

LA TEMPORALIDAD MIXTA DE AMÉRICA LATINA, UNA EXPRESIÓN DE MULTICULTURALISMO*

WALDO ANSALDI**

Para Patricia Funes, una vez más,
por las mismas y por otras razones.

...volveré a buscar
todo el tiempo vivido
que hemos perdido
sin protestar.

Andrés Calamaro, *Donde manda marinero*.

La temporalidad mixta

Dentro de los límites espaciales previstos para las colaboraciones que integran este volumen, quiero proponer algunos elementos para una reflexión sobre el multiculturalismo en América Latina. Más específicamente, sobre la temporalidad mixta como un componente de nuestro multiculturalismo y sobre los instrumentos para aprehenderla.

La cuestión puede plantearse en términos como los siguientes: las sociedades latinoamericanas son pasibles de ser analizadas con idénticas categorías que las otras sociedades occidentales, en tanto unas y otras son parte del mismo sistema capitalista; o bien, ellas tienen una especificidad tal que hace necesario elaborar categorías también ellas específicas, propias. Es igualmente posible presentar el problema desde otro punto de vista,

* Este artículo ha sido escrito sobre la base del texto expuesto, con el mismo título, en la mesa redonda "El multiculturalismo en África y América Latina", en el *Primer Encuentro África-América Latina "Hacia un nuevo diálogo cultural"*, organizado por la Fundación Cultura y Comunicación y por el bloque regional ICOMSUR, con el auspicio de la UNESCO. Buenos Aires, Argentina, 15-17 de julio de 1998. [Publicado originariamente, en soporte papel, en Héctor C. Silveira Gorski, editor, *Identidades comunitarias y democracia*, Editorial Trotta, Madrid, 200, pp. 167-183. (ISBN 84-8164-423-4)].

** Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones (Área de Sociología Histórica) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Profesor Titular de Historia Social Latinoamericana en la misma Facultad.

desde el cual se enfatiza la cuestión de la traductibilidad de las categorías analíticas y del lenguaje científico. Unas y otras son abstracciones que pueden devenir universales en tanto posean capacidad de expresar el lenguaje de situaciones concretas particulares. En esta perspectiva, las sociedades latinoamericanas pueden estudiarse con igual utillaje teórico que el empleado para las del centro del sistema capitalista mundial, en tanto son, precisamente, parte de éste; por serlo, comparten la misma *lógica* de funcionamiento, la cual las asemeja; las diferencia, en cambio, la *historia* de unas y otras. El entrelazamiento de análisis lógico y análisis histórico, una cuestión compleja, constituye la clave de cualquier interpretación científico social. La primacía de la lógica no significa que la teoría sea una construcción *a priori*; por el contrario, ésta sólo es posible mediante una rigurosa investigación empírica previa. La distinción entre análisis histórico-concreto y análisis lógico-constructivo no implica otra, dicotómica, entre empiria y lógica. Estudiar las sociedades latinoamericanas con conceptos, categorías, teorías inicialmente elaboradas para las sociedades capitalistas desarrolladas, no debe entenderse como la búsqueda de la ratificación y ampliación empírica de unos y otras, ni mucho menos como el forzamiento de la historia para satisfacer la teoría. En este sentido, el análisis histórico-concreto de las sociedades latinoamericanas introduce cambios en el análisis lógico-constructivo, enriqueciendo la teoría. La situación de dependencia, la complejidad de las relaciones étnico-clasistas, las modalidades de las relaciones entre sociedad civil y Estado y de las propias formaciones de éste y de las naciones en América Latina son, entre otros, ejemplos que abonan dicha proposición.

Sin dejar de reconocer las bondades de las precedentes maneras de acercarse a la cuestión -y en lo que a mi respecta, la tercera variante es la más fructífera-, aquí prefiero una aproximación distinta, basada en la relación entre historia y tiempo. Ella no desdeña las anteriores, sólo las ubica en un plano diferente. Al elegirla, retomo algunas líneas trazadas inicialmente por Florestan Fernandes, reformuladas luego, en otra clave, en un artículo que escribimos con Fernando Calderón y en otros dos, uno de éste y otro de Aníbal Quijano. Los cuatros pensamos esa relación a partir de la cuestión de la modernidad en América Latina, la que a principios de la década de 1960 constituyó -planteada en términos de modernización- la preocupación central de los científicos sociales de la región, y a fines de los ochenta reapareció *vis-à-vis* la posmodernidad. El gran sociólogo brasileño formula una precisa síntesis: en América Latina, la modernización se realiza de modo segmentado y

según ritmos que requieren la fusión de lo “moderno” con lo “antiguo” o lo “arcaico”, generando simultáneamente la “modernización de lo arcaico” y la “arcaización de lo moderno” (Fernandes, 1973: 236). Este "tipo específico de modernidad" no rompe con el antiguo sistema colonial ni supera el posterior proceso histórico, llevando al surgimiento y consolidación del capitalismo dependiente. Así aparece, según Fernandes, "una modernidad de grandeza secundaria".

