del etnocentrismo.

«Asimilar», entre otras cosas es: «comprender lo que se aprende, incorporándolo a los conocimientos previos», lo que excluye la recepción pasiva y acrítica, e implica una actitud dinámica, reflexiva y selectiva de los elementos que se incorporan; al contrario, la palabra «fagocitar», viene del griego y significa «comer, devorar».

El etnocentrismo de quienes defienden la «blanquitud», tiene un origen importado, se desarrolló en Europa por influencias de las ideas de superioridad racial que se propagaron en el siglo XVIII, y cobraron mayor fuerza en el XIX, con Gobineau, quien defendió la superioridad de la raza blanca y su misión de civilizar y dirigir los destinos de las razas inferiores: negra y amarilla; ello alimentó una especie de «celo biológico», ante el hecho del mestizaje de sangre, que en Latinoamérica se extrapó al mestizaje cultural, nutriendo un complejo de

inferioridad esencial.

Si los latinoamericanos tomamos el arquetipo de la «blanquitud» de Europa, estamos una vez más, haciendo de una ficción, historia verdadera, porque los europeos son hijos de las más increíbles mezcolanzas, como lo señala Uslar Pietri.

El conquistador español, sus descendientes criollos y mestizos, y los inmigrantes posteriores que aquí se afincaron, en gran medida, a poco andar, a la luz del día o en la oscuridad de la noche, se unieron a los nativos y procrearon hijos mestizos, y todos, por necesidad, se hicieron mestizos culturales. La realidad mestiza de nuestra América inspira al mexicano José Vasconcelos ha escribir *La Raza Cósmica*, donde rescata lo valioso, lo positivo, la potencialidad del mestizaje. Y lleva a Jaime Dávalos a componer esta copla, que es hoy ya patrimonio de la cultura popular:

*«¡Qué abuelo andará conmigo!
¡Qué duende antiguo me asiste!
Siento que soy tu testigo
antes de ser polvo triste».*

Por su parte, Mario Vargas Llosa señala:

«Esta realidad muchas veces encubierta por el racismo, estupidez humana de la que, por desgracia no estamos exonerados en América Latina. El prejuicio contra el indio –o contra el negro– se expresa en mil formas, sutiles o arteras, y una de ellas es el disimulo, silencio o menosprecio de esta condición mestiza que es nuestra. Como el poder económico y político suele concentrarse en las minorías ‘blancas’, y los ‘indios’ aparecen siempre entre los sectores más discriminados y explotados, existe la idea inexacta de que en América Latina el racismo funciona en una dirección.

No es así. Opera en ambas direcciones y sobre todo, intelectualmente. La vieja polémica entre ‘indigenistas’ e ‘hispanistas’ de los años veinte y treinta fue un ejemplo de racismo y prejuicios recíprocos.

Mucho me temo que el quinto centenario rescute la absurda polémica y que ella, una vez más, ahora como entonces, tienda una cortina de humo con sus falsos planteamientos y seudoproblemas sobre los asuntos de América Latina, que de veras requieren atención urgente»²⁰.

Al análisis de Mario Vargas Llosa, en este aspecto concreto del racismo Latinoamericano, lo hacemos nuestro; para nosotros resulta una realidad que se

impone. Los intelectuales y los que presumimos de europeos americanos, somos etnocéntricos, porque dócilmente aceptamos la tradición cultural que «la blanquitud» simboliza. Domingo Faustino Sarmiento, cuyo retrato se venera en todas las escuelas del país, fue etnocéntrico al establecer la antinomia: «Civilización y Barbarie», civilización fue la tez blanca, barbarie todo lo que tenía un color local; sin creer en la capacidad de progreso desde el «sí mismos» o la identidad propia. Los positivistas, que apostaron al desarrollo y a la modernización de nuestro país y de Latinoamérica, fueron etnocéntricos. Carlos Octavio Bunge llamó «pereza, abulia y fatalismo» al estilo del hombre de la tierra, en el que se potencian las lacras de los orígenes en nuestra «sangre mezclada», donde «no late la esperanza ni la grandeza, sino la tristeza y la vergüenza».

