

El 'macondismo' y la búsqueda de identidades en América Latina*

Mercedes Puló**

Resumen

Analizamos la actitud de los filósofos e intelectuales de América Latina en la búsqueda de las identidades de distintos grupos y descubrimos en los distintos esfuerzos realizados aspectos comunes: nostalgia de paraíso perdido; atrofia para situarse en la realidad espacial y hacerse cargo del "horizonte de experiencia" o tradición vital del grupo; pericia para inventar una realidad, y asumirla como si existiera real y fácticamente.

La difusión, promoción y legitimación de este tipo de identidades de ilusorias, que se construyen de espaldas a los pueblos americanos, se apoya en un manipuleo externo de los grupos concretos y sus libertades, que oculta las "identidades vividas" o "nosotros sociales", diferentes .

Para la reconstrucción de las identidades diferentes, encontramos la propuesta del filósofo canadiense Will Kymlicka quien convoca a construir lo que denomina "*cultura societal*", capaz ésta de contener la identidad, recapitular la diversidad cultural y viabilizar el ejercicio de la libertad.

Palabras clave:

Latinoamérica - Macondismo - Identidad

Abstract

The Macondismo and the search of identities in Latin America

In analysing the attitude of Latin American philosophers and intellectuals in the search of identities of different groups, we found out common aspects in them: nostalgia for the lost paradise; atrophy for both, placing themselves in the spatial reality, and taking charge of the "experiential horizon" or the group living tradition; expertise in inventing a reality and assuming it as if it really exists.

The spreading, promotion and legitimatization of the imaginary identities built behind American peoples' back, rest on the external manipulation of particular groups and their freedom, concealing different "living identities" or "social we".

To reconstruct the different identities, we follow the proposal of a Canadian philosopher, Will Kymlicka, who encourages to build what he calls a "societal culture", able to keep the identity, sum up the cultural diversity and make the exercise of freedom possible.

Key-words:

Latin American - Macondismo - Identity

"Si algo caracteriza a la filosofía Americana es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano", afirmaba tres décadas atrás Leopoldo Zea (1971: 15). Pero: "El silbar en la oscuridad, no trae la luz", puesto que, entre los intelectuales de nuestro mundo, el esfuerzo por desentrañar la esencia se orienta a otorgar un sentido ausente a aquello que no se halla suficientemente contextualizado, como señala Brunner (citado por Reyna, 1995: 280).

* Pertenece al Proyecto Nº 945 del CIUNSA: "Molinos en la conquista del desarrollo social sustentable"

** Facultad de Humanidades - UNSa - CIUNSA - CEPHIA

Esta actitud de los filósofos e intelectuales autóctonos se apoya, en sus distintas manifestaciones, en un enmascaramiento, al que el autor citado, caracteriza como “macondismo”; el que consiste en producir una identidad exótica acorde al hábitat misterioso y mágico que asignan a nuestro mundo.

Una de las características más significativas del “macondismo” radica en la sublimación de la soberanía absoluta, insobornable y misteriosa de la naturaleza sobre la cultura en Latinoamérica, lo que hace innombrable su esencia por las categorías de la razón, y los patrones de la economía, la política y las ciencias modernas. “Macondo ha llegado a ser la contraseña para nombrar, aludiéndolo, todo lo que no entendemos o no sabemos o nos sorprende por su novedad. Y también para recordar aquello que queremos seguir soñando cuando ‘ya no somos lo que quisimos ser’ (Bruner, 1993: 289). Este enmascaramiento de nuestros filósofos y pensadores se nutre en la curiosa conjunción de una nostalgia paraíso perdido; una atrofia para situarse en la realidad espacial y hacerse cargo del “horizonte de experiencia” o tradición vital, junto a una notable pericia para inventar una realidad, y asumirla como si existiera real y fácticamente.