En esa perspectiva, una nota destacada es, entonces, la forma en que se combinan rupturas y continuidades, combinación en la que tiende a predominar la conciliación. Se trata de una revolución *dentro* del (y no *contra* el) orden. Si se opta por analizar las sociedades en términos de clases, lo característico de América Latina es que ellas nacen y crecen "gracias a una nueva conjunción de los privilegios internos con la explotación externa. (...) Las clases sociales se manifiestan en las sociedades latinoamericanas como formaciones histórico-sociales típicas. Al mismo tiempo, presentan variaciones (en tres niveles distintos: el de las bases perceptivas y cognitivas de las actitudes y comportamiento de clase; el de contenido y las orientaciones de la conciencia y relaciones de clase; y el de la diferenciación, articulación y oposición de las clases sociales entre sí), que no son simples productos de diferencias de contexto sociocultural o de tiempo histórico. Por más que esos dos aspectos puedan parecer contradictorios y exclusivos, ambos se explican por la misma causa: el modo en que el capitalismo se institucionalizó, se difundió y se desarrolló en América Latina. (...) Las clases sociales no «son diferentes» en América Latina. Lo que es diferente es la manera en que el capitalismo se objetiva y se irradia históricamente como fuerza social" (Fernandes, 1973: 196-197).

Puesto en otros términos, el análisis comparativo entre los procesos capitalistas europeos y latinoamericanos muestra que ellos tienen *lógica similar e historias disímiles*, aunque, como se señaló antes, el movimiento histórico de los segundos ocasionalmente introduce cambios en el análisis lógico, cambios cuya incidencia en el modelo general es variable.

En un artículo sobre derechos humanos y derechos de los pueblos en América Latina, Fernando Calderón (un sociólogo boliviano) y yo sostuvimos la necesidad de tomar en cuenta la conflictiva dinámica y la metamorfósica coexistencia de historicidades y, por

ende, de pluralidad de identidades, que organizan dicha relación. Tenemos tiempos diferentes, a veces sucesivos y casi siempre superpuestos: autóctono o precolonial, colonial, mercantil, capitalista industrial y el "posmoderno" de la nueva reestructuración capitalista. Esto no debe entenderse como existencia de tiempos viejos y tiempos nuevos, sino, en realidad, como una permanente, continua recreación interactiva que da cuenta de una vasta universalidad o pluralidad de culturas (Ansaldi y Calderón, 1987).

Por su parte, Fernando Calderón (1987: 4) retomó esta cuestión poco después, señalando que "vivimos tiempos culturalmente truncos y mixtos de premodernidad, modernidad y posmodernidad (...), tiempos [que] son, además de truncos y mixtos, subordinados".

El planteo en esta clave es desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quien el problema del desenvolvimiento de una modernización fragmentada mediante ritmos temporales sincrónicos puede interpretarse distinguiendo modernidad y modernización, por un lado, y privilegiando la especificidad latinoamericana de la relación entre historia y tiempo, por el otro (Quijano, 1988: 17-24). En su opinión, América Latina es tanto víctima tardía y casi pasiva de la "modernización", cuanto partícipe activa en el proceso productor de la modernidad, cuyos comienzos pueden situarse en el violento encuentro que América y Europa experimentan a fines del siglo XV, a partir del cual se asiste, en ambas, a "una radical reconstitución de la imagen del universo".¹ América Latina es copartícipe de la producción de la modernidad hasta fines del siglo XVIII, momento en el que comienza a producirse una verdadera metamorfosis: en Europa, el mercantilismo se torna capitalismo industrial y la modernidad -como asociación entre razón y liberación- en parte de una radical mutación societal; en América Latina, en cambio, se asiste a una estagnación económica, resultado de las políticas metropolitanas del final del colonialismo y del predominio inglés en las relaciones de poder mundial, mientras "la modernidad es envuelta en un contexto social adverso", caracterizado por el afianzamiento en el poder de los sectores más reacios a ella. La hegemonía británica en el plano económico y político, lo es también de la razón instrumental, puesta al servicio del poder y de la dominación. De ahí en más, la modernidad es percibida "casi exclusivamente a través del enturbiado espejo de