Los Bunge y sus sucesores de todos los tiempos y matices, desde su etnocentrismo, a partir del contacto teórico con el pensamiento occidental y el dominio de la razón discursiva como gestora absoluta del progreso, y sin bajada a la realidad, se apropiaron de esa «identidad», se sintieron iguales y fueron ciegos y sordos a su «otredad», creemos que a ellos les debemos nuestro actual lugar en un mundo de tercera, o tercer mundo.

Como lo sugerimos más arriba, creemos que también caen en el etnocentrismo los indigenistas y los «indígenas aculturados», quienes consciente o inconscientemente hablan y piensan por el aborigen, desde categorías ajenas, resucitando o imaginando una «cultura india», ideal, fosilizada, trascendente al tiempo y al espacio; desde esta perspectiva, paradójicamente se le ha usurpado al aborigen concreto su valor máspreciado: la palabra, y con ella su identidad actual y sus posibilidades de desarrollo.

En ambos casos, la identidad como una categoría explicativa: «blanco», «cultura occidental», «indio», «cultura indígena», anuló las diferencias específicas, en conceptos abstractos, que sacrificaron la «mismidad».

El asumir nuestra no tan clara y distinta «mismidad», al margen de identificarnos, nos aproxima al «hombre de carne y hueso», que describió Unamuno, que es de aquí y de allí, de ahora y de antes, que es el «yo concreto», diverso del «otro» en su «mismidad», pero vinculado al otro por una esencial humanidad compartida.

Ser nosotros mismos, ser en libertad, ser en este mundo y en este tiempo, en igualdad, parafraseando a Ortega, «ni se recibe ni se plagia, es en cada individuo y en cada pueblo, labor original y creadora», pero para que el fin que perseguimos se convierta en realidad, debemos vencer el etnocentrismo, aceptar las diferencias y abrimos auténticamente al diálogo, hacia el interior de nuestro mundo y hacia el mundo exterior, sin construir murallas como bloques compactos e

impermeables, porque las murallas se derriban. Pero tampoco con la ingenuidad de entregar las llaves de nuestra propia casa, para que por su puerta entre y salga quien quiera, cuando quiera, como quiera, y para lo que quiera.

La post modernidad, que surge en Europa, como una actitud de cuestionamiento a lo moderno y toma una postura crítica con sus logros, entre otros, la concepción hegemónica y con ella el etnocentrismo, y redescubre la heterogeneidad, étnica, geográfica, cultural de las periferias, al margen de ponernos de moda, promueve entre nosotros los intelectuales un abandono al etnocentrismo en sus distintas variables, en algunos casos. En otros, alimenta un simulacro de abandono, cuyos productos locales terminan siendo una nueva «cortina de humo» a los temas y problemas fuertes y urgentes que nos aquejan desde siempre, para hacernos consumidores de los productos intelectuales y materiales que ellos producen, y evadirnos como competidores.

Vocabulario

Ahataj: autor de la vida en la cultura wichí.

Apero: nombre que en el noroeste del país designa a la montura del gaucho en general y a la silla de montar en particular.

Auca Runa: del quechua «Auqa» soldado, cruel, y «runa» hombre, varón.

Coya: del quechua «Koya», reina, princesa, heredera.

Coyasuyo: región sur del Tahuantisuyo o Imperio Incásico.

Curaca: del quechua «Kuraka», señor de vasallos, jefe de un pueblo.

Chucurquera: del quechua «Chuku», armadura de la cabeza, en el Valle Calchaqui designa el cabezal del telar criollo, cilindro de madera o hierro que sirve para recoger la urdimbre y el tejido en el telar.

Guaymás: del quechua «Waylluy», amar con ternura, es un apellido común en el noroeste argentino.

Huaca: del quechua «Waka», todo lo que es sagrado referido a los objetos y espacios.

Huaico: del quechua «Wayqu», quebrada.

