

**COMISION ECONOMICA PARA AMERICA LATINA Y EL CARIBE**

**HACIA UNA PERSPECTIVA CRITICA DE LA MODERNIDAD:  
LAS DIMENSIONES CULTURALES DE LA TRANSFORMACION  
PRODUCTIVA CON EQUIDAD**

**Fernando Calderón \***  
**Martín Hopenhayn \***  
**Ernesto Ottone \***

**Documento de Trabajo N° 21 \*\***  
**Octubre de 1993**

\* Los autores son funcionarios de la CEPAL. Las opiniones expresadas en este documento son de su exclusiva responsabilidad y pueden no coincidir con las de la Organización.

\*\* Los trabajos incluidos en esta serie tienen por finalidad dar a conocer los resultados de las investigaciones en la CEPAL en forma preliminar, a fin de estimular su análisis y la formulación de sugerencias para su revisión. Esta publicación no es un documento oficial, por lo tanto no ha sido sometido a revisión editorial. Se puede solicitar directamente a la Secretaría de la Comisión o a la División de Desarrollo Social de la CEPAL.

93-10-1302



\*386400036\*

Documento de Trabajo - CEPAL,  
N° 21 octubre 1993 C. 1



## INDICE

	<u>Página</u>
INTRODUCCION .....	1
I. TRANSFORMACION PRODUCTIVA CON EQUIDAD COMO UNA PERSPECTIVA CRITICA DE ACCESO A LA MODERNIDAD .....	5
II. INTERNACIONALIZACION DE LA CULTURA Y CIUDADANIA .....	11
III. LA DIALECTICA DE LA NEGACION DEL OTRO COMO IMPOSIBILIDAD DE CIUDADANIA .....	21
IV. EL TEJIDO INTERCULTURAL COMO FUERZA DE LA MODERNIDAD .....	35
V. LA DIMENSION CULTURAL EN LA PROPUESTA DE TRANSFORMACION PRODUCTIVA CON EQUIDAD .....	39
Notas .....	43



"El quechua será inmortal,  
amigos de esta noche.  
Y eso no se mastica,  
sólo se habla y se oye".

José María Arguedas

"La técnica creadora de cambio libera al sujeto de la ley de la tribu, la memoria lo protege contra la información. Cada vez que estas tres fuerzas se separan y sobre todo cuando una pretende la hegemonía, el mundo entra en crisis, en enfermedad mortal. Mortal es el integrismo cultural, mortal es también el orgullo tecnocrático y militar, mortal es el narcicismo de un sujeto privado de herramientas y de memoria."

Alain Touraine

## INTRODUCCION

El presente documento se incorpora al esfuerzo de debate y reflexión que la CEPAL impulsó a partir de 1990 con la propuesta de transformación productiva con equidad (TPE). Tal propuesta asumió la iniciativa, en conjunto con reflexiones provenientes de otros ámbitos, de romper una atmósfera de confusión y desánimo intelectual que reinó en los años ochenta, tanto en los gobiernos como en medios académicos, y que respondía a la crisis profunda que la región padece en materia económica y social.

La propuesta de transformación productiva con equidad se planteó como una construcción inductiva, más atenta a las tendencias en curso que a las declaraciones doctrinarias. Tal propuesta ha seguido consolidándose en sucesivas etapas, a través del desarrollo de algunos de sus aspectos fundamentales. Se han abordado, en fases sucesivas, aspectos que contribuyen a complementar las políticas económicas y sociales, en vistas a abordar de manera simultánea la competitividad y la equidad. Se ha prestado particular atención, por su carácter central en la articulación entre competitividad y equidad, a los desafíos y opciones que hoy día se abren en relación a la educación y el conocimiento. También se ha enriquecido la propuesta de TPE con lineamientos de acción en el campo de la sustentabilidad ambiental, y se han considerado las necesarias vinculaciones entre el desarrollo y las tendencias demográficas de la región.

La propuesta de TPE no ha dejado de ser una propuesta abierta al enriquecimiento, tanto en ámbitos específicos del desarrollo económico, como en otros igualmente importantes para fortalecer un planteamiento que se pretende sistémico. Es así como el tema de las transformaciones institucionales, la modernización del Estado, y la construcción de los acuerdos y consensos en torno a un crecimiento equitativo, se mantienen como "asignaturas pendientes" al interior de la propuesta.

Se ha planteado, además, al interior de dicha propuesta, que el proceso de transformación productiva con equidad debe impulsarse mediante un amplio consenso de agentes y en un escenario democrático. Por ende, la construcción y la extensión de una ciudadanía moderna aparece como un aspecto esencial de la propuesta, y merece un esfuerzo reflexivo y propositivo en sí mismo.

Cuando nos referimos a ciudadanía moderna hacemos referencia a la existencia de actores sociales con posibilidades de autodeterminación, capacidad de representación de intereses y demandas, y en pleno ejercicio de sus derechos individuales y colectivos jurídicamente reconocidos. Sin ello resulta vano hablar de construcción de consenso, de sociedad integrada o de sistemas democráticos estables. (Véase el recuadro 1.)

Al definir la construcción de una ciudadanía moderna en función de la capacidad de autodeterminación de los agentes del desarrollo, un tema cada vez más gravitante, en nuestra región y en las otras regiones del planeta, es la **tensión entre identidad cultural y modernidad** en el proceso de desarrollo. Se trata, en otros términos, de asumir el reto de conciliar las particularidades histórico-culturales de las regiones con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad.

Como veremos más adelante, esta tensión no sólo atraviesa las demás regiones en desarrollo, sino que constituye uno de los rasgos societales más notorios de este fin de siglo. Tal tensión entre identidades culturales y modernidad aparece con particular fuerza en las sociedades que experimentan hoy el llamado poscomunismo, y también se hace sentir de manera preponderante en los países más industrializados.

Este trabajo plantea, en primera instancia, que la tensión identidad-modernidad tiene un carácter dinámico. Ni las identidades específicas, ni el contenido pretendidamente universal de la modernización, son los mismos que hace una generación. Nada se mantiene en estado puro. Se ha generado, en cambio, un complejo tejido intercultural, donde las identidades culturales y los signos de modernidad se oponen y se fusionan de múltiples y contradictorias formas.

En segunda instancia, el presente trabajo plantea que para que esos tejidos interculturales sean funcionales a la constitución de sociedades más equitativas e integradoras, más libres y tolerantes, con mayor capacidad de autodeterminación, mayor sustentabilidad ambiental y estabilidad democrática, debe superarse lo que aquí hemos llamado la **dialéctica de la negación del otro**. Dicha dialéctica se halla largamente enraizada en la historia de la región. Comienza con el momento del descubrimiento, se prolonga con la conquista, la evangelización y la colonización, y no cede con la transición hacia los estados republicanos ni tampoco en las dinámicas discontinuas de modernización experimentadas por nuestras sociedades. Esta dialéctica de la negación del otro tiene su fundamento en la negación cultural (de la mujer, del indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, etc.), y constituye el cimiento en que a su vez se monta una larga tradición de exclusión socioeconómica y dominación sociopolítica.

En tercera instancia, las páginas siguientes plantean la necesidad de asumir **nuestro tejido intercultural como acervo cultural**, acumulado por una historia hecha de cruces entre culturas y de síntesis inéditas entre ellas. Este tejido intercultural, lejos de constituir un obstáculo para nuestro "ingreso" a la modernidad, debiera ser nuestro resorte específico para ser modernos hoy día.

## Recuadro 1

## LA NOCION DE CIUDADANIA

El concepto de ciudadanía tiene, en una aproximación general, dos acepciones. Una de carácter liberal, que supone que la organización política funda la condición jurídica; en ella, el individuo, que es externo al Estado, contribuye con prestaciones (generalmente votos e impuestos) a cambio de servicios. Otra denotación de carácter social, en que se entiende la ciudadanía como pertenencia comunitaria o social, a través de la cual el sujeto se va desarrollando y autodeterminando. En ella el individuo es un miembro de la colectividad política, al punto que recrea su identidad en el horizonte de las instituciones políticas reconocidas.

A nuestro entender, la conciencia ciudadana está vinculada al ejercicio político electivo, sea en el espacio nacional o local, y donde los diferentes grupos culturales o sociales necesariamente tienen que asumirse como ciudadanos para que exista un real ejercicio democrático. En este proceso, es vital también, el reconocimiento del "otro" en su especificidad individual y diferencia cultural. Este reconocimiento supone también una autonomía de los actores e individuos respecto del Estado. Todo lo anterior lleva a afirmar que sólo en la medida en que los valores ciudadanos sean universales, se podrá plasmar la identidad cultural, tanto individual como colectiva.

La literatura sociológica es concordante en esta materia. Según Bendix, por ejemplo, la sociedad occidental se orienta hacia una situación en la que el derecho a la ciudadanía es cada vez más universal. Recientemente Dahrendorf ha tratado de mostrar que el concepto de ciudadanía hace referencia, de manera simultánea, a una institución, un objetivo moral, una opción de vida y un valor ético. Por su parte Dahl denominó "comprensión racional iluminista" ("enlightened comprehension") al proceso de socialización cívica en el que se conjugan intereses particulares con públicos. Esta comprensión se refiere, además, no sólo a una mayor capacidad y derecho de los actores para racionalizar y realizar sus opciones personales, sino también a la capacidad de las sociedades modernas para compatibilizar modernización económica con democracia política. Para este autor, esta vinculación constituye el "bien común" de una sociedad. En nuestra perspectiva, este bien común requiere, además, la idea de que el desarrollo se construye con otros.

**Fuente:** C.H. Taylor, "The liberal communitarian debate", *Liberalism and Moral Life*, N. Roseblum (comp.), Cambridge, Massachusetts, 1986; R. Bendix, *Nation-Building and Citizenship*, Nueva York. Wiley and Sons, 1964; R. Dahrendorf, "Moralità, istituzione e società civili", Torino, 1992, inédito; y R. Dahl, *Democracy and its Critics*, New Haven Yale University Press., 1989.

Sobre todo hoy día, que el ser modernos implica precisamente conjugar una diversidad de espacios, tiempos y lenguajes. La única forma fecunda de acceder a la modernidad y a los avatares e incertidumbres tecnológicas es a partir del reconocimiento y potenciamiento de nuestros propios tejidos e identidades culturales.

No pretendemos, empero, simplificar el planteo al punto de sostener que basta potenciar nuestra culturas endógenas para constituir una alternativa de desarrollo. Semejante hipótesis resulta tan reductiva como aquella que, en distintas fases de nuestra modernización, ha sostenido que las culturas endógenas constituyen el gran obstáculo al desarrollo de la región.

Como ya señalamos, la CEPAL ha lanzado y sometido a consideración de los países de la región una propuesta de modernidad, en la que se busca potenciar sinérgicamente el progreso técnico, la equidad y la democracia. Dicha propuesta ha querido estar a la altura de los tiempos, vale decir, parte del trastocamiento de los paradigmas modernizadores previos a la gran crisis de las últimas dos décadas, y del margen de maniobra posible con que cuentan hoy día las economías de la región en el nuevo escenario de globalización y reestructuración productiva, financiera y comercial. En esta línea, esperamos que las reflexiones aquí vertidas puedan enriquecer la propuesta con las ineludibles consideraciones sobre las dimensiones culturales de tal proceso.

La hipótesis que nos ha movido a llevar a cabo este trabajo es que **la transformación productiva con equidad, como propuesta de desarrollo para los países de la región, no puede prescindir de los principales rasgos culturales de nuestras sociedades.** Estos rasgos son: la condición de tejido intercultural como resorte de nuestra forma propia de apertura al mundo; y la superación de la dialéctica de la negación del otro como exigencia fundamental para nuestra integración social y para la consolidación de una cultura democrática. Sobre dicha base es posible la construcción de una moderna ciudadanía en la cual "el sujeto será la voluntad del individuo de ser productor y no solamente consumidor de su experiencia y de su entorno social" y en donde la modernidad, además de progreso económico, tecnológico y social, será sobre todo "exigencia de libertad y defensa contra todo lo que transforma al ser humano en instrumento o en objeto".<sup>1</sup>

En el primer acápite del texto se examinará la TPE en una perspectiva cultural, con especial consideración del vínculo entre ciudadanía, desarrollo económico y modernidad.

En el segundo acápite se analizarán los procesos de internacionalización de la cultura, tanto en el mundo desarrollado como en las sociedades en desarrollo. Se precisarán, en este marco, algunos problemas candentes en la relación entre identidad cultural, ciudadanía, y el impacto de los procesos de internacionalización de la cultura en nuestra región.

En el capítulo tres se examinará uno de los problemas más afincados y persistentes en el proyecto de modernidad en América Latina y el Caribe, a saber: la dialéctica de la negación del otro. A partir de dicho análisis, mostraremos cómo de esta dialéctica se desprenden consecuencias decisivas en la relación entre elites y masas en nuestra región, y en el patrón de integración y de exclusión que han seguido nuestras dinámicas de desarrollo.

En el capítulo cuatro desarrollamos algunas reflexiones en torno a esa marca cultural que recorre la historia y la geografía de la región y que denominamos **tejido intercultural**: tejido que se recompone incesantemente a través de culturas que interactúan y se modifican en dicha interacción.<sup>2</sup>

Nos proponemos mostrar en las páginas que siguen que la superación de la dialéctica de la negación del otro, así como la plena aceptación del tejido intercultural, pueden constituir un potencial, y no necesariamente un obstáculo, a los objetivos del desarrollo en la región.

Finalmente, en un último acápite de conclusiones esbozaremos orientaciones de políticas que incorporan la dimensión cultural en la agenda del desarrollo, y que permiten enriquecer, con ello, el carácter sistémico de la propuesta de transformación productiva con equidad.



## **I. TRANSFORMACION PRODUCTIVA CON EQUITAD COMO UNA PERSPECTIVA CRITICA DE ACCESO A LA MODERNIDAD**

El desarrollo de la democracia en la región plantea el siguiente desafío: ¿Cómo vincular positivamente una ciudadanía definida en un sentido secular (vale decir, que privilegie la capacidad de autodeterminación de la sociedad y del intercambio racional entre sus actores), con una dinámica de modernización económica con efectos sociales incluyentes? ¿Y de qué manera la construcción de la ciudadanía se traduce en que los actores sociales recurran a sus acervos culturales e innovar desde la propia historia?

En este nuevo escenario la propuesta que la CEPAL ha elaborado para América Latina, conocida como **transformación productiva con equidad**, puede llegar a entenderse, en la dimensión cultural, como una perspectiva crítica de acceso a la modernidad.<sup>3</sup> Entendemos que una perspectiva crítica privilegia los siguientes aspectos o valores de la modernidad: el respeto de la diversidad de valores y culturas; la mayor reciprocidad de derechos en la interrelación entre actores heterogéneos; la apertura en la visión de mundo hacia nuevos escenarios y desafíos; y el rescate del progreso técnico como instrumento para acrecentar la comunicación e interconexión global, promover el bienestar general y permitir campos más amplios de desarrollo de potencialidades.<sup>4</sup>

Tal como ha sido señalado, enfrentamos una nueva situación internacional, sumamente cambiante, marcada por una profunda revolución científica y tecnológica, por la progresiva globalización de los mercados y las comunicaciones, y por una competitividad económica basada cada vez más en la incorporación y la difusión del progreso técnico. Esta situación emergente cancela cualquier sueño (o pesadilla) de desarrollo autárquico para la región, y la obliga a orientarse hacia una inserción internacional capaz de medirse con las exigencias de un escenario globalizado. Como señala Alain Touraine, "estamos todos embarcados en la modernidad, lo que es necesario saber es si lo hacemos como galeote o como viajeros con bagajes, proyectos y memorias".<sup>5</sup>

En este sentido, la construcción de la modernidad que plantea la propuesta de transformación productiva con equidad supone los "bagajes, proyectos y memorias", vale decir, plantea exigencias de protagonismo y de identidad de la región. Por ello, la propuesta de la CEPAL no incurre en una reducción de la modernidad a la pura razón instrumental, a la eficacia productiva y a la uniformación del consumo.

Por cierto, la racionalidad instrumental, la eficacia productiva, el progreso técnico y la respuesta a las aspiraciones de consumo son elementos de la modernidad sin los cuales es imposible hablar de una inserción internacional ventajosa para la región. Pero estos elementos no bastan para garantizar la incorporación de los otros elementos que plantea la transformación productiva con equidad, vale decir: un mayor nivel de cohesión social, la sustentabilidad ambiental y la existencia de sistemas democráticos estables.

Por el contrario, una lectura reductiva de la modernidad que no se plantee de manera integrada y complementaria los elementos de equidad, sustentabilidad y democratización, tendería a reforzar procesos de modernización incompletos, destinados a producir enormes diferencias entre élites integradas y modernas, y vastos sectores de la población marginados y fragmentados. En tal caso, estos últimos sectores serían un fermento natural para generar reacciones de anti-desarrollo, repliegue sobre identidades particulares y "defensismo" cultural.

La modernización "trunca" no sólo se expresa en los países en desarrollo sino que tiende, con diversa intensidad y magnitud, a aparecer en países desarrollados. Naturalmente su mayor intensidad se manifiesta en las regiones de menor desarrollo, donde el fenómeno de la exclusión alcanza a sectores vastos de la población y donde ésta se liga a situaciones de extrema pobreza masiva.

Es allí donde los procesos de modernización pueden generar sociedades escindidas o duales, con élites modernas cerradas frente a masas excluidas, y donde todo lazo social resulta infructuoso. En este contexto los excluidos conforman comunidades que no se incorporan a consensos cívicos nacionales, sino que tienden a atrincherarse en pertenencias tradicionales, locales, regionales, clásicas y/o religiosas. Desde allí resisten el intercambio "racional" con interlocutores que no comulguen con las mismas creencias, combaten el espíritu de la modernidad, y obstaculizan seriamente el logro de la integración social necesaria para potenciar los aspectos más democráticos de la modernidad.

La propuesta de transformación productiva con equidad busca vincularse, en términos culturales, a un concepto de modernidad en que se intenta trascender los límites de la racionalización instrumental, pero también se quiere romper el bloque impuesto por particularismos culturales replegados sobre sí mismos. En este sentido comparte una visión crítica de la modernidad: busca conciliar la libertad individual y la racionalización modernizadora con la pertenencia comunitaria.<sup>6</sup>

En esta visión de la modernidad las identidades particulares no están destinadas a contraponerse a la modernización o transformación productiva. Por el contrario, pueden ser un factor importante para su construcción si logran operar como elemento de movilización consensuada y con vocación democrática.

¿Cuáles son, en consecuencia, los factores culturales que puedan hacer de cimiento para la construcción de una modernidad comprendida en estos términos?

