

La resistencia indígena: memoria contra el olvido	Titulo
Gómez Santibáñez, Guillermo - Autor/a;	Autor(es)
Managua	Lugar
CIELAC, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños	Editorial/Editor
2017	Fecha
	Colección
Colonización; Memoria; Comunidades indígenas; Resistencia; Interculturalidad; Violencia; Cultura; América Latina;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Nicaragua/cielac-upoli/20170825063008/La-resistencia-indigena.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar





CIELAC

Centro de Investigación y de Estudios
Latinoamericanos y Caribeños

La resistencia indígena: memoria contra el olvido

Guillermo Gómez Santibáñez
Universidad Politécnica de Nicaragua

Resumen

La historia de nuestra América, como la llamó José Martí, la podemos leer desde su reverso e interpretar como una continua lucha entre la colonización y descolonización, especialmente si el proyecto de la modernidad europea, quiso imponer su modelo civilizatorio bajo un patrón de dominación y un complejo entramado de poder diversificado. La nacionalidad indígena, multiétnica, se vio violentada en su ethos y negada en su dimensión ontológica, tanto como en su identidad cultural diferenciada. Así, la memoria historizada fue construyendo su anclaje y constituyéndose en memorias como procesos subjetivos y espacios de resistencia, de disputas, de conflictos y luchas para su emancipación. La violencia se erigió también en aliada y cómplice de una cultura hegemónica que se impuso como blanca, verdadera, lineal y única, subalternizando las culturas locales e invisibilizando sus especificidades en las tierras de conquista. La Cultura de Paz, como un nuevo paradigma de los procesos de transformación de conflicto y construcción de ciudadanía, nos pueden conducir a la Reconciliación Social, a fin que nuestros pueblos, históricamente atropellados en su soberanía y dignidad, puedan construir un horizonte nuevo donde puedan hacer las paces y reorientar su destino.

Palabras claves: Memoria, Colonización, Violencia, Cultura

¡Qué de sangre en mi memoria! En mi memoria hay lagunas. Ellas están cubiertas de cabezas de muertos, no están cubiertas de nenúfares.

(Aime Cesaires. Cuaderno de un retorno a mi país natal)

Memoria contra el olvido y la violencia.

Existe un consenso entre los científicos sociales en que la década del noventa abre un tiempo histórico para América Latina, cuando a partir de nuevos y complejos escenarios políticos, económicos y sociales, se produce la emergencia de nuevos movimientos sociales, entre los cuales se encuentran, como actores políticos relevantes, los movimientos indígenas (Dávalos, 2005:17)

El año 1992 es clave, porque a partir de los actos conmemorativos del V centenario del encuentro de dos culturas; se abrirán nuevos debates y se desarrollarán nuevas epistemologías de América Latina. Desde esta perspectiva, se revisará, de manera crítica, la conquista española y se revalorizarán, desde su peso específico, las contribuciones aportadas por las culturas nativas oprimidas y olvidadas; pero también no se dejará de exaltar la cultura española buscando en los procesos de mestizaje la identidad latinoamericana.

Será fundamental la revalorización de la cultura nativa olvidada y oprimida, como también la comprensión del proceso de mestizaje para identificar una matriz de nuestra identidad.

El gran marinero genovés Cristóbal Colón, luego de sus varios intentos por lograr gloria para la corona española; y después de su encuentro accidental con los indígenas que habitaban el Tihuantinsuyu, regresó a España para contar su hazaña mostrando el oro a la reina como signo de conquista y poder. La desgracia del naufragio de La Santa María, en las costas de la Española; hoy Santo Domingo, significó para Colón una pérdida irreparable y además un desenlace fatal en su propia vida y sueños. El visionario de nuevos mundos, fue sustituido en su expedición bajo una conspiración anti-colombina por la capitulación de Vicente Yáñez, quién lo hizo regresar a España encadenado. Este triste episodio en la vida del Almirante Cristóbal Colón nunca fue superado y el amargo sentimiento de no haber cumplido su promesa a la corona española; lo acompañó hasta la locura y finalmente a su muerte. Colón fue hijo de su tiempo, un mediterráneo que en su largo contacto con los lusitanos y españoles le dio su espíritu de Cruzada y su carácter de caballero cristiano medieval. Sus viajes eran la continuidad de las luchas en la cristiandad medieval contra el Islam, incluyendo la conversión de los infieles y un buen botín. En su diario de abordo Colón menciona la Europa cristiana, el Medio Oriente en el África islámica, y el lejano oriente con el Khan; América está fuera de la historia, no es mencionada. El Almirante Colón murió con la insistencia de haber