Mitamacuna: personas que en el incario integraban los ejércitos, a fin de transmitir cultura.

Nilataj: autor de la vida imperfecta en la cultura wichí.

Pachamama: viene del quechua «Pacha», la tierra, el mundo animado como totalidad, Pachamama, la madre de la tierra.

Pachacutec: del quechua «Pachakutiq», transformador, o el que realiza algún cambio fundamental. Nombre que recibió el noveno Inca Histórico, con gran fuerza de conquistador.

Paco: del quechua «alpaca».

- Pichale:** del quechua «Pichay», limpiar, rito de iniciación que en la costa peruana representaba el bautismo.
- Puiscana:** del quechua «Puchka», huso de hilar.
- Rutuchicu:** del quechua «Rutuchikuy» fiesta ritual en que se realiza el primer corte de cabello de los niños
- Toba:** etnia chaqueña de la familia matabo-mataguaya.
- Tok'Uaj:** demiurgo o héroe mediador en la cultura wichí.
- Tupac Inca:** Tupaq se ha traducido como brillante, aunque no es en quechua ningún nombre propio, sino una especie de título que se confería a los cabecillas más distinguidos equiparable a la palabra castellana «noble». Décimo Inca, a quien le tocó la conquista del coyasuyo.
- Wichí:** término que en el idioma originario designa a la lengua y a la etnia que se conoce vulgarmente como «matabo», y puede traducirse como: los verdaderos hombres.
- Yapura:** del quechua «Yapay», añadir, dar más y «Ru», sufijo que significa te, es un apellido muy común en el noroeste argentino y puede traducirse como: te da más.

Citas

¹ Colombres Adolfo y otros. *América Latina: El Desafío del Tercer Milenio*. Buenos Aires: El Sol, 1993, p. 12.

² Martí José. Serie de Artículos para «La América». Nuestra América. Ecuador: Ayacucho, 1977, p. 341.

³ Morote Best Efraín. *Aldeas Sumergidas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1988, p. xxx (Introducción).

⁴ Codina, Víctor. *Teología Simbólica de la Tierra*. Bolivia: SEAPAS, 1993, p. 14.

⁵ Colombres, Adolfo. *Manual del Promotor Cultural*. Buenos Aires: Humanitas, 1990, p. 83.

⁶ De los Ríos, Miguel A.; en *Cuadernos Franciscanos*, núm. 41, Salta, Febrero de 1977. («Vida y Muerte en el Cosmos Matabo», p. 106.)

⁷ Arancibia, Uben Gerardo. *Vida y Mitos del Mundo Matabo*. Buenos Aires: Depalma, 1973, p. 3.

⁸ Castilla, Manuel J. *A Caribé. Obras Completas*. Buenos Aires: Corregidor, 1984, p. 73.

⁹ Colombres, Adolfo. *América Latina: El Desafío del Tercer Milenio*. Buenos Aires: El Sol, 1993, p. 14.

¹⁰ Luna, Félix. *Conflictos y Armonías, en la Historia Argentina*. Buenos Aires: Planeta, 1993, p. 13 y ss.

¹¹ Hernández, Isabel. *Derechos Humanos y Aborígenes. El pueblo Mapuche*. Buenos Aires: Búsqueda, Yuchán, 1985, p. 62.

- ¹² Martí, José. «Ideas Estéticas y Literarias»; en: *Obra Literaria*. Barcelona: Ayacucho, 1978, p. 406.
- ¹³ Van der Leeuw, G. *Fenomenología de las Religiones*. México: FCE, 1975, p. 580.
- ¹⁴ Documentos de Arte Colonial Sudamericano, Cuaderno XII. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1960, p. 12.
- ¹⁵ Laín Entralgo, Pedro. *La Empresa de Ser Hombre*. Madrid: Ser y Tiempo, 1963, p. 202.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 208.
- ¹⁷ Vargas Llosa, Mario. «La Historia Interminable»; en: Diario «La Nación», 14 de mayo de 1991, p. 7.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 213.
- ¹⁹ Saintoul, Catherine. *Racismo, Etnocentrismo y Literatura*. Buenos Aires: Del Sol, 1988, p. 144.
- ²⁰ Vargas Llosa, Mario. «La Historia Interminable»; en: Diario «La Nación», 14 de mayo de 1991, p. 7.
- ²¹ Colombres, Adolfo y otros. *A los 500 años del choque de dos mundos*. Buenos Aires: Del Sol, 1989, p.143.