Un primer factor es el convencimiento de que una modernidad auténtica sólo puede surgir de un esfuerzo **endógeno**, vale decir, movilizando las energías sociales que hacen que una sociedad se sienta responsable por su acción y sus resultados. Esta premisa subyace a la propuesta de transformación productiva con equidad, y la siguiente cita lo ilustra: "Impulsar la transformación productiva y abrir el paso a una mayor equidad social son tareas que precisan de esfuerzos decididos, persistentes e integrales por parte de gobiernos y sociedades civiles".<sup>7</sup>

Esta convicción de la centralidad del esfuerzo interno, que pareciera no requerir de una particular reflexión teórica, implica un desplazamiento del debate sobre el desarrollo y un cambio del clima intelectual que lo rodea. Se intenta aquí romper con aquello que José Aricó llamó "el pensamiento de la queja" y que lo explicaba del siguiente modo: "Es el pensamiento de lo que América Latina no puede ser porque alguien nos condena a no ser. Las teorías fueron para argumentar esta especie de sueño, de una Europa que nunca se llegó a alcanzar. La teoría de la dependencia, la teoría del subdesarrollo venían a explicarnos que el centro de nuestros males provenía de otra parte. No de nuestra capacidad de gobierno, no de nuestra capacidad de administración, no de nuestro propio desarrollo. No digo que la dependencia

no existe, no digo que el subdesarrollo no exista, estoy hablando del uso ideológico y político de ese tipo de categorización. Nuestros males estaban colocados afuera".<sup>8</sup> En la propuesta de la CEPAL se busca, pues, trascender este estigma de la queja.

Un segundo factor lo constituye la idea de que tal esfuerzo requiere de niveles "controlables" en materia de conflictos, y de niveles altos de consenso y estabilidad. Al respecto son esclarecedoras las palabras de Fernando Fajnzylber: "Si uno pretende insertarse en el mundo, los conflictos internos, políticos y sociales, tienen que regularse en aras de tener credibilidad y estabilidad en esta inserción. Ello obviamente no ocurría en el período anterior en que no sólo la economía estaba cerrada, sino que también la sociedad y la política también eran cerradas."<sup>9</sup>

El consenso no niega la existencia de conflictos, pero plantea una lógica de resolución institucional que pasa por la negociación y el compromiso, que excluye la negación del otro, y que siempre busca evitar que se imponga toda lógica de guerra. La cultura del consenso supone, pues, un cambio significativo con la cultura política tradicional en la mayor parte de América Latina y el Caribe, pues incluye al menos tres momentos que han sido problemáticos para la cultura política en la región, a saber:

- El reconocimiento de la diversidad y el fortalecimiento de los actores de la sociedad civil;
- La generación de negociaciones con establecimiento de compromisos; y
- La transformación de los acuerdos y compromisos en referencias culturales compartidas.

La propuesta de transformación productiva con equidad constata que en los últimos decenios ningún país de la región ha podido alcanzar simultáneamente los objetivos de crecimiento económico y equidad social. La CEPAL propone para los países de la región un tipo de transformación productiva sistémica que apunta a conciliar ambos objetivos del desarrollo. En dicha propuesta, esta conciliación tiene como eje la incorporación del progreso técnico en un sistema productivo integrado, se basa en el aumento intensivo del valor intelectual agregado y del componente tecnológico en distintos sectores de la producción y de servicios, y requiere mayor competitividad internacional por vía de la incorporación del progreso técnico, y no mediante la reducción de salarios o la depredación de los recursos naturales.

En esta propuesta, la ciudadanía aparece como un valor en que debieran entroncarse tanto los imperativos de la democracia como los del desarrollo.<sup>10</sup> Desde esta perspectiva, ciudadanía y competitividad constituyen los dos momentos de un círculo virtuoso: "Imaginar que la ciudadanía pueda tener plena vigencia sin un esfuerzo efectivo en materia de competitividad resulta, en el decenio de 1990, tan infundado como suponer que la competitividad —necesariamente de carácter sistémico— pueda sostenerse con rezagos importantes en el ámbito de la ciudadanía."<sup>11</sup> De este modo, la ciudadanía requiere ser pensada como una fuente de interacción positiva entre democracia y desarrollo.

Al asociar la ciudadanía a la puesta en vigencia de derechos políticos y sociales, se establece una relación positiva entre ciudadanía, participación política y equidad. Porque la ciudadanía extendida constituye, bajo este ángulo, una garantía institucional para la presencia de distintos actores sociales en el sistema de toma de decisiones, y también contribuye un resorte movilizador para la distribución progresiva de los logros del crecimiento económico.

Pero además la idea moderna de ciudadanía tiene connotaciones sociológicas y culturales que conviene explicitar. En primer lugar, se asocia la ciudadanía moderna con los procesos de secularización individual y grupal, en virtud de los cuales: i) se constituyen actores (individuos, grupos e instituciones) que imprimen una cierta racionalidad a sus opciones y comportamientos; ii) se institucionalizan los procesos de cambio social en función de la expansión de derechos políticos y sociales; y iii) se diferencian progresivamente los roles y las instituciones conforme a funciones específicas.<sup>12</sup>

En segundo lugar, la creciente interacción entre distintos actores culturales y sociales, supone y expresa un consenso institucionalizado sobre la base de relaciones de recíproco reconocimiento entre actores diversos. En este sentido la ciudadanía está estrechamente ligada al **reconocimiento del otro como un semejante**.<sup>13</sup> El énfasis en la socialización y la educación en los procesos de modernización, por ejemplo, no sólo es crucial por las exigencias de aumento productivo que tal modernización implica, sino también para el fortalecimiento de la cultura democrática mediante la difusión de valores propios de la construcción ciudadana.

En tercer lugar, ya no se trataría solamente de comprender la ciudadanía como la mera satisfacción de derechos avasallados por los regímenes autoritarios, sino como la plasmación de una serie de demandas referidas a la superación de toda forma de discriminación en el mercado y en el sistema político de toma de decisiones. Se trataría del logro de una construcción institucional sólida y renovable, que permita el desarrollo de negociaciones entre actores e individuos de acuerdo a normas de conducta y a derechos establecidos. En suma, de una construcción institucional convergente con un desarrollo económico cada vez más incluyente.

La reciente propuesta que la CEPAL formula, y en la que se asigna una importancia progresiva a la educación y a la producción de conocimientos en la dinámica del crecimiento, coincide con la búsqueda por compatibilizar el desarrollo económico con la construcción de una ciudadanía democrática y moderna. El texto ya citado de la CEPAL advierte que "los estudios prospectivos muestran que al convertirse el conocimiento en el elemento central del nuevo paradigma productivo, la transformación educativa pasa a ser un factor fundamental para desarrollar la capacidad de innovación y la creatividad, a la vez que la integración y la solidaridad, aspectos claves tanto para el ejercicio de la moderna ciudadanía como para alcanzar altos niveles de competitividad."<sup>14</sup>

Tal es la apuesta implícita en el reciente y citado texto de la CEPAL, en la que la centralidad de la educación y el conocimiento plasma hoy, en la perspectiva de una modernización integradora, en los siguientes imperativos: i) democratizar el acceso a los códigos de la modernidad; ii) democratizar el acceso a una oferta de formación de recursos humanos que se traduce en elevar, difundir y actualizar los usos de la educación y del conocimiento; y iii) difundir de manera más igualitaria la incorporación del progreso técnico y del valor intelectual a las actividades productivas.

La centralidad progresiva del conocimiento y la educación para el desarrollo incide significativamente en la dinámica de un orden democrático, pues la base material de las democracias ya no descansa exclusivamente en un tipo de economía o de relaciones productivas, sino también en el acervo y el uso del conocimiento, de la información y de la comunicación.

¿Pero cómo se cruza esta centralidad del conocimiento para el desarrollo en la región, con la mentada construcción de ciudadanía y con los tejidos propios de la cultura viva en América Latina y el Caribe?

La propia CEPAL está consciente de esta determinación cultural cuando advierte: "La educación y el conocimiento son partes inseparables de la identidad cultural de los pueblos. Sobre ellos se asientan la comunidad de lenguaje y el patrimonio común. A través de ellos se transmiten, forman y expresan las capacidades creativas de los individuos y las colectividades (...) La constitución de la moderna ciudadanía y la elevación de la competitividad internacional suponen la continuidad de esa comunidad histórica, sobre cuya base solamente pueden los países aspirar a transformar y enriquecer su identidad."<sup>15</sup>

Esto nos coloca en un punto central de nuestras preocupaciones, a saber, el lugar de las identidades culturales en la dinámica del desarrollo y en la construcción ciudadana en las sociedades contemporáneas.



## II. INTERNACIONALIZACION DE LA CULTURA Y CIUDADANIA

Existen fenómenos ligados a la internacionalización de la economía, la política y la cultura que fuerzan a repensar hoy día la dimensión cultural de la ciudadanía tanto en sociedades postindustriales como en países en desarrollo. De no considerar cuando menos tres de estos procesos, y su carácter global, la reflexión quedaría privada de elementos decisivos:

i) La reformulación de la ciudadanía en función de identidades culturales es un tema de presencia creciente y concomitante en todas las latitudes. En el mundo industrializado, sobre todo en Estados Unidos y Europa occidental, las migraciones internacionales aumentan la incidencia de minorías no sólo en el aspecto demográfico, sino también en un sentido sociocultural y, en consecuencia, político.

En el mundo en desarrollo el impacto de la globalización sobre las culturas endógenas ejerce un impacto de análoga magnitud. El caso del Islam es muy ilustrativo: no sólo muestra cómo un factor cultural impacta las relaciones económicas y políticas, sino también, inversamente, cómo en los propios países islámicos la falta de integración social de la dinámica modernizadora, refuerza la integración cultural por vía de un tradicionalismo mesiánico.<sup>16</sup>

También en países asiáticos, africanos y de Europa oriental, la multiplicidad etnocultural aumenta la conflictividad social, en la medida en que las sociedades se abren a los mercados mundiales e incorporan valores como la libertad de expresión y de afirmación cultural, con lo cual se intensifican demandas de afirmación étnico-territorial y religiosa. El factor cultural no sólo es una variable decisiva al interior de los países, sino que impacta cada vez más en las relaciones internacionales.<sup>17</sup>

ii) Tanto las sociedades avanzadas como aquellas en desarrollo enfrentan un problema común, a saber, que la modernización productiva, si aspira a niveles crecientes de competitividad, requiere hoy de la formación de un núcleo duro de inteligencia. Pero a la vez requieren, desde su propia aspiración democrática y de desarrollo nacional, que este núcleo duro no se construya a la manera elitista, sino que forme parte de un proceso de construcción protagonizado por el conjunto de la sociedad.

Una construcción democrática del desarrollo no parece viable cuando el campo de negociaciones y consensos políticos se restringe a las elites. La propia delegación política de los gobernados a los gobernantes obliga a las elites tecnopolíticas, en los escenarios emergentes de la llamada "sociedad comunicacional" y "sociedad del conocimiento", a movilizar la capacidad de intervención de los ciudadanos, proveyendo los mecanismos de información, comunicación y socialización del conocimiento entre los miembros de la sociedad.<sup>18</sup>

iii) La globalización de la cultura, resultado de la industria y el mercado cultural, generó una serie de fenómenos que replantean los procesos de construcción nacional. Uno de los fenómenos mas acuciantes es la construcción de un tiempo cultural sincrónico para el conjunto de las sociedades nacionales, donde los hechos y decisiones en un determinado lugar afectan inmediatamente a otro, generando una simultaneidad planetaria de la información. En el plano económico, esto implica la tendencia a la disolución de economías propiamente nacionales y a la constitución de una unidad económica internacionalizada, que funcionará de manera sincrónica. Tenderían a imponerse, de este modo, políticas económicas internacionalizadas. En el misma línea, la reorganización de los escenarios culturales y los cruces constantes de las identidades exigen preguntarse de otro modo por los órdenes que sistematizan las relaciones materiales y simbólicas entre los grupos. Fenómenos especialmente importantes para varias situaciones serían la desterritorialización de identidades culturales, y la tendencia hacia la descentralización de las empresas transnacionales.<sup>19</sup>

La llamada "sociedad programada" o "informatizada" implica, pues, una recomposición radical de las relaciones entre los distintos grupos sociales y de cómo éstos se organizan al interior de la sociedad. (Véase el recuadro 2.)

Estos tres procesos llevan a plantear desafíos de construcción de ciudadanía desde una perspectiva cultural. De una parte, la demanda de identidad se hace más presente en la medida en que se multiplican las identidades culturales en el seno de la sociedad, y porque las identidades colectivas se exponen a influencias múltiples por efecto del patrón globalizado de modernización. De otra parte, la centralidad del conocimiento en el aumento de competitividad de las economías nacionales reclama una suerte de "construcción social de inteligencia", vale decir, una **capacidad de asimilación y respuesta societal**, que permita incorporar dinámicamente la producción y difusión del conocimiento a los procesos productivos en todos los niveles de la economía. Esta capacidad depende, en importante medida, de la síntesis que pueda proyectarse entre el acervo cultural y la incorporación de nuevas destrezas y conocimientos.<sup>20</sup>

Los procesos referidos resitúan la problemática de la construcción ciudadana moderna en un vértice donde la cultura es fundamental, pero a la vez plantea esta misma construcción en una situación de **conflicto**. Es claro, por ejemplo, que existe tensión entre la tradición cultural y la racionalidad instrumental que opera en las exigencias de reconversión productiva y de aumento de la competitividad internacional de las economías nacionales. Los procesos de modernización pueden capitalizar este acervo cultural preexistente, y también pueden confrontarlo. El caso japonés, por ejemplo, es muy ilustrativo en cuanto a las relaciones dinámicas entre el acervo cultural y la modernización acelerada. (Véase el recuadro 3.)

La modernidad propia del ciclo industrial ha sido un proceso histórico limitado, pues no logró la integración plena de la sociedad como producto de su propia actividad. Pero los límites de la misma son diferentes según la sociedad desde donde se la vive y desde donde se la piensa.



## Recuadro 2

**SOCIEDAD PROGRAMADA Y NUEVAS FORMAS DE ORGANIZACION**

En el marco de lo que ha dado en llamarse la sociedad programada destacan una serie de componentes organizacionales.

En primer lugar, la concentración de la producción de conocimientos y de los procesos decisorios en organizaciones de alto nivel, en que se concentran tanto la información como la capacidad de procesarla. Dado el papel estratégico del control del conocimiento y de la información para la productividad y la rentabilidad, estos centros de organizaciones empresariales aparecen como el único componente auténticamente indispensable del sistema, mientras la mayoría de los trabajadores remanentes constituyen candidatos potenciales a la sustitución. Entre las principales consecuencias de este fenómeno, destaca la pérdida de poder de negociación de una gran masa "prescindible" de fuerza de trabajo; un auge tecnocrático en el Estado que desplaza las tradicionales funciones integradoras de las burocracias políticas; y un control creciente del factor tecnológico de la economía (ahora convertido en el factor decisivo) por parte de los detentores del conocimiento en los centros de las organizaciones científicas y empresariales dominantes.

En segundo lugar, el aumento de la flexibilidad del sistema y de sus relaciones internas, es tanto un requisito como un potencial ofrecido por las nuevas tecnologías en información. Esto cambia radicalmente las relaciones capital-trabajo en cuanto a actividad, tipos de contratos, horarios y relaciones administrativas; también en la reestructuración del Estado la flexibilidad organizacional permite acciones conjuntas de lo público y lo privado al extremo que pierde sentido, en muchos aspectos, la distinción entre los dos ámbitos; y la flexibilidad es también la única alternativa organizacional para que las empresas se adapten al cambio veloz en las condiciones del mercado mundial.

En tercer lugar, el paso de grandes empresas centralizadas a redes descentralizadas compuestas por múltiples formas y tamaños de organización. Estas redes informatizadas constituyen la forma organizacional emergente en el nuevo orden mundial. Entre otras cosas, porque constituyen el modo prevaleciente de la economía informal y de las prácticas de subcontratación; y porque son la base organizacional utilizada por las principales empresas transnacionales, que han creado alianzas estratégicas diversas y cambiantes para competir en la economía internacional, sustituyendo la jerarquía monolítica de los conglomerados imperiales por la lógica de redes múltiples.

De manera que el "informacionalismo" y el capitalismo se han fundido históricamente en un proceso de reestructuración tecno-económica de vastas consecuencias sociales.

---

**Fuente:** M. Castells, The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process, Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell, 1989.

## Recuadro 3

**TENSIONES ENTRE MODERNIZACION Y CULTURA EN EL JAPON**

Uno de los rasgos centrales de la exitosa modernización japonesa ha sido la vinculación entre tradición religiosa y familiar con la industrialización y el espíritu de empresa. Esta integración nace del análisis crítico de las tradiciones formulado por las elites, en vistas a recrear una cultura y enriquecerla con aportes de Occidente, lo que implica un acto de creación y no de mera imitación. Si bien el grado de difusión de los valores de la modernización económica y su internacionalización fue exitosa, no sucedió lo mismo en los planos social y político.

Esta vinculación entre tradición y modernización se observa, sobre todo, en la expansión de una ética centrada en las relaciones familiares, desde los hogares hacia las escuelas y las fábricas. En estas últimas, las relaciones sociales entre empleador y empleado han sido comprendidas como una gestión de tipo familiar; incluso la función estatal ha sido históricamente considerada como una vinculación familiar entre el emperador y su pueblo. Los clanes familiares patrilocales conocidos, como el DOZUKO, generalizaron este patrón de organización societal. Cuando los lazos de sangre se introdujeron en las grandes empresas —los ZAIBATSU—, se perfiló un estilo específico de industrialización.

El Japón premoderno no concebía una separación entre residencia y producción, y el crecimiento autónomo era impensable fuera de la familia. El Estado favoreció simultáneamente la fundación de empresas públicas y privadas sobre la base de los ZAIBUTSU, que fueron quienes lideraron la industrialización. Es conocido que el empleo de por vida, la regla de ancianidad y el sindicalismo empresario, son los pilares de la gestión japonesa. Sin embargo, éstos comienzan a transformarse a raíz de la reestructuración económica, el envejecimiento de la población y la emergencia de valores políticos y culturales modernos.

¿Cómo enfrentará la cultura japonesa estos cambios y cuál será su capacidad de asimilación y creación cultural? ¿Es posible una expansión democrática bajo este patrón económico-cultural de desarrollo?

---

**Fuente:** *Sociologie du travail*, N° 1/91, París, Editorial DUNOD, número especial, 1991; especialmente el artículo de Ke'ichi Tominaga, "Les expériences historiques du Japon: pour une théorie de la modernisation des sociétés non occidentales".

En las sociedades avanzadas de Occidente, la construcción ciudadana ha podido contar con conquistas mucho más amplias que en América Latina y el Caribe. En los países islámicos, en cambio, pareciera que los fracasos en materia de integración social han reforzado el desarrollo de un neocomunitarismo antimoderno. En el Sudeste Asiático y en el Japón, la modernización ha tenido un origen elitario, pero resultó socialmente más incluyente que en nuestra región, y contó con mayor legitimidad cultural. No obstante, en tales regiones la modernización exhibe importantes rezagos en los planos de la ciudadanía y del reconocimiento de diversidades culturales ajenas a las nacionalidades dominantes. (Véase el recuadro 4.)

## Recuadro 4

## FUNDAMENTALISMO Y MODERNIZACION

Así, en el caso de Argelia la marcha forzada hacia la modernidad aparece acompañada de una descomposición de las referencias y solidaridades que situaban al individuo en su tejido social y que, al producirse la crisis económica y el descrédito moral de la clase política que impulsó la independencia, abre un espacio masivo para el surgimiento de un movimiento islamista intolerante: movimiento que es partidario de un Estado teocrático, impulsado por una inteligencia excluida del poder, y capaz de movilizar con creciente éxito a la juventud periférica urbana.

