

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS





Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

EDITORIAL

El CRESUR es una institución de educación superior reconocida nacional e internacionalmente por la pertinencia y calidad de sus programas académicos y el aporte de sus proyectos de investigación e innovación al desarrollo educativo de la región sur-sureste del país, en la que se ubican Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Tabasco, Veracruz, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, sin excluir la participación el resto del país.

El Centro está dedicado a impulsar, promover y propiciar la investigación educativa, sobre todo para identificar las fortalezas y problemas de los distintos niveles y modalidades de la educación para crear conocimiento y contribuir con ello al mejoramiento de la práctica docente y de la calidad educativa.

Por su parte, la Universidad de la Serena, con quién entablamos un convenio de colaboración en el 2016, es una Institución con gran experiencia que ha decidido transitar el camino para la construcción de esta revista junto con el CRESUR.

Nos congratulamos de presentar el número 0 de la Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos, que aspira ser un referente en la temática en toda la región.

Dr. José Humberto Trejo Catalán
Editor

DIRECTORIO

Editor

José Humberto Trejo Catalán

Coeditor

Víctor del Carmen Avendaño Porras

Editor Invitado:

Jaime Roberto Montes Miranda.-Universidad de la SERENA, Chile

Equipo Editorial

Guadalupe García Gómez, Leticia Ruiz Elizalde

Consejo Editorial

Dra. María Teresa Juliá Contreras / Psicología / Universidad de La Serena - Chile

Dr. Carlos Calvo Muñoz / Educación / Universidad de La Serena - Chile

Dr. Mario Arenas Navarrete / Música / Universidad de La Serena - Chile

Mg. Marcelo Sepúlveda / Teología / Universidad Católica del Norte - Chile

Mg. Juan Navarrete / Teología / Universidad Católica del Norte - Chile

Mg. Sergio Romero / Filosofía / Universidad Católica del Norte - Chile

Dr. Angel Espina / Antropología / Universidad de Salamanca - España

Dra. Ana Lúcia Coutinho / Antropología / Universidade de Salamanca - Brasil

Dra. Iris Alfonzo Albores / Educación / Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa - México

Dr. José Emilio Sánchez / Educación / Universidad Intercultural Indígena de Sinaloa - México

Dra. María Teresa Prieto Quezada / Educación / Universidad de Guadalajara / México

Dr. José Claudio Carrillo Navarro / Educación / Universidad de Guadalajara / México

Diseño y Asesoría Técnica

Luis Angel Domínguez Ruiz

*Publicación arbitrada por el Comité Editorial del Centro Regional
de Formación Docente e Investigación Educativa*

Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos (RIEL), Año I, No. 0, enero a abril de 2017, es una publicación cuatrimestral editada por el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa, Carretera Municipal Tecnológico – Copalar km 2200, Comitán de Domínguez, Chiapas, C.P. 30037, teléfono 019636366100, www.cresur.edu.mx, contacto@cresur.edu.mx. Editor Responsable: José Humberto Trejo Catalán, teléfono 019636366100, huberto.trejo@cresur.edu.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: en trámite, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, División de Investigación e Innovación, Dr. Víctor del Carmen Avendaño Porras, Carretera Municipal Tecnológico – Copalar km 2200, Comitán de Domínguez, Chiapas, C.P. 30037, fecha de última modificación, 01 de enero de 2017.

TABLA DE CONTENIDOS

Reflexiones en torno a racionalidades, cultura e identidad	9
<i>Nelson Santibáñez Rodríguez / Universidad Católica del Norte</i>	

Apuntes en torno a una etnofilosofía	18
<i>Jaime Montes Miranda / Universidad de La Serena</i>	

Identidades y patrimonio cultural	26
<i>Prof. Patricio Cerda Carrillo / Universidad de la Serena</i>	

ARTÍCULO

Reflexiones en torno a racionalidades, cultura e identidad

*(O pistas previas para articular un lenguaje común a partir de
estar en nuestra América)*

Nelson Santibáñez Rodríguez

*Universidad Católica del Norte
Primavera 2016*

A modo de introducción

Entendemos, junto con Rodolfo Kusch (2000), que aquello que llamamos identidad y cultura comprende una totalidad situada. Lo conceptualizamos así porque nos resulta evidente que el individuo, portador de una cierta identidad personal, no termina en la frontera de su propia piel, sino que su ser se extiende a su modo de pensar, su lenguaje, su modo de vivir y a los instrumentos e instituciones creados por él. La cultura y la identidad, así concebidas, son una totalidad situada de carácter dinámico que tiende a fluir de individuo en individuo, abriendo las posibilidades de portar cierta identidad colectiva. Además, la cultura y la identidad fluyen de cosa en cosa, de quebrada en quebrada, abriendo con ello las posibilidades de una geo-cultura y, eventualmente, de una geo-identidad. En palabras del propio Kusch:

La cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre.

Entonces, la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo “universal”, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el “ser” de mi consistencia y el otro es el “estar” en ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido?... El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, en encontrar el símbolo que reúna los opuestos (2000, tomo III, p. 171-172).

Ahora bien, en este punto, aunque compartimos la noción de que la identidad de una cultura no se comprende cabalmente en el nivel consciente, creemos que es oportuno hacernos cargo de al menos una dimensión de ella que se presenta evidentemente ante nuestra conciencia. En categorías de Kusch (2000), queremos reflexionar en torno a una dimensión de la cultura emergida, a saber, reflexionaremos en torno a la racionalidad, en tanto la reconocemos como categoría previa y necesaria para articular un lenguaje común, a partir de estar en nuestra América.

Este reflexionar, desde la perspectiva de su método, tiende a ser una interpretación de lo propio por lo “otro”, en la lógica de la alteridad propuesta por Levinas (1999), y al mismo tiempo tiende a ser una interpretación de lo “otro” por lo propio, a través de lo que la Filosofía de la Liberación llama el “método analéctico” (Dussel, 1974).

En torno a los conceptos de racionalidad y racionalidades

Toda racionalidad parte de unos “presupuestos” que, dada la función que se les asigna en el entramado del sistema referido, no son objeto primero o tema privilegiado de la reflexión misma. En otras palabras, ninguna filosofía comienza desde la nada, sino a partir de una experiencia fundante, “admiración”, “asombro”, “cuestionamiento”, etc. que se establece como un primer nivel hermenéutico: una primera interpretación. Esos presupuestos dados en cada racionalidad son el “mito fundacional” de ese pensar.

Al respecto, es ingenuo pensar que la filosofía occidental europea es un resultado de la superación absoluta del mythos. Por el contrario, en la filosofía occidental, el logos es el mito que reemplaza al mythos, en tanto “mito fundacional”. A partir de esto, muchos de sus presupuestos culturales son interpretados y presentados como axiomas a priori; y son presentados con un talante absolutamente lógico y racional.

En Occidente, tal concepto de “razón”, logos, ha vivido una larga historia de transposición e inclusive transculturación de origen mítico. El concepto “razón” fue identificado por largo tiempo con algo divino y sobrehumano, del que el ser humano participa (nous, logos, etc.). Esto se profundiza más en la cristología patristica y en el platonismo cristianizado. La “secularización” del concepto razón recién comenzó con el nominalismo medieval y se configuró, definitivamente, con el racionalismo continental moderno. Sin embargo, a pesar de su emancipación de lo mítico, la razón mantuvo lo numinoso y lo divino a lo largo de la modernidad; esa aura extraordinaria y casi divina. Hasta podríamos decir que en la modernidad, la razón fue “re-divinizada”, en tanto que fue presentada como una dimensión que transciende el mundo experimental. Recientemente, la llamada posmodernidad empieza a de-construir ese mito, en especial, a partir de su crítica de la llamada “racionalidad instrumental”.

¿Podemos usar, entonces, un concepto tan polisémico y culturalmente tan arraigado en Occidente como el de “razón” para aproximarnos a los rasgos identitarios y a los presupuestos de otros tipos de pensamientos, específicamente al de quienes habitamos en nuestra América?¹

Es cierto que, en este punto, en la formulación de la interrogante anterior, estamos cometiendo una inconsistencia hermenéutica, pero creemos que es una inconsistencia que tiende a la coherencia, valga la paradoja, en la medida que es explicitada. Dicha inconsistencia aparece cuando explicitamos las categorías involucrada en la formulación de la pregunta. El círculo hermenéutico involucrado se podría describir de la siguiente manera: Antes de saber exactamente lo que es “razón”, tenemos que presuponer, al menos como categoría transitoria de trabajo, un esquema de esta noción. En otras palabras, antes de haber definido exactamente lo que es logos, tenemos que empezar con el “día-logo” entre varias racionalidades, asumiendo en ello, de facto, la multiplicidad de logos dados en diversas geografías.²

Razón y racionalidad

En primer lugar, y a pesar de lo que pretende la etimología “clásica”, hay que resaltar que el término racionalidad no se deriva exclusivamente de “razón”, ni de sus múltiples acepciones. Racionalidad no es simplemente el modo racional de pensar, actuar y/o imaginar; no se reduce al acto de analizar o a una característica del pensar.

Las racionalidades³ tampoco se limitan a los ámbitos del dominio de la razón: el mito tiene su propia racionalidad; y el corazón, en tanto referente de la afectividad: “tiene razones que la razón no entiende”⁴; y hasta podemos decir que la fe tiene su racionalidad, propia y distintiva. Esto nos permite hablar de racionalidades míticas, místicas, afectivas, etc.

1 A continuación, vale preguntarse si esto mismo es válido para los habitantes actuales de nuestra América.

2 En este contexto hermenéutico, no hay un comienzo “puro” y absoluto, ex nihilo, sino siempre una cierta “entrada” a este círculo hermenéutico, la cual hay que necesariamente explicitar. Tampoco hay lugar para el acto voluntarista de “definir”, de una vez y para siempre el concepto razón, porque ese mismo acto revelaría ya un cierto “modo de pensar” que corresponde a una actitud clasificadora o esencialista. Lo único que podemos hacer, es enriquecer paulatinamente, dialogando, los conceptos involucrados, en un acercamiento mutuo y respetuoso a la realidad de los hombres, mujeres y niños que habitamos en la geografía de nuestro continente.

3 Nótese el paso del singular al plural en el uso que le podemos dar, a partir de este punto, al término “racionalidad”.

4 ¡Grande, Pascal!