Bibliografía

- ARANCIBIA, U. G. 1983. *Vida y Mitos del Mundo Mataco*. Buenos Aires: Depalma.
- BONFIL BATALLA, G. 1992. *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Puerto Rico: CEHASS.
- BUNGE, C. O. 1918. *Nuestra América*. Buenos Aires: Casa Vaccaro.
- CASTILLA, M. J. 1984. *A Caribé. Obras Completas*. Buenos Aires: Corregidor
- CODINA, V. S. I. 1993. *Teología Simbólica de la Tierra*. Santa Cruz de la Sierra: SEAPAS.
- COLOMBRES, A. 1977. *La Colonización Cultural de América Latina*. Ecuador: Sol.
- . 1988. *La Hora del Bárbaro*. Buenos Aires: Del Sol.
- . 1989. *A los 500 años del Choque de dos Mundos*. Buenos Aires: Del Sol.
- . 1990. *Manual del Promotor Cultural*. Buenos Aires: Humanitas.
- . 1993. *América Latina: El Desafío del Tercer Milenio*. Buenos Aires: Del Sol.
- CULLEN, C. 1987. *Reflexiones desde América*. Buenos Aires: Fundación Ross.
- DE LOS RÍOS, M. A. 1977. *Cuadernos Franciscanos. Vida y Muerte en el Cosmos Mataco*. N° 41, Salta, Febrero de 1977, p.106.
- FURLONG, G. S. I. 1968. *Alonso Barzana S.I. y su carta a Juan Sebastián*. Buenos Aires: Theoria.
- GRAMSCI, A. 1972. *Cultura y Literatura*. Barcelona: Península.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, J. J. 1970. *Imperialismo y Cultura*. Buenos Aires: Machea.
- HERNÁNDEZ, I. 1985. *Derechos Humanos y Aborígenes*. Buenos Aires: Búsqueda Yuchán.

- LUNA, F. 1993. *Conflictos y Armonías en la Historia Argentina*. Buenos Aires: Planeta.
- JUNQUEIRA, C. et al. 1984. *Los Indios y la Antropología en América Latina*. Buenos Aires: Búsqueda Yuchán.
- KUSCH, R. 1993. *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Buenos Aires: ICA.
- LAÍN ENTRALGO, P. 1963. *La Empresa de Ser Hombre*. Madrid: Ser y Tiempo.
- MAGRASSI, G. et al. 1963. *Cultura y Civilización desde Sudamérica*. Buenos Aires: Búsqueda Yuchán.
- MARTÍ, J. 1977. *Nuestra América*. Ecuador: Ayacucho.
- . 1978. *Obra Literaria*. Barcelona: Ayacucho.
- MOROTE BEST, E. 1988. *Aldeas Sumergidas*. Buenos Aires: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- . 1960. *Documentos de Arte Colonial Sudamericano*. Cuaderno XII. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- RIBEIRO, D. 1985. *Las Américas y la Civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- . 1988. *Indianidades y Venutopías*. Buenos Aires: Del Sol.
- . 1990. *Utopía Salvaje*. Buenos Aires: Del Sol.
- SAINTOUL, C. 1988. *Racismo, Etnocentrismo y Literatura*. Buenos Aires: Del Sol.
- USLAR PIETRI, A. 1969. *La Búsqueda del Nuevo Mundo*. México: FCE.
- . 1974. *La Otra América*. Madrid: Alianza Editorial.
- TODOROV, T. 1992. *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- WACHTEL, N. 1976. *Los Vencidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- VAN DER LEEUW, G. 1975. *Fenomenología de las Religiones*. México: FCE.