El regreso a la tradición que plantea este movimiento (Frente Islámico de Salvación) no es una vuelta a la tradición musulmana (mucho más tolerante), sino una construcción identitaria nueva que ocupa el vacío existente entre modernización y tradición. Para ello parece que apela a una versión "pura" del islamismo que está más allá de la historia, y se enfrenta tanto a la cultura-mundo de Occidente como a la comunidad tradicional. No es por tanto un retorno a lo religioso, sino la generación de un nuevo orden que rechaza la libertad individual y la ciudadanía en nombre de un neo-comunitarismo radical, y que funda su legitimidad en una construcción religiosa que concibe la modernidad como "una gran blasfemia contra la revelación del Islam".

También en el caso de Irán la prevalencia de una elite antimoderna y antidemocrática en la conducción del Estado se liga a condiciones estructurales e históricas: la debilidad de una sociedad civil salida de medio siglo de poder despótico y de una modernización neo-conservadora que es a la vez excluyente y desintegradora del orden comunitario. Tampoco aquí el movimiento islamista (Hezbollah) marca un regreso a la tradición musulmana. Por el contrario, junto con combatir la modernidad occidental, el islamismo hezbollah enfrenta el islam tradicional procurando romper su autonomía y reemplazándolo por un neo-comunitarismo autoritario que sacraliza al "Guía".

En la India, la emergencia del Movimiento Hinduista aparece como una construcción identitaria que rechaza sólo parcialmente los rasgos universalistas de la modernización. Se propone, más bien, constituirse en una alternativa de conducción ante la crisis del proceso de modernización sacudido por los separatismos étnicos y por las crecientes aspiraciones de autonomía de las minorías. Ante estas dinámicas de fragmentación, el movimiento hinduista se ve hoy a sí mismo como una alternativa de conducción más fuerte y de reemplazo de la tradición secular y pluralista del Partido del Congreso.

En este último caso, se apela más al hinduismo como raíz nacional que como fundamento religioso. Su fortalecimiento pasa incluso por la superación de aspectos de su propia tradición (sistema de castas) que debilitan su integración y que lo hacen vulnerable frente al "otro" (que es, por definición, el musulmán).

En los territorios de la ex-Yugoslavia, en el ex-Cáucaso soviético y también en Rusia, frente a la disolución de un universalismo impuesto desde arriba surgen construcciones identitarias más o menos antimodernas e intolerantes, que oscilan desde los irracionalismos nacionalistas hasta nuevas formas de mesianismo religioso. Estas expresiones aparecen sobre todo como intentos de construcción de sentidos de pertenencia e identificación frente a situaciones límites de crisis.

Naturalmente todas estas construcciones, por fuertes y conflictivas que puedan llegar a ser, no pueden anular los procesos de modernización y prescindir de la fuerza de los elementos universalistas que conlleva el actual proceso de globalización. Por ello van generando, muchas veces a través de cruentas y dolorosas dinámicas, nuevas formas de equilibrio entre lo universal y lo particular.

## Recuadro 4 (concl.)

Así, por ejemplo, en el caso de Irán, donde se ha dado la experiencia más radical de construcción identitaria antimoderna, se ha producido recientemente, sobre todo después de la desaparición de Khomeini y el fin de la guerra con Irak, un nuevo alejamiento de la elite dirigente respecto a la sociedad; y han resurgido lazos tradicionales y se extiende una economía subterránea que genera de nuevas formas de consumismo. De otra parte, la "realpolitik" del régimen ha llevado a una situación más compleja donde conviven el discurso que demoniza la presencia del Occidente con espacios restringidos de modernidad consumista.

Un caso extremo en el escenario latinoamericano es el de Sendero Luminoso en el Perú, pues se trata de un caso paradigmático de reacción violenta y fundamentalista ante formas perversas de modernización. Sendero se forja entre jóvenes de clases medias locales universitarias, que padecen la conocida brecha de expectativas: acceden a perspectivas de movilidad e integración sociales mediante el acceso a la educación y a los medios de comunicación de masas; pero esta misma perspectiva se frustra por falta de canales políticos y ocupacionales para canalizarla. La respuesta a esta frustración es Sendero, que realiza acciones terroristas, urbanas y rurales, sin parangón en la historia contemporánea del Perú. Trátase de acciones de fines últimos, autodefinidas mediante un discurso milenarista, donde el "otro" tiene que ser no sólo destruido, sino también despreciado. En su irregular desarrollo, Sendero Luminoso ha combinado, mediante un mestizaje ideológico-cultural de nefastas consecuencias, las necesidades de comunidades urbano-rurales crecientemente excluidas, con una ideología fundamentalista de "maoísmo total".

Fuente: a) Ignace Leverrier, "Le Font Islamique de Salut entre la hâte et la patience", Les politiques de Dieu, Gilles Kepel (comp.), París, Seuil, 1993; b) Mahmoud Hussein, Versont sud de la liberté, París, La découverte, 1989; c) Fashad Khosrokhavor, "Iran: de la révolution à l'islamisme hezbollah", Les politiques de Dieu, Gilles Kepel, París, Seuil, 1993; d) Christophe Jaffrelot, "Le nationalisme hindou: de la construction idéologique à la mobilisation politique", Les politiques de Dieu, Gilles Kepel, París, Seuil, 1993; y K. Oomment, "Insiders and outsiders in India: primordial collectivism and cultural pluralism in national building", International Sociology, vol. 1, N° 1, marzo de 1986; e) K. Rousselet, "Les ambiguïtés du renouveau religieux en Russie", Les politiques de Dieu, Gilles Kepel, París, Seuil, 1993; f) Para un análisis comparativo de movimientos terroristas latinoamericanos, europeos y del Oriente, véase M. Wicvorka, Société et terrorisme, París, Fayard, 1988; y, para un análisis particular sobre Sendero Luminoso, véase C.I. De Gregori, Qué difícil es ser Dios, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima, 1990.

Un fenómeno de singular importancia respecto a los nuevos procesos de internacionalización de la cultura y de la política, lo constituye la generación de una serie de "culturas antimodernas" en buena parte de los países en desarrollo. También pueden observarse, empero, rasgos fundamentalistas en las sociedades industrializadas. La comprensión de estos fenómenos nos parece esencial para plantear, desde y para América Latina y el Caribe, las formas que hoy deben asumir las dinámicas de la modernidad y la "universalidad" en nuestra región.

Este panorama conflictivo que atraviesa las diferentes regiones del planeta relativiza las expectativas optimistas que identificaron el fin de la guerra fría con una extensión generalizada y rápida de la modernidad y del sistema democrático. Actualmente presenciamos una complejización aún mayor de la relación entre modernidad e identidad cultural, o entre universalidad "moderna" y particularismos regionales.

Los diversos conflictos nacionales o internacionales que actualmente desgarran una buena parte del mundo en desarrollo —esa suerte de sexto continente que ha surgido con el poscomunismo y donde en menos de tres años han aparecido 17 nuevos estados—,<sup>21</sup> comparten un patrón, a saber: el intento de reforzar, refundar o fundar **construcciones identitarias antimodernas**.

Estas construcciones responden a una profunda decepción respecto de los procesos de modernización; tales procesos son vistos por un sector importante, e incluso mayoritario de la población, como inducidos exógenamente: casi como una simple entrada "en la historia del otro".<sup>22</sup>

Esta percepción de los procesos de modernización como procesos **extraños**, coincide con la crisis económica de muchos países en desarrollo, y con la imposibilidad de sus Estados de responder a la expectativa de bienestar y progreso general que en algún momento despertaron, y en torno a la cual lograron una capacidad movilizadora que hoy han perdido.

Tales procesos de modernización en crisis no tuvieron un mismo principio inspirador. Para ilustrar la diversidad de principios puede invocarse la inspiración nacionalista-secular de la India, la socialista-nacional de Argelia, la orientación conservadora prooccidental del Irán imperial, los diversos modelos de Estado-partidos africanos y los modelos comunistas del Cáucaso soviético y los Balcanes.

Sin embargo, todos ellos se nutren de las **dificultades para integrar por vía de la modernización económica y social**. Todos ellos enfrentan con problemas el desafío de construir una síntesis entre cultura tradicional y modernidad, comparten la constitución de una elite dirigente que es percibida como escindida de la sociedad, y no han logrado consagrar canales extendidos de participación democrática. (Véanse los recuadros 4 y 5.)

Las construcciones identitarias antimodernas no son patrimonio del mundo en desarrollo ni del poscomunismo. Tampoco son uniformes en su ataque a la modernidad: el caso de la India muestra que pueden incluso incorporar de buen grado la racionalidad instrumental de la cual la modernidad es portadora, cuestionando los aspectos de racionalidad normativa, la democracia, la secularización y la tolerancia.

Con mayor o menor presencia ellas cruzan todas las sociedades contemporáneas, constituyendo aquello que se ha denominado el "lado oscuro de la modernidad", conformado por la emergencia de nacionalismos xenofobos, de sectas irracionalistas y de neomesianismos religiosos. Estas tendencias pueden, en condiciones de crisis, alcanzar dimensiones insospechadas, en desmedro del pluralismo y la tolerancia.



Recuadro 5

**LOS RESULTADOS DE LA MODERNIDAD: IDENTIDADES CULTURALES,  
MODERNIZACIÓN ECONOMICA Y DEMOCRACIAS (POST 50)**

<b>Culturas</b>	<b>Identidades</b>	<b>Capacidad Integradora</b>	<b>Régimen</b>	<b>Resultados</b>
Japón/ Sudeste Asiático	Asumidas no pluralistas	Incluyente	Democracias con límites	Expansión secularizadora poco conflictiva
India	Asumidas parcialmente	Parcialmente incluyente	Democracias con límites	Conflictualidad eco. cult. creciente
Países Islámicos	Escasamente asumidas (occidentalización en las elites)	Restringidas	Autoritario	Reemergencia neo fundamentalista
Ex-URSS	Escasamente asumidas (proceso de homogeneización desde arriba)	Incluyente parcialmente	Autoritario	Conflictualidades cult. eco. crecientes
América Latina	Escasamente asumidas (proceso de homogeneización desde arriba)	Trunca y de inclusión muy restringida	Democracias frágiles	Conflictualidad eco. cult. creciente
Europa-Estados Unidos	Asumidas autorreferidas	Incluyente	Democracias estables	Conflictualidad cult. eco. parcialmente creciente

Por eso resulta hoy día de capital importancia considerar la modernidad como posibilidad de síntesis: no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita alcanzar síntesis enriquecedoras entre tradición y cambio, y entre apertura al mundo y afirmación de identidad propia.

En varios países de América Latina y el Caribe puede también observarse una tensión conflictiva en la relación entre identidades culturales y democracia política, si bien en un sentido muy distinto: tensión entre la voluntad de partidos y empresarios por institucionalizar el sistema político, por una parte, y la orientación de cambio cultural y social por parte de movimientos sociales importantes, como son los movimientos étnicos, simbólico-expresivos, regionales, cooperativos, indígenas, de mujeres, de jóvenes, de obreros y los localistas urbanos y rurales.

Por cierto, estas tendencias varían de una situación nacional a otra, y los propios actores oscilan en el tiempo entre la búsqueda de institucionalización política y de autoafirmación cultural. Pero baste consultar la prolífera literatura sobre movimientos sociales en América Latina y el Caribe para verificar que éstos no sólo se hallan comprometidos en luchas de supervivencia o por satisfacer las llamadas necesidades "básicas", sino también en luchas por la producción de sentido y como formas colectivas de producción cultural.<sup>23</sup>

Esto resignifica la noción de ciudadanía, ubicándola en el cruce entre los derechos de representación política y los derechos al uso de espacios públicos para la afirmación de identidades culturales. Las demandas societales por mayor participación, información, comunicación o publicidad no son ajenas a las identidades culturales de los sectores populares o excluidos: la cultura Aymara y Quechua en el mundo andino, la de los "pelados" en México, o la de los marginales urbanos en Rio de Janeiro y en Caracas.

En la interacción con las fuerzas modernizadoras, estas identidades culturales se redefinen incesantemente. Algunos de sus rasgos se pierden en los anales de la historia y otros sobreviven, modificándose en su relación con las tendencias más universales a las que se vinculan. Hoy día dicha exposición alcanza grados inéditos de intensidad. Los procesos de internacionalización, el acceso a la comunicación global, los cambios en el perfil educativo de la población, las nuevas relaciones generacionales y de sexo, los nuevos patrones de comportamiento y consumo: todo ello genera una tendencia incontrarrestable de diálogo conflictivo y quizás de ruptura con la tradición. En este marco se vuelve urgente entender cómo se están conformando estos nuevos cruces y cuáles son sus potencialidades para el proceso de desarrollo.

La valorización de la dimensión cultural del desarrollo puede recrear horizontes que impregnen a la política —y a las políticas— con una potencia movilizadora que convoque y "seduzca" a los actores sociales que se hallan más replegados sobre su propia identidad. Tendencias emergentes en la percepción social convergen, desde esta mirada, en una mayor "culturización" del desarrollo y de la política.<sup>24</sup>

De lo que se trata entonces es de penetrar en el entramado cultural que constituye el conjunto de representaciones y autoimágenes que circulan entre los sujetos, sobre todo aquéllos para quienes la ciudadanía es, hasta ahora, más una carencia que un hecho. Como se verá en las páginas que siguen, la dialéctica entre "integrados" y "excluidos" en nuestra región tiene una profunda raigambre cultural que refuerza este patrón de exclusión e inequidad, y le plantea dificultades muy grandes a la construcción de una ciudadanía moderna.

Sostenemos en las páginas siguientes que los procesos de exclusión social y degradación o discriminación cultural se refuerzan mutuamente. El sentimiento o la autoimagen de superioridad que han tenido las elites dominantes, y que preservan todavía en gran medida, es fiel reflejo de esta discriminación. De esta manera, la diversidad cultural en la región no ha plasmado en una cultura de la tolerancia y del reconocimiento del otro-distinto como un semejante en derechos, sino todo lo contrario.



### III. LA DIALECTICA DE LA NEGACION DEL OTRO COMO IMPOSIBILIDAD DE CIUDADANIA

La relación conflictiva con el otro-distinto-de-sí se remonta al período de descubrimiento, conquista y evangelización del continente. Pero no acaba allí, sino que sobrevive y se transfigura innumerablemente a lo largo de nuestra historia.

Importa detenerse en este rasgo para ahondar en la relación entre cultura, desarrollo y ciudadanía en la región: la dialéctica de la exclusión, que en modo recurrente atraviesa el itinerario modernizador en la región desde fines de siglo pasado, y la dialéctica de dominación entre las aletas (políticas y socioeconómicas) y la sociedad toda, tiene un "suelo histórico" en la dialéctica de la negación que se remonta al fenómeno de la conquista y de la evangelización, y se prolonga por toda nuestra historia bajo la forma de la negación del otro: ese otro que puede ser mujer, indio, negro, campesino o marginal urbano.<sup>25</sup>

La negación del otro presenta, en su desarrollo histórico, matices diversos. Esta construcción difiere, por ejemplo, si el encuentro cultural se realizó sobre la base de sociedades ya complejas, como las andinas o mayas,<sup>26</sup> o si el encuentro se produjo frente a sociedades de menor complejidad o mayor dispersión, tales como las comunidades amazónicas, mapuches o caribeñas. Muy distinta ha sido, también, la dinámica de negación del otro, cuando tuvo por base la migración esclava del Africa, aunque se superpone con los casos anteriores, generando escenarios distintos, como se observa en el caso de Brasil y de buena parte del Caribe. Los matices se hacen todavía más complejos al considerar las migraciones europeas más recientes, que se entroncaron con sociedades republicanas constituidas, tornando más compleja la construcción de identidades nacionales, como en los casos de Argentina y Uruguay.

Como bien ha subrayado R. Adams para el caso de Guatemala, y que puede hacerse extensible a buena parte del continente, los procesos de cambio sociocultural contemplan la transición de sociedades culturalmente particulares, relativamente desestructuradas, hacia la constitución de culturas nacionales, donde el peso y la evolución siempre irregular de las relaciones socioculturales impiden que se prefiguren de manera acabada sociedades modernas integradas.<sup>27</sup>

La dialéctica de la negación contiene muchos pliegues. Desde el lado del descubridor, el conquistador, el evangelizador, el colonizador, el criollo y finalmente el blanco, la negación parte de un doble movimiento: de una parte se diferencia al otro respecto de sí mismo, y en seguida se lo desvaloriza y se lo sitúa jerárquicamente del lado del pecado, el error o la ignorancia.<sup>28</sup>

En el pensamiento latinoamericano, e incluso en sus ideologías del progreso y del desarrollo, esta jerarquía se perpetúa todavía hoy como diferenciación entre el lugar del logos y el lugar del rito. El otro —indio, autóctono, no occidental— es el sujeto en que se realiza el rito: la realidad mágica, el folklore, el saber precientífico, la expresividad espontánea y el arte local. El logos —como dominio de la razón, del discurso "verdadero", de la ciencia y del desarrollo— es el dominio del "blanco", del occidental, en suma, la voz del progreso.<sup>29</sup> La síntesis entre "lo propio y lo universal" que se requiere para constituir una modernidad "auténtica" sigue faltando.

Mientras el "otro" (mujer, indio, negro, campesino, marginal) debe internalizar este logos para acceder al desarrollo y al progreso, el rito, en cambio, puede permanecer restringido a las culturas autóctonas y locales, sin necesidad de ser internalizado por parte de los "portadores" del logos.<sup>30</sup> El colonizador, el evangelizador, y más tarde también el político o el planificador, integran el rito como forma de "comprensión-cooptación" del otro. En el intercambio cultural, el rito es reconocido a cambio de que se subordine al dominio del logos. Esto, pese a que históricamente el mundo simbólico de las culturas autóctonas ha mostrado especial dinamismo y permeabilidad para combinarse con el "logos" de la cultura occidental. Ejemplo claro de ello es la producción del barroco andino en toda la región.