En este punto, buscaremos recurrir a las paráfrasis y a los juegos de sinonimia que nos puedan ayudar en la comprensión inicial del concepto de racionalidad. Comencemos, sin más, con las paráfrasis:⁵ Racionalidad, diremos, es un cierto modo de concebir la realidad, una manera característica de interpretar la experiencia vivencial, un modo integral de entender los fenómenos, un esquema de pensar, una forma de conceptualizar nuestra vivencia, un modelo de representar el mundo, etc.⁶

Parece que hemos avanzado en la comprensión; sin embargo, en cada una de estas expresiones hay una serie de conceptos cargados de ambigüedad y que están conformados por la tradición occidental: “concebir”, “realidad”, “interpretar”, “experiencia”, “entender”, “fenómeno”, “esquema”, “pensar”, “conceptualizar”, “modelo” y “representación”.

No obstante, podemos constatar algo en común; un algo que parece actuar como mínimo común denominador: La racionalidad parece ser el resultado de un esfuerzo integral del ser humano: intelectual, sensitivo, emocional, vivencial, corporal y espiritual, para orientarse en el mundo que le rodea.

Racionalidad viene a ser, en ese sentido, el marco imprescindible y, a la vez, no objetivable de la existencia del ser humano, en medio de la totalidad de los fenómenos. No se trata de la realidad misma, sea lo que sea ésta, sino de una cierta experiencia interpretada, valorada y ordenada mediante parámetros propios del modo de vivir. Este “modo de vivir” no es la base de la racionalidad correspondiente, sino una de sus expresiones emergidas. En otras palabras, la racionalidad de una cierta época, cultura o pueblo se manifiesta en el conjunto de las prácticas de sus miembros. La racionalidad es, en este sentido, pre-racional. Ahora bien, es impropio pensar en un “orden”, cronológico u ontológico, de tal forma que “primero” exista una cierta racionalidad y que “después” de ésta surja un cierto modo de vivir y de pensar. Más bien, la racionalidad es todo este conjunto de manifestaciones, o mejor dicho, es el almacén estructurado de ellas.

Racionalidad es, así conceptualizada, un paradigma o modelo característico de un cierto grupo, dentro del cual las múltiples expresiones de la vida tienen una explicación coherente y significativa. Sin embargo, el mismo grupo no hace explícitos estos presupuestos, sino que los vive y los vive sin más. Por esto, podemos llamarla “mito fundacional implícito”: una racionalidad primordial no cuestionada, ni fácilmente cuestionable, dentro de la misma racionalidad.

Racionalidades

El ejercicio de la dialogicidad que pretendemos desarrollar nos permite plantear y explicitar esos presupuestos racionales primordiales, porque a través del diálogo entramos al campo de una cierta contraposición de racionalidades y empezamos a comprenderlas como culturalmente determinadas. No resulta nada fácil plantear en ese ejercicio las racionalidades particulares. Las dificultades aparecen, al menos por tres grandes causas:

⁵ Entenderemos por “paráfrasis” el acto comunicativo que consiste en recrear con palabras más sencillas y/o con el uso escaso de tecnicismos las ideas obtenidas en un relato determinado, para facilitar su comprensión y asociación. Así, podemos expresar la información original extraída de éste, de una forma diferente, pero bajo el mismo código de comunicación.

⁶ Es posible pensar múltiples paráfrasis, siendo la creatividad del pensante y los límites propios del lenguaje los únicos limitantes externos.

- En primer lugar, siempre lo hacemos desde una cierta racionalidad ajena a la planteada. El encuentro con la otredad, en este caso con la otra racionalidad, siempre se hace a partir de uno mismo y de la propia racionalidad. Se impone así un ejercicio de hermenéutica diatópica, en la medida que el diálogo inicialmente tiende a oscilar de un punto a otro.
- En segundo lugar, se trata de trabajar sobre la base de rasgos tan fundamentales e implícitos que sólo pueden ser sacados a la luz a través de una especie de “arqueología” de los modos de vida, el lenguaje y las palabras.
- En tercer lugar, no podemos usar una terminología mono-racional para el análisis de una determinada racionalidad, pues el objetivo es hacerla resonar, lo más posible, en otra distinta.

En el contexto de nuestra América, en el caso de centrarnos en la racionalidad andina,⁷ la hermenéutica dia-tópica se realiza mediante diá-logo entre las racionalidades andina y occidental. La racionalidad occidental implícita en nosotros sirve de trasfondo iluminativo para acceder a la racionalidad andina y ésta, a su vez, contribuye al esclarecimiento de la primera. Nos hallamos, entonces, en el centro de círculo hermenéutico. Aunque en el contexto de este escrito nos interesa ante todo la racionalidad andina, sin embargo, el otro polo también estará en juego. En el diálogo no hay participantes “neutrales” que no sean afectados por la aventura de la comprensión de la alteridad.

Presencia simbólica andina

La filosofía occidental posee un componente predominantemente intelectual. El afán del quehacer filosófico es descubrir la verdad (a-letheia) de la realidad mediante un proceso de cognición. Esa realidad, sea lo que sea, no está inmediatamente presente, sino que tiene que ser representada mediante un esfuerzo cognoscitivo. La forma preferida de representación en Occidente es el “concepto”, que reemplaza a la realidad hasta el extremo de convertirse en ella misma. La preeminencia occidental de la relación cognoscitiva es la base de la distinción entre sujeto y objeto, realidad y apariencia, verdad y falsedad, etc.

Para el pensamiento andino, en cambio, la realidad está presente en forma simbólica y no tanto en forma representativa o conceptual. El primer afán del andino no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo que le rodea, sino su inserción mítica y la representación cültica y ceremonial simbólica en lo que lo rodea. La realidad se devela en la celebración de la misma. El habitante andino no capta la realidad como algo ajeno, sino que es co-presente en un momento mismo de su “ser-junto-a...”. La celebración no es menos real que la realidad misma, más bien al revés: en lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada. En esto, el símbolo celebrativo es la presentación de la realidad en forma densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera representación cognoscitiva, sino una presencia vivencial en forma simbólica.⁸ El ser humano andino no se apodera por captación de la realidad para su manipulación posterior; sino que la realidad a través de lo humano despliega su presencia intensificada, que podría o no devenir en elemento salvífico.

El símbolo predilecto de Occidente es la palabra. La realidad para el occidental se representa

⁷ Esta opción procedimental no tiene ninguna base teórica, sino más bien afectiva derivada del cariño que siente, quien se suscribe como autor, por el mundo andino y sus manifestaciones culturales.

⁸ Desde el punto de vista occidental, esta manera de “concebir” la realidad a menudo es calificada como mágica, numinosa y preconceptual.

ante todo en palabras. De tal manera que la realidad es concebida como un “texto lógico” que hay que descifrar; y el texto, en tanto red de signos lingüísticos, deviene en realidad. La realidad no solamente es lógica e inteligible, sino además lingüística y legible.

Para el pensamiento andino, la realidad en sí misma no es lógica ni lingüística, sino simbólica y actualizada en el presente. El símbolo predilecto en el norte no es la palabra ni el concepto, sino la realidad misma en su densidad celebrativa. La realidad no está presente como un material crudo que hay que procesar mediante la cognición; la realidad está presente como símbolo, es decir, como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren y se definen mutuamente, unos a otros.⁹

La relación predilecta del andino con esa realidad no es la relación cognoscitiva ni la relación instrumental de talante tecnológico y productivo, sino la relación ritual y ceremonial. En la relación ceremonial, el nortino es parte de la realidad total y la realidad se revela como un conjunto de símbolos significativos para la vida cotidiana. La presencia simbólica precede, entonces, a cualquier dicotomía conceptual y/o segmentación de la realidad.

La relacionalidad andina como configuración del todo

Desde Tales de Mileto, la filosofía occidental está buscando el principio, el arjé, de lo que existe en tanto fundamento y principio irreducible de la realidad. Hasta en la época contemporánea, este arjé tiende a ser concebido como un ente, como una sustancia. Esta concepción del fundamento de la realidad en tanto sustancia, es otro de los mitos fundantes de la filosofía occidental. La noción de sustancia es un concepto parcialmente relacional, en tanto que se define contrastándola con su concepto opuesto: la accidentalidad. Sustancia es lo que no es accidente y accidente es lo que no es sustancia. El uno, la sustancia, es en sí misma; y el otro, el accidente, es en otro.

En el pensamiento andino, el arjé no es un ente sustancial, sino la relación. La relación es, valga la paradoja lingüística, la “sustancia andina”. En el paradigma europeo, la relación es un accidente, una característica de las sustancias, es exterior y no esencial. La preeminencia ontológica y temporal de la sustancia con respecto a la relacionalidad forma parte de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental: Primero existe algo, que después se relaciona con otro algo, igualmente existente con anterioridad. En el pensamiento andino, la relacionalidad es esencial e inherente al todo, no es algo que se da en un momento segundo, en forma casual. Lo que la ontología occidental llama ente (“sustancia”, en lenguaje aristotélico), para la racionalidad andina es un “nudo de relaciones”, un punto de transición, una concentración relacional.

Estas concepciones de relacionalidad se ven reflejadas en la estructura lingüística de los idiomas correspondientes. En los idiomas europeos, el sustantivo¹⁰ es el eje de la oración y es el centro lógico, en tanto sujeto, del que se predica algo, los “predicamentos” de Aristóteles. Por su parte, en los idiomas quechua y aimará el punto concentrador de la oración es el verbo que puede ser “cargado” de una serie de sufijos y unos pocos prefijos. El verbo es el “relacionador” por excelencia.

⁹ Así, por ejemplo, la tierra para el nortino no es una realidad “objetiva” e inerte sino un símbolo vivo y presente de la circularidad de la vida, de la fertilidad y de la retribución, del orden cósmico y ético. La tierra es, para decirlo en forma tentativa, la presencia de toda la realidad en forma parcial.

¹⁰ Nótese la familiaridad etimológica del término “sustantivo” con el término “sustancia”.

La relacionalidad, como eje del pensamiento andino, se manifiesta sobre todo y de manera explícita en el plano antropológico: para el pensamiento andino el individuo como tal es un “nada”, es algo totalmente perdido si no se halla inserto en una red de relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local, porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente muerto. Desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos significa para el andino una muerte. El arjé para el pensamiento andino es la relacionalidad del todo, la red de nudos, nexos y vínculos; la trama que es la fuerza vital de todo lo que existe. No existe vitalmente nada sin esta condición trascendental.