llegado al Asia, y como signo de una muerte martirial pidió ser sepultado con sus cadenas. Nunca tuvo plena conciencia de haber descubierto América.

La presencia de Colón en tierras que posteriormente serán bautizadas como América, va a implicar la apertura de una nueva ruta por el Atlántico, esto representará una enorme importancia geopolítica. Las grandes culturas, antes miraban hacia el Pacífico; los aztecas y los incas se situaban junto al Pacífico, ahora el Atlántico norte se convierte en el centro de la historia, recibe nuevo influjo; dejando atrás al pacífico como en la “prehistoria”.

El escritor cubano Alejo Carpentier, en su novela: *El siglo de las luces* ilustra muy bien el impacto cultural de Europa sobre las tierras de conquista cuando empieza su relato sobre un barco que trae las ideas de la Ilustración, las ideas de la razón humana. El barco que trae las luces de la modernidad, tiene en la proa una máquina que llama la atención. Es la guillotina. La ilustración trajo la luz de la razón, pero junto con la modernidad vino la muerte de muchos.

Cuando Pizarro desembarcó en el Ecuador en 1532 para iniciar su proceso de conquista, vivían en el Imperio Inca alrededor de siete millones de personas. Unos treinta años más tarde la población había sido literalmente “sacrificada” llegando tan sólo a unos setecientos habitantes. John Murra sostiene una tesis interesante sobre este genocidio y que subyace a las causas tradicionales de muerte por conquista, epidemias y trabajo forzado. La apropiación del hábitat organizada por los pueblos aborígenes se sostenía en la multiplicidad y variedad de los pisos ecológicos lo que permitía que las comunidades tuvieran acceso a recursos complementarios de subsistencia. La irrupción del conquistador peninsular transformó el sistema social y económico de los indígenas apropiándose de las tierras y dividiéndolas en grandes propiedades: agrarias, comunales, ejidales, tierras de capellanías y realengas etc. La población nativa fue confinada a reductos que les impidió acceder a la diversidad indispensable para la sobrevivencia. Al destruir la economía básica del ecosistema, con el propósito de maximizar la explotación de placeres auríferos, los españoles sentaron las bases estructurales para el progresivo empobrecimiento de la culturización y muerte de la población nativa.

En Historia de las Indias, el Padre Las Casas, nos relata un episodio dramático cuando el jefe indígena Hatuey, luego de huir de los españoles y previendo su derrota en Cuba, pregunta a sus guerreros ¿Por qué creen que los españoles los mata, los tortura y los esclaviza? La respuesta de todos fue “porque son malvados”. No, corrige Hatuey: “Lo hacen porque adoran a un dios que reclama su absoluta obediencia. Voy a mostrarles quién es ese dios”, entonces descubre una pequeña cesta que contiene algunos utensilios de oro. “Ni sueñen en ocultarles ese oro, porque aunque se lo traguen, se los arrancarán de sus intestinos”. (de las Casas,1552).