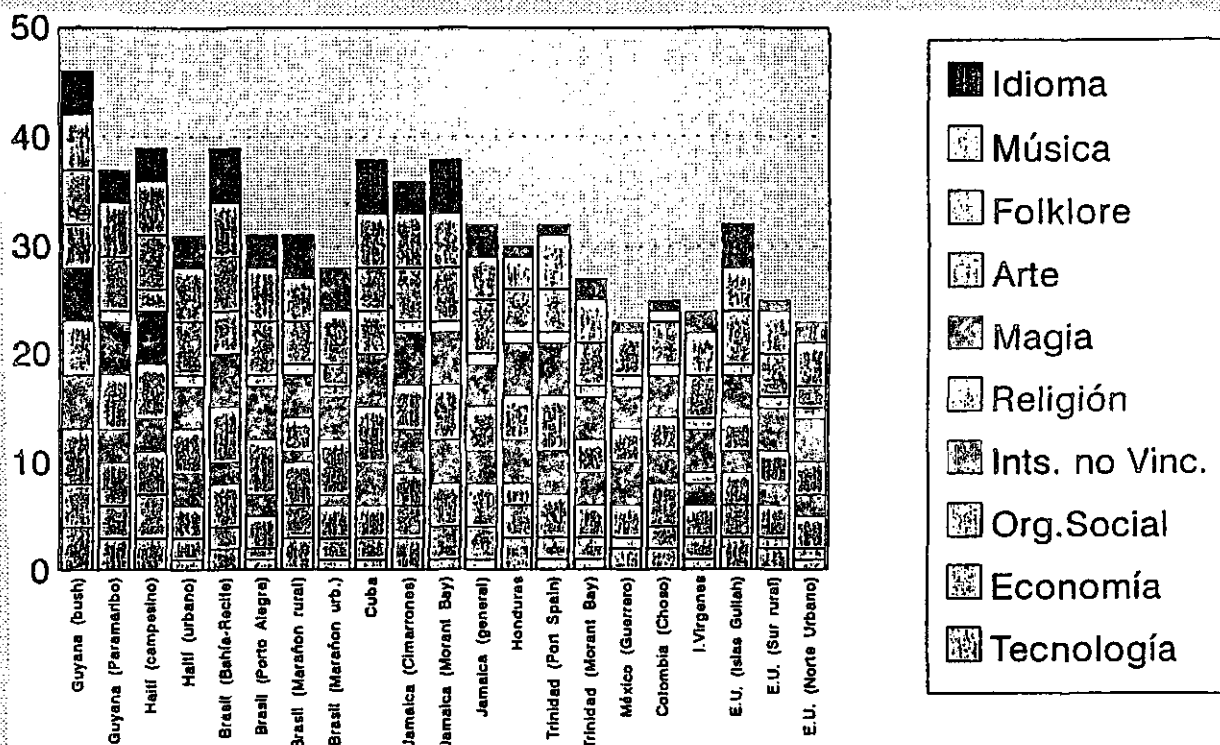
En términos esquemáticos se puede afirmar que el colonizador, el evangelizador y, en general, el sujeto de la cultura dominante, le han respetado a las culturas oprimidas sus prácticas de producción y reproducción: sistemas de cultivos, organización comunitaria, estrategias de supervivencia. En ello se ha podido ver que la racionalidad productiva "autóctona" no ha estado necesariamente reñida con la racionalidad instrumental "exógena".<sup>31</sup> Pero la cultura dominante se ha resistido, en cambio, a reconocer que en la historia también se han dado formas concretas de enriquecimiento mutuo entre los dominios del rito y del logos. Olvida que el "otro" constituye no sólo una presencia mayoritaria en regiones como el Caribe o el mundo andino, sino que además ha sido y es una presencia insoslayable en las más diversas manifestaciones de la cultura y la sociedad. (Véase el recuadro 6.)

La negación del otro por parte de las elites políticas y económicas (las elites que asumen su identidad como criolla, casi nunca como mestiza) tiene, asimismo, otras caras contrapuestas y pendulares. Por un lado el otro es el extranjero, y la cultura política latinoamericana, en sus versiones más tradicionalistas y autoritarias, ha exhibido con frecuencia esta resistencia al otro-extranjero: aquello que "amenaza nuestra identidad" desde fuera, que corroe la nación como un virus que se introduce desde la frontera. En el extremo opuesto, el propio "criollo" latinoamericano ha negado al otro de adentro (al indio, al mestizo) identificándose de manera acrítica y emuladora con lo no autóctono, sea europeo o norteamericano. Este juego de identificaciones y diferenciaciones ha sido muy importante y eficaz en la construcción de instituciones reales.

Desde el lado del "negado" (indio, negro, esclavo, mujer, mestizo, campesino, marginal, pobre), el proceso de negación del otro también se vive con más de una cara. Por un lado se introyecta como autonegación, es decir, como cercenamiento de la identidad propia frente a sí misma. Despojado del asidero que podía dispensarle su propia identidad cultural, y del horizonte de sentido que dicha identidad le confería a su vida, navega por una orfandad interminable en medio de un mundo en que no logra reconocerse. Por otro lado se vive esta negación como una asimilación siempre deseada y siempre frustrada al mundo de lo "blanco", al progreso, en fin, a la modernización. La identidad se ve de esta manera signada por una suerte de promesa incumplida o de proyecto trunco. (Véase el recuadro 7.)

Recuadro 6

## ESCALA DE INTENSIDAD DE AFRICANISMO EN EL NUEVO MUNDO



Escala ordinal donde: 5 Muy africano; 4 bastante africano; 3 algo africano;  
2 poco africano; 1 Trazas o ausencia de costumbres africanas.

Fuente:

M. Romero F. (comp.), *África en América Latina*, México, D.F., Siglo XXI Editores/UNESCO, 1977.

## Recuadro 7

## NEGACION DEL OTRO E INTEGRACION TRUNCA: EL CASO DE MEXICO

Roger Bartra propone la imagen del axolote como metáfora del migrante rural-urbano en el México contemporáneo. Así como el axolote es un anfibio mexicano peculiar que se reproduce sin llegar nunca a madurar del todo, el "pelado" en la cultura mexicana actual es el campesino urbanizado pero nunca del todo integrado, casi orgulloso en su exclusión y a la vez dramáticamente huérfano: "Aunque el pelado mantiene algunas de las características típicas de su origen campesino (primitivismo, etc.), es un ser que ha perdido sus tradiciones y que vive en un contexto que todavía le es extraño (...) Se le ha arruinado el alma antigua y en su corazón no se escuchan todavía las cadencias modernas (...) El pelado mestizo es un ser contradictorio e híbrido, en cuyo interior chocan dos corrientes: recela de sí mismo, de la parte que en él es extranjera, de los impulsos que lo dirigen a rumbos contradictorios (...) Esta imagen de una cultura anfibia, que no debe caer ni en el mimetismo autodenigratorio ni en el nacionalismo extremo, se ofrece como modelo a seguir desde mediados del siglo XX; tiene el atractivo adicional de permitirle al mexicano asomarse al abismo del drama existencial y sentir el vértigo de la modernidad". (Bartra, 1987, pp. 129-134.) Bartra quiere penetrar en la marca de la hibridez espacio-temporal del migrante que no es ni del todo rural ni urbano, ni tampoco del todo pre-moderno ni moderno. Este rasgo "anfibio" denota la asincronía que la región ha vivido entre sus ritmos de transición demográfica y sus ritmos de modernización productiva. Como el axolote llega a la edad reproductiva sin dejar su condición larvaria, el migrante se asienta en las ciudades antes de que éstas puedan incorporarlos del todo a la modernidad. De manera que él mismo encarna esta asincronía bajo la forma de su peculiar identidad: identidad que es, en esta asincronía, metamorfosis y des-identidad.

La figura rural-urbana de esta metamorfosis y des-identidad, que en el caso mexicano encarna en la figura del "pelado", tiene versiones específicas en todas las sociedades de la región y se extiende bajo la forma de una cultura urbana sumergida, tensada entre el impulso a la metamorfosis y la "caída" en la melancolía. Nuestra región vive con especial fuerza el desdoblamiento entre pasado y futuro, precisamente porque su presente es siempre larvario: a medio camino entre una metamorfosis no del todo consumada, y una melancolía no del todo resuelta. Como el axolote puede reproducirse sin dejar de ser larva, así también nosotros podemos reproducir los códigos de la modernidad sin haber plasmado cabalmente estos códigos en nuestra cultura.

---

Fuente: R. Bartra, La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano. México, D.F., Grijalbo, 1987.

El otro-oprimido aparece siempre al margen de los espacios sociales en que se formulan y deciden los grandes proyectos colectivos, y en que se asignan los recursos. Esta falta de acceso define, en importante medida, la cultura oprimida.<sup>32</sup> También se desarrollan, del lado de este otro-negado, estrategias de preservación de la diferencia, que se observan claramente en la música, el arte, la danza, el ritualismo y el sincretismo religioso, los sistemas de cultivo y de supervivencia, los vínculos comunitarios y las reivindicaciones de territorio y de uso de la lengua vernácula.

La negación del otro en la región se explicita de la manera más clara y sostenida en la discriminación de las etnias indígenas y afroamericanas. La discriminación étnica contra los negros de las culturas afro-americanas no desaparece después de abolida la esclavitud: "La visión negativa del negro como explicación esencial del calamitoso cuadro que presentaban algunas repúblicas latinoamericanas del siglo XIX se fortaleció aún más cuando al correr de los años, posteriormente a la abolición, quedó claro para el simplismo racista que los negros no constituían factor de atraso por ser esclavos, sino por negros".<sup>33</sup>

Son escasos los mecanismos de reconocimiento de viejas y nuevas dinámicas etnoculturales, y la irrupción de nuevos movimientos y movilizaciones indígenas nacen del reclamo por esta carencia. En varios países del continente los indios son la mayoría, "pero ni su lengua es la oficial, ni su cultura la dominante, ni sus instituciones la base de la organización estatal."<sup>34</sup> No es casual que en buena parte de la región los movimientos indianistas, cada vez más intercomunicados entre sí, plantean con fuerza importantes reformas culturales, reclamando la constitución de estados pluriétnicos y plurinacionales.<sup>35</sup>

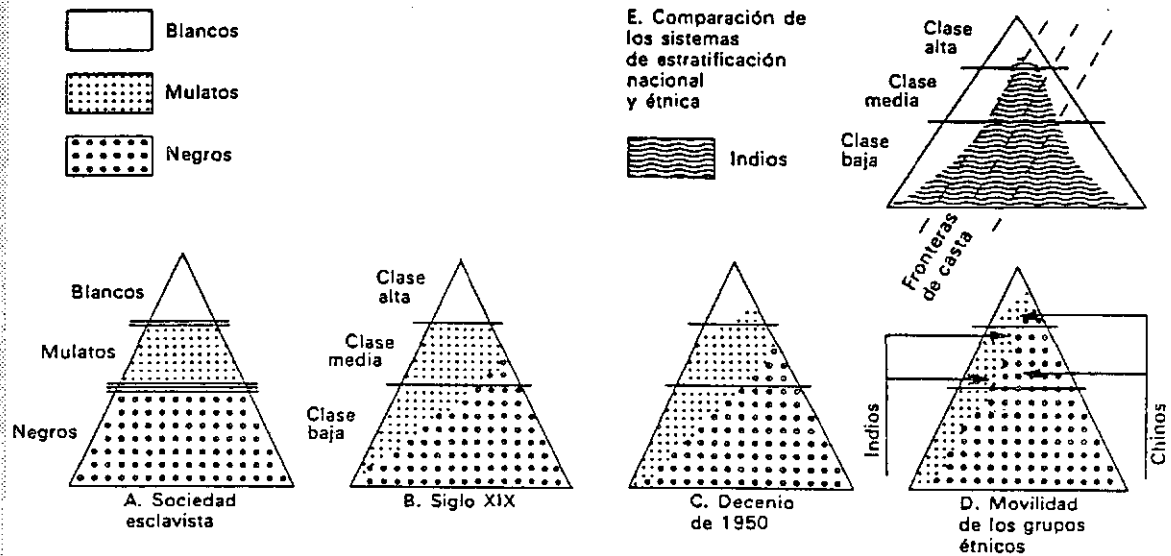
La dialéctica de la negación del otro precede a la dialéctica de la exclusión. La negación no se interrumpe: se transmuta. En la historia de la región hay continuidad temporal entre la negación y la exclusión: los descendientes de los negros que fueron esclavos traídos de África, y de los indios que fueron sometidos por la conquista, son hoy, en su mayoría, pobres y marginados (aunque no sean los únicos pobres o marginados). El estigma no se interrumpe ni con las revoluciones de independencia, ni con las empresas modernizadoras, ni con el Estado de derecho.

Las distancias socioeconómicas, en muchos países de la región, siguen acompañadas por el color de la piel o por la lengua. Las relaciones de servidumbre con el personal de servicio en los hogares de clase media o clase alta, y con los trabajadores agrícolas y fabriles, sobreviven a la supuesta vocación igualitaria de la modernidad, y son la evidencia de que dicha dinámica es, todavía, un desafío pendiente en la mayoría de nuestras sociedades. Y si bien existe un cierto margen de movilidad social de abajo hacia arriba en un porcentaje de los grupos étnicos, esta movilidad siempre ha sido lo suficientemente exigua como para mantener una estratificación social que, en términos generales, se corresponde con una estratificación étnica. (Véase el recuadro 8.)

Esta negación/exclusión del otro entraña un doble rechazo al sentido más democrático e integrador que pueda pretender la modernidad. Por un lado, el rechazo por parte de quienes asumen valores universalistas de modernización pero no los asocian con las identidades culturales específicas de la región sino, por el contrario, subvaloran estas identidades y emulan a las elites de los países industrializados. Esto constituye una prolongación de la mentalidad colonial y podría expresarse metafóricamente en el deseo de construir un futuro sin memoria. En las antípodas de esta sensibilidad, el rechazo a la modernidad se expresa en quienes la perciben como amenaza a las raíces culturales, y se refugian en ideologías comunitaristas cerradas sobre sí mismas, que resisten los cambios y la apertura hacia el intercambio global.

## Recuadro 8

# EVOLUCION DE LA ESTRATIFICACION SOCIOCULTURAL EN EL CARIBE (EL CASO DE TRINIDAD)



La estratificación en Trinidad

Figuras B, C, Y, D, adaptadas de Brathwaite (1953).

**Fuente:** Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), Raza y clase en la sociedad postcolonial, París, UNESCO, 1978, p. 169.

Así, la mirada de los primeros, que niega hacia adentro, se complementa y refuerza con esta mirada esencialista que niega hacia afuera. En ambos casos se muestra una fuerte resistencia a rasgos propiamente modernos, vale decir, a las dinámicas sociales, las tensiones interculturales y la incertidumbre que caracterizan los procesos de la modernidad. Esta resistencia suele fundarse en valores rígidos que con frecuencia materializan en una cultura política conspirativa y poco democrática.<sup>36</sup>

Pero las dinámicas de negación del otro no sólo tienen su origen en procesos de conquista y colonización, ni la discriminación se remite siempre a una negación de las etnias indígenas, asiáticas o afroamericanas. En países como Argentina, la relación conflictiva con el otro encuentra un precedente igualmente decisivo en las migraciones europeas de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX, sobre todo en las zonas metropolitanas. Dichas corrientes migratorias arribaron masivamente a la Argentina, provenientes de España, Italia, Polonia, Rusia y otros países de Europa. Su situación los puso en tierra de nadie, entre dos aguas y dos "patrias" en que, tanto al salir como al llegar, debieron pagar el precio de distintos tipos de discriminación. En sus países de origen, padecieron la guerra, la exclusión socioeconómica, la represión étnica y religiosa, o bien la violencia política e ideológica. En la "tierra prometida" (Buenos Aires y el mito de la pampa húmeda) les fueron negados, desde el momento del desembarco y por tiempo prolongado, múltiples derechos de ciudadanía política.

Las huellas de esta pérdida de territorio, tanto en el trauma de la expulsión como en la precariedad del desembarco, no desaparecieron con los mecanismos de integración social que gozó la sociedad urbana argentina en décadas posteriores. La facilidad con que los herederos de los migrantes despatriados acogieron, décadas más tarde, discursos políticos caudillescos y populistas (paradójicamente, en la sociedad más ilustrada de la región), podría entenderse en parte por esta necesidad pendiente de pertenencia y acogida. La urgencia de identidad en metrópolis como Buenos Aires, construida sobre la desidentidad y el drama del terruño perdido, es un tema que late aún bajo la piel de la gran ciudad en Argentina.

Esta discriminación a las migraciones europeas no eliminó, sino que complejizó una situación de origen colonial, donde se mantuvo una fuerte discriminación de las minorías étnicas alejadas de las metrópolis, de los "cabecitas negras" del norte del país que migraban a la metrópolis, y de las corrientes migratorias fronterizas. La desvalorización del otro de adentro se combinó con la negación de derechos de plena participación política al migrante europeo. Esta situación intentó resolverse políticamente, con todos los logros y fracasos posteriores, en un discurso nacional-popular que vino a cobrar su mayor fuerza movilizadora a partir de la década de 1940.

Por nuestra propia precariedad "sustancial" nos hemos construido en base a la negación del otro; y esta negación del otro es un cimiento en el imaginario latinoamericano: signo, estigma, fantasma. La identidad basada en esta negación siempre es una identidad postergada: el criollo es no-indio, pero eso no lo hace europeo; su compulsión a huir de la diferencia le impide ver la diferencia fuera y dentro de sí, con lo cual niega parte de su propio ser. En el caso del indio, la diferencia queda también bloqueada en su subjetividad, pues se la padece como agresión, privación o avasallamiento. La dialéctica de integrados y excluidos, tan mentada en las sucesivas crisis de modernización, pareciera encontrar su tronco materno en esta originaria negación del otro.

La comprensión cultural nos provee aquí no sólo de una explicación de los orígenes, sino también de los fantasmas que aún nos recorren. De la inicial y prolongada impermeabilidad a esta diferencia étnica y cultural se abren muchas historias, pero sobre todo truncadas: integración trunca, modernización trunca, democratización trunca. Obviamente, esta fisura originaria no basta para explicar el fracaso de otros tantos proyectos. Pero sin la comprensión de esta diferencia —y de la diferencia dentro de nosotros—, difícilmente podemos deducir de nuestra identidad un proyecto de futuro.

Mientras se impone una racionalidad cultural basada en esta dialéctica de negación del otro, se impone también la negación del vínculo social de reciprocidad: el "distinto" queda desvalorizado, satanizado, reprimido o silenciado. Esta negación de reciprocidades en derechos y en identidades hace, a su vez, que los sujetos que formulan la discriminación y la reproducen en la práctica (sean conquistadores, colonizadores, evangelizadores, blancos, ricos, oligarcas, líderes políticos, empresariales o sindicales, militares, tecnócratas públicos o operadores "modernos"), se atribuyen de manera excluyente la posesión de la verdad, del buen juicio y de la razón correcta. El discriminador se convierte, así, en **juez y parte del proceso de discriminación**: la crea, la reproduce y se atribuye el derecho exclusivo de decidir sobre las jerarquías establecidas por esta discriminación.

Sin embargo, como rasgo cultural constitutivo en la región, la negación del otro es ambiguo en su desarrollo histórico concreto. Tal ambigüedad está marcada por la transformación del negador y del negado, cuya relación es compleja y ambivalente a lo largo del tiempo, y donde la negación se vincula a rasgos de aceptación y de adopción de las características del otro como propias. Un ejemplo clásico de esta ambivalencia está dado por el rol de la Iglesia Católica en la región, que en distintas fases de la historia moderna y contemporánea ha dado bases doctrinarias sea a ideologías políticas antimodernas, elitistas y antiigualitarias, sea a ideologías modernizadoras, democráticas y tolerantes. Otra ambivalencia la encontramos, durante el siglo pasado, en la búsqueda de una institucionalidad jurídica fundada en la reiteración de constituciones francesas, inglesas y norteamericanas, al tiempo en que las mayorías nacionales padecían una exclusión significativa en lo político y en lo cultural.

La tendencia a mirar hacia afuera y la negación de las identidades autóctonas, por parte de las nuevas elites criollas, muestra que entre los períodos de colonia e independencia la continuidad es mucho mayor de lo que habitualmente se supone. Los mecanismos de negación del otro no desaparecen con la transición de la colonia a las repúblicas. Si bien los procesos independentistas conllevaron incluso rupturas geográficas, en lo económico, cultural y político los elementos de continuidad son más importantes de lo que generalmente se piensa. Pues más allá de las turbulencias del período post-independentista, la oligarquía de origen colonial continuó, en buena medida, controlando el Estado y los procesos productivos.