La consecuencia de este “macondismo” es “la creencia de que esos relatos -sobre todo cuando vienen de ser aclamados por la crítica extranjera- son constitutivos de la realidad latinoamericana; o sea, que la ‘producen’ como texto dentro del cual estaríamos llamados a reconocernos” (Bruner, 1993: 289).

La esencia perseguida, se confundió en estos relatos con la identidad, como un núcleo inmutable e idéntico, del que participarían todos los americanos. Pero, ¿los americanos nos identificamos con esa identidad esencial, que teóricamente descubrieron sus filósofos y pensadores: como accidentalidad, espíritu telúrico, impulso emocional, abulia reptil?

Además, esos relatos dieron por supuesto que América era un cosmos homogéneo y compacto, habitado por un “yo” único y singular: Calibán o Facundo; arquetipos que no cuajaron en la vida de ningún ser humano concreto a través del tiempo en estas tierras.

Esa tan perseguida identidad resultó inviable con el sentido homogeneizador y compacto que pretendió dársele, ni siquiera cuajó cuando se acotó a los aborígenes de América, a quienes se encorsetó en el concepto “indio”, “otro cobrizo”, “buen salvaje”.

En “Latinoamérica, Tercer Mundo”, Zea señala que en la base de la verdadera igualdad está el reconocimiento a la diferencia: “Lo esencial al hombre no es su ser semejante somática o espiritualmente a otro hombre sino su ser distinto, diverso, individual. Pero no tan distinto o diverso que deje de ser hombre... Lo concreto es lo Latinoamericano... Lo peculiar como expresión de la cultura que crean los hombres concretos” (Zea, citado por Argumedo, 1993). Este nuevo planteo de Zea no logra, para nosotros, superar la concepción esencialista de la identidad. ¿Existe lo latinoamericano?, o más bien, un ambiguo común denominador que resume una experiencia existencial concomitante a los seres humanos que nacimos y vivimos en América, y que encontramos simbolizada en la copla del poeta salteño Jaime Dávalos:

“¡Qué abuelo andará conmigo!
¡Qué duende antiguo me asiste!
siento que soy su testigo
antes de ser polvo triste”

Como en la copla, nosotros sin distinguos, experimentamos el “alma desorientada”, sentimos una filiación escurridiza, y soportamos el peso de una tradición cultural que nos impulsa a recrearla.

Octavio Paz, en “El Ogro Filantrópico” refiriéndose al devenir temporal de México, que es semejante al de toda América Latina escribe:

“En realidad estamos ante tres sociedades distintas. La primera es precolombina.....Aquí se sitúa el gran corte de la Conquista. Esa es la línea de separación. En el siglo XVII surge una nueva sociedad: la sociedad criolla.....cada vez más autónoma. Pero la Independencia -que es simultáneamente desmembramiento del Imperio Español y nacimiento de otra sociedad- significa el fin de la sociedad criolla. La agonía de la Nueva España fue larga y se consumó sólo hasta la segunda mitad del siglo XIX con la República... así... abortó el proyecto imperial del siglo XVIII. De las ruinas de ese proyecto nace la tercera sociedad, ésta que vivimos ahora, y que todavía no acaba de formarse completamente” (Paz, citado por Bruner, 1993 : 294).

En la afirmación de la disociación de los tiempos históricos de Latinoamérica y paradójicamente su copresencia, coinciden filósofos y pensadores de las más variadas corrientes. Los “macondistas” interpretan la presencia o persistencia de las distintas sociedades y su desconexión, como originalidad propia; los marxistas consideran que se trata de la coexistencia de distintos modos de producción; los que creen que “la cultura se conecta hacia afuera y alimenta desde allá”(Bruner 1993 : 284), entienden la coexistencia de distintas sociedades y su distanciamiento, como el obstáculo innato e intangible de los latinoamericanos para la organización social, política y cultural.