Mientras los expedicionarios españoles iniciaban en el continente el proceso civilizatorio occidental, alrededor de este hecho se entretejían diversos eventos cruciales

en Europa. Se sellan las fronteras con el mundo musulmán-Europa, derrotada en Constantinopla se atrinchera desde Viena en el este y rechaza a los moros de España a África; los portugueses doblan el cabo Buena Esperanza y abren las rutas al tráfico de esclavos, los judíos son expulsados de España y se establecen en los Países Bajos. Este panorama nos revela el “nuevo orden mundial” que configura Europa en el siglo XVI. Las Casas y Sepúlveda se dejan sentir en sus debates sobre los derechos de conquista; la conciliación de las leyes de India y los límites que estas imponen a la dominación y explotación dejando en evidencia su contradicción. Los colonos españoles saben bien lo que les corresponde hacer con respecto a las nuevas leyes; “se aceptan”, “pero no se cumplen”.

Una cuestión que nos ha acompañado desde el comienzo de nuestra historia iberoindígena es el asunto de nuestra memoria, ese estado de recuerdo y olvido. Ese lugar de anamnesis y resistencia, que es necesario tener en consideración para no estar en un estado permanente de: “ni perdón ni olvido”.

La memoria tiene que ver con la manera en cómo nos pensamos a nosotros mismos y en cómo proyectamos nuestro pensar en la realidad que construimos. Por siglos hemos estado bajo una sombra maldita que nos convence permanentemente que no somos capaces de construir nuestro propio pensamiento social Latinoamericano. Esta manera de pensar nos viene de alguna manera del complejo de blanco, de no sentirnos europeos, de no ser sociedades desarrolladas. Esta actitud maldita viene desde los tiempos coloniales porque formó parte del capitalismo colonial. Tenemos una tendencia casi natural de negar la historia de los pueblos y comunidades indígenas y los resucitamos para afirmar la tesis racista y enfatizar que son incapaces de contribuir con el progreso. Nuestra imagen de los pueblos indígenas es que son pueblos guerreros y crueles y bajo este mito, exaltamos la sociedad blanca, mestiza, ladina, occidental, masculina, colonial y los estados-nación del siglo XIX, para legitimar el proyecto civilizatorio de dominación y explotación. Esta legitimidad deviene de imponer un orden fundado en la civilización occidental, cuyos valores son las libertades individuales y el progreso científico-técnico. Esta es la manera en que explicamos el capitalismo colonial como un mal menor y que sirvió de base a la construcción de un edificio donde se montaron los valores de la civilización católica, apostólica y romana. (Roitman,2008)

No hemos tenido la capacidad de construir historia, y nos resulta más fácil repetir y reproducir la de otros. Cada cierto tiempo nos apegamos a nuevos paradigmas que suelen reinterpretar nuestra historia y eso nos da placer. Nuestra memoria ha sufrido un corte traumático y sólo nos ha interesado la historia europea, la historia oficial. La protohistoria de Abya-Yala y el Tahuantinsuyo no nos entusiasma.

Nos interesa el liberalismo del siglo XIX, el keynesianismo y ahora la posmodernidad, la globalización y el liberalismo social. Por el lado de un pensamiento de izquierda nos hemos interesado por el socialismo y la revolución social, hemos copiado con copia

borrosa los procesos del primer mundo, pero sin poder digerirlos bien y hasta casi no hemos tenido tiempo para separar el polvo de la paja. Hemos aprendido a leer a los clásicos griegos, alemanes, franceses y españoles. Hemos querido tener a un Lenin, a tener una Revolución Rusa, pero no sabemos casi nada del Mundo Indígena, de sus sabios, de sus tradiciones, de los hilos de continuidad y discontinuidad de su memoria y la nuestra. Hablamos con cierta reserva de la Revolución Mexicana, la guerra hispano-cubana-norteamericana, la historia de las luchas de Sandino, de Morazán. Nuestros pensadores han sido silenciados por el carácter fermental de su pensamiento libertario: Bolívar, Sarmiento, Martí, Mariátegui, Allende, el Ché Guevara, Torrijos, Perón, Velasco, Fidel Castro, que cuando son referidos no han sido puesto en su verdadero contexto, ni vinculados con la realidad. (Roitman,2008)