De manera que la restauración conservadora fue el resultado de la creciente hegemonía política y cultural de estas elites sobre las repúblicas emergentes.<sup>37</sup> Llama la atención, por ejemplo, que en países como Argentina y Chile, las matanzas y los despojos de la tierra a mapuches fueron emprendidos por elites liberales o conservadores que prolongaron la discriminación del período colonial.

Esta tradición excluyente y jerárquica se alimenta con la constante violación de los derechos de las mayorías por parte de caudillos militares, al calor de las guerras civiles, en las cruzadas de exterminio de poblaciones indígenas, con la prolongación solapada de la esclavitud negra, y con el uso de mano de obra a muy bajo costo para los trabajos más duros o degradantes.<sup>38</sup>



Mientras la construcción jurídica de la ciudadanía en la región ha tendido a emular constituciones concebidas en contextos socioculturales muy distintos, las dictaduras tradicionales han incurrido en recurrentes violaciones de estas constituciones. Los tejidos sociales propios del régimen de la hacienda, de la plantación o de los enclaves mineros, junto a la persistencia de relaciones familiares tradicionales de tipo patriarcal, han permitido la disociación ciudadana a la que hacemos referencia,<sup>39</sup> y esta disociación no se ha superado plenamente con la transición desde sociedades oligárquicas hacia estructuras productivas más modernas.

En este sentido la transición hacia la modernidad tiene todavía un largo camino por recorrer. En muchas sociedades de la región, especialmente en la relaciones de género y en muchos nichos de trabajo (en servicios domésticos, en las zonas rurales, e incluso en parte del empleo urbano moderno), **las relaciones de servidumbre siguen reforzando la reproducción de un sistema de dominación que se desprende de esta dialéctica de la negación del otro: el otro como distinto de sí, pero también como inferior a sí. Una cultura de la servidumbre y la degradación sigue sirviendo como eje cultural de reproducción de la asimetría en muchos ámbitos de actividad económica y de relación social.**<sup>40</sup>

Esta dialéctica de la negación del otro se extiende en la historia de la región más allá de la discriminación y represión étnicas, proyectándose muchas veces como discriminación cultural, socioeconómica, e incluso político-ideológica.

Respecto de la discriminación político-ideológica, cabe destacar que sus efectos en la región se han prolongado hasta la década pasada, y que sobre todo a partir de los años sesenta restringieron considerablemente el campo de los compromisos, los acuerdos y los consensos. La fuerte ideologización de la política, y la lógica de guerra que se generó entonces, pueden considerarse como formas de esta dialéctica de la negación del otro. Desde posiciones conservadoras, el adversario político-ideológico deja de ser un adversario y pasa a transformarse en un enemigo, infiltrado, "bárbaro de adentro", peligro moral para la identidad nacional. Desde posiciones revolucionarias se da un proceso similar, pues el adversario es un enemigo del pueblo, un mero agente imperialista, y debe ser derrotado o aniquilado.

Esta dialéctica de negación del otro se hizo presente en los dos extremos del arco político-ideológico: encarnó en discursos y prácticas del lado de la Revolución y la insurgencia de aquellos años, como también en la doctrina de la seguridad del Estado y en los regímenes militares que la pusieron en práctica.

Pero la historia contemporánea de la región está hecha de flujos y reflujos, y las propias derrotas en las luchas por expandir la ciudadanía forjan, a su vez, "utopías de ciudadanía" que hoy día parecen encarnar con más fuerza en la revalorización de los sistemas democráticos. Como señalaba poéticamente José Martí, "las heridas que tenemos son las libertades que nos faltan". La región está poblada por una cultura de luchas por la ciudadanía en que ha estado muy presente, de uno u otro modo, la lucha por la inclusión del otro en un sistema de derechos compartidos. En el siglo XX, buena parte del desarrollo y la constitución del movimiento obrero y campesino, y del movimiento femenino, se centraron en la consecución de derechos ciudadanos en el plano político y en el plano social.<sup>41</sup>

Los llamados regímenes nacional-populares permitieron avances significativos en materia de ciudadanía política (incluyendo el derecho al voto a los antes excluidos de este derecho) y en el plano de la ciudadanía social (acceso a educación, salud, suelos propios y otros derechos sociales básicos). Sin embargo, la creación de complejos sistemas de intermediación, como el clientelismo burocrático, el

corporativismo y la constitución de estados de tipo prebendalista, mermaron la propia capacidad de construcción ciudadana en los proyectos nacional-populares, y tendieron también a subordinar las identidades culturales y los intereses sociales a la dinámica de un sistema político con alta concentración de poder.

Los fracasos de estos esfuerzos en la construcción de una ciudadanía democrática, y el efecto traumático que las dictaduras militares posteriores dejaron en la región, convergen hoy día en una auténtica revalorización de la democracia como régimen político y como forma de vida. Por primera vez las reglas democráticas pasan a ocupar un lugar en el sentido común de sectores de distintas posiciones políticas. Estas reglas ya no figuran, en la conciencia política de muchos, como meros instrumentos circunstanciales, y se las dota de valor ético en sí mismas. Muchas de las acciones de los variados movimientos sociales en la última década se orientan a la expansión de la democracia como un sistema de derechos amplios y compartidos. Dicha reconstrucción de la democracia ha permitido reconstituir una **búsqueda de ciudadanía extendida**.

En este contexto, se plantean también demandas por mayores derechos desde distintas colectividades culturales y regionales. Un nuevo campo de conflictos ciudadanos, donde la **aceptación del otro** se prefigura como un tema medular, entra en la escena de la discusión pública con mayor fuerza.

La lucha por mayor presencia pública por parte de mayorías y minorías "étnico-culturales", los movimientos de mujeres y sus reivindicaciones en todos los planos, los movimientos comunitaristas y localistas, constituyen señales de que la democracia no puede prescindir hoy de una construcción ciudadana con su importante "carga cultural".<sup>42</sup> Tanto más problemática se hace esta construcción de ciudadanía cuanto más tensionadas están las acciones sociales por tendencias contradictorias. (Véase el recuadro 9.)

Pero al mismo tiempo las propias dinámicas de desarrollo plantean también, hoy más que nunca, el riesgo de consagrar sistemas excluyentes en el aspecto socioeconómico. Las presiones de la deuda externa y del ajuste han tenido como efecto una agudización de la inequidad y, con ello, de la exclusión. Las perspectivas de reinserción internacional y de reconversión productiva no son sencillas y sus efectos integradores sólo podrán observarse en el mediano o largo plazo.

Todo esto lleva, posiblemente, a un desplazamiento en las expectativas difundidas de integración social. Tal integración no se busca tan sólo en el acceso a bienes materiales; sino que se concibe, cada vez más, como un equilibrio entre este acceso a bienes materiales y el acceso más difundido a los bienes "simbólicos". Junto a la demanda de vivienda, de atención en salud y de diversificación del consumo, se agrega con especial fuerza la demanda de información, de conocimientos útiles, de transparencia en las decisiones, de mejor comunicación en la empresa y en la sociedad, y de mecanismos de representatividad política y de visibilidad pública. Este acceso mayor a los bienes simbólicos se ve estimulado tanto por los actuales procesos de democratización, que abren canales de participación pública, como por el impacto cada vez más profundo de la industria cultural, que integra a la sociedad por el lado del "consumo simbólico". (Véase el recuadro 10.)

## Recuadro 9

**LAS TENSIONES SOCIALES EN LAS ACCIONES COLECTIVAS URBANAS**

Como resultado de una investigación empírica comparada al interior de América Latina, se detectaron y sintetizaron cinco tipos de tensiones en las acciones colectivas urbanas, que brindan una visión ilustrativa de la dinámica de las relaciones sociales en la región:

- Búsqueda de nuevas formas de expansión ciudadana referida a una integración entre derechos políticos, derechos civiles y sociales, versus persistencia de conductas verticalistas, autoritarias y violentas.
- Valorización de la diversidad y el pluralismo cultural versus simplificación y satanización del adversario.
- Tendencia hacia la autonomía y diferenciación de roles sociales con respecto de los partidos y el Estado, versus mantención y redefinición del clientelismo burocrático.
- Experiencias de autogestión, cooperativas y microempresas a nivel local versus la precariedad pasiva-marginal asociada a la desintegración.
- Valorización de la reciprocidad y la solidaridad versus faccionalismo e individualismo excluyentes.

**Fuente:** F. Calderón y M. dos Santos (comps.), Los conflictos por la constitución de un nuevo orden, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1987.

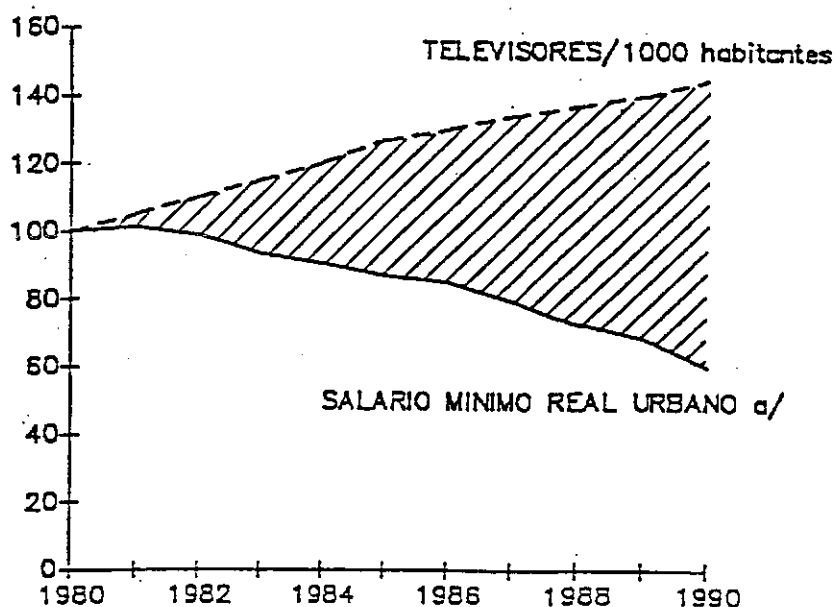
La asincronía entre una tendencia más lenta en los procesos de integración socioeconómica (promovidos por efecto de la transformación productiva y racionalización social), y una tendencia más intensiva de integración en el nivel simbólico y cultural (por efecto de la apertura política democrática y la industria cultural), podrá constituir, en los próximos años, un importante núcleo temático en la lucha por la ciudadanía en buena parte de las sociedades de la región.

De estos nuevos escenarios se deducen desafíos e interrogantes ineludibles en lo que se refiere a la construcción de una ciudadanía "moderna" y a la eficacia integradora de las nuevas tendencias del desarrollo. Existe conciencia creciente, por ejemplo, que el campo educativo, y sobre todo el de la educación básica, constituye hoy el lugar desde el cual hay que partir para revertir esta dialéctica de la negación del otro. La discriminación por acceso a la educación sigue siendo un factor central de reproducción de la pobreza, y refuerza la discriminación por etnicidad. (Véase el recuadro 11.) Construir un sistema educativo más igualitario, actualizando la educación y elevando sustancialmente su calidad en los establecimientos donde concurren los sectores más pobres, es la herramienta que permite difundir con mayor profundidad los códigos de modernidad entre toda la población.

Esto significa no sólo formar recursos humanos en los sectores más bajos para que puedan aumentar su desempeño productivo en la vida adulta, sino también construir desde los cimientos del desarrollo de la vida (en los niños y jóvenes) una conciencia de sí mismo como partícipe de un proceso colectivo de desarrollo. La educación formal y, de manera más general, la difusión de conocimientos y destrezas para asumir los retos de la modernización productiva, constituye hoy, más que nunca, el punto de inflexión en que la negación del otro puede revertirse o afincarse. La llamada "sociedad del conocimiento" hace que la difusión del conocimiento constituya un eje central para la construcción de una ciudadanía donde el otro pueda ser un par.<sup>43</sup>

Recuadro 10  
EVOLUCION DEL SALARIO Y EXPOSICION A LA TELEVISION  
AMERICA LATINA Y EL CARIBE: SINTESIS

(Indices 1980 = 100)



Fuente: CEPAL, sobre la base de cifras oficiales.

<sup>a</sup>Promedio ponderado de 11 países. Para mayores detalles sobre cobertura y otros aspectos técnicos véase CEPAL, *Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe*, 1991 (LC/G.1696), Santiago de Chile, diciembre de 1991.

La década pasada deja como herencia una fuerte tensión, generada por el desequilibrio entre aspiraciones cada vez más homogéneas en cuanto al acceso a bienes, servicios e instituciones modernas (ilustradas por la disponibilidad generalizada de medios masivos de comunicación) y la reducción del poder de compra efectivo de los sectores de menores ingresos, que ven así disminuidas sus posibilidades reales de adquirir los bienes y servicios tan intensamente deseados.

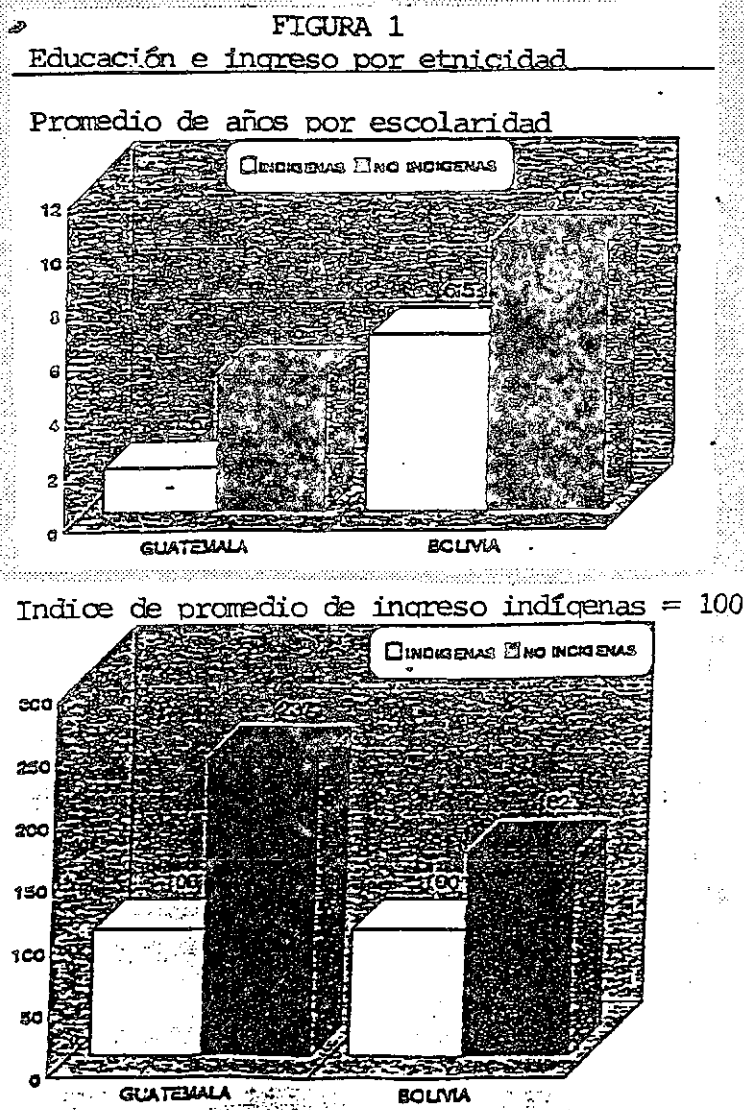
Los jóvenes se cuentan entre los grupos más perjudicados por esta situación, ya que ellos representan la mayor proporción de quienes perciben menores ingresos y de los desempleados. No sólo sus posibilidades de adquirir bienes y servicios son escasas, sino que, con frecuencia, quedan prácticamente excluidos del consumo y de la participación ciudadana.

Aun cuando no sea posible establecer relaciones causales directas, es razonable suponer que ese "espacio de frustración" sea un factor determinante de la violencia y de la delincuencia en que incurren actualmente un número de jóvenes o sectores juveniles. Más aún si se considera que el desfase entre fantasía y realidad es notoriamente más grave que lo que sugieren las cifras globales.

## Recuadro 11

## DISCRIMINACION ETNICA POR NIVEL EDUCATIVO-TASAS DE RETORNO

Como se observa en la figura construida por un estudio del Banco Mundial, la discriminación de ingresos por nivel de educación arrastra consigo, en países con alto porcentaje de población indígena, un componente étnico. Así, por ejemplo, tanto en Guatemala como en Bolivia, la población indígena tiene un nivel de educación formal considerablemente inferior al de la población no indígena. Este solo factor hace (sin considerar otros factores en juego) que el promedio de ingresos de la población indígena en ambos países resulte notoriamente inferior al de la población no indígena.



**Fuente:** George Psacharopoulos, *Ethnicity, Education, and Earnings in Bolivia and Guatemala*, serie Policy Research Working Papers, N° 1014, Washington, D.C., Banco Mundial, noviembre de 1992.

Si la sociedad del conocimiento desafia a ampliar nuestra cosmovisión y a abrir nuestra sensibilidad, esta **presencia del otro** debiera constituir un activo potenciabile. Si en lugar de negar la identidad del otro, la reconocemos incluso como presente dentro de nosotros, nuestra cosmovisión se expande. El mundo no se nos derrumba si nos abrimos a la identidad-en-la-diferencia, sino que se enriquece con nuevos contenidos. Esto significa no sólo ampliar nuestra percepción del mundo, sino que también se traduce en efectos prácticos, tales como: adecuaciones tecnológicas, conocimiento e información sobre tecnologías disponibles, y asimilación creciente y adecuada de las mismas; o desarrollar vínculos comunitarios que pueden fortalecer la democracia social y enriquecer los lazos de pertenencia y comunicación.

Revertir la negación o la discriminación del otro-distinto-de-sí, y reconocer a ese otro como parte de una identidad colectiva que también nos incluye a nosotros, podría llegar a ser una forma de transmutar la negación histórica en afirmación hacia el futuro. Obviamente, no es esta una síntesis que adviene ni espontánea ni repentinamente, sino que constituye un proceso conflictivo y poblado de obstáculos. Pero el proceso mismo es de enriquecimiento cultural y de construcción de una ciudadanía común.

#### IV. EL TEJIDO INTERCULTURAL COMO FUERZA DE LA MODERNIDAD

Otro elemento central que atraviesa el sustrato cultural de la región es el que aquí hemos llamado **tejido intercultural**, o bien **sincretismo cultural**. No utilizamos aquí el concepto de tejido en su acepción específica o restringida de cruce inter-étnico, sino en un sentido más general: como compenetración intercultural o "asimilación activa" de la cultura de la modernidad desde el acervo histórico-cultural propio. No compartimos aquí tampoco el concepto de mestizaje reivindicado en la tradición populista, a saber, como identidad basada en una mezcla racial autóctona que, de manera ambivalente, incorpora y resiste los códigos de Occidente y de la modernidad.<sup>44</sup>

En las páginas siguientes expresamos a través del concepto de tejido intercultural tanto la idea de permeabilidad entre culturas como la idea de coexistencia de distintas temporalidades históricas en el presente de nuestra región. América Latina y el Caribe es, en este sentido, una región con un tejido específico porque combina múltiples corrientes culturales; porque desde sus orígenes ha incorporado el sincretismo como parte de su dinámica cultural e "identitaria"; porque coexiste y se mezcla lo moderno con lo no moderno tanto en su cultura como en su economía; y porque la propia conciencia de la mayoría de los latinoamericanos está poblada de cruces lingüísticos o culturales.