¹ Por mi parte, he planteado esta cuestión en Ansaldi (1989 y 1992).

la dominación”, expresándose como “modernización” o, dicho de otra manera, la transformación del mundo conforme las necesidades de la dominación y del capital sin otra finalidad que la acumulación. Según Quijano, la inflexión histórica producida por la victoria de la razón instrumental al servicio de la dominación significa, para América Latina, una decisiva, catastrófica, profunda derrota, tras la cual sólo vuelve a encontrar la modernidad bajo la forma encubierta de “modernización” (Quijano, 1988: 19).

La actual crisis de la modernidad es también -a juicio de Quijano- cuestionamiento de la constitución europea (luego euronorteamericana) de la modernidad. América Latina la enfrenta, entre otros modos, tratando de establecer su (nuestra) identidad. Todo debate sobre la identidad remite a su proceso constitutivo, a sus elementos formativos. En ese debate, Calderón y yo postulamos coexistencia de historicidades dinámicas, conflictivas y metamorfósicas, tiempos diferentes superpuestos. Calderón planteó después tiempos trancos y mixtos. Quijano propuso una interpretación atenta a la continuidad de las tensas relaciones entre los elementos constitutivos de la identidad latinoamericana y destacó, dentro de ella, la relación entre tiempo e historia, tan diferente aquí de la existente en Europa y en Estados Unidos.

En efecto, argumenta Quijano, lo que en la historia de éstos es secuencia, en América Latina es, sobre todo, simultaneidad, sin dejar de ser también una secuencia. Es, al unísono, una historia diferente del tiempo y un tiempo diferente de la historia. Las limitaciones de una percepción unilineal del tiempo y unidireccional de la historia, propia del racionalismo euronorteamericano dominado por una concepción instrumental, impiden aprehender esa diferente articulación de la temporalidad y, por ende, otorgarle sentido "racional". Quijano sostiene, certeramente, que la "simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo", la conversión "de todos los tiempos en un tiempo" y su racionalidad aparecen, mejor que en cualquier obra sociológica, en la formidable *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez. Pero, por cierto, hay otras dimensiones en las que se ejerce esa relación entre historia y tiempo en América Latina: aquí, el pasado atraviesa el presente de modo distinto del existente en el imaginario europeo previo a la modernidad. En América Latina, el pasado no es “la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia”. En cambio, es o puede ser “una vivencia del presente”. La relación tensional entre el pasado y el presente y la simultaneidad y la secuencia del tiempo

de la historia no son explicables prescindiendo de la historia de la dominación europea sobre América Latina y “de la copresencia de ésta en la producción de la primigenia modernidad, de la escisión de la racionalidad y de la hegemonía de la razón instrumental” (Quijano, 1988: 22).

La coexistencia de tiempos diferentes, mixtos y trancos que persisten a lo largo de la historia de las sociedades latinoamericanas, define un temporalidad distinta, específica de éstas, que no se expresa de igual manera en cada una de ellas. No es igual en México que en Argentina, en Perú que en Uruguay, en Guatemala que en Chile, en Cuba que en Brasil... No obstante, más allá de las singularidades nacionales, hay una temporalidad que atraviesa al conjunto de la región como una dimensión general. Los tiempos mixtos, la temporalidad específica, de América Latina cuestionan la visión unilineal y unidireccional del desenvolvimiento histórico, tal como fue elaborada por el racionalismo instrumental euronorteamericano.² Ese cuestionamiento -que en buena medida lo es de la idea de progreso ascendente e indefinido- no tiene los mismos fundamentos que los del posmodernismo, asunto que aquí sólo dejo señalado. El punto a resolver es, para decirlo como el sociólogo brasileño José de Souza Martins (1994: 14), saber cuáles son las condiciones históricas que establecen el *ritmo del progreso* en diferentes sociedades.