Esto tiene una explicación de fondo y tiene que ver con su dimensión ontológica. La historia moderna de “nuestra América” no ha sido más que una constante lucha entre la colonización y la descolonización, especialmente si es vista desde la perspectiva afrodescendiente e indígena. Nuestra memoria histórica y colectiva arrastra las sombras de nuestras luchas, de nuestros traumas, de nuestra resistencia social y política, que busca rememorar para resistir un pasado común y luego olvidar, o bien, recordar para poder construir sentimientos de autovaloración y afianzar así la confianza en sí mismo y en el grupo, destrabando y liberando los miedos, los fantasmas, los monstruos del dolor y de la tragedia de nuestra historia.

El horizonte ontológico

El hispánico conquistador estaba bien adiestrado para su lucha de cruzada e invasión colonial contra el “infiel”, pero desconocía completamente el “salto histórico que eso representaba, porque en su imaginario social y cosmovisión eurocéntrica, el amerindio era un hombre inexistente.

En su horizonte intencional el hispánico tiene tres ámbitos en su visión de la historia universal: la Europa cristiana, el Medio Oriente en el África islámica y el lejano oriente con el Khan. América no es representada, está fuera de la comisión del peninsular. El propio habitante amerindio no tiene conciencia de la historia, ni el conquistador de su distancia. En cierta ocasión, Hernán Cortés, caminando cerca de unas ruinas antiguas, preguntó a unos indígenas mayas: ¿Quiénes hicieron estas cosas? Los indígenas respondieron: “ni nosotros ni nuestros padres”. La memoria ancestral no sabe registrar archivos históricos, datos específicos, porque no puede releer los documentos de sus ancestros, debido a que su memoria es oral y ritual, está ligada al mito, y a su función primordial, sin conciencia de la historia. Los indígenas no tienen sentido de la historia lineal y progresiva, sino cíclica, prehistórica. Su temporalidad es ritual, primitiva, ahistórica. América invadida, está fuera de la historia, no existe dentro del reflejo de la conciencia humana, pero existe como conciencia de algo, pero no existe fuera del ser,

ontológicamente es real. Tanto para el hispano como para el mismo mestizo, cuando no es posible entender el mundo del amerindio, este se nos presenta como incomprensible.

Hay un interesante texto de A. Caturelli que quiero citar:

“América tiene los caracteres de una cosa simplemente ahí, presente y nada más; no es más que eso, pura presencia, en bruto, ese ser en bruto que a muchos americanos no se ha revelado ni siquiera como una simple presencia, como un ser en bruto, que nada dice por que no le es patente... América no dice nada...América es originaria por cuanto se sitúa en el primer estrato del presencia del ser, o lo que es igual, en los orígenes previo a la fecundación por el espíritu en la antigüedad del presente no de-velado aún. Es una especie de pura *physis*, como la que sale de sí misma en el sentido heideggeriano del término, pues es el continente originario. América es originaria...es la América no descubierta todavía”.

América resulta desoladora para el hispánico porque la ve en bruto como un continente nuevo. Sin embargo Amerindia no es nueva por ser joven, ella se ha instalado en la prehistoria, es más antigua que los mismos españoles. El nuevo mundo es una categoría dentro de los mundos antiguos ya conocidos por lo tanto es nuevo dentro de su proximidad visual, no temporal.

Para Colón, tirar ancla en San Salvador, constituyó una objetivación toponímica hispano-cristiana, que quiso negar la tierra de Guanahanní, el “ser en bruto” para implantar la cultura y civilización de Europa. Este es el punto de partida de toda nuestra historia Latinoamericana; la negación de nuestro ser, la superposición del hispánico sobre lo amerindio. América es una “barbarie” y como tal toda creación debe venir desde fuera de su núcleo.