Tanto el indio "puro" que ha logrado defender su identidad recreando sus raíces culturales, como el reciente migrante coreano, o el descendiente de migrante español, italiano o alemán, llevan la "marca" del otro —sea como oprobio, sea como impulso liberador—, por cuanto construyen día a día sus identidades específicas en base a interacciones culturales con otras culturas de base occidental.<sup>45</sup> En América Latina y el Caribe este concepto de mestizaje como "tejido intercultural" ha encarnado en múltiples figuras y ha recibido distintos nombres: ladinización, cimarronería, creolismo, chenko, etc.

Contracara de la negación del otro, al igual que ésta el sincretismo o tejido intercultural no es sólo un evento originario: es también historia presente, y si bien su fuente es el encuentro de culturas distintas —siempre renovándose, además—, se ramifica hacia todo orden de cosas. El migrante campesino que se bate por sobrevivir en las grandes urbes es la expresión de un sincretismo espacial; las mezclas interculturales que genera la modernidad es también otra figura del sincretismo cultural; la apertura a los mercados mundiales y la heterogeneidad estructural también tienen una connotación de tejido intercultural; e incluso la tradición populista constituye un tejido sincrético en que los rasgos de la modernidad se entremezclan con culturas políticas premodernas.

La importancia de esta marca cultural ha sido decisiva en los caminos que la modernidad ha asumido, y seguirá asumiendo, en América Latina y el Caribe. Un equívoco profundo subyace al imaginario de la modernidad en la región. Porque si con tanta frecuencia hemos querido interpretar la modernidad como superación de todo particularismo excluyente o como una suerte de "occidentalización exhaustiva" de nuestra región, con ello hemos dado la espalda al elemento de la modernidad que más se

relaciona con nosotros mismos: la capacidad para integrar dinámicamente la diversidad cultural en un orden societal compartido.

Es a través de esta modernidad "democratizante", y no mediante un concepto excluyente de modernidad, que puede pensarse la construcción de la ciudadanía en base a la **identidad en el tejido cultural**. Lo moderno de la región reside, precisamente, en que desde el momento que fue nombrada, se abrió al mundo. De allí en adelante, su modernidad se define por este sincretismo, o continua resignificación de identidades culturales.<sup>46</sup>

En este sentido diversas hipótesis sobre la identidad latinoamericana merecen una consideración crítica.<sup>47</sup> La primera de ellas es que las transformaciones tecnológicas y económicas que ocurren a escala global tornan obsoleta la preocupación por las identidades locales, y que si existe tal cosa como identidad latinoamericana, la dinámica de la apertura y la penetración tecnológica la condenan a una progresiva disolución.<sup>48</sup> Una segunda hipótesis cuestionable afirma que nuestra región se define por **carencia** de identidad y que el problema es, entonces, cómo ser europeos o norteamericanos cabales.<sup>49</sup> En el otro extremo, las hipótesis ultraindianistas e hispanistas también son excluyentes, en la medida en que desconocen el fenómeno del tejido intercultural como la base de nuestra identidad histórica.

En contraste con estas posiciones, sean de negación o de afirmación unilateral, la tesis del sincretismo cultural cuenta con mayor fundamento histórico. Desde esta perspectiva la identidad latinoamericana debe entenderse a partir de la combinación de elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas, africanas y otras.<sup>50</sup> El encuentro de culturas habría producido una síntesis cultural que se evidencia en producciones estéticas, tales como el llamado barroco latinoamericano del siglo XVIII, o el muralismo del presente siglo. Este tejido intercultural se expresa también en la música, los ritos, las fiestas populares, las danzas, el arte, la literatura; y también permea las estrategias productivas y los mecanismos de supervivencia.

La negación de esta identidad sincrética por parte de los criollos constituye a su vez el comienzo de un equívoco en virtud del cual se ha querido "blanquear" un continente al precio de convertirlo en una imagen abstracta: "Tarde o temprano aflora a la superficie el verdadero sujeto de la síntesis que, vestido con ropajes oligárquicos o como peón de hacienda, es el heredero real de las corrientes culturales que se encontraron, no a través de los libros, sino a través del encuentro carnal de la madre india y del conquistador europeo. La síntesis abstracta del criollo, no sólo quiere blanquear la piel, sino también la madre violada. Pero para ello tiene que inventarse una historia que no es real."<sup>51</sup>

Esta identidad bajo la forma de tejido intercultural ha sido considerada tanto desde el punto de vista de sus limitaciones como de sus potencialidades. Respecto de lo primero, se afirma que dicha identidad nunca ha sido del todo constituida ni asumida. Tal es la posición que asumen, por ejemplo, Octavio Paz y Roger Bartra.<sup>52</sup> En la metáfora del axolote utilizada por Bartra, la identidad latinoamericana tendría un carácter larvario o trunco, condenada a no madurar del todo. Como potencialidad, la identidad mestiza aparece constituyendo un núcleo cultural desde el cual podemos entrar y salir de la modernidad con versatilidad, y con el cual podríamos —si asumimos plenamente la condición del cultural— tener un acervo desde donde contrarrestar el sesgo excesivamente instrumental o "deshistorizante" de las oleadas e ideologías modernizadoras.<sup>53</sup>

De manera que el tejido intercultural es, al mismo tiempo, nuestra forma de ser modernos y de resistir la modernidad: nuestra condición de apertura cultural al intercambio con los otros y nuestra manera de incorporar la modernidad siempre de maneras sincréticas. Es, a la vez, identidad y



des-identidad, o identidad y problema de identidad. El reflejo más patente lo ofrecen las grandes metrópolis de la región: Ciudad de México, Rio de Janeiro, Caracas y Lima son grandes metáforas de esta historia hecha de mezclas. Desde sus cruces estilísticos y sus superposiciones arquitectónicas, hasta la imagen de caos y los contrastes sociales que presentan, llevan la marca de una identidad sincrética, esa presencia masiva de lo marginal.

Esto no se explica solamente como efecto del patrón peculiar de modernización de las economías nacionales. Son fenómenos en que una y otra vez se manifiesta, con toda la fuerza insubordinable de la identidad, una condición cultural sincrética. Tanto en el desarrollo larvario o desigual que define los mapas y contrastes en las ciudades, como en la nueva heterogeneidad que implica a la vez fragmentación y diversidad, y en la que se dan múltiples y precarias relaciones de pertenencia, este tejido intercultural resiste la carga homogenizadora de la modernización. (Véase el recuadro 12.)

Del mismo modo que la relación con el otro, la condición cultural mentada fuerza a repensar los desafíos de la modernización y de la construcción de ciudadanía con un prisma cultural. ¿Cómo capitalizar, pues, la experiencia que tiene la región en la historia de cruce intercultural, para convertirla en una "ventaja comparativa" en el nuevo concierto de un mundo interconectado y globalizado?

¿Cómo hacer uso de nuestra larga historia conflictivamente sincrética para asumir con mayor riqueza este desafío que hoy atraviesan también las sociedades industrializadas, y que consiste en repensar el contenido de la ciudadanía a partir de la coexistencia progresiva de identidades étnico-culturales distintas? Asumir el tejido intercultural propio es, quizás, hoy día el modo más auténtico de asumirse en medio de una modernidad signada por una diversidad de creciente complejidad "identitaria".

Esta sensibilidad intercultural cobra especial fuerza con la expansión de la industria cultural en la región, y aumenta exponencialmente cuando dicha industria incorpora el nuevo poder de la tecnología informativa y comunicativa. Comienzan a borrarse entonces los límites entre lo culto y lo popular, conviven distintas modas de distintas épocas, y resulta cada vez más difícil homologar claramente las clases sociales con los estratos culturales. Todo ello implica una transformación profunda de las relaciones simbólicas entre grupos sociales distintos.<sup>54</sup>

Estas nuevas formas de cruce cultural no son irrelevantes para pensar la construcción de ciudadanía y los posibles estilos de modernidad. Potenciar el cruce cultural como un modo de hacer más tenues las fronteras sociales es también un recurso para la construcción de la ciudadanía moderna. En la medida en que la propia dinámica cultural erosione la jerarquía entre lo "culto" y lo "popular", lo "alto" y lo "bajo", lo "ajeno" y lo "propio", lo "moderno" y lo "marginal", la sociedad incrementa su disposición cultural para aceptar al otro, asumir su identidad y democratizar su comunicación interna.

## Recuadro 12

**RESISTENCIA Y ASIMILACION DE LA MODERNIDAD**

El sincretismo también se expresa en formas de resistencia a los distintos efectos disolventes que la modernidad ejerce sobre la cultura tradicional. La dimensión de lo festivo, el culto a la muerte y la exaltación del "relajo", ejemplifican a continuación esta carga sincrética anti-moderna. Si la modernización tiene un potencial disolvente de las identidades premodernas, estos "cultos" premodernos oponen no una tendencia constructiva, sino más bien una simbología y un ritualismo mestizo de la disolución. De una manera paradójica pero real, la evanescencia de las identidades —o de las individualidades— en el culto a la muerte, en la fiesta y en el "relajo", abogan al mismo tiempo por la exaltación de lo propio y por la disolución de la identidad.

El culto a la muerte en la cultura popular mexicana se observa en una serie de símbolos y prácticas: el gusto por los Cristos ensangrentados, el carácter social o sociable de los velorios, y la costumbre de comer panes y dulces con formas de calaveras durante el día de los muertos. Un simulacro colectivo de la muerte busca mitigar, a través de su carga paródica, la tragedia de la inexorable disolución de los cuerpos. Una cierta porfía en persistir expresa allí la voluntad de autoafirmación. Si la modernidad, en sus aspectos de construcción, dominio y progreso, necesita colocar un manto de negación sobre el hecho de la muerte, el culto a la muerte niega esta negación: vuelve a introducir, durante la celebración, una vieja familiaridad con la muerte que está afincada en el imaginario popular de México. En este giro se pone en movimiento un acto de resistencia no sólo a la muerte, sino también a una cultura moderna que a su vez se resiste a convivir con el hecho cotidiano de la vecindad de la muerte. El culto de la muerte, y en ese sentido se afirma contra la modernidad. El sentido constructivo y progresivo de la modernización tiene que confrontar y asimilar de alguna manera esta disposición de la conciencia colectiva a exponerse a la pérdida. Lo constructivo y lo disolutivo tendrán que convivir en el estilo que asume la modernidad a partir de estas identidades culturales. ¿De qué manera esta convivencia con la disolución puede, también, convertirse en un activo para asumir el cambio, un resorte para la metamorfosis a través de las muertes simbólicas que provocan los efectos de la modernidad?

El culto a la fiesta en América Latina y el Caribe se remonta al período colonial y se liga a la ritualización sincrética que las identidades autóctonas hicieron de la doctrina cristiana. Este culto expresa una tendencia contraria a la lógica moderna de la inversión y el ahorro. En la fiesta se interrumpe el trabajo, se derrochan sus frutos, y se disuelve parte de lo construido. Pero a la vez constituye el lugar del encuentro entre culturas, el espacio de "apertura en la celebración". De una parte, la fiesta es reconciliación y renovación, y en ello se conjuga con el espíritu más positivo de la modernidad (si bien sus expresiones populares son, al menos en un sentido estético, no modernas). En la fiesta popular hay jerarquías pero no hay discriminación; hay autoafirmación y respeto por el otro; hay sincretismos, incorporación de nuevos signos y nuevos cruces culturales. De otra parte la fiesta es negación del imperativo de acumulación productiva: es gasto, derroche de recursos físicos y de energías humanas, insubordinación de los sujetos a la disciplina del trabajo moderno, escasa motivación para superar la precariedad de la vida.

El culto al relajo es disfuncional al proyecto de modernización en la medida en que niega la regulación del futuro y abre una temporalidad "fragmentaria y chisporroteante". La idea del relajo ayuda a comprender fenómenos ligados a las culturas políticas y a las culturas económicas rentistas. Los altos niveles de corrupción pública, especulación y despilfarro económicos, e irresponsabilidad política, que en muchos países de la región han provocado crisis de todo tipo y de gran magnitud, tienen un arraigo cultural que suele operar en sentido contrario a los valores del desarrollo productivo y de una modernidad democrática. La cultura del relajo se filtra y atraviesa los distintos estratos sociales: socava la disciplina laboral, el profesionalismo y los sistemas de toma de decisiones. En el relajo se mezcla un impulso hedonista con un impulso autodestructivo. Opera, de manera sucedánea, como una forma de vivir la libertad en medio de la servidumbre. Es el espejismo de la anarquía que ayuda a respirar en medio de las dictaduras, olvidar la tenacidad de la pobreza, burlar las exigencias de la austeridad.

**Fuente:** O. Paz, *El laberinto de la soledad*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1978 (edición original de 1959); y R. Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, D.F., Grijalbo, 1987.

## **V. LA DIMENSION CULTURAL EN LA PROPUESTA DE TRANSFORMACION PRODUCTIVA CON EQUIDAD**

Las sociedades contemporáneas, y entre ellas las de la región, se ven hoy día confrontadas a redefiniciones estructurales, donde las relaciones de información y comunicación pasan a ocupar un lugar decisivo.<sup>55</sup>

Si se considera el itinerario de la región desde la última posguerra hasta nuestros días, pueden observarse transformaciones profundas en todos los ámbitos, trastocando el sentido de la modernización, de la equidad, de la ciudadanía, de los conflictos en juego y de los patrones de articulación entre el Estado y la sociedad. (Véase el recuadro 13.) En este contexto, parece inconcebible una propuesta de desarrollo fundada en el rechazo de la modernidad. Se trata, más bien, de "perfilar sus contenidos de manera de hacerla compatible con la equidad en lo económico-social y con la ciudadanía en lo político e institucional."<sup>56</sup>

Cuando la igualdad jurídico-política se ve obstaculizada por la diversidad de culturas, se produce una fuerte disociación en la cual se hace difícil conciliar tres requisitos para una modernidad expansiva: La representación política de actores y demandas diversas en un marco institucional; la participación equilibrada y argumentativa de actores en el sistema de toma de decisiones; y la mayor equidad en los resultados del desarrollo económico. Precisamente, la experiencia de nuestra región es elocuente para ilustrar esta dificultad.

Las páginas precedentes plantean, para el caso de la región, la necesidad de incorporar la consideración cultural en un proyecto de desarrollo económico y de construcción de ciudadanía moderna y extendida. El peso de las marcas culturales obliga a esta operación, por más que carezcamos, en principio, de herramientas para abordarlo. Hay, empero, indicios emergentes que pueden remecer las resistencias históricas en esta materia:

- Procesos de institucionalización democrática que nunca antes habían ocupado una proporción tan grande entre los países de la región, y que sensibilizan a grandes mayorías hacia los valores de la tolerancia, la aceptación del otro y los consensos.
- Experiencias sociales amplias de valorización del orden y la estabilidad, a pesar de los costos socialmente regresivos de la crisis y el ajuste económico.
- Expansión de una industria cultural que favorece los cruces socioculturales y da posibilidades técnicas para que los espacios públicos sean más permeables a las culturas sumergidas.

## Recuadro 13

**LA SOCIEDAD EN TRANSICION**

Sociedad: "Comunicacional democrática"

1. Sentido de la modernización

La modernización asociada a identidades culturales asumidas, a la difusión del conocimiento, y a la competitividad auténtica. Esto se sustenta en la difusión de códigos de modernidad, entendida como mayor manejo de escenarios dinámicos, manejo de la complejidad e incertidumbre, y dinamismo en la adquisición y renovación de destrezas productivas y culturales.

2. Sentido de la equidad

La equidad se plasma a través de un eficaz y legítimo sistema de representación social y es vista como complemento necesario de la "competitividad genuina". Es simbólicamente real y tendencialmente material, vale decir: como extensión universal de ciudadanía política (derecho a negociar demandas, a presencia pública, capacidad de gestión extendida a todos los actores); y como extensión progresiva de acceso a los beneficios de la modernización. Se considera que la equidad es funcional a un proyecto de "gobernabilidad progresiva".

3. Sentido de ciudadanía

La ciudadanía se entiende aquí como la asimilación de la identidad cultural, como la combinación expansiva de los derechos de representatividad política, poder de negociación de intereses, derecho a la educación y el conocimiento, derecho a un ingreso digno, y derecho a la gestión propia (como agente económico y como actor social).

4. Conflictos en juego

Orientaciones y pugnas por el acceso estratégico al conocimiento, a la información, a la capacidad de gestión y a la ocupación de nichos que posibilitan la optimización de ventajas comparativas. Pugnas por el acceso a la dinámica y a los beneficios de la transformación productiva. Lo cultural es un factor clave para una reinserción fecunda en la reestructuración económica.

5. Patrones de articulación Estado-sociedad

Sistema institucional para procesar demandas de un amplio espectro de actores; instituciones transparentes en la resolución de conflictos y la asignación de recursos, y actores sociales constituidos culturalmente con capacidad para incidir en las pugnas redistributivas y en proyectos colectivos.

- La propia necesidad de incorporar a los sectores excluidos por el patrón de modernización vigente, a la esfera de la política y del intercambio de posiciones, en aras de garantizar mayor gobernabilidad, estabilidad económica y continuidad institucional.

Son estos algunos de los elementos propicios para superar la dialéctica de la negación del otro y potenciar el tejido intercultural en la construcción de ciudadanía. Estos elementos tienen que incorporarse a la actual propuesta de desarrollo de la CEPAL dada su importancia en la articulación sistémica de dicha propuesta: el desarrollo económico requiere, en nuestra región y por la historia de nuestra región, de la construcción cultural de consensos que le garanticen continuidad y dinámica incluyente a dicho desarrollo económico.

La base cultural de una propuesta de modernidad como la que se intenta a través de la transformación productiva con equidad reside en la superación de la dialéctica de la negación del otro, y en el fortalecimiento de nuestro tejido intercultural como **resorte particular de la región para acceder a los desafíos universalistas de la modernidad**. La dimensión cultural tiene un peso **procedimental** para la propuesta de TPE (en tanto provee fundamentos requeridos para consensos amplios); y también aporta un peso **valórico** (en el campo de la extensión de la ciudadanía y del vínculo insoslayable entre identidad y desarrollo).

Pero en la relación entre los rasgos culturales y la viabilidad de la transformación productiva también existen interrogantes y problemas serios. ¿Cómo conciliar los "agentes del desarrollo" supuestos por la propuesta de transformación productiva con equidad, con las identidades culturales reales en la región? ¿Están los agentes del desarrollo (actores económicos, sociales y políticos), culturalmente preparados para impulsar dicho proceso?

Para que la vasta gama de actores socioculturales en la región incida significativamente en la construcción de un consenso para el desarrollo, es necesario superar la "mentalidad rentística" en la generación de un **ethos** empresarial moderno, en la conformación de una ética solidaria, como asimismo en buscar mecanismos de agregación y politización de demandas de las mayorías.