A modo de conclusión

En este punto tomamos conciencia de lo desarrollado, y más allá de la tentación de articular categorías que sirvan de conclusiones provisorias, queremos dejar abiertas todas y cada una de las indicaciones señaladas. Queremos evocar lo dicho hasta aquí y provocar nuevas reflexiones a través de un relato llamado El sueño del Pongo, que nos parece especialmente significativo para insistir en la importancia de la reflexión en torno a la identidad, la racionalidad, el lenguaje y, a veces literalmente, la reflexión sobre la lengua de quienes habitamos en nuestra América:

El sueño del Pongo

(José María Arguedas)¹¹

Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas. El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludo en el corredor de la residencia.

-¿Eres gente u otra cosa? -le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio. Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie.

-¡A ver! - dijo el patrón- por lo menos sabrá lavar ollas, siquiera podrá manejar la escoba, con esas sus manos que parece que no son nada. ¡Llévate esta inmundicia!- ordenó al mandón de la hacienda. Arrodiándose, el pongo le besó las manos al patrón y, todo agachado, siguió al mandón hasta la cocina.

El hombrecito tenía el cuerpo pequeño, sus fuerzas eran, sin embargo, como las de un hombre común. Todo cuanto le ordenaban hacer lo hacía bien. Pero había un poco como de espanto en su rostro; algunos siervos se reían de verlo así, otros lo compadecían. “Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza”, había dicho la mestiza cocinera, viéndolo. El hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado; comía en silencio. Todo cuanto le ordenaban, cumplía. “Sí, papacito; sí, mamacita”, era cuanto solía decir.

Quizá a causa de tener una cierta expresión de espanto, y por su ropa tan haraposa y acaso, también porque quería hablar, el patrón sintió un especial desprecio por el hombrecito. Al anochecer, cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María, en el corredor de la casa-hacienda, a esa hora, el patrón martirizaba siempre

¹¹ El sueño del Pongo, en quechua: Pongoq mosqoynin [Qatqa runapa willakusqan], es un cuento que el escritor peruano José María Arguedas recogió de los labios de un campesino indígena del Cuzco y que publicó en 1965. Aunque no se trata de una creación original, posee una clara vinculación con la obra literaria arguediana de filiación indigenista.

al pongo delante de toda la servidumbre; lo sacudía como a un trozo de pellejo. Lo empujaba de la cabeza y lo obligaba a que se arrodillara y, así, cuando ya estaba hincado, le daba golpes suaves en la cara.

Creo que eres perro. ¡Ladra! -le decía. El hombrecito no podía ladrar.

Ponte en cuatro patas -le ordenaba. El pongo obedecía, y daba unos pasos en cuatro pies.

Trota de costado, como perro -seguía el hacendado. El hombrecito sabía correr imitando a los perros pequeños de la puna. El patrón reía de muy buena gana; la risa le sacudía todo el cuerpo.

¡Regresa! -le gritaba cuando el sirviente alcanzaba trotando el extremo del gran corredor. El pongo volvía, corriendo de costadito. Llegaba fatigado. Algunos de sus semejantes, siervos, rezaban mientras tanto el Ave María, despacio, como viento interior en el corazón.

¡Alza las orejas ahora, vizcacha! ¡Vizcacha eres! -mandaba el señor al cansado hombrecito.

-Siéntate en dos patas; empalma las manos-. Como si en el vientre de su madre hubiera sufrido la influencia modelante de alguna vizcacha, el pongo imitaba exactamente la figura de uno de estos animalitos, cuando permanecen quietos, como orando sobre las rocas. Pero no podía alzar las orejas. Golpeándolo con la bota, sin patearlo fuerte, el patrón derribaba al hombrecito sobre el piso de ladrillo del corredor.

Recemos el Padrenuestro -decía luego el patrón a sus indios, que esperaban en fila. El pongo se levantaba a pocos, y no podía rezar porque no estaba en el lugar que le correspondía ni ese lugar correspondía a nadie. En el oscurecer, los siervos bajaban del corredor al patio y se dirigían al caserío de la hacienda.

¡Vete pancita! -solía ordenar, después, el patrón al pongo. Y así, todos los días, el patrón hacía revolcarse a su nuevo pongo, delante de la servidumbre. Lo obligaba a reírse, a fingir llanto. Lo entregó a la mofa de sus iguales, los colonos.

Pero... una tarde, a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ése, ese hombrecito, habló muy claramente. Su rostro seguía un poco espantado.

Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte -dijo. El patrón no oyó lo que oía.

¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro? -preguntó.

Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte -repitió el pongo.

Habla... si puedes -contestó el hacendado.

Padre mío, señor mío, corazón mío -empezó a hablar el hombrecito-. Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos; juntos habíamos muerto.

¿Conmigo? ¿Tú? Cuenta todo, indio -le dijo el gran patrón.

Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos. Los dos juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco. Viéndonos muertos, desnudos, juntos, nuestro gran Padre San Francisco nos examinó con sus ojos que alcanzan y miden no sabemos hasta qué distancia. A ti y a mí nos examinaba, pensando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío.

Entonces, después, nuestro Padre dijo con su boca: "De todos los ángeles, el más hermoso, que venga. A ese incomparable que lo acompañe otro ángel pequeño, que sea también el más hermoso. Que el ángel pequeño traiga una copa de oro, y la copa de oro llena de la miel de chancaca más transparente".

¿Y entonces? -preguntó el patrón. Los indios siervos oían, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos.

Dueño mío: apenas nuestro gran Padre San Francisco dio la orden, apareció un ángel, brillando, alto como el sol; vino hasta llegar delante de nuestro Padre, caminando despacio. Detrás del ángel mayor marchaba otro

pequeño, bello, de luz suave como el resplandor de las flores. Traía en las manos una copa de oro.

¿Y entonces? -repitió el patrón.

Ángel mayor: cubre a este caballero con la miel que está en la copa de oro; que tus manos sean como plumas cuando pasen sobre el cuerpo del hombre”, ordenó nuestro gran Padre. Y así, el ángel excelso, levantando la miel con sus manos, enlució tu cuerpecito, todo, desde la cabeza hasta las uñas de los pies. Y te erguiste, solo; en el resplandor del cielo la luz de tu cuerpo sobresalía, como si estuviera hecho de oro, transparente.

Así tenía que ser -dijo el patrón- y luego preguntó: ¿Y a ti?

Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro Gran Padre San Francisco volvió a ordenar: “Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano”.

¿Y entonces? -dijo el patrón.

Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande. “Oye viejo -ordenó nuestro gran Padre a ese pobre ángel - embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído; todo el cuerpo, de cualquier manera; cúbrelo como puedas. ¡Rápido!”. Entonces, con sus manos nudosas, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, me cubrió, desigual, el cuerpo, así como se echa barro en la pared de una casa ordinaria, sin cuidado. Y aparecí avergonzado, en la luz del cielo, apestando...

Así mismo tenía que ser -afirmó el patrón- ¡Continúa! ¡O todo concluye allí?

No, padrecito mío, señor mío. Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro Gran padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti ya a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no sé hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: -”Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”-. El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.

Bibliografía

- ☞ Arguedas, J.M. (1965). *El sueño del pongo*. Lima, Perú: Ediciones Salqantay.
- ☞ Dussel, E. (1974). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- ☞ Kusch, R. (2000). *Obras Completas*, (tomo III). Ciudad de Rosario: Argentina: Editorial Fundación Ross.
- ☞ Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Madrid, España: Editorial Trotta.

ARTÍCULO

Apuntes en torno a una etnofilosofía

Jaime Montes Miranda

jmontes@userena.cl

Universidad de La Serena / Chile

Resumen

El presente artículo pretende introducir al lector en una forma de hacer filosofía desde el trabajo de campo. La etnofilosofía es un saber que se construye en diálogo con el 'otro hombre' haciendo los senderos del 'otro hombre'. En cuanto tal, es un quehacer pensante que se construye en el caminar, en el compartir y en el acompañar. En cuanto quehacer pensante, interroga y se interroga sobre identidades y cosmovisiones. Lo encarna un filósofo-antrópologo que renuncia al gabinete para pensar en terreno las formas del ser de nuestro pueblo latinoamericano.

Palabras clave: etnofilosofía, filosofía, antropología, Kusch, identidad.

Encubrimiento de América y misión de la filosofía

Con las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, aparecieron voces de connotados pensadores latinoamericanos cuestionando el concepto de “descubrimiento” y sustituyéndolo por otras nociones que iban desde el “tropezón” de Colón hasta el “encubrimiento” y la “invención” de América por parte de España. Afines a todas estas posturas se encontraba la sospecha de que las “esencias” de América fueron ignoradas entonces y, según pensamos, siguen siendo ignoradas hoy. El problema de América es el problema de su encubrimiento. La filosofía debería ayudar a des-ocultarla. Muchísimas obras se han dedicado a este tema a lo largo y ancho de nuestro continente americano.

Dina Picotti, la célebre filósofa argentina lo señaló tempranamente:

A nosotros, latinoamericanos, formados en la filosofía y poco, escasamente, en el pensar abrigado por nuestro modo de vida, constituido por el mestizaje de culturas autóctonas y otras advenidas a este pródigo suelo, se nos impone de manera impostergable la tarea de saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural, para poder ser nosotros mismos y al serlo cumplir nuestro rol en la historia universal (Picotti, 1990, p. 1).