Nuestra reconstrucción de la memoria, con sus rupturas, lagunas y olvidos, debe alcanzar el punto de conciliación que permita tender un puente epistemológico y hermenéutico de las subjetividades, de la cosmovisión hispánica y amerindia para redimir el pasado en función del presente. Se trata negar la consistencia de un puro hispanismo, que haría de América sólo parte de la cultura peninsular o un puro indigenismo que en su afán de ruptura rompe violentamente con el pasado, en una especie de “ni perdón ni olvido” Amerindia no es tanto un ser en bruto, sino más bien embrutecido, o brutalizado por la conciencia unilateral del conquistador. El Orbe Nuovo de Vespuccio, no es más que el descubrimiento geográfico del nuevo continente, el hallazgo de los amerindios, pero visto desde “afuera”, desde la frontera del hispano. Sólo vieron al amerindio por “dentro” algunos misioneros para quienes el indígena no es un ser en bruto, sino un mundo distinto, pero humano, bajo una visión mítica pero perfectible. El indígena es; al fin y al cabo: *ser*.

La memoria se impone como reacción a una vida desarraigada, sin anclaje. Desde esta perspectiva la memoria viene a comportarse como un mecanismo cultural que imprime sentido de pertenencia y otorga identidad a los grupos o comunidades.

Los procesos que han construido los discursos sobre la memoria y creado las condiciones para una “cultura de la memoria”, se remontan a la segunda Guerra Mundial y al holocausto nazi. En los años 80 se abrieron nuevos debates a raíz de las dictaduras militares que azotaron en América Latina con detenidos, torturados, muertos y desaparecidos. Huyssen, planteará la “globalización del discurso del Holocausto”,(2000:15) que se desplazará desde los hechos históricos particulares, hacia una metáfora de otras historias, traumas y memorias. Esto vendría a implicar que más allá del clima de época, en la comunidad, en las familias, la memoria y el olvido se vuelven cruciales si estos se vinculan a los acontecimientos traumáticos de tipo políticos y a los hechos de represión y aniquilación.

Los procesos de recordar y olvidar son propios de cada individuo y no se pueden transferir a otros. La capacidad de recordar, activando el pasado en el presente (la memoria como presente del pasado (Ricoeur,1999), no se da en los individuos como seres aislados, sino en tanto estos conforman redes sociales, grupos culturales. El tránsito de lo individual a lo social se impone de inmediato. La memoria recuerda lo individual en un contexto grupal, social específico. No es posible recordar el pasado sin apelar a estos contextos. Las memorias individuales siempre están enmarcadas socialmente.

Nuestra memoria individual y colectiva no actúa entonces de forma aislada a sus respectivos contextos, ella se ubica dentro de los propios fenómenos que generan la realidad social actuando como respuesta, como espacio de resistencia política. En este contexto, América Latina interpela nuestra memoria frente a situaciones que históricamente han creado enormes desigualdades económicas y polarización, a pesar de ciertos avances de proceso de democratización política y crecimiento económico asimétricos.

Nuestros pueblos han debido arrastrar dos realidades que han golpeado con gran violencia su desarrollo y autonomía: la pobreza y la desigualdad. Por un lado la pobreza no ha sido superada y las políticas gubernamentales en torno a este problema no han sabido dar solución a la ausencia de recursos ni a la satisfacción de necesidades básicas. El modelo económico que ha predominado bajo un mercado libre globalizado ha sido incapaz de responder a las demandas sociales reales y la nueva categoría de exclusión social, ha transformado la imagen del pobre, de marginado a excluido, vaciando su subjetividad, y estableciendo una ausencia de reconocimiento social y político como parte de una comunidad. En una situación límite, esto significa un proceso de negación de la condición humana a un grupo o categoría de población, que busca justificar la aniquilación o el genocidio.