En tanto en el pueblo, la cultura se vive hacia adentro de manera orgánica y comunitaria, lo que abona identidades diferentes en Latinoamérica, se trata de “identidades vividas” que se resisten desde la desventura a enajenar el resto de su “ser esto” y reclaman ser interpretadas, para viabilizar un destino que las contenga y en el que cada una de ellas gane un espacio de participación activa, en el mundo y en el tiempo.

A los filósofos, intelectuales y profesionales de las ciencias sociales Latinoamericanos se nos presenta el desafío de interpretar el sentido de las distintas “identidades vividas” de nuestro mundo, sus articulaciones entre sí, y sus matices particulares, como instancia previa a las teorizaciones y modelos. La tarea no es sencilla, al paso surgen grandes dificultades y claros oscuros, que en algunos casos conducen a los interpretes a claudicar de los objetivos, o a sentirse seducidos en la creación teórica de identidades de ficción, muchas veces con sanas intenciones, otras barruntando el poder que detrás de ellas se oculta.

Entre las dificultades mayores que encontramos para desentrañar las "identidades vividas", tropezamos con la priorización de lo étnico. Si nos atenemos a la etimología, “*étnico*”, del griego “*éthnos*”, quiere decir indistintamente: “*raza*”, “*pueblo*”. La carga semántica de ambos conceptos en el uso estricto y cotidiano de la lengua, es diversa; la raza alude a rasgos hereditarios de distinto tipo, presentes somáticamente en un grupo humano; mientras que por pueblo, se entiende a las personas de un lugar o región, o a las bases de la sociedad organizada.

Por otra parte, la etnia se define como: "agrupación humana natural que habita un mismo territorio y que presenta afinidades somáticas, lingüísticas, culturales y socio organizativas". De ese modo, al fenotipo y al espacio, territorio o hábitat de una comunidad, se yuxtaponen la lengua, la cultura y la organización social del grupo, con lo que se fusiona en un solo concepto realidades diversas, lo que a nuestro criterio conduce a interpretaciones engañosas.

Frecuentemente al estudiar grupos concretos, lo étnico se descubre en términos comparativos: “*los unos*” frente a “*los otros*”; la autoidentidad: “*nosotros*”, frente a la identidad diferente: “*ellos*”. Algunos autores, como el peruano Rodrigo de Montoya, se adhieren a la vía comparativa para encontrar las identidades de aymaras y quechuas. Señala Montoya ⁹ que los aymaras del altiplano peruano se designan a sí mismos como “*caqe*” (hombre-gente), frente a los extranjeros, blancos, terratenientes, poderosos, “*otros*”, a los que llaman “*misti*”.

Mientras los quechuas, se llaman a sí mismos “runa” (hombre natural, originario), también en relación al “misti”, en todas sus jerarquías: “papay y mamacha” (patrón y patrona), “misti, misti” (gran señor), “kita misti” (pseudo señor), “tupa misti” (medio señor). “Misti” significa mestizo, y el mestizo es “gente tabula rasa”, ladina, híbrida, para estos autores.

Por lo general en los ejemplos citados, la identidad se exterioriza ante la presencia de “otros” diferentes, que ejercen poder frente al grupo, con lo que ésta se asocia a la identidad de clase: dominado, dominador. En este caso, la identidad étnica transmuta en conciencia clase, y el dominado con su color específico: cobrizo, se diferencia del dominador en su color específico: blanco. Nosotros admitimos la realidad de dominación existente de los pueblos autóctonos en Latinoamérica, sin embargo, consideramos que usar la vía de la oposición para afirmar sus identidades es adulterar la realidad, suponer que aymaras y quechuas, necesitan de un estímulo exterior: “otros diferentes”, para reconocer su ser y su cultura. Esta interpretación significa menospreciar las capacidades, experiencias y sedimentaciones históricas de los distintos pueblos Latinoamericanos; con Brunner creemos que se trata de otra muestra de “macondismo”, que sigue el camino negativo para revelar de manera original o “diferente” una identidad mutilada.