A propósito de Martins, cabe señalar que él propone, para una mejor interpretación de la historia de la sociedad brasileña -pareciéndome legítimo extender el alcance a buena parte de las latinoamericanas-, una perspectiva de análisis que llama *sociología de la historia lenta*. Según Martins, esta perspectiva permite hacer una lectura de hechos y acontecimientos capaz de “distinguir en lo contemporáneo la presencia viva y activa de las estructuras fundamentales del pasado”. Más aún, lo que una *sociología de la historia lenta* permite hacer es descubrir e integrar, en el análisis, estructuras, instituciones, concepciones y valores enraizados en relaciones sociales plenas de sentido en el pasado y que hoy, de (y sólo de) cierto modo, adquieren vida propia. “Es su mediación la que frena el proceso

² En rigor, debe distinguirse entre Europa occidental -quizás mejor, grecolatina-anglosajona- y Europa oriental. Los procesos que actualmente se desarrollan en ésta muestran una notable situación de pasado como vivencia del presente: los regionalismos, los nacionalismos, las guerras por la afirmación de unos y otros, los movimientos de base religiosa... Esa coincidencia entre Europa oriental y América Latina no oculta, por cierto, las notables diferencias entre una y otra, las que inhiben un planteo de similitud de tiempos mixtos. En efecto, las distintas historias han construido tiempos también diferentes.

histórico y lo torna lento”. Se reduce, así, la toma de conciencia de las verdaderas dificultades para la transformación social, y se atenúa o reorienta el sentido de las acciones en pro de ella (Martins, 1994: 14). En otros términos, esas instituciones, concepciones y valores del pasado son percibidos como temporalmente eternos, “naturales” y, por tanto, deshistorizados, ahistóricos. Tal percepción tiende a generar una actitud fatalista, resignada frente a las posibilidades transformadoras.

Temporalidad mixta, multiculturalismo y democracia

La secuencia/simultaneidad de los tiempos, la historia lenta, se aprecia en innumerables episodios de las culturas y de la vida cotidiana, tanto de las sociedades cuanto de las personas individuales. Es algo más complejo y más rico que la idea de desarrollo desigual y combinado, a menudo entendida en una dimensión excesiva cuando no exclusivamente económica, que empobrece la inteligibilidad de las sociedades. Fernand Braudel escribió alguna vez que "lo social es una liebre muy esquivia", metáfora aún más sugerente cuando se la aplica a nuestras sociedades, entre otras cosas porque atrapar una liebre requiere, en buena medida, destreza y habilidad en el manejo de los tiempos. Éstos se despliegan en tres campos: el de la naturaleza, el de la sociedad y el de la cultura. Tal despliegue usualmente se realiza uno a expensa de otro: la destrucción de la Amazonia por grupos de hombres, portadores de necesidades e intereses sectoriales económicos y sociales, no atiende al tiempo de la naturaleza, ni al de las sociedades y culturas autóctonas; se expande sobre la base de una percepción temporal específica de grandes empresas. Es el tiempo de los dominantes avasallando el de los dominados e indiferente a la revancha de la naturaleza, cuyo tiempo de reconstrucción es más lento que el ciclo de la ganancia o de rotación del capital.

Las campañas oficiales contra el cólera u otras enfermedades epidémicas y/o endémicas muestran, por lo general, desprecio o desconocimiento del tiempo de aquellos a los cuales se destinan, desprecio e ignorancia que lo son también, simultáneamente, de las culturas.

La convicción de la necesidad de consolidar la democracia política, concebida según los patrones del capitalismo y del liberalismo euronorteamericanos, se traduce entre

nosotros en prácticas que desconocen los valores culturales de etnias -en algunos casos numéricamente mayoritarias- para las cuales el derecho de ciudadanía es irrelevante o inexistente. Ahora bien: si no se quiere caer en una trampa frecuente, *culturas y diferencias culturales*, al igual que *etnia, etnicidad y diferencias étnicas*, no deben ser entendidas como expresiones sustitutas de las vergonzosas *razas y diferencias raciales* de antaño.

La plasticidad del término cultura -en el límite, *todo* lo creado por el hombre es cultura- permite usos y aplicaciones indiscriminadas, múltiples y polifuncionales, con un cierto dejo de inocencia política (de la que carece), que en muchos termina siendo un cómodo sustituto de la economía -en tanto clave explicativa- y/o de la cada vez más incómoda noción de clases. Si, en cambio, la cultura es pensada, según lo hacía Antonio Gramsci, como un componente decisivo de un bloque histórico, entonces ella es inescindible del conflicto y de las luchas sociales, políticas e ideológicas.