Picotti tiene razón. Los intelectuales latinoamericanos estudiamos durante nuestra carrera académica principalmente la filosofía europea. Comenzamos con los griegos y terminamos con los alemanes, franceses e ingleses. Filosóficamente hablando, somos eurocéntricos. De ese pensar abrigado por nuestro modo de vida de que nos habla Picotti, no sabemos nada. A lo sumo, lo tarareamos en las canciones folclóricas tradicionales. Tenemos una Violeta Parra que le canta a la naturaleza, a lo humano y a lo divino, pero no sabemos ni qué es ese canto ni qué relación guarda con nosotros. Para ello, hiciera falta algo imprescindible: saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural. La Dra. Picotti habla de saber pensar y actuar y sobre todo usa la expresión “desde”. Es preciso ordenar todos estos conceptos para aproximarnos a lo que nos quiere decir la autora. Lo primero es el pensar o, mejor dicho, el “saber pensar”. Pensamos en clave europea. Esto significa que cuando pensamos tenemos como referente la sociedad europea con sus propios avatares que rara vez coinciden con los nuestros. El pensar en América enfrenta desafíos desconocidos para Europa. Si cada filosofía es hija de su tiempo y lugar, hemos de afirmar que el pensar europeo responde a circunstancias histórico-culturales europeas. Por lo tanto, sus problemas son también problemas europeos. En nuestro caso, como lo dijera Kusch, traducimos a lenguaje filosófico problemáticas eminentemente europeas. Saber pensar América

supone entonces hacerse cargo, como lo dijera Ortega y Gasset, de nuestra particular circunstancia. Sin embargo, no conocemos la historia de nuestro continente. No nos la han enseñado. No conocemos sus avatares, sus defectos y sus excelencias. No nos conocemos a nosotros mismos. Hemos ido asimilando una mirada despectiva hacia todo lo nuestro. Sentimos que todo ocurre mejor en otras latitudes. Sentimos que aquí todo es caos y tierra de nadie. Un complejo de inferioridad se va haciendo fuerte dentro de cada uno de nosotros. La única forma de combatirlo consiste en mirar nuestra realidad a los ojos, sin tanto prejuicio. De ese modo, seremos capaces de asombrarnos por la calidez de nuestro trato que rara vez se percibe en Europa. Los gestos de cariño, la hospitalidad, el esfuerzo solidario por levantar al débil o al que ha caído. Hay un fondo de humanidad dentro de nuestra América de la que sabemos muy poco. También hay filosofía y hay arte, y hay literatura y también hay ciencia. De todo hay, pero no lo vemos, porque hemos limitado la visión. Tal vez lo que nos dice Picotti (1990) es que lo primero es conocernos a nosotros mismos, estudiar nuestra historia y nuestras realizaciones.

También el mal ha cruzado nuestro continente, pero no se compara con la experiencia europea. De hecho, la historia de violencia que vivimos es en gran medida heredada por una Europa que ha hecho de la guerra su sello de identidad. Lamentablemente, no pudimos neutralizar sus influjos. Es una triste verdad reconocer lo poco que nos conocemos y lo muy enterados que estamos de todo lo que se hace en Europa o en los Estados Unidos.

Pero Picotti (1990) nos dice también que debemos “saber actuar” desde aquí. Hacer lo que debemos hacer como latinoamericanos es una tarea desconocida. Intentamos adecuar nuestras acciones a lo que los medios nos proponen a través de su publicidad en vez de obrar de cara a las necesidades del país o del continente. Nuestro actuar es errado en cuanto a que no sabe bien hacia donde deben concurrir nuestros pasos. Seguimos ciegamente los dictados del mercado transformándonos en mercaderes insolidarios y ambiciosos. Todo se ha vuelto una mercancía y hasta nosotros terminamos por transformarnos en mercancías. Hasta ahí la alienación que vivimos resignadamente. No obstante, si pudiéramos ver, veríamos que también hay gente que trabaja para los demás de mil modos distintos. Gente que ayuda, gente que se solidariza, cuida y protege a los demás. Hay un pueblo muy estremecido por la pobreza y la violencia, pero también hay un pueblo que se sobrepone a esas limitaciones y aprende a vivir con pocas cosas, pero en armonía con el paisaje y el vecindario. Hacer algo por sacar a este pueblo de su postración económica es una tarea absolutamente irrenunciable para nosotros. Contribuir a la felicidad de los niños, a la seguridad social de los ancianos, al diálogo generoso con nuestros pueblos ancestrales y al respeto con nuestras minorías que no son pocas: he ahí algunas tareas necesarias. Hay muchas otras. ¿Qué nos impide entonces invertir nuestro tiempo en los demás? Tal vez una ideología foránea, individualista y materialista que nos aísla de nuestros semejantes transformándonos (nos) en competidores. Con qué facilidad absorbemos esos influjos tan nocivos. Será que nuestra identidad es frágil y sobre todo desconocida.

Pensar desde América supone conocerla, abrirnos a su misterio y actuar en consecuencia. Es lo que hizo Rodolfo Kusch.

Kusch, referente esencial

Me interesa aportar una mirada entre filosófica y etnográfica a esta cuestión. Para ello, me valgo principalmente de las investigaciones de un notable filósofo argentino: Rodolfo Kusch (1922-1979).

Para enmarcar su figura intelectual, me sirvo de las palabras de Eduardo Azcuy:

Rodolfo Kusch constituye una figura ineludible en el horizonte latinoamericano actual, donde se perfila una encrucijada decisiva para nuestros países: asumir, preservar y revitalizar la identidad cultural y el destino histórico del subcontinente o exponernos al vaciamiento progresivo, la disgregación y el deterioro. La lección de Kusch conjuga una incitación filosófica y un gesto vital. Desde sus primeros trabajos se fue centrando en el auto-reconocimiento del ser americano, al que concibió con los rasgos de su particularísimo 'estar en el mundo'. Su invitación a pensar a América y pensar, asimismo, desde América y en americano, lejos de constituir una presunción localista significa una reivindicación del pensar mismo concebido como acto genuino y universalizante. Por histórica paradoja ese pensar americano se convierte así, en esta hora de crisis para la humanidad, en un pensar para el mundo (Azcuy, 1989, p. 7).

Este pensador es el gran referente latinoamericano de una filosofía o más bien de una “etnofilosofía” americana. Su filosofía fue misión de vida y, por ello, renunció a las comodidades de la gran ciudad para internarse en el altiplano boliviano, buscando desenterrar la identidad y la cosmovisión perdida y olvidada de los pueblos que visitó.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esa búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en las yacimientos arqueológicos: y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano (Kusch, 2000, tomo II, p. 5).

Kusch le impone al filósofo latinoamericano la tarea de iniciar el ascenso de la montaña, cosa que él hizo acompañado de su fiel grabadora.

Y es que hay viajes que son como la vida misma. La vida se siente cuando se la enfrenta al absurdo, cuando se pone el pie en la huella del diablo. Sólo entonces se la palpa. Y el viaje, un auténtico viaje, consiste en ir al absurdo ubicado en algún lugar de la tierra, lejos de la cómoda y plácida ciudad natal, junto mismo al diablo. Porque el diablo está en los precipicios escalofriantes, en el miedo a la enfermedad circunstancial, en la tormenta, en la lluvia o en el granizo despiadado, o en la súbita detención del tren por algún derrumbe de la montaña. Ahí reencontramos los grandes temas que hemos olvidado en la gran ciudad: la vida junto a la muerte, el bien junto al mal, Dios y el diablo. (Kusch, 2000, tomo I, p. 152).

No obstante, también impuso algunas exigencias. El filósofo que quiera asumir el ascenso, tendrá que dejar atrás una gran cantidad de prejuicios fuertemente arraigados en su mente racionalista y eurocentrista. Tendrá además que renunciar a esas categorías que le ordenaban el mundo en la gran ciudad para abrirse a la experiencia de lo nuevo y originario. Tendrá que dejar de lado la postura del turista que se saca fotos frente a los monumentos y tendrá que atender al misterio que allí se plasma y para el cual no hay palabras. Por una parte saber, por otra, reverencia ante lo sagrado.

Kusch se enfrenta directamente contra esa filosofía académica que se produce en nuestras universidades, con un marcado carácter erudito y que reproduce problemáticas europeas que no siempre son las nuestras. Su obra emblemática: *Geocultura del hombre americano*, Kusch (1976), es una crítica directa al modo de hacer filosofía que prevalece en nuestra América. Atender a los problemas de la gran ciudad importando modelos de convivencia generados en otras latitudes y desentenderse de lo que acontece en los sectores indígenas y populares, que son la gran mayoría de los habitantes americanos y que en última instancia constituyen la fuente de nuestra cultura más propia, es un delito de lesa ignorancia de nuestra filosofía académica.

Lo dice así:

La crisis de la filosofía es un tema frecuentado, pero en el caso latinoamericano se concreta a la descolocación que sufre el pensamiento en el tiempo y en el espacio. Hay un desajuste manifiesto entre el pensar y lo político, como lo hay también entre el pensamiento y cualquier práctica asumida por una institución (catequesis, enseñanza, desarrollo, etc.) (Kusch, 2000, tomo III, p. 496).

Además, agrega que “hay en materia de filosofía una continuidad impropia que no responde al trasfondo social, cultural y humano que yace en el fondo del continente. Por eso lo que se piensa, apunta a fomentar la descolocación” (Kusch, 2000, tomo III, p. 497).

Sin embargo, todos sabemos que lo más valioso de nuestra cultura precisamente tiene su origen en eso que la ciudad llama despectivamente la cultura popular. Los grandes cantores populares nos traen en sus canciones mensajes de humanidad y lo mismo acontece con nuestros grandes poetas líricos que cantan a la vida en sus poemas. Así podríamos seguir enumerando las diversas formas en que nuestro pueblo ejercita su creatividad y su fe. Al lado de toda esa producción cultural de raigambre popular, también nos encontramos con los antiguos gestos y tradiciones religiosas del pueblo americano. Tradiciones centenarias de piedad popular siguen sobreviviendo a los incesantes cambios políticos y sociales que experimentan nuestros países, demostrando que la fuerza del sentimiento popular y su fidelidad a la verdad de sus antepasados trasciende el tiempo histórico de la gran ciudad.

Nosotros pensamos que la filosofía debe atender a lo que se produce en estos sectores populares, por varios motivos. En primer lugar, porque recuperamos la autenticidad de lo nuestro, ayudando en la tarea de des-ocultar América. En segundo lugar, porque hay allí un logos tan auténtico como el que campea en la gran ciudad aunque de signo distinto. Este logos, designado por Kusch con la palabra “estar” apunta a un sentido de lo humano en re-ligación con el fundamento y con la totalidad cósmica que rodea al indio y al campesino latinoamericano. Hacer caminos en esa dirección supone buscar una sabiduría que se encuentra en el decir y obrar natural de nuestro pueblo.

Una filosofía valiente, que por un momento quiera liberarse de sus prejuicios eurocentristas y hacer los caminos hacia este otro hombre, debe ponerse en condiciones de dialogar interculturalmente. Finalmente, en tercer lugar, para decir la verdad que gravita en ellos, en la idea (y esto es más que una hipótesis) de encontrar una sabiduría de la vida que nos ayude a encontrar el camino en medio de una sociedad desorientada y empecinada en buscar su felicidad en la posesión de cosas materiales.