Rodolfo Kusch, que realizó una sensata investigación sobre la identidad de los andinos, relata que cuando le pregunta a Ceferino Choque, un yatiri de Tiahuanacu, por el sentido del mundo, éste responde en aymara “Ucamahua mundajja”, que quiere decir el “mundo existe así”; luego, el así del mundo es experimentado como un acontecer, donde solo cabe “estar nomás”. Esta y otras experiencias semejantes conducen a Kusch a concluir que la existencia de los andinos se expresa en el “estar nomás”, que implica un ayuno de las cosas, a diferencia del “ser alguien” del ciudadano que cobra sentido en el “tener” cosas, objetos, útiles; con lo que se observa que también este autor usa el camino de la oposición para definir la identidad de un grupo humano concreto.

Antes que Kusch, un salteño, Manuel J. Castilla caracteriza la actitud de vida de los hombres y mujeres de los Andes con el “estar”, pero sin recurrir a la oposición, lo hace a través de la poesía y llama a su poemario: “De solo estar”. En tanto Kusch, en su entusiasmo por comprender el sentido del existir indígena, absolutiza “el estar” en detrimento del “ser”, para oponer aquel, al “ser” alguien del “civilizado urbano”. En este punto me atrevo a realizar una observación que no invalida el sentido profundo con el que Kusch interpreta la existencia del andino. En la cosmogonía incásica, “Kay Pacha”, es el mundo donde somos y estamos. En quechua “pacha” quiere decir “tierra-mundo”, y “kay” significa “ser” y significa “estar”, lo que en algunas de sus obras Kusch reconoce, pero insiste que el “ser” en los Andes es “fagocitado”, absorbido por el “estar”.

En aymara ciertamente, la palabra “ser” no existe, Kusch rescata los distintos términos vinculados al “estar” en lengua aymara para explicar el alcance del “estar nomás”. Entre esas palabras consigna a “Utjaña” que significa, estar, morar, residir, existir; a “Uta” que debe traducirse por casa, hogar; sin embargo omite el registro de “Utjiri” que equivale a fortuna, hacienda, riqueza. Esta omisión, conciente o inconciente, en la que incurre Kusch, le permite reafirmar la identidad del “estar nomás” de los indios de América andina como distinta y opuesta a la identidad del “ser alguien” del ciudadano que se caracteriza por “tener”, con lo que se establece que las riquezas materiales son extrañas a las motivaciones y posibilidades existenciales de los andinos. Sin embargo, el andino es un ser humano y comparte con todos sus congéneres sus aspiraciones y necesidades, aunque su forma de

1 Montoya, Rodrigo-Identidad Étnica y Luchas Agrarias en los Andes Peruanos- en: Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado-1982-Institut Universitaire D'Études Du Développement-Ginebra-Mosca Azul-Lima-pp.247 y sgtes.

relación con las cosas sea diferente, como explicaremos más adelante.

La oposición “unos” y “otros” para expresar la identidad de los pueblos originarios de Latinoamérica, se apoya en el hecho que los dominadores clasifican a los “otros” sociales a partir de fenotipos, lo que implica un racismo discriminatorio, sin reparar los que así argumentan que ellos caen en la misma segregación racista que denuncian. Estos analistas, idealizan el fenotipo del dominado, como solidario, desinteresado, ajeno a los intereses materiales, y atribuyen al fenotipo del dominador el individualismo, el materialismo, la apetencia por la posesión de bienes, la inequidad e injusticia. El resultado de la aplicación de criterios genéticos a las conductas sociales tiene consecuencias graves:

- Que el fenotipo del dominado se identifique con la solidaridad, equidad, el desinterés etc.; y se considere extraña al mismo la codicia y el egoísmo.
- Que el fenotipo del dominador resuma en sí, el individualismo, la injusticia y la apetencia egoísta de bienes materiales, y se le atribuya la incapacidad absoluta de solidaridad y ecuanimidad.
- Que se excluya de las reivindicaciones a los criollos y mestizos, que blanquearon su tez por el mestizaje de sangre, y son también dominados.