En cierto modo, los ejes de la matriz colonialista hispánica, no han desaparecido y simplemente se mutan y se reproducen bajo un patrón, o un entramado de poder que articula múltiples formas de dominación y violencia: 1. *La racialización*, 2. La configuración de un *nuevo sistema de explotación*. 3. El *eurocentrismo* como un nuevo

modo de producción y de control de la subjetividad y del conocimiento 4. Un *nuevo sistema de de control colectivo* en torno a la hegemonía del Estado (Quijano, 2006). Pienso que los actos de subversión de nuestra memoria no podrán olvidar el pasado en tanto no trabajemos la memoria de manera creativa, social y terapéutica. Como seres humanos somos agentes de nuestra propia transformación y del mundo y desde esta perspectiva la memoria implica trabajo y representa su incorporación al quehacer que genera y transforma el mundo social. En tanto condición humana, somos muy activos en los procesos de transformación simbólica y en tanto seres arraigados en lo trascendente (*homo religiosus*), somos incansables buscadores de sentido, ligando los hechos del pasado al sujeto con ese pasado. Una fijación a hechos traumáticos del pasado puede conducirnos a una compulsión a la repetición y quedar atrapada en el objeto perdido. La repetición necesariamente puede implicar un pasaje al acto (como la memoria mítica, que ritualiza el acto, repitiéndolo para conocer el origen del misterio y saber lo que debe hacer: *el mito del eterno retorno*).

La distancia del pasado no es un intruso, que reaparece y se mete. Nosotros, en tanto observadores y testigos secundarios podemos ser partícipes de actuaciones y repeticiones, a partir de procesos de identificación con las víctimas. Los peligros en los que se ve envuelta la memoria, frente a este proceso de repetición e identificación, es que puede haber un exceso de pasado ritualizado por un lado, y por otro, un olvido selectivo e instrumentalizado. (Jelin, 2001)

Una salida posible para estos extremos sería “trabajar la memoria” incorporar recuerdos en vez de re-vivir y actuar. Un desafío enorme en el plano colectivo, es superar las repeticiones, superar los olvidos y los abusos políticos y ponerlos en una agenda de debate y reflexión sobre el pasado y el sentido que este tiene para el presente y el futuro. (Jelin, 2001)

Un aspecto muy interesante de destacar sobre el proceso de memoria, como espacio de rebeldía y resistencia, es lo que se ha desarrollado en las acciones de los grupos subalternos. Las relaciones de poder, tan asimétricas, han hecho que los grupos subdesarrollados construyan agendas ocultas, discursos de contrapoder, contra los de dominación y grupos dominantes. Son prácticas de resistencia que expresan en un sentido un mínimo de autonomía y reflexión del sujeto, una especie de proto-forma de la política, expresiones pre-políticas de los desposeídos (Jelín, 2005).

El pecado capital inconfeso de la civilización Occidental, ha sido su absolutismo y su incapacidad para distinguir las diferencias del otro. La presencia avasalladora del conquistador español en el llamado “nuevo mundo”, vino a significar, en todo el proceso del coloniaje cultural y extendido hasta nuestros días, que América sea negada y asesinada en nombre de la razón. La razón instrumental impuesta por Europa, como un logos de luz y civilización, vino a exorcizar el mito en la cultura ancestral de nuestros pueblos originarios, considerándolo “historia falsa”, o “fábula”, desconociendo

que éste, en su función cosmogónica y antropogónica instauradora, constituía la síntesis de su experiencia y sabiduría, a la vez que el fundamento primordial de la historia.

Los griegos en la *Paideia* y los latinos en el *Cultus Anima* concebían la cultura como armonizarse o cultivar una naturaleza dada de ante mano. En cambio la modernidad consideró que la cultura nos independiza de la naturaleza animal para configurar lo humano. De lo que se trataba era de superar el “animalitas” para ascender al “humanitas”. La cultura moderna; que estaba presente de algún modo en la cosmovisión de los conquistadores españoles, era el cultivo de la espiritualidad humana. Cultura vino a ser sinónimo de humanización. La tradición ilustrada representada en Voltaire y Kant, insistía en la noción de universalidad de la cultura, en donde razón y naturaleza era igual para todos los hombres, por lo tanto, concebía los procesos históricos como continuidad. La síntesis de esto daba como resultado la valoración de que cultura es una, única y universal: que las artes, las ciencias y los libros son la forma más alta de cultura y que la cultura ilustrada europea conforma un tipo de cultura avanzada, civilizada o superior. Finalmente que el progreso cultural se mide con los parámetros de la civilización europea. Como contrapunto a la tradición ilustrada surge la tradición romántica que inspirada en Rousseau y Herder critican la noción de continuidad histórica y discuten el universalismo de la cultura, proponiendo que cada cultura es autónoma y específica y no puede ser juzgada con los parámetros con los que se juzgan otras culturas.