No obstante, si de lo que se trata es de pensar América Latina en su totalidad, entonces, hay que ser inclusivos e incorporar ese otro logos que palpita en el otro extremo de nuestra frontera.

Filosofía como etnofilosofía

La palabra “etnofilosofía” se encuentra históricamente asociada a los movimientos africanos de liberación que lucharon contra la dominación material y cultural de Occidente. Para estos movimientos, la cultura auténticamente africana era aquella que se sostenía sobre la tradición ancestral de sus pueblos. La etnofilosofía buscó lo propiamente africano en tales tradiciones. Obviamente, volver sobre las raíces suponía hacerse de los instrumentos de la antropología y la etnografía para bucear en ese pasado profundo de África, pero la idea era sonsacar de ese pasado las ideas (cosmovisiones) propias de esos pueblos, que eran las fuentes de toda identidad. De ese modo, se pretendía fortalecer la autoestima de un pueblo humillado por la bota del colonizador.

Para nosotros, la filosofía también debe ser un camino hacia el pueblo latinoamericano. Nosotros pensamos emular a Kusch y subir la montaña en un ritual de peregrinación. Porque en ese mundo popular se siguen sucediendo los milagros y todavía no somos capaces de asumir desde nuestra particular racionalidad cientificista esa palpable verdad popular latinoamericana.

Ese nuevo estilo de filosofar, si quiere dialogar con el otro hombre, tendrá que hacerse etnofilosofía. Con ello, no deja de ser filosofía, pues su nivel de preguntas permanece en lo propio, desde el diálogo intercultural. Pero se hace etno en su metodología, porque necesita del viaje, de la grabadora y la bitácora, las cuales tendrá que adecuar a sus propios intereses. Una etnofilosofía privilegia el trabajo de campo y el diálogo con los protagonistas, para atender a lo que allí se manifiesta.

Este aspecto de la originalidad de Kusch se expresa del siguiente modo:

Atender al habla cotidiana como reserva original significa romper con la tradición occidental. Ésta divide el mundo entre lo aparente y lo real. De un lado ubica la doxa o la opinión y del otro la episteme o la ciencia. Alcanzar la episteme es un trabajo racional que abandona la opinión. Por tanto, su relación tiene el carácter de enfrentamiento entre opuestos que tienen a anularse. La propuesta de Kusch cambia completamente el esquema. Trata de enlazarlas armónicamente y así prefigura entre ellas una continuidad que acoja a ambos en coherencia intrínseca. Para ello, sostiene que es en el campo de la opinión —de lo popular— donde se esconde la fuente de las significaciones tratándose de un lugar fundante a partir del cual germina el pensamiento. Es precisamente en el discurso popular donde el filósofo debe ahondar para producir un crecimiento legítimo. Si bien su tarea se concreta en la realidad de América, se vuelve factible como metodología a utilizar en el campo reflexivo general advirtiéndose que no parte ni procede como universalidad abstracta, sino que cada discurso popular es respetado en su peculiaridad (Bordas, 1997, p. 76).

Kusch va elaborando su propio método a medida que avanza en el conocimiento de las culturas, que no es el que aquí seguimos. No obstante, creemos participar de una inspiración común. Es así que para nosotros, esta etnofilosofía se hace también fenomenológica, porque se vuelve hacia experiencias originarias, dadoras de sentido de todo cuánto es. Va a la raíz, al fundamento. Esta filosofía etno se abre a otras disciplinas que buscan parecida inspiración: la etno-teología e incluso la etno-antropología, porque mientras la antropología se mueva dentro de lo sabido (después de todo ella es parte de eso que llamamos ‘ciencias sociales’) no logrará dar en lo central, manteniéndose a lo sumo en el inventario de datos y “hechos” científicamente relevantes. Ir al “fondo” de América, a la alta montaña o a la profundidad del valle o la selva, supone una suerte de despojo categorial hasta donde esto sea posible. Es un camino de

interculturalidad, de descubrimiento y asombro permanente. No sabemos exactamente si lo que resulte de todo esto se pueda todavía seguir llamando “filosofía” más allá de lo que pueda significar en su sentido etimológico de amor a la sabiduría.

Carlos Pagano se refiere a este sentido del pensar kuschiano como:

El pensar, así, experimenta su sementalidad. Serenamente y en nueva profundidad, se palpa la pobreza de reducir la filosofía a filosofía pura. O, de otro modo, se enriquece cuando pensar no es hacerlo sólo según pautas de una cultura entarimada, cuando pensar es tarea que no teme arriesgarse a lo desconocido de fuera de dicha tarima; cuando pensar nace, ante todo, de haber vivido la desgarrante experiencia de la interpelación de los que están andando; cuando pensar es deshacerse de moldes y recorrer campos libres, aprendiendo en la calle, bajo la lona de camiones andinos, etc.; cuando pensar no se ejerce en la placidez de arte liberal, sino que fructifica en servicio de convivencia (Pagano, 1990, p.236).

Por ello, esta etnofilosofía es trans-disciplinaria, en cuanto a que abarca conocimientos de frontera (que llamamos “diálogo intercultural”) más dirigidos a la fundación común de un campo de luz (de allí viene la expresión “fenomenología”) que a la comprensión científica (objetivista-positivista) del mundo. Desde este punto de vista, si hablamos de “interdisciplina” lo hacemos por esta raíz etno que vincula. Esta trans-disciplinarietà tiene que ver precisamente con el trans como excedencia. El trans como excedencia implica que el filósofo en el viaje también hace teología y el teólogo, en el viaje, también filosofa. Significa también, que ni filosofía ni teología abarcan la totalidad de lo allí manifestado, como cuando en nuestras fiestas religiosas el “chino” saluda a la Virgen o el cantor le guitarrea sus versos de cariño y respeto. Las veces que me ha tocado asistir a estos eventos me he quedado sin palabras y eso le debe decir algo a la filosofía. Pensar a la altura de la realidad supone a veces hacer experiencias para las que uno no está acostumbrado y que por momentos parecieran quedar definitivamente en el ámbito de lo incomprensible.

Por lo pronto, Kusch va en busca de la sabiduría que se encuentra en el pueblo, en sus expresiones religiosas y cotidianas. Se acerca a la gente para saber lo que llamará “palabras grandes”. Ese es un paso decisivo de su método de trabajo, el cual es más filosófico-hermenéutico que antropológico.

Hay palabras comunes y palabras grandes. La palabra común se dice para determinar, para decir esto es, aquello es o para señalar causas. Exige una verificación y para ello sirve la lógica aristotélica. Pero la palabra grande trasciende la palabra común, dice más de lo que expresa, porque abarca un área mayor. Para ella no hay lógica, en todo caso una meta-lógica, porque abarca también la verdad de la existencia y, en tanto dice esto, no determina, sino que reitera lo mismo en todos los hablantes. Por todo ello, en tanto no informa, sino que se la cree escuchar, es una palabra que se desempeña en el silencio. Dice lo que creemos saber, o peor, lo que infructuosamente queremos saber.

La palabra común termina en la ciencia, la palabra grande en la poética (Kusch, 2000, tomo III, p. 244).

No requiere de demasiados informantes. Cualquiera de ellos puede ser portador de esa palabra grande y puede decir la verdad que Kusch necesita. En consecuencia, no se trata tanto de un trabajo de campo fiel al preguntar antropológico. Las palabras grandes son aquellas que le hacen sentido al autor en cuanto develan un planteamiento cercano a nuestra vida, al puro vivir del hombre en el mundo. Por ello,

cabe hablar más de comprensión que de conocimiento. Rescatamos el fondo de sabiduría que se da en el fondo de América cuando el informante muestra la relación creadora que se da entre el hombre y su realidad: con los demás hombres, con la trascendencia y con la naturaleza en un ciclo de cuidado y equilibrio.

Conforme a lo que dice Kusch sobre las palabras comunes y grandes, resulta que la tarea del filósofo frente al hablar del (eventual) informante es descubrir si en su decir hay una palabra grande. No se trata entonces de que el pretendido informante deba tener alguna característica o propiedad personal específica y empíricamente detectable (como sería la edad, el sexo, la raza, el nivel de instrucción, la o las lenguas que hable, la forma de sociabilidad y de cultura que exhiba, etc.) sino de que en un momento determinado pueda ser el portavoz de la conciencia popular. Es lo que dice —como se aprecia en el trabajo mismo de Kusch— y no tanto cómo, por qué o desde dónde lo dice, lo que realmente importa. Esto nos sugiere que Kusch se propone superar la crítica de subjetivismo o de relativismo que implicaría elegir arbitrariamente (sin criterio fijo y determinado) a quién se entrevistará o qué relato se escogerá. Pero no deja de ser verdad que en definitiva es el filósofo el que elige el discurso de palabras grandes, no el informante (Lertora, 2010, p. 74).

Para ello, es que hemos pensado en la etnofilosofía como una herramienta que nos permite hacer ese camino hacia el fondo de América. Somos filósofos que buscamos el conocimiento de una realidad que desconocemos. Por ello, abandonamos el gabinete para irnos en dirección al interior. Llevamos una grabadora y un cuaderno de notas. Conversamos con la gente, con lo que piensan y sienten, con la vida que llevan, buscando esas palabras grandes de las que nos hablaba Rodolfo Kusch. Pretendemos articular un sentido profundo detrás de sus palabras, hacer contacto con ese fondo de sabiduría que sabemos habita en el fondo de América. Rodolfo Kusch ha hecho ese camino. Nosotros vamos detrás de él.

Bibliografía

- ☞ Azcuy, E. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- ☞ Bordas, N. (1997). *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- ☞ Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo I). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- ☞ Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo II). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- ☞ Kusch, R. (2000). *Obras completas*, (tomo III). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- ☞ Lértora, C. (2012). La propuesta metodológica de Rodolfo Kusch para la antropología filosófica. *Análisis*, 77.
- ☞ Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: Rundinusk Editor.
- ☞ Pagano, C. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen: Concordia Monographien.

ARTÍCULO

Identidades y patrimonio cultural

Prof. Patricio Cerda Carrillo

pcerda@userena.cl

Departamento de Música / Universidad de la Serena

“La identidad es un derecho fundamental, el primero y el más importante, el que uno está llamado a ser. Cuando no hay identidad se borra el marco y el eje que da sentido a la persona y a la comunidad”.