Es cierto que los aborígenes u habitantes originarios de América Latina fueron exnominados en los diferentes momentos históricos, con distintas acepciones de carácter discriminatorio, homogeneizador y cosificante: indio, bárbaro, salvaje. Estas designaciones las experimentan sus destinatarios como despectivas y discriminatorias, luego nos preguntamos: ¿Pueden estos nombres, que al interior de las comunidades se experimentaron por siglos como un insulto, o subestimación, constituirse en adelante en el nombre de la propia identidad?

Otro argumento de los que buscan encontrar las identidades por oposición, se apoya en el sentido étnico del territorio o espacio; para estos pensadores, la usurpación del territorio por los dominadores, tiene la fuerza de señalar la identidad étnica de un grupo, al postular lo que denominan “territorio étnico”.

¿Es posible hablar de un territorio étnico? ¿Es que el medio ambiente y los seres humanos originarios del mismo, se han confundido de tal manera con el espacio que constituyen una unidad excluyente de otros seres humanos? ¿El medio ambiente y los recursos naturales de un espacio geográfico determinado pueden haber permanecido en el tiempo intactos y sus habitantes haber conservando una homogeneidad somática, un fenotipo único, y una cultura libre de mestizajes? Todas estas preguntas son soslayadas por quienes buscan las identidades fundándose en lo que denominan “territorio étnico”. Esta interpretación se trata, como lo sostiene Jean Pierre Jacob ¹⁰, de una producción externa de sentido, que se legitima en la reivindicación del poder de los dominados sobre su mundo. Para nosotros, es justa la legitimación a la que alude Jacob, pero al absolutizarla, se corre el riesgo de convertirla en una cortina de humo a la recuperación efectiva del propio espacio por parte de los dominados, porque se está aplicando un concepto de poder, que implica propiedad en el sentido occidental y moderno, ajeno a la cultura andina.

En la cultura andina, la tierra y los recursos naturales constituyen un patrimonio gratuito que es confiado por los dioses a los seres humanos en custodia temporaria, para que estos los entreguen a las futuras generaciones, luego, usar el concepto de propiedad que fijo la cultura occidental para la apropiación o dominio de los bienes materiales resulta una falsedad,

2 Jacob, Jean Pierre-Producción de la Identidad y Poder en el Perú en: *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado-1982-Institut Universitaire D'Études Du Développement-Ginebra-Mosca Azul-Lima-pp. 205 y sgtes.*

que antes de exhumar la identidad vivida de esos grupos, la encubre y debilita.

Entendemos que en la difusión y promoción de este tipo de identidades de ficción, que se construyen de espaldas a los pueblos americanos, existe un manipuleo externo a la voluntad de los grupos concretos y sus libertades, que oculta un contradiscurso de poder: conservacionista, hegemónico, de dominación, que predicando un cambio protege una permanencia; que defendiendo la reivindicación, promueve la segregación; que impulsando la igualdad de dignidad, promueve la marginación y el sometimiento de unos por otros. Por esta vía las diferencias no serán contravoluntades que exijan de la sociedad global espacios de participación, en base a los "derechos humanos" compartidos.

Creemos que la igualdad se vive en el cara a cara consciente de la interrelación de identidades reales, donde los problemas se pueden revertir a partir del respeto y reconocimiento de la igualdad de dignidad de cada una de las "identidades vividas" o "nosotros sociales", diferentes, pero no tan diferentes que dejen de ser humanos, como lo señalaba Zea.

Entre los planteos teóricos superadores para la reconstrucción de las identidades diferentes, encontramos la propuesta del filósofo canadiense Will Kymlicka (1996: 240), en su obra "Ciudadanía multicultural", donde convoca a construir lo que denomina "*cultura societal*", capaz ésta de contener la identidad, recapitular la diversidad cultural y viabilizar el ejercicio de la libertad.