El imaginario social de la modernidad se constituyó bajo un horizonte de sentido que retomó y redimensionó viejos ideales y a la vez instauró nuevos, y que bajo una red diversa de significaciones conformó un modo de ver la realidad, es decir, los hechos, las acciones, el hombre, lo real, lo irreal, el sentido, el sin sentido, el bien y el mal, etc. El proyecto moderno se sustenta en dos tendencias distintivas: el ideal de control y el dominio sobre la realidad y el desarrollo autónomo del individuo.

Los retos de la razón Iberoindígena

El deseo de un conocimiento más a fondo y más científico de la realidad no es una mera curiosidad intelectual. Nace, en primer lugar, de una legítima inquietud social, y del compromiso por transformar la realidad social como consecuencia, pero no sin antes contar con un diagnóstico claro; que nos indique caminos posibles de soluciones verdaderas. En segundo lugar, analizar la realidad no es un asunto de señalar injusticias o acumular información o datos estadísticos acerca de un determinado estado de cosas. Es tener una visión global y precisa del contexto socio-económico que nos rodea, de tal modo que podamos aplicar esta ciencia analítica, en perspectiva histórica, para saber como se dan los fenómenos sociales en su causa-efecto. En otras palabras, es tener una consciencia históricas y crítica, alejada de toda ingenuidad o fatalismo. Un método científico serio, hace posible un conocimiento objetivo de la realidad analizada. Sin embargo, este conocimiento funciona de manera dialéctica, es decir, participa el sujeto que conoce, influenciado por su propia ideología y preconcepción del mundo; y el deseo de objetividad, el querer conocer las cosas como son.

En el ámbito latinoamericano son muchos los estudios y las teorías que han surgido; desde una crítica profunda acerca de su identidad cultural, y que van desde la conquista hasta nuestros días. Se dejan ver en estos, sobretodo, agudos análisis críticos al racismo europeizante y al etnocentrismo de la modernidad, rescatando lo específico del pensamiento latinoamericano y su identidad cultural; contra posiciones esencialistas y posmodernistas muy de moda.

El Dr. Jaime Montes, profesor de Filosofía de la Universidad de La Serena de Chile, dice en un texto que escribe acerca de *El problema de América y la voz del otro*: “hoy se insiste cada vez más, por parte de investigadores, acerca de la imperiosa necesidad de una “inversión de la mirada”, es decir, de cambiar la perspectiva para poder entender los fenómenos culturales latinoamericanos”. Se inscriben en esto, sicólogos, sociólogos, antropólogos, biólogos, economistas, teólogos. Montes cita en el mismo texto a un destacado psicólogo chileno Jorge Gissi, quien expresa sobre el particular lo siguiente: “La construcción de una psicología latinoamericana implica pues, reconocer la pobreza y las diferentes clases sociales, pero implica también reconocer que la América Latina no es una Europa o Norteamérica más pobre, sino un continente diverso, y que además debe buscarse como alternativa al capitalismo decadente y a cualquier neocolonialismo”. Más adelante sigue la cita de Gissi: “lo que se impone es cambiar la figura y fondo: quizás la figura deba ser nuestro continente y el fondo cada nación como mera provincia de la patria grande. Sin duda la figura es nuestro continente y un fondo crecientemente deteriorado ese el primer mundo ahora considerado centro. Tenemos la tarea de disminuir parte de nuestra dependencia de los países centrales. El centro somos nosotros mismos. La periferia Estados Unidos y Europa. Cambiemos también intrapaís figura y fondo. La figura serán las clases medias y populares, y el fondo las clases dominantes, verdaderos marginales de América Latina”.