Fidel Sepúlveda Llanos, 2015.

Introducción

El presente artículo aborda los temas de la identidad y el patrimonio cultural en su dimensión de problemas complejos, en conformidad con sus aspectos teóricos y prácticos. La identidad es un derecho social fundamental, en cuanto a que toda persona humana construye identidad y se proyecta al futuro en determinados contextos espaciales y configuraciones históricas. Por tanto, el desenvolvimiento de la identidad personal y de las identidades culturales genera patrimonio individual y colectivo; esto es, constituye una “riqueza”, “herencia” o “legado” fundamental para entender el desarrollo individual de las personas y el desarrollo colectivo de las sociedades. Por este motivo, el análisis de las identidades y del patrimonio cultural es esencial en el ejercicio de la construcción, administración y gestión de los proyectos culturales.

Es nuestro caso, existe un contexto de historia local, regional, nacional y latinoamericana, cuyos cruces e intercambios de bienes culturales, materiales e intangibles contribuyen poderosamente a crear la riqueza y los legados del patrimonio cultural y la identidad que nos pertenece como personas que habitamos un espacio local en la región de Coquimbo. La definición jurídica y política de esta región es la pertenencia a Chile.

Así, la nación chilena, entendida como una “comunidad imaginada”, cobija a diferentes grupos de personas. Está conformada por la agregación de diferentes poblaciones en la diversidad de las identidades sub-nacionales. Las identidades sub-nacionales se han ido forjando desde los espacios regionales, que hoy nombramos “regiones”. Uno de los vehículos formadores de la identidad es el lenguaje, que se estructura de manera diferenciada en los espacios rurales y urbanos. Otros vehículos son la memoria y la historia, que construyen la narrativa que adoptan las diferentes identidades, ya sean locales o regionales.

Por otra parte, el desarrollo regional ha sido el sustento de las identidades culturales, por lo que se puede afirmar como hipótesis de trabajo que las regiones han sido construidas social y culturalmente, impregnando de pertenencia identitaria a quienes habitan y perduran en sus asentamientos poblacionales.

La suma de experiencias históricas y sociales delimita la riqueza de la identidad y el patrimonio cultural en sus aspectos de memoria/olvido; consensos/disensos; construcción/destrucción; tradición/modernidad; entre otras tensiones y contradicciones que operan en el campo de las culturas latinoamericanas. Dichas tensiones y contradicciones tienen influencia en el desarrollo de las identidades personales y colectivas y el incremento o devaluación de los patrimonios por la preservación u olvido de acciones proactivas en el devenir histórico de las culturas nacionales.

El análisis y desarrollo del tema y del problema de la identidad cultural se desenvuelve en una secuencia didáctica. En la primera, se tratan los alcances operacionales que tienen las categorías de cultura, identidad, patrimonio cultural, tradición y cambio, y espejos y máscaras como conceptos útiles y

necesarios en el marco de referencia teórico y empírico del presente estudio. Según sus contextos históricos, existen identidades locales, nacionales y latinoamericanas. Estos niveles analíticos son necesarios para una interpretación crítica de la identidad cultural de las personas y las comunidades, respecto de sí mismas y del territorio habitado.

En la parte final, se hace un recuento de los contenidos tratados y en las conclusiones se abren interrogantes en el contexto de la identidad local-nacional que están orientadas a destacar los sellos identitarios de las identidades culturales, como un desafío permanente en la sociedad.

El marco de referencias conceptuales

No sería posible comprender una introducción de la identidad cultural, si no aludimos a un conjunto de categorías operacionales que son necesarias para tejer una explicación plausible del marco teórico. Estas categorías operacionales le dan sentido lógico y científico a la presentación de un tema que los especialistas en la materia han calificado de complejo y elusivo. El tema implica dificultades implícitas por su carácter abstracto, pero a la vez concreto y efectivo; y por sus implicancias directas en la configuración y estructura social, especialmente, en los ámbitos locales. Lo anterior nos lleva a cuestionarnos sobre las definiciones operativas de la identidad y las identidades culturales. ¿Existen éstas como identidades homogéneas o heterogéneas en sus manifestaciones culturales, pasadas y presentes?

Identidad, identidades culturales

La primera exigencia es aproximarse a la definición de identidad, que en su acepción latina estricta significa “el mismo” o “lo mismo”. Usualmente, se usa en textos escritos como *ídem*, para referirse al nombre del autor o la autoría de una creación intelectual en la cita de un libro. Así, la palabra identidad proviene de *ídem* y en su acepción más consistente en el plano de la cultura se define como el “hecho de ser una persona o cosa, la misma que se supone (que es) o se busca” (RAE, 1992, p. 803). Es interesante la alusión a la idea de coherencia o consistencia de la identidad personal, por cuanto en muchas situaciones de las interacciones sociales existe discrepancia entre lo que se dice, los compromisos verbales, y lo que efectivamente ocurre en las relaciones interpersonales.

A su vez, existe una relación entre identidad personal y marca, por cuanto cada individuo como ser social en su trayectoria dentro de una comunidad deja una “huella” en el plano de su integración objetiva e intersubjetiva, es decir, en su pertenencia cultural. El concepto de “marca” es significativo en su origen semántico y lingüístico. Dicha palabra proviene de la antigua lengua germánica europea, y originalmente significaba “provincia, territorio fronterizo”, es decir, una zona de contacto de poblaciones con culturas diferentes.

En el idioma español es pertinente señalar que “marca” en su acepción de concordancia es una “señal en una persona, animal o cosa para diferenciarla de otras, o para denotar su calidad, peso o tamaño” (RAE, 1992, p. 995). Claro, hoy ya no se marcan a las personas como en la época esclavista del tráfico infame del comercio de la población africana, pero la práctica de diferenciación por marcas es una cuestión fundamental del comercio transnacional en el mundo globalizado y sus cambios vertiginosos.

En un plano analítico de nivel superior, las identidades (personales) pueden ser contenidas en las siguientes interrogantes: ¿Quién eres para ti mismo y para tu entorno? ¿Qué significa hoy tu identidad

en el mundo globalizado? ¿Cómo se puede justificar y fundamentar la necesidad de identidad propia en el contexto local y/o nacional?.

Para objetivar el tránsito de las identidades personales al plano de las identidades culturales, se hace necesario enfatizar el nivel del análisis sociológico, histórico y antropológico, ya que no es posible clasificar las identidades personales, sino el marco social y su respectiva mirada retrospectiva acerca de los orígenes de los pueblos y culturas chilenas. Esto se desenvuelve en el marco del pasado-presente de la historia y de los acontecimientos que están ocurriendo en la actualidad, como la activa y notoria corriente de inmigrantes establecidos en Chile, que incluye a población africana, asiática, europea y latinoamericana procedente de diversos países y regiones del planeta.

A partir de la definición de cultura, ofrecida en la Conferencia Mundial de Políticas Culturales en México (UNESCO, 1982)¹, es posible confirmar que los aspectos fundamentales de cultura están contenidos en los binomios “cultura material-cultura espiritual”, por una parte, y “cultura intelectual-cultura afectiva”, por otra parte. Asimismo, ofrecemos un mapa conceptual, cuya función didáctica es facilitar la aplicación operativa de la noción de “cultura” y compartir un mismo lenguaje definitorio, de uso común.

La ecuación “cultura material-inmaterial (o intangible)” nos permite señalar que el concepto de identidades culturales pertenece a la esfera de lo inmaterial o intangible, por cuanto las manifestaciones de las conductas humanas son universalmente las mismas en todo el globo, pero difieren sustancialmente en la manera de “ser y estar” en el mundo.

Las identidades culturales se expresan en la diversidad de culturas: las tradiciones, las costumbres y los ritos conforman los perfiles de las diferencias culturales en el globo terráqueo. Los europeos viven de un modo distinto de los pueblos del cercano oriente como los asiáticos y las personas del ancestro tribal africano. De la misma manera, los latinoamericanos tienen comportamientos sociales que difieren notoriamente de las costumbres anglosajonas, europeas o americanas del norte, por ejemplo, una de estas costumbres es la institución del compadrazgo.

¿Cómo se construyen las identidades culturales?

Las igualdades y las diferencias se levantan en términos relacionales, es decir, en la relación de “nosotros” y los “otros”. Esta situación surge cuando dos poblaciones de territorios contiguos o distantes establecen interacciones por motivos de cercanía, alianza, cooperación mutua o conflicto. El fenómeno se aprecia con nitidez entre los países fronterizos del cono sur de América, por la delimitación física de sus fronteras políticas y, comúnmente, por disputas territoriales. Este fenómeno se manifiesta también entre algunas ciudades del litoral chileno que dada su situación de contigüidad territorial, manifiestan diferencias en sus modos de vida o culturas, en sus tradiciones sociales. Es el caso de la ciudad de La Serena y el Puerto de Coquimbo en el litoral del centro norte chileno. Unos y otros se autoidentifican por su clara pertenencia territorial y, además, por sus diferencias en las personalidades sociales.

¹ La cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Ésta engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. La cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de la cultura el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones y crea obras que lo trascienden.

El otro eje fundamental para comprender con propiedad las identidades culturales se refiere a los términos históricos. Cualquier grupo de población se localiza en un espacio determinado y traza su memoria e historia, en conformidad con su trayectoria temporal. Así, la reproducción de sucesivas generaciones en un mismo territorio local permite la construcción de un pueblo o sociedad, y elabora determinadas tradiciones, usos y costumbres comunes. Además, esta reproducción levanta una historia de sí misma, un “discurso” o relato de los hechos, acontecimientos y sucesos que considera vitales en su existencia histórica y en su memoria social.

Esto es lo que ocurre con la identidad cultural chilena, una generalización identitaria, que nos sirve para distinguirnos del resto de las poblaciones latinoamericanas, por nuestro modo de hablar, de ser y de estar en los confines de América del sur, y por estar situados en un tiempo y espacio concretos. Tal situación es notoria cuando salimos del territorio nacional y compartimos con poblaciones extranjeras. El idioma y la variante dialectal chilena del español es una de las principales maneras en que se manifiesta la presencia de los chilenos en territorios extranjeros. En ocasiones, esta variante dialectal chilena es ininteligible a otros hablantes del español.