Un vínculo estratégico podría establecerse entre la orientación de los actores por la igualdad de derechos y oportunidades, con temas centrales de la TPE. En esta articulación entre la demanda por derechos y reconocimientos, y la demanda por incorporarse a las nuevas dinámicas del desarrollo productivo, podrá centrarse la lucha por fortalecer la incidencia de los actores sociales en procesos decisorios y en los nuevos rumbos de modernización.

**Una cultura de ciudadanía extendida** no se construye por decreto o programa, sino que es el producto de un proceso abierto y de una continua resignificación de nuestra identidad. La modernidad en América Latina y el Caribe no puede pensarse como la negación de este proceso, sino como su reapropiación continua en interacción con los procesos de cambio y modernización. Los mecanismos de intercambio democrático, esenciales para el consenso, y de incorporación a la modernidad, tienen que movilizar, a su vez, mecanismos de afirmación de identidades colectivas para hacer más visibles sus demandas y potencialidades.

Los consensos democráticos para impulsar un desarrollo sostenido requieren de fuerza cultural, vale decir, de una conciencia extendida respecto de las identidades culturales asumidas, y de la reciprocidad en derechos y compromisos. El punto es cómo se potencia esta fuerza cultural, y qué políticas pueden impulsarla.

Probablemente, esta reversión de los estigmas en potencias culturales, requiere algo más que una política sectorial en el campo de la cultura, de la industria cultural y de la comunicación de masas. Sin duda, la posibilidad de movilizar estos medios para difundir una cultura de la tolerancia y de la síntesis intercultural tiene que aprovecharse al máximo. Pero la difusión de estos valores también tiene que ganar "porosidad" en una gama muy amplia de acciones, rutinas e instituciones que pueblan el tejido social.

En este marco, la necesidad de una fuerza cultural que impulse el consenso para una orientación del desarrollo conforme con los lineamientos de la TPE, y que a su vez permita incorporar a dicha orientación los valores e identidades propios de nuestras sociedades, debiera contemplar al menos cuatro requerimientos de alto efecto "sistémico".

En primer lugar se requiere que la educación y el conocimiento, motores de la TPE, sean capaces de vincular la construcción de una ciudadanía moderna con la difusión de un ethos empresarial hacia el conjunto de la sociedad, todo ello adaptado a las posibilidades y perfiles culturales y económicos de cada país.

En segundo lugar es necesario avanzar en la construcción de la ciudadanía extendida mediante políticas que, adaptadas a los diferentes contextos nacionales, promuevan una cultura institucional basada en la plasmación de contratos, normas de conducta y derechos crecientemente compartidos por los actores involucrados (instituciones, individuos y actores). Existe entre agentes del desarrollo y analistas sociales un consenso cada vez más generalizado en torno a la idea de que los valores culturales afectan las instituciones, y éstas a su vez son decisivas para el comportamiento de la economía.

De ello debiera deducirse la necesidad de incorporar, desde la educación básica y a escala masiva, tanto una relación creativa con la racionalidad instrumental y las destrezas productivas, como una socialización en valores y comportamientos que fortalezcan el sentido de la ciudadanía y de la institucionalidad jurídico-democrática. Esta socialización no se restringiría, empero, a la educación básica, sino que podría también incentivarse en una red de instituciones de capacitación, educación vocacional y educación de adultos.

En tercer lugar, es impostergable una política deliberada de reconocimiento, promoción e integración de los sectores que padecen la triple exclusión: discriminación cultural (sea por factores étnicos o por claros rezagos educativos); exclusión socioeconómica; y marginación respecto de los mecanismos de representación y participación políticas.

Tal política debiera permear un conjunto de iniciativas de integración, tanto en el plano simbólico (mediante la participación creciente de dichos sectores en el sistema de toma de decisiones, sobre todo a escala local), como en el plano material (mediante la promoción de actividades productivas, comunitarias y de capacitación, que fortalezcan la competitividad y la organización entre los sectores excluidos). Esta tipo de acciones podría contar con un importante respaldo político mediante la puesta en marcha de pactos nacionales por la superación de la pobreza.

Independientemente de las orientaciones de política recién referidas, debe tenerse plena conciencia que toda política cultural tendrá que integrarse y adecuarse a los cambios de las sociedades informatizadas emergentes. Por ende, la política cultural (o las políticas con impacto sistémico que atañen también la dimensión cultural), deberá promover la máxima flexibilidad, creatividad y adaptabilidad en torno a los ejes de estas sociedades emergentes, a saber: la comunicación (vinculada a la industria cultural, el

mercado cultural y los "mass-media"); la gestión (cada vez más ligada a las redes interactivas de información); y el consumo (adecuado a las necesidades y las pautas culturales de nuestras sociedades).

Se trata, en síntesis, de asumir una visión sistémica de las relaciones entre economía y cultura: reconocer que los valores y las prácticas culturales afectan a las instituciones y al comportamiento de los agentes económicos, y que la dinámica de la economía afecta, a su vez, las posibilidades de una construcción cultural compatible y afín con los desafíos de la modernidad.

Probablemente aquí tiene algo de cierto el proverbio oriental: iniciar el camino es ya el comienzo de la meta.

### Notas

<sup>1</sup> A. Touraine, Critique de la modernité, París, Fayard, 1992, p. 272.

<sup>2</sup> Hemos querido utilizar la noción de tejido intercultural en lugar de la tradicional noción de mestizaje, dado que esta última tiene una connotación de razas que hoy día resulta empíricamente desmentida. Con los avances en la investigación científica, el concepto mismo de raza aparece ya profundamente cuestionado. En la Universidad de Stanford, L.L. Cavalli-Sforza ha consagrado décadas a recomponer el árbol genealógico del "hombre moderno", y recientemente ha llegado a la conclusión de un origen común a toda la población. (Véase la entrevista que se le formula bajo el nombre "La Science et les races", Le nouvel observateur, No. 1420, semana del 23 al 29 de enero de 1992, París). Este hallazgo coincide, además, con similar conclusión de otras recientes investigaciones científicas que advierten que no habría diferencias genéticas en la historia de la humanidad que pudieran dar lugar a la noción de raza fundada en singularidades fisiológicas. La UNESCO recomienda enérgicamente reemplazar el término "raza" por el de "grupo étnico", y enfatiza que ninguna prueba existente de medición de la inteligencia permite diferenciar entre capacidades innatas entre grupos étnicos.

<sup>3</sup> Nos referimos a la propuesta contenida sobre todo en tres documentos centrales que la CEPAL ha presentado en los últimos tres años: Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los años noventa (LC/G.1601-P), Santiago de Chile, marzo de 1990. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.90.II.G.6; y Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado (LC/G.1701/Rev.1-P), Santiago de Chile, abril de 1992. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.92.II.G.5; y CEPAL/OREALC, Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad (LC/G.1702/Rev.2-P), Santiago de Chile, abril de 1992. Publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: S.92.II.G.6.

<sup>4</sup> Cabe aquí diferenciar esquemáticamente entre modernidad y modernización para efectos del presente trabajo. La modernización constituye un proceso histórico, afincado en el cambio de los procesos productivos, de la composición demográfica, de las pautas de consumo y trabajo, del acceso a bienes y servicios y la secularización progresiva de la acción colectiva. La modernidad, en cambio, constituye un proyecto cultural en el cual han convivido dos tendencias fuertes: de una parte, la difusión de valores y actitudes básicos vinculados a la promoción de la libertad social e individual, al progreso social, al desarrollo de potencialidades personales, y a una vocación democrática que lleva a la defensa de la tolerancia y de la diversidad. De otra parte, la modernidad tiende a la difusión de una racionalidad formal y de una racionalidad instrumental, necesarias para la modernización, pero con un costo en términos de "cosificación" de la vida humana. Una perspectiva crítica de la modernidad es aquella que, sin dejar de reconocer la importancia de la racionalización, busca subordinarla a los valores modernos asociados a la democracia, la tolerancia, la libertad y la diversidad.

<sup>5</sup> A. Touraine, op. cit., p. 236.

<sup>6</sup> Por resumirlo nuevamente con las palabras de Touraine: "Los herederos de la filosofía de las luces creían que la libertad se liga enteramente a la racionalización. Se equivocan al olvidar que en el hombre coexisten el deseo, la memoria y la pertenencia a una cultura." (A. Touraine, *op. cit.*, p. 364). Se trataría, en esta perspectiva crítica de la modernidad, de reglamentar la convivencia de los particularismos y evitar la radicalización de los conflictos. Michael Walzer, quien utiliza la metáfora de tribu para referirse a las comunidades particulares, visualiza la existencia de un puente semántico entre los particularismos tradicionales "tribales" y el universalismo democrático moderno. En su opinión el "tribalismo" debe estar incluido en el universalismo por ser un elemento común a toda la especie humana. (M. Walzer, "La rinascita della tribu", *Micro Mega*, N° 5, 1991, citado por Alessandra Concedada, "Attualità della tribu nelle scienze sociali tra concetto et metafora", ponencia presentada al "International Forum on Development Problems. Nation, Tribe and Citizenship. The crisis of the State in Contemporary Societies", Roma, 2 al 4 de diciembre de 1992.)

<sup>7</sup> CEPAL, *Transformación productiva con equidad*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> José Aricó (1992), "El difícil camino de la reforma democrática", en *Lo Popular en América Latina ¿una visión de crisis?*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), 1992, p. 303.

<sup>9</sup> CEPAL, serie *Industrialización y desarrollo tecnológico*, Informe N° 12 (LC/G.1729), Santiago de Chile, abril de 1992.

<sup>10</sup> "La formulación y aplicación de estrategias y políticas económicas habrá de ocurrir en un contexto democrático, pluralista y participativo." (CEPAL, *Transformación productiva con equidad*..., *op. cit.*, p. 15.)

<sup>11</sup> CEPAL, *Educación y conocimiento*..., *op. cit.*, p. 18.

<sup>12</sup> Véase al respecto el artículo de Gino Germani, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", *Los límites de la democracia*, varios autores, vol. 1, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1985. El autor destaca además que en civilizaciones no occidentales la secularización permanece restringida a miembros de las elites, mientras el resto de los estratos sociales permanece excluido. Asimismo, enfatiza la idea de que la secularización no es condición suficiente de la democratización. De no verse acompañada por la recreación de valores, la secularización bien podría impedir la democracia o ejercer sobre ésta un efecto disolvente. Según Germani, esta última es la tendencia predominante.

<sup>13</sup> Como veremos más adelante en este trabajo, este rasgo de la ciudadanía —reconocimiento del otro— plantea serios problemas en nuestra región cuando se consideran sus principales rasgos culturales.

<sup>14</sup> CEPAL, *Educación y conocimiento*..., *op. cit.*, p. 119. Y en el mismo sentido: "La difusión de valores, la dimensión ética y los comportamientos propios de la moderna ciudadanía, así como la generación de capacidades y destrezas indispensables para la competitividad internacional (crecientemente basada en el progreso técnico), reciben un aporte decisivo de la educación y de la producción del conocimiento en una sociedad. La reforma del sistema de producción y difusión del conocimiento es, entonces, un instrumento crucial para enfrentar tanto el desafío en el plano interno, que es la ciudadanía, como el desafío en el plano externo, que es la competitividad. Se entiende así que esta dimensión sea central para la propuesta de la CEPAL sobre transformación productiva con equidad." (*Ibid.*, p. 17.)

<sup>15</sup> CEPAL, *Educación y conocimiento*..., *op. cit.*, pp. 125 y 126. Y más adelante, en el mismo documento: "La adquisición de las destrezas necesarias para desenvolverse en la sociedad sólo podrá hacerse efectiva mediante la revalorización de la propia identidad cultural, lo que proporciona un punto de partida que permite asimilar de manera selectiva y útil los avances globales de la ciencia y la tecnología y aprovechar las respuestas que surgen de la propia acumulación cultural." (p. 157).

<sup>16</sup> Maxime Rodinson ha hecho recientemente una reflexión bastante heterodoxa en la cual explica la extensión del fundamentalismo islámico menos como un retorno a un pasado que nunca fue tan integrista, y mucho más por el entramado de crisis y exclusión existente en esos países. Es, según



Rodinson, dicha crisis y exclusión lo que ha llevado a una relectura en clave mesiánica de los textos sagrados, y a una refundación de una historia integrista como base de legitimación de los movimientos que buscan una salida radical-integrista a la crisis. (Véase M. Rodinson, L'Islam: politique et croyance, París, Fayard, 1993.)

<sup>17</sup> "Así, por ejemplo, la plasmación de iniciativas de intercambio comercial entre Estados Unidos y Japón están condicionadas por las posibilidades de comunicación entre orientaciones culturales distintas, trasladándose el sentido económico de la competencia a esferas culturales y políticas. En el mismo sentido (...) temas como la modernización, la democracia y la unificación nacional en Corea están asociados con el metabolismo cultural de su propia transformación política." (F. Calderón, "Procesos culturales y estrategias de modernidad en América Latina", ponencia presentada al "International Forum on Development Problems. Nation, Tribe and Citizenship. The Crisis of the State in Contemporary Societies", Roma, 2 al 4 de diciembre de 1992, pp. 3 y 4.) Véase también, al respecto: K. van Wolferen, "Une nouvelle approche de la question japonaise", Regard froid sur le Japon, serie Notes de la Fondation Saint-Simon, París, 1990; M. Cooper, La recherche d'un consensus, París, Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), 1982. Un importante análisis histórico sobre la cultura política y el proteccionismo en Estados Unidos puede encontrarse en S. Lipset y J. Hayes, "Las raíces sociales del proteccionismo norteamericano" y Sung-Jo Han, "The Korean experiment", Journal of Democracy, vol. 2, N° 2, Washington, D.C., 1991. Un llamativo análisis sobre los límites de la construcción ciudadana en el Japón en relación a los hijos de migrantes japoneses o coreanos puede consultarse en T. Miyasima, "Immigration and the redefinition of "citizenship" in Japan: "One people-one nation" in question", ponencia presentada al "International Forum on Development Problems. Nation, Tribe and Citizenship", Roma, 2 al 4 de diciembre de 1992. Para el caso de la India, consúltese T.K. de Oommen, "Insiders and outsiders in India: primordial collectivism and cultural pluralism in nation-building", International Sociology, vol. 1, N° 1, marzo de 1986, pp. 53-74. Para el caso de Europa occidental consúltese, J. Habermas, "Cittadinanza e identità nazionale", Micro Mega, N° 5, 1991. Véanse además los siguientes textos: G. Quaranta, "Cittadinanza attiva e riforma della democrazia", Democrazia diretta, N° 3, 1990; F. Furet, P. Rosanvallon y J. Julliard, La République du Centre, París, Calman-Levy, 1989.

<sup>18</sup> Según A. Touraine, lo específico de una sociedad programada o postindustrial es "introducir grandes aparatos centralizados de gestión en los dominios más diversos de la vida social ... El término es inexacto pero indica a las claras que se forman centros de decisión y gestión capaces de producir no sólo sistemas de medios sino también objetivos de la actividad social, tecnologías de salud, del consumo o de la información. Esta movilización ofrece muchas oportunidades a los individuos pero implica el riesgo de acrecentar la capacidad de manipulación de un poder absoluto". (A. Touraine, El retorno del actor, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1987, p. 143.)

<sup>19</sup> N. García Canclini, Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, D.F., Editorial Grijalbo, 1990, pp. 288-289.

<sup>20</sup> La capacidad de respuesta a los cambios del medio constituye un rasgo propio de todas las culturas. Cada cultura es "una construcción mental que tiene una estructura lógica profunda, una gramática no inmediatamente discernible, que gobierna y refuerza los valores explicitados, y que ofrece reglas alternativas para circunstancias distintas". (J. Durston, "Cultura, conocimiento y modernidad: elementos fundamentales de la lucha indígena", ponencia presentada al Seminario "Pueblo mapuche y desarrollo: desafíos y propuestas", Angol, Chile, 14 al 16 de enero de 1993, p. 6.) Y más adelante: "Las culturas están constantemente cambiando y adaptando sus creencias y normas en respuesta a los cambios que ocurren diariamente en el medio social, económico e intelectual. En este sentido, no existen culturas tradicionales: no hay ninguna cultura en el mundo que hoy sigue exactamente idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado. Una cultura, como un "idioma silencioso", cambia permanentemente con los cambios en el uso que hacen de ellas las personas." (*Ibid.*, p. 7).

<sup>21</sup> I. Ramonet, "Temps nouveaux", Le Monde diplomatique, año 40, N° 470, mayo de 1993.

<sup>22</sup> A. Gouffenic, "Femmes, temps, cultures", A la recherche du temps des femmes, París, ACC et Tierce, 1985.

<sup>23</sup> Para una visión relativamente completa sobre los movimientos sociales en la región, véase A. Escobar y Sonia Alvarez (comps.), The Making of Social Movements in Latin America, Nueva York, Westview Press, 1992.

<sup>24</sup> "El rescate de los nuevos movimientos sociales muestra una preocupación por la constitución de identidades colectivas, sean regionales o sectoriales. La preferencia por los movimientos sociales frente a los partidos políticos implica el privilegio de nuevas lógicas de dinámica social, la búsqueda de nuevas formas de hacer política y un aterrizaje de la exaltación de la diversidad. La revalorización de la democracia y del pluralismo apuntan a la consolidación de una cultura democrática y no sólo de un gobierno electo por las mayorías ... La reorientación de las ciencias sociales también implica un cambio en la forma de comprender la realidad social, a partir de la constatación de la complejidad progresiva, la desarticulación creciente y el polimorfismo del tejido social." (M. Hopenhayn, "El debate postmoderno y la dimensión cultural del desarrollo", Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1988, p. 67.)

<sup>25</sup> No pretendemos reducir el patrón de exclusión a una originaria dialéctica de la negación que marca el inicio de la Conquista de América. Por cierto, la exclusión hoy día se explica por múltiples fenómenos, de carácter sociodemográfico, por las dinámicas (o insuficiencias dinámicas) de acumulación capitalista, etc. Sin embargo, la negación originaria de la cultura del otro —negación enraizada en los procesos de conquista, colonización y evangelización—, constituye un mástil en torno al cual se adhiere, con mayor facilidad, el itinerario de la exclusión que adviene en las dinámicas de modernización y en los sesgos elitistas de constitución de nuestras sociedades nacionales.

<sup>26</sup> En tales sociedades, la temática del otro hace relación a un ethos cultural ya diverso, y el resultado, en palabras de René Zabaleta, son "sociedades abigarradas". (Véase R. Zabaleta, "Forma, clase y multitud en el proletariado minero de Bolivia", Bolivia hoy, R. Zabaleta (comp.), México, D.F., 1983.)

<sup>27</sup> Citado por J. Medina Echavarría, Sociología latinoamericana, San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1980, pp. 119-120.