Las culturas societales que se insinúan en la sociedad globalizada, a criterio de Kymlicka, resultan indispensables, para que una cultura sobreviva y se desarrolle en una vida más justa y más humana para todos.

Para nosotros esa sociedad es posible, si los filósofos y pensadores locales antes de abocarnos a caracterizar esas identidades, nos hacemos discípulos de la vida del pueblo, en la que las identidades diferentes se expresan y demandan ser comprendidas, reconocidas, respetadas para así horizontalmente interactuar vitalmente en el conjunto de la sociedad.

Imaginamos que se avecina un "Pachacuti"¹² que desvastará a Macondo, y sus habitantes despertarán del sueño que los abrazó por siglos, y sin memoria de su vida pasada, se sorprenderán en un territorio físico concreto, rodeados de los pueblos silenciados, que emergieron en el espacio geográfico de Latinoamérica, nombrándose, presentándose sin mediadores, estableciendo el territorio propio y considerando el de los "otros", proponiendo pautas de conducta y participación. En ese instante, "los sin macondo" se verán obligados a ubicarse en el mundo concreto en que se encuentren, a definir su identidad y su cultura para integrarse en la ciudadanía multicultural, como unos más entre medio de muchos.

Cuando concluimos este trabajo en abril de 2001 imaginábamos un Pachachuti, hoy seis meses después ese sueño, que tenía también algo de 'macondismo', se ha materializado cruel y brutalmente con el exterminio de las Torres Gemelas, símbolo del poder y morada de la dominación, ¿nos preguntamos ahora, llegará el impacto a la intimidad a las conciencias y conductas de los individuos seguidores de ese poder o contra todas nuestras esperanzas, será necesario imaginar una nueva intervención de Pachachuti, para producir la transformación que nos permita construir una sociedad donde los identidades particulares interactuen pacífica y equitativamente.

3 "Pachacuti", deidad andina cuyo poder radica en su capacidad de producir cambios y transformaciones absolutas en el mundo creado.

Bibliografía

- Argumedo Alcira** (1993): *Los Silencios y las Voces en América Latina*, Colihue, Bs. As.
- Arriola, Salvador y otros** (1995): *Una Mirada hacia el Tercer Milenio*, SELA, UNESCO, Venezuela.
- Brunner, José Joaquín** (1993): *América Latina: Cultura y Modernidad*, Grijalbo, México.
- Colombres, Adolfo y otros** (1993): *América Latina: El Desafío del Tercer Milenio*, Del Sol, Buenos Aires.
- García Canclini, Nestor** (1999): *La Globalización Imaginada*, Paidós, Buenos Aires.
- Institut Universitaire D'Études Du Développement-Ginebra** (1982): *Identidades Andinas y Lógicas del Campesinado*, Mosca Azul, Lima.
- Kymlika, Will** (1996): *Ciudadanía Multicultural*, Bs. As., Paidós.
- Kusch, Rodolfo** (1972): *Pensamiento Indígena y Popular en América*, ICA, Bs.As.
- Kusch, Rodolfo** (1978): *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Castañeda, Bs. As.
- París Pombo, María Dolores** (1990): *Crisis e Identidades Colectivas en América Latina*, Plaza y Valdes.
- Reyna, José Luis** (1995): *América Latina a fines de Siglo*, México, FCE.
- Rovira, José Carlos** (1995): *Entre dos Culturas. Voces de identidad hispano-americana*, Universidad de Alicante, España.
- Saintoul, Catherine** (1988): *Racismo, Etnocentrismo y Literatura*, El Sol, Bs. As.
- Zea, Leopoldo** (1971): *La Esencia de lo Americano*, Pleamar, Bs. As.
- Zea, Leopoldo** (1990): *Discurso desde la Marginación y la Barbarie*, Tierra Firme, México.