Existen nexos conceptuales profundos entre los términos relacionales y los términos históricos que nos permiten trascender la idea tradicional que existe para definir la identidad cultural conforme a la rutina dogmática del esencialismo y el fundamentalismo. Esta definición esencialista y fundamentalista está asociada con el argumento de que una identidad es fija, ya que no cambia en el tiempo, por lo que es de carácter estático. Por el contrario, se puede sostener que las identidades “están siendo”, porque las personas y las comunidades cambian en el devenir del tiempo y en el curso de la evolución de la vida.

De esta manera, los conceptos de identidad e historia son ejes fundamentales en el análisis de las identidades personales y las identidades culturales. En síntesis, son “procesos incesantes de identificación (soy igual a) y de diferenciación (soy distinto a). Las fronteras entre lo propio y lo ajeno son siempre porosas”. (Montecinos, 2003, pp. 18-19).

En términos de historia reciente, la teoría de que los chilenos son una nación homogénea, étnica y culturalmente, ha dado paso a una nueva versión explicativa que está asociada a la heterogeneidad étnica, por el reconocimiento reciente de nueve pueblos originarios, entre ellos la etnia diaguita, en el marco de un modelo de mezcla genética mestiza, por la presencia viva de herencia amerindia, española y africana, y las inmigraciones recientes de europeos, asiáticos y afrolatinoamericanos.

Las identidades culturales presentes en el territorio chileno son múltiples y variadas, porque diversas poblaciones humanas se han mezclado en el pasado histórico, a partir de un modelo de mestizaje tri-híbrido, formado por el aporte biológico y cultural del amerindio, el caucásico y el africano en la raíz formativa de la cultura nacional chilena. Ciertamente, el mestizaje es asimétrico culturalmente, por cuanto predomina el componente hispánico a través de la lengua, los modos de vida, los usos y las costumbres. Sin embargo, las raíces indígenas son amplias y profundas, 9 pueblos originarios. Además, es posible visualizar algunos rasgos genéticos de la negada raíz africana.

Tradición y cambio

La historia de las personas o grupos sociales se puede clasificar en historias de duración corta, mediana y larga, existiendo parámetros diferentes para los países. Latinoamérica y Chile, en el continente americano, se han conceptualizado como nuevo mundo, por comparación contrastiva con el viejo mundo, el europeo.

Destacados investigadores han señalado que la constitución independiente de los países latinoamericanos en la primera etapa del siglo XIX nos remite a una historia joven o historia corta, algo más de 200 años. La historia de los países latinoamericanos no se puede comparar con las historias largas de China, que consta de 10,000 años de vida cultural; o de la misma vieja Europa, cuyos orígenes de vida urbana y cortesana se remontan a más de 5,000 años. La misma situación se puede apreciar en las civilizaciones del medio oriente, hoy devoradas por guerras fratricidas y la destrucción patrimonial. En la misma América andina, las poblaciones indígenas del centro norte de Chile se remontan a más de 2.000 años, considerando su nivel de sociedades agrícolas-ganaderas.

Sin embargo, cualquiera que sea el reloj del tiempo histórico y sus escalas cronológicas, todas las culturas y sociedades tienen tradiciones. Esto es, nuevas generaciones continúan con usos, costumbres y ritos de antepasados o ancestros fundadores. No obstante, inevitablemente, las nuevas generaciones introducen cambios en las culturas. Los cambios se pueden explicar, porque toda cultura requiere innovaciones, sea en el campo productivo, tecnológico, científico o social, pero especialmente por los procesos de adaptación a las cambiantes condiciones, regulaciones y dominios del mundo globalizado.

La dualidad tradición-cambio no siempre aparece nítida y transparente en el campo de los estudios históricos-culturales, porque el acento se pone más bien en la tradición que en los cambios y muchos publicistas enfatizan las prácticas tradicionales. Los cambios, alternativamente, son más invisibles en las estructuras sociales y los llevan adelante personas emprendedoras que observan la urgente necesidad de innovar, en función de las oportunidades ofrecidas en los diferentes espacios del mercado.

Un ejemplo paradigmático, pero casi invisible a nuestro modo de entender el fenómeno de la tradición-cambio, es reconocer el aporte de las culturas originarias en nuestro sincretismo cultural constitutivo y en la base cultural mestiza, la cual emerge con nuestra constitución como nación-estado, en el año 1810. En lenguaje simple, nos referimos a lo que se denomina “la vertiente vernácula de la identidad cultural chilena”. (Villalón, 2012)

¿Qué es la vertiente vernácula de la identidad cultural chilena?

Se trata, ni más ni menos, de “reconocer y poner en relieve los aportes de los pueblos indígenas en la identidad cultural chilena, que se ponen de manifiesto en el castellano hablado en Chile, en nuestra gastronomía, religiosidad popular, toponimia, música, emblemas patrios, en los cultivos agrícolas, en la medicina alternativa, entre otros” (Villalón, 2012, p. 53).

Para poner de manifiesto tales aportes, basta señalar algunos atributos de los aspectos culturales citados arriba. Así, en el castellano hablado en Chile, aparecen léxicos relacionados con el mapuchismo, tales como guarén, quiltro, cholgás, choro, piure, loco, picoroco, guata, guatón, guatearse, poto, pichula; peuco, chuncho, queltehue, laucha, guarén, quiltro, huemul, chuico, pilucho, pololo; así como el nombre de ciudades como Talca, Temuco, Curicó, Vitacura, Melipilla, entre otras muchas voces tomadas del mapundugun.

De origen quechua o aymara, tenemos guagua, china, cholo, guacho, suche, huaso, curcuncho, cancha, choclo, humita, cóndor, puma, porotos, callampa, chascón, chasquilla, palta, papa, pucho, pericote, chirimoya, charqui y muchas otras de uso común.

En la gastronomía, la cazuela, el curanto, el pulmay, el charquicán, la carbonada. La actual revalorización de las cocinas de tradición indígena demuestra las corrientes de sincretismo cultural, en el plano de poner en valor productos alimenticios de origen americano y chileno en el desarrollo de la llamada

cocina-fusión. En la medicina alternativa, la sabiduría y conocimientos de los curanderos nativos está estrechamente relacionada con recetas y medicamentos naturales, con la aplicación de yerbas e infusiones destinadas a sanar enfermedades y problemas de salud. Los y las machis mapuches y los yatires aymaras son especialistas de sanación, cuya función crecientemente es reconocida por la medicina occidental y en ocasiones, como en la región de Araucanía, comparten espacios sanitarios.

En el área de la religiosidad popular, el culto de las animitas, los bailes de chinos de Andacollo o las cofradías de danza en La Tirana y en el desierto de Tarapacá ponen de manifiesto la vigencia de los procesos de re-etnificación de los pueblos originarios de Chile, con plena vigencia en la actualidad. Las huellas del sincretismo y del mestizaje cultural en el ámbito de la música son relevantes en la geografía musical chilena. El cancionero de Violeta Parra, Margot Loyola, Víctor Jara y tantos otros cultores del folclor nacional son expresiones de la singularidad nuestra en un contexto afín a los sonidos latinoamericanos.

El listado de aspectos del sincretismo cultural chileno, en los ejemplos citados de Villalón (2012), es suficiente para dar cuenta de las raíces culturales indígenas, presentes en la vigencia del modelo cultural mestizo, chileno y latinoamericano.

Espejos y máscaras

Examinados algunos significados y cuestiones fundamentales relativas a la identidad cultural, sus contenidos semánticos y los contextos socio-históricos que explican su vigencia y proyección futura, es necesaria una recapitulación sintética y global para pasar de la identidad del “yo” a la identidad del “nosotros”.

Para lo cual, recurrimos a la analogía metafórica de “espejos y máscaras”, es decir, de examinar la función de los espejos, que devuelven en imágenes las figuras de nosotros mismos. En cambio, las máscaras indican el ocultamiento de la identidad, la negación de su existencia, por la sobre posición de otra identidad en la cara. Habitualmente, se usa en ocasiones especiales de fiestas y jolgorios, en los carnavales, porque a la vez, muestra y oculta. En las culturas andinas y las europeas occidentales, las máscaras tiene que ver con los días de carnaval, en que se invierte el orden establecido y las personas pueden crear y representar otra identidad, sin ser sancionados o reprimidos por adoptar una determinada representación carnavalesca.

En la introducción del artículo, se ha compartido la hipótesis de trabajo de que la identidad es el primer derecho que asiste a las personas, porque si se borra, casi desaparecemos del mapa de las interacciones de una comunidad y disminuye notablemente la autoestima personal y comunitaria. Efectivamente, la identidad le da “sentido” al “ser-estar”, al ejercicio del “estar siendo”, por la dimensión siempre “inacabada” de los proyectos de vida.

No es posible ofrecer una versión simplista de la identidad y de las identidades culturales, debido a los contextos históricos-sociales en los cuales emergen, se desarrollan y sintetizan, en un movimiento o flujos incesantes de energías sociales presentes en los ámbitos locales, regionales o nacionales.

Algunas conclusiones preliminares a través de interrogantes

Un primer asunto está en referirnos al tránsito del “yo” al “nosotros”, tal como se ofrece en la siguiente cita:

En particular, está la cuestión de cómo el “yo” se convierte en “nosotros”. Esto cobra especial importancia no solamente con respecto a cómo unas poblaciones dispersas o divididas pueden llegar a considerarse como miembros de una colectividad llamada nación, sino también en relación con la forma en que los intelectuales se encuentran en posición de articular, en el nombre de otros individuos, aquel poderoso “nosotros identificador” (Rowe y Schelling, 1991, p. 195).