<sup>28</sup> Esta desvalorización no es, empero, uniforme. Incluso del lado de la evangelización, la actitud de la Iglesia hacia las culturas no cristianas o autóctonas alcanzó momentos de comprensión, si bien desde una jerarquía de valores ya asumida. Valgan las palabras del fraile Bartolomé de las Casas: "Así, estos indios, totalmente inocentes, no pueden ser acusados por no entrar en razón con sólo la prédica de las primeras palabras del Evangelio, pues ellos no entienden al predicador. No están obligados a abandonar de golpe su religión ancestral, porque no comprenden que esto es lo que les resulta mejor (...) no existe mayor ni más difícil decisión para un hombre que abandonar la religión que ha abrazado." En este sentido de las Casas "se sitúa en una suerte de frontera indecible entre la salvación y la negación del otro" (G. Bravo, "La estructura íntima del pensamiento latinoamericano: descubrimiento del otro", Santiago de Chile, inédito, p. 25).

<sup>29</sup> Véase G. Bravo, op. cit.

<sup>30</sup> "A la visión de los vencidos se le reconocerá como máximo su dimensión estética e incluso política —es el caso de Mariátegui respecto al ayllu o comunidad incaica, en tanto forma natural de la comunidad—, por la información "antropológica" cuando no "folclórica", que aportan respecto al "pasado americano", por el aporte de sus "rituales" a la gestación de un "mestizaje cultural" y/o "religioso", pero no se le concederá jamás estatuto de pensamiento." (G. Bravo, op. cit., p. 8.)

<sup>31</sup> Los análisis de John Murra acerca de la racionalidad productiva andina, su organización multicélica en varios pisos ecológicos, y su vinculación a procesos de distribución macrorregionales y no mercantiles, muestran la existencia, en la cultura andina, de un sistema altamente racionalizado de producción que pervive y se reproduce hoy día. (Véase J. Murra, Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1975.) Para una discusión sobre la

problemática, véase S. Rivera Cusicanqui, "Sendas y senderos de la ciencia social andina", Revista autodeterminación, N° 10, La Paz, octubre de 1992, pp. 83-108.

<sup>32</sup> "Se llama cultura oprimida aquella que carece de instituciones encargadas de la producción de conocimientos y de normas o estrategias para negociar, modificar y adaptar los proyectos de sociedad de sus portadores." (J. Casimir, "Vigencia de la cultura oprimida", Cultura y creación intelectual en América Latina, México, D.F., Siglo XXI Editores, 1984, p. 67.)

<sup>33</sup> M. Romero Fragonal (comp.), África en América Latina, México, D.F., Siglo XXI Editores/ UNESCO, 1977, p. 49. El mismo autor señala que, al quedar como trabajadores "libres" y despojados de ese factor de cohesión sociocultural que fue la esclavitud, "se daba en la realidad una situación que pura y simplemente vedaba al negro el acceso a los niveles de cultura y de participación social que podrían haberle permitido actuar eficazmente, tanto en el sentido de la adopción mimética de los valores 'blancos', como en el de revalorización de los valores 'negros'". (*Ibid.*, p. 51.)

<sup>34</sup> G. Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana", Cultura y creación intelectual en América Latina, *op. cit.*, p. 141. Y en otro texto: "Hay quienes se maravillan ante las ruinas de las ciudades mayas y sienten por ellas un auténtico orgullo nacional, pero ignoran que más de un millón de personas hablan y piensan en maya y viven su vida cotidiana como mayas. Hay quienes —entre la gente "culto"— conocen algún fragmento de la antigua filosofía o poesía náhuatl pero ignoran que en el centro de México existe más de un millón y medio de hablantes del náhuatl. ¿Por qué? Porque el náhuatl sólo lo habla la cocinera en la cocina, el peón de albañil de una obra en construcción, o el campesino trabajando sus escasos surcos de mala tierra de temporal." (R. Stavenhagen, "Resistencia y renacimiento cultural indígena", Cultura y creación intelectual en América Latina, *op. cit.*, p. 307.)

<sup>35</sup> Véase al respecto la compilación realizada por G. Bonfil Batalla, Utopía y revolución, México, D.F., Nueva Imagen, 1981; y, X. Albó, "El retorno del indio", Revista andina, N° 2, Lima, diciembre de 1991. Para el caso del afroamericanismo en el Caribe francés, véase J. Casimir, The Caribbean: One and Divisible, serie Cuadernos de la CEPAL, N° 66 (LC/G.1641-P), Santiago de Chile, noviembre de 1992; publicación de las Naciones Unidas, N° de venta: E.92.II.G.13. Para un análisis del creole hispano y su evolución, véase A. Quintero, Seis, bomba, danza ... sonata ... Salsa y control! Sociología de la música del Caribe, San Juan, Puerto Rico, en prensa; y M. Romero Fragonal, *op. cit.*

<sup>36</sup> Es interesante en este sentido el caso de las culturas migrantes, internas o fronterizas. Así, por ejemplo, el epíteto de "cabecita negra" fue históricamente usado en Buenos Aires para hacer referencia, de manera peyorativa, a los migrantes del norte del país o de Bolivia, que formaban parte de la fuerza de trabajo no especializada de Argentina. Pero esta desvalorización quedó revertida en el discurso populista a partir de los años cuarenta, y el propio movimiento político de orientación nacional-popular se forjó reivindicando al "cabecita negra" como auténtico "ciudadano". En el Caribe, hasta la independencia tenían mayor participación en la administración pública las personas de tez más clara, "pero, al surgir la democracia con el principio de 'cada hombre, un voto', resultaba necesario que los partidos atrajeran a la masa de la población, basándose en el principio del **Black Power**" (R. Rex, "Introducción: las nuevas naciones y las minorías étnicas, aspectos teóricos y comparados", Raza y clase en la sociedad postcolonial, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), París, UNESCO, 1978, p. 34).

<sup>37</sup> Véase E. Ottone, "La transformación del Estado en América Latina. Desarrollo histórico y visión de futuro", Diversidad para el cambio, varios autores, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, Instituto de las Naciones Unidas para la Formación Profesional (UNITAR)/Programa sobre el Futuro de América Latina (PROFAL), 1987.

<sup>38</sup> Especial consideración merece, a este respecto, la especificidad de la cuestión colonial en el Caribe Anglosajón y Francés, dado lo difundido del fenómeno de la esclavitud, asociado a las etnias afroamericanas. En un texto ya aludido, se observa que al término de las guerras de independencia la

cuestión esclavista en las repúblicas liberales en el Caribe se perpetúa y niega simultáneamente: como institución se halla condenada en la legislación y en los principios, como sistema se ve afectada la esclavitud por la prohibición de la trata, pero como ordenamiento socioeconómico estructural se halla preservada en lo esencial mediante providencias legislativas, expedientes administrativos y prácticas ilegales más o menos toleradas. (Véase M. Moreno F., Africa en América Latina, op. cit., p. 47.)

<sup>39</sup> "Gamonales, mayores, coroneles, capangas, huasipungueros, policías bravos, se encargaban de mostrar cotidianamente, sobre todo en el mundo rural, que para los dueños del poder no hay límites para el ejercicio de su arbitrariedad y allí está el nudo de la cuestión, porque los derechos humanos son, precisamente, el límite a la arbitrariedad del poder: de toda y cualquier clase de poder." (W. Ansaldi y F. Calderón, op. cit., p. 67.)

<sup>40</sup> La discriminación cultural cobra especial fuerza en las relaciones de género, y esto tiene claras repercusiones en tres esferas. En primer lugar, resalta el caso de la dinámica ocupacional de las mujeres y la brecha salarial que padecen en relación a los hombres. Se observa que, por los efectos de crisis y ajuste, se ha generado un aumento sin precedentes de la ocupación femenina, sobre todo en labores donde el patrón de servidumbre persiste; por otra parte, pese a este incremento de la proporción de PEA femenina, persisten también los altos niveles de discriminación salarial por sexo. (Véase, al respecto, CEPAL, Panorama social de América Latina. Edición 1993 (LC/G.1688), Santiago de Chile, 1993.) Esto significa que, a niveles iguales de productividad, el mercado laboral no opera como mecanismo "ecuánime" en la asignación salarial. En segundo lugar, los procesos de apertura política en todos los países de la región no han ido acompañados con una mayor incorporación de la mujer en los procesos de toma de decisiones. En tercer lugar, se mantiene una legislación que inhibe la autonomía de decisión de la mujer respecto a cuestiones claves como la contracepción y el aborto.

<sup>41</sup> El origen del movimiento obrero en la región estuvo concentrado en la búsqueda de reconocimiento de derechos de organización sindical, huelga, jornada de 8 horas de trabajo, seguro social y varias otras leyes laborales. Véase, por ejemplo, J. Godio, Historia del movimiento obrero latinoamericano, pp. 63-72. Para una visión más exhaustiva que incluye una revisión de 21 países, véase P. González Casanova, Historia del movimiento obrero latinoamericano, México, D.F., Siglo XXI Editores, 1984. El aporte del movimiento obrero a la ciudadanía moderna fue fundamental. Los orígenes contemporáneos del movimiento de derechos de la mujer, muy a menudo cercanos al movimiento obrero, proliferaron en toda la región a principios de siglo (piénsese, por ejemplo, que el primer Congreso Femenino Internacional se realizó en Buenos Aires en mayo de 1910). Para una visión histórica general de la participación femenina en la lucha por la ciudadanía y los derechos de las mujeres, y un perfil de sus principales líderes, véase: "Mujeres e historia", Revista Isis Internacional, N° 10, diciembre de 1988; "Precursoras del feminismo en América Latina", Revista Mujer/Fempress, número especial, Santiago de Chile, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), 1991. Para un análisis específico, véase C. Salinas, La mujer proletaria: una historia por contar, Concepción, Chile, Ediciones LAR. Para un análisis teórico actualizado, véase J. Astelarra, "Recuperar la voz: el silencio de la ciudadanía", Revista Isis Internacional, N° 17, Santiago de Chile, 1992. En relación al movimiento campesino, éste ha centrado históricamente sus demandas en derecho a tierra, organización sindical, educación y voto. Para una visión general, véase A. Warman, "Los campesinos en el umbral de un nuevo milenio", Revista mexicana de sociología, N° 50, 1988.

<sup>42</sup> Véase, respecto de las mujeres, el texto compilado por E. Jelin, Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos, Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), 1987. Véase en general el texto de F. Calderón, y E. Jelin, Clases sociales y movimientos sociales en América Latina, Buenos Aires, Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), 1988.

<sup>43</sup> Entiéndase aquí la difusión de conocimiento en sentido amplio, a saber: como adquisición de destrezas productivas, de capacidad crítica, de autovaloración en función del propio potencial, de conciencia de sí mismo como ciudadano, de apertura para asimilar información y valores, etc. Este corolario de las reflexiones precedentes coincide, pues, con los planteamientos del documento de CEPAL, Educación y conocimiento..., *op. cit.*, en el sentido de que la difusión de la educación y del conocimiento debe activar "sinérgicamente" tanto la competitividad como la ciudadanía, difundiendo lo que se ha dado en llamar los "códigos de modernidad".

<sup>44</sup> En páginas precedentes hemos citado la literatura reciente que muestra, a partir de investigaciones científicas, que no existen "razas", sino grupos étnicos.

<sup>45</sup> El concepto de **creolización** en el Caribe, por ejemplo, forma parte no sólo del análisis histórico-cultural sino del lenguaje cotidiano. Por un lado el **créole** es el mestizo de la relación europeo-africano, pero también se asocia históricamente con un tipo de inserción en el proyecto de sociedad de plantación. En Haití, el mismo término **créole** va connotando distintas cosas antes y después del período colonial (desde el hijo de europeo con africano, hasta sencillamente el no extranjero): el mismo término que connota el mestizaje, se va "mestizando" en el tiempo. (Véase J. Casimir, *op. cit.*, pp. 29-46.)

<sup>46</sup> Vargas Llosa lo expresa de manera muy gráfica: "América Latina es lo menos autárquico que existe en el mundo. Los latinoamericanos hablan sobre todo lenguas de origen europeo, forman parte de tradiciones étnicas y culturales que tienen, la mayor parte de ellas, raíces muy profundas en Europa o en otros lugares del mundo como África, incluso Asia. Todo eso, naturalmente, ha tomado una coloración determinada en América Latina por efecto del paisaje, de la experiencia, de una problemática particular, y eso ha creado unos matices: por ejemplo, el italiano que se fue a Argentina hace un siglo y medio es un argentino en que lo italiano está todavía muy presente, pero de todas maneras es muy distinto del italiano de Italia." (entrevista de Sergio Marras, América Latina, marca registrada, Barcelona, Ediciones B-Grupo Editorial Zeta, 1992, p. 104).

<sup>47</sup> Véase al respecto el trabajo de J. Vergara Estévez y Jorge Iván Vergara, El concepto de identidad y los debates sobre la identidad cultural latinoamericana, Santiago de Chile, Cuarto Congreso Chileno de Sociología, 28 y 29 de agosto de 1992.

<sup>48</sup> Véase J. Nasbitt y Patricia Aburdene, Megatendencias 2.000, Bogotá, Editorial Norma, 1990.

<sup>49</sup> La siguiente cita de H.A. Murena, ensayista argentino de los años 50, es elocuente: "... En un tiempo habitábamos en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella. Caímos en otra tierra, en una tierra en bruto; vacía de espíritu, a la que dimos en llamar América ..." (citado por Vergara y Vergara, p. 6).

<sup>50</sup> El escritor mexicano Carlos Fuentes señala que tiene, para América Latina, una "denominación muy complicada, difícil de pronunciar pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos indo-afro-iberoamérica; creo que incluye todas las tradiciones, todos los elementos que realmente componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad". (Entrevista de Sergio Marras, América Latina, marca registrada, *op. cit.*, p. 34). Por su parte Xavier Albó, retomando una proposición del líder Aymara Takir Mamani, propone denominar a la región ABYA-YALA, palabra cuna que significa "tierra en plena madurez". En el mismo texto Albó hace un balance crítico de la identidad que nombra. (Véase X. Albó, "Nuestra identidad a partir del pluralismo de base", Imágenes desconocidas..., *op. cit.*)

<sup>51</sup> P. Morandé, Cultura y modernización en América Latina, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984, p. 153.

<sup>52</sup> Véase O. Paz, El laberinto de la soledad, México, D.F., Fondo de Cultura Económica (Edición original de 1959), 1978; y R. Bartra, La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano, México, D.F., Grijalbo, 1987.

<sup>53</sup> En el primer caso se ubica N. García Canclini, *op. cit.*, y en el segundo, P. Morandé, *op. cit.*

<sup>54</sup> "La tendencia prevaleciente es que todos los sectores mezclen en sus gustos objetos de procedencias antes separadas. No quiero decir que esta circulación más fluida y compleja haya evaporado las diferencias entre clases. Sólo afirmo que la reorganización de los escenarios culturales y los cruces constantes de las identidades exigen preguntarse de otro modo por los órdenes que sistematizan las relaciones materiales y simbólicas entre los grupos." (García Canclini, *op. cit.*, p. 288.)

<sup>55</sup> La sociedad japonesa constituiría la forma más avanzada de sociedad informacional. El sociólogo japonés S. Hayashi señala, a este respecto, que la sociedad informacional se caracterizaría por: i) un alto nivel de producción y consumo de información en todas las esferas; ii) un desarrollo tecnológico asociado al procesamiento de la información; iii) la valorización social creciente de la información; y iv) el crecimiento acelerado del valor agregado al producto que contiene información (S. Hayashi, Nihon gata no joho shakai: The Japanese Model for the Information Society, Tokyo, University of Tokyo Press, 1987). Para un balance conceptual e histórico de la temática en las sociedades avanzadas, véase M. Castells, "Flows, networks, and identities. Where are the subjects in the informational society?", University of California at Berkeley, ponencia presentada al Coloquio "Le retour du sujet", Cérisy-La Salle, junio de 1993. Para una problematización inicial desde la perspectiva latinoamericana, véase F. Calderón y M. dos Santos, "Cultura política y sociedad en la Nueva América Latina", Revista nueva sociedad, Caracas, en prensa; y A. Di Filippo, "Revolución informática, desarrollo económico y competitividad", ponencia preparada para la Reunión Regional sobre Gestión de Información, organizada por el Centro Latinoamericano de Documentación Económica y Social (CLADES) y la CEPAL, Santiago de Chile, 17 al 21 de mayo de 1993.

<sup>56</sup> O. Rosales, "Equidad y transformación productiva: desafío para América Latina", Revista de economía y trabajo, año I, N° 1, Santiago de Chile, Programa de Economía del Trabajo (PET), enero-junio, p. 156.

## SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO DE LA CEPAL\*

Nº	Título
1	Trayectoria de especialización tecnológica: una visión global del intercambio mundial, 1965-1987 (División de Desarrollo Económico). Autor: M. Barbera
2	Nuevos enfoques en la teoría del crecimiento económico: una evaluación (División de Desarrollo Económico). Autor: P. Mujica
3	Canje de deuda por naturaleza: la necesidad de una nueva agenda (División de Desarrollo Económico). Autor: R. Devlin
4	The role of capital in Latin America: a comparative perspective of six countries for 1950-1989 (División de Desarrollo Económico). Autor: A.A. Hofman
5	Política comercial y equidad (División de Comercio Internacional, Transporte y Financiamiento). Autores: J.M. Benavente, A. Schwidrowski, P.J. West
6	An overview of debt moratoria in Latin America (División de Desarrollo Económico). Autores: O. Altimir, R. Devlin
7	New form of investment (NFI) in the Latin American-United States trade relations (División de Comercio Internacional, Transporte y Financiamiento). Autor: M. Kuwayama
8	La demanda de dinero en Chile: una comparación de métodos alternativos de estimación de vectores de cointegración (División de Desarrollo Económico). Autores: R. Martner, D. Titelman
9	Tributación y equidad en América Latina: un ejercicio de evaluación cuantitativa (División de Desarrollo Económico). Autores: O. Altimir, M. Barbera
10	Políticas para la gestión ambientalmente adecuada de los residuos: el caso de los residuos sólidos urbanos e industriales en Chile a la luz de la experiencia internacional (División de Medio Ambiente y Asentamientos Humanos). Autor: H. Durán
11	Economía política de la pobreza, la equidad y el crecimiento: Colombia y Perú, 1950-1985. Un análisis comparativo (Oficina de CEPAL en Bogotá). Autor: A.J. Urdinola
12	Equidad y transformación productiva como estrategia de desarrollo: la visión de la CEPAL (Secretaría Ejecutiva) (También se encuentra en inglés). Autor: C. Massad
13	Inflación, déficit público y política cambiaria: un análisis econométrico para Argentina, Chile y México (División de Desarrollo Económico). Autores: G. Mognillansky, D. Titelman

---

\* El lector interesado en recibir un Documento de Trabajo puede dirigirse directamente a la CEPAL, Casilla 179-D, Santiago de Chile, mencionando la División autora del documento.

- 14 Economic relations between Latin America and Asian/Pacific: recent trends and future challenges (División de Comercio Internacional, Transporte y Financiamiento). Autor: J.C. Mattos
- 15 Income distribution and poverty through crisis and adjustment (División de Desarrollo Económico). Autor: O. Altimir
- 16 Evaluación y perspectivas de las relaciones comerciales entre la ALADI y los Estados Unidos (División de Comercio Internacional, Transporte y Financiamiento). Autor: M. Izam
- 17 Análisis empírico del comportamiento de las exportaciones no cobre en Chile: 1963-1990 (División de Desarrollo Económico). Autores: G. Moguillansky, D. Titelman