El desafío que se nos presenta es enorme, pues estamos frente a un determinado paradigma epistemológico, heredado por lo que Colombe denomina “modelo de barbarie de Occidente” como el griego, el romano y el europeo, cuya racionalidad instrumental se gestó en la ilustración; focalizado en un modo de pensar y en un modo de ser propio. Nuestro imperativo es saber pensar y actuar desde nuestra compleja experiencia histórico-cultural para poder desocultar América y hallar su modo más auténtico de ser y la riqueza que ella puede aportar a la cultura occidental. Debemos asumir el resto de hablar de América como una civilización emergente no sólo desde sus utopías sino también desde sus distopías. Como señala Colombe, “no asumir nuestra diferencia en términos de un proyecto, y como civilización es aceptar la servidumbre espiritual, renunciar al futuro” Se trata entonces no sólo de una “inversión de la mirada”, sino de un giro en nuestro estilo de pensar, y como consecuencia, en nuestro estilo de vivir. ¿Hasta dónde es posible este giro?, y ¿hasta dónde seremos capaces de conciliar dos racionalidades distintas que habitan América, es decir, la razón causal heredadas desde Europa y el logos seminal y resistente, propio de nuestros pueblos originarios? Este es nuestro mayor desafío y el camino que hay que andar.

El debate filosófico y antropológico occidental de comienzos del siglo XX vino a consolidar un concepto extenso de cultura y que incorporó las artes y las ciencias pero sin limitarse a ellas. Grandes pensadores y teóricos contemporáneos como Scheller, Weber, Freud, Malinoski, Levi-Strauss, Cassirer y Steiner, entre otros, harán una contribución extraordinaria en la sistematización de los estudios del complejo problema cultural que preocuparon y siguen preocupando hoy a los investigadores, y teóricos de la cultura, como a las instituciones culturales, en los análisis, hipótesis de trabajo para una mejor comprensión de la identidad cultural y la formulación de políticas culturales adecuadas.

Toda cultura es básicamente pluricultural, es decir, se constituye por el contacto de distintas comunidades de vida que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar. Es sobre la base de estas experiencias culturales compartidas y asumidas que se produce el mestizaje. Las culturas no evolucionan de otro modo que no sea mediante el contacto y encuentro con otras culturas. Nace así la noción de interculturalidad, la que supone una relación respetuosa entre culturas. La pluriculturalidad caracteriza una situación, en cambio la interculturalidad describe una relación entre culturas. No hay interculturalidad sino hay una cultura común, compartida. La interculturalidad no es simplemente cultural, sino también política porque presupone una cultura compartida y diversa dentro de la idea posmoderna de estados plurinacionales, donde se crean formas de convivencia intercultural de manera específica. América Latina no sólo es contrastante en su geografía y climas, sino también diversa en sus culturas. (de Sousa, 2007)

Bibliografía

- Colombres, A. (2004) *La Colonización cultural de la América Indígena*. Buenos Aires: Ediciones del Sol
- De las Casas, B (1552) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.
- De las Casas, B.(1986)
- Reviewshttp://books.google.com/books/about/Historia_de_las_Indias.html?id=
- Jelin, E.,(2001).*Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Editorial Siglo XXI,
- Laó, Agustín,. (2010) *Cátedra Latinoamericana Orlando Fals Bordas*. Colombia: Universidad Nacional Abierta y a Distancia,
- López, M,. (1996) *Filosofía, Modernidad y Posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos
- Matos, D., (2005) *Cultura, Política y Sociedad*. Buenos Aires: CLACSO Libros,
- Revista Argumentos, (2006) N° 50, año 19, enero-abril, pág. 53-55.
- Revista OSAL, (2007) N° 22, Año VIII, páginas, 31-32
- Roitman, M. (2008), *Pensar América Latina*, Buenos Aires: CLACSO-LIBROS,