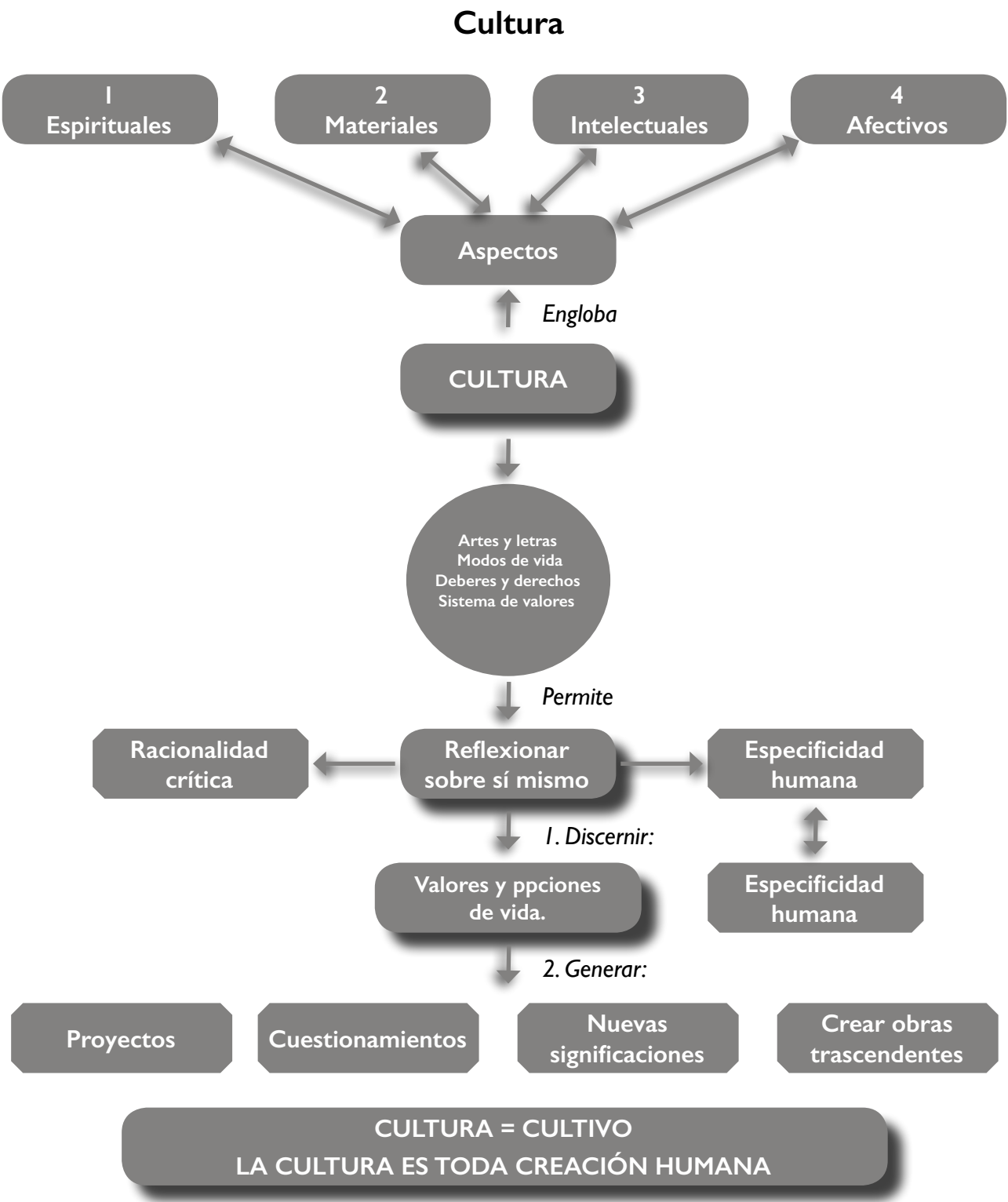
Por tanto, a partir de la cita arriba reseñada, surge la enorme importancia de preguntarnos sobre el “nosotros”, los nacionales-locales, desde el punto de vista del plural, en tercera persona gramatical. Las interrogantes que a continuación se formulan están orientadas a generar una activa reflexión en el nivel personal y, especialmente, en el ámbito de grupos de trabajos o talleres abiertos al pensamiento crítico.

¿Qué es Chile como nación? ¿Cómo, cuándo y por qué se hizo necesario construir el sentimiento nacional y regional? ¿Quiénes incidieron en dar substancia discursiva a la personalidad y el carácter de los chilenos, en términos nacionales, regionales y locales? ¿Qué papel jugaron los vecinos de provincias fronterizas como las nuestras en dar sentido y proyección futura a la nación centralista y centralizada chilena, a pesar de los profundos sentimientos regionalistas de comienzos del siglo XIX? ¿Tuvo la Asamblea Provincial de Coquimbo (1923-1928), imbuida en los principios del federalismo, algo que ver en la decisión de constituir un estado unitario y centralizado? ¿Los intelectuales del siglo XIX, configuraron el sentimiento de pertenencia a la patria? ¿Ha cambiado la composición del “nosotros” en los siglos XIX, XX y XXI con la presencia dominante y creciente de la sociedad global?

¿Quiénes han modelado las identidades locales en la región de Coquimbo, en cuanto a sujetos históricos? ¿Cuál es la importancia del paisaje patrimonial, de los recursos naturales y de los ambientes ecológicos en la conformación del sentimiento de identidad local? ¿Qué papel juegan los acuerdos y los conflictos en la existencia y supervivencia de las identidades? ¿Cuáles son las identidades y variedades de la cultura popular en la región de Coquimbo?

Las anteriores son algunas interrogantes posibles de formular al momento de caracterizar el patrimonio cultural local y enunciar la problemática de los “sellos de identidad”, personales, grupales y comunitarios en un contexto nacional.

Tales preguntas, son necesarias de enunciar como preguntas abiertas para dialogar y reflexionar sobre la importancia decisiva que tiene la construcción de la identidad cultural, personal/ plural, en los proyectos de administración y gestión cultural. Desde luego, se levantan desde una perspectiva identitaria, la que “uno está llamado a ser”, en las palabras de Fidel Sepúlveda Llanos.



Fuente: Elaboración propia a partir de la definición de cultura (UNESCO).

Perfil profesional

Patricio B. Cerda Carrillo

Académico, historiador, escritor y conferencista. Miembro titular de la Asociación de Historiadores de Chile (AhCHI), la Sociedad de Escritores de Chile, la Filial Gabriela Mistral y la Región de Coquimbo (SECH). Profesor del estado en Historia y Geografía, magíster en Ciencias Históricas, mención Etnohistoria, egresado del Programa de Doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Actualmente, se desempeña como docente del Departamento de Música, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Serena. Además, cumple con labores de asesoría y consultoría en el campo de los estudios patrimoniales, históricos y educacionales.

Cuenta con una vasta trayectoria académica en el ámbito de las ciencias históricas, sociales y de la educación y tiene una activa participación en trabajos editoriales y labores de divulgación cultural, ligadas al área de la enseñanza superior, y de la capacitación y vinculación con el medio. En la docencia superior, ha cumplido labores de docencia e investigación en diferentes universidades nacionales y regionales, y ha tenido responsabilidades como directivo superior en la administración del estado chileno (1990-2000).

En la docencia universitaria, ha cumplido funciones académicas en el nivel de pregrado y posgrado, en el periodo 2000-2016, en universidades públicas y privadas de la región de Coquimbo. Ha sido académico del Departamento de Educación en la carrera de Historia y Geografía en la Universidad Pedro de Valdivia, sede La Serena, entre los años 2009-2015. Asimismo, ha desarrollado labores docentes en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de La Serena, entre los años 2003-2008. En el plano de la educación superior técnica, se ha desempeñado como Director del Centro de Formación Técnica Ignacio Domeyko-ULS (2003-2008). En el nivel de magíster, ha cumplido labores académicas, tutoriales y de administración en el Programa Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas de la Universidad de la Frontera. En la experiencia realizada en la ciudad de La Serena (2006-2009), en convenio académico con la Universidad de La Serena, ha sido responsable, en calidad de profesor guía, de tesis de maestría de estudiantes graduados en este programa.

En el campo disciplinario de las ciencias históricas y de la historia indígena, ha participado activamente en congresos nacionales de Historia e internacionales de Etnohistoria y de estudios andinos en países del cono sur americano, en calidad de expositor titular, presentando ponencias relativas a la región de Coquimbo y al norte semiárido de Chile.

Entre sus últimas publicaciones, se cuentan los siguientes libros: *Patrimonio Cultural Indígena. Norte Semiárido de Chile*, segunda edición 2013, corregida y actualizada, Editorial Universidad de La Serena; *Tulahuén de Monte Patria, Historia y Artesanías Patrimoniales*, Consejo de la Cultura y las Artes, Región de Coquimbo, 2014; y *Cultura Elqui. Pueblo Originario del Valle de Coquimbo* (2015), patrocinado por el Consejo Nacional del Libro y de la Lectura, en la línea de fomento a la industria gráfica nacional, publicado por Editorial Pehuén, en Santiago, Chile, dentro de la serie Biblioteca Bicentenario: serie Pueblos Originarios de América.

Recientemente, con la impresión del Libro *Coquimbo. Historia e Identidad. 8.000 a.C – 2015*, le ha correspondido actuar como director/autor de un texto colectivo de historia local-regional, en co-autoría con el Dr. Celso López, en el contexto de un proyecto editorial de historia y ciencias sociales aplicado al ámbito del sistema escolar de la Ilustre Municipalidad de Coquimbo, Chile (primera edición, 2016).

La Serena, Chile; Diciembre, 2016.

Bibliografía

- ☞ DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, Real Academia Española, Vigésima Primera Edición, Editorial Espasa –Calpe, Madrid, España, 1982.
- ☞ MONTECINO AGUIRRE, SONIA. Con la colaboración de Luz Phillipi, Diego Artigas, Alexandra Obach. *MITOS de CHILE*. Diccionario de Seres, Magias y Encantos, Editorial Sudamericana, Biblioteca del Bicentenario, Editorial Random House Mondadori, S.A, Santiago, Chile, 2003.
- ☞ ROWE, WILLIAM & SCHELLING, VIVIAN. *MEMORIA y MODERNIDAD. Cultura Popular en América Latina*. Colección Los Noventa, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Editorial Grijalbo, Impreso en México, D.F, 1993.
- ☞ SEPÚLVEDA LLANOS, FIDEL. *PATRIMONIO, IDENTIDAD, TRADICIÓN Y CREATIVIDAD*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, El Patrimonio de Chile, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, Chile, 2015.
- ☞ UNESCO, Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México, D.F, 26 de Julio – 6 de agosto, 1982.
- ☞ UNESCO. DEFINICIÓN DE CULTURA. En Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, México, D. F, 26 de Julio- 6 de Agosto, 1982.
- ☞ VILLALÓN PÉREZ, CARLOS. *LA VERTIENTE VERNACULAR EN LA IDENTIDAD CULTURAL CHILENA*. En *Lenguas y Culturas de los Pueblos Originarios de Chile en el Bicentenario 1810/2010*. Facultad de Humanidades/Universidad de Ciencias de la Educación de Playa Ancha, Centro de Estudios de Lenguas de Tradición Oral (Celto), Valparaíso, Chile, 2012.