He aquí un punto central en cualquier análisis que piense la relación entre los imbricados procesos de la doble construcción de democracia y de ciudadanía plena en contextos societales multiculturales, por añadidura marcados por fuertes diferencias étnicas y de clase. La centralidad de la cuestión se advierte más claramente cuando se piensa en términos de ciudadanía, pues ésta remite a derechos *individuales* asociados a la idea de igualdad (jurídica y política) y ejercidos (cuando no meramente reconocidos) en el marco de un escenario nacional, dentro del cual se puede participar plenamente. Una sociedad organizada conforme el principio de la ciudadanía colisiona fuertemente con una sociedad organizada según el reconocimiento de derechos o demandas estamentales, grupales o corporativos. Ahora bien: en América Latina, hay sociedades en las cuales la estructura social está constituida por grupos y/o sectores cuya identidad es definida, por ejemplo, conforme la preeminencia de los intereses colectivos, a los cuales está subordinado el principio de individualización.³ El ecuatoriano José Sánchez Parga (1983) ha mostrado

³ José Sánchez Parga (1983), autor de un excelente y estimulante artículo, analizando la complejidad de las sociedades andinas, advierte: “Es necesario precisar que cuando se habla de ‘individualismo’ e ‘individualización’ ambos términos son conceptualmente distintos dentro de un grupo étnico y dentro de una sociedad nacional capitalista. El individualismo dentro de los grupos étnicos de la comunidad andina responde a una estructura de la personalidad y a una relación con la colectividad a la que se pertenece (y lo que esto supone como parámetros de comportamiento) que no ofrece correspondencia con el ‘individualismo’ de las sociedades occidentales”.

muy bien cómo se expresa, en el caso concreto del mundo andino, tal colisión de principios organizacionales: los indígenas, dice, ejercen los derechos de ciudadanía de manera étnico-corporativa. Lo hacen así porque viven, cultural y sociológicamente, en un medio en el cual las opiniones y las decisiones de cierta envergadura social se expresan, producen y toman de manera colectiva, atravesando diferentes e imbricados niveles de socialización: doméstico, parental, comunal. Votar, por ejemplo, es un derecho que se ejerce individualmente y expresa una decisión también individual (recuérdese, además, la ecuación un hombre = un ciudadano = un voto). Los hombres y mujeres que pertenecen a un *locus* tal, cuando votan lo hacen, pues, corporativamente. Obligarles a ejercer los derechos de ciudadanía (política, en este caso; pero la observación vale para otros, como los modos de posesión y transmisión de la tierra, en el campo de la ciudadanía civil) tal como ha sido construido por la modernidad europea, es obligarles, argumenta Sánchez Parga, a adoptar un comportamiento individual sin un previo proceso de socialización, el cual no tiene por qué impedir, necesariamente, posiciones y/o decisiones individuales surgidas de un consenso colectivo, o bien de una diferenciación respecto de la colectividad, mas siempre en el interior de, y en el respeto a, la matriz socio-cultural de pertenencia. Buena parte de la cuestión suscitada en Chipa, agrego, guarda estrecha relación con una situación similar.

De lo anterior no debe colegirse, señala Sánchez Parga y yo reitero, el rechazo de los derechos de ciudadanía y su ejercicio por parte de las comunidades o colectividades indígenas. La cuestión estriba en cómo redefinir el concepto mismo de *ciudadanía* -y todo cuanto le es conexo en materia de ejercicio de derechos-, de modo tal que pueda conciliar cosmovisiones culturales tan diferentes como las indicadas.

En América Latina, el actual proceso de democratización -mucho más política que social, instrumental que sustancial- se realiza en, y a partir de, situaciones de precariedad. Ésta tiene condicionantes estructurales, acentuados por los efectos de las políticas de ajuste, entre los cuales, la deuda externa, el control de las economías nacionales por el Fondo Monetario Internacional, la acentuación de las desigualdades sociales (expresión de la exacerbación de las diferencias de clase). Pero también se constatan otros fenómenos, conexos, tales como el incremento de los flujos migratorios (interregionales o intercontinentales), la fragmentación del conflicto y la acción colectiva, la rotura de la

solidaridad (que en el límite es la disolución del lazo social)...

El desplazamiento poblacional genera, en los países receptores, situaciones en las que no es extraño encontrar manifestaciones -a veces, sólo implícitas, pero a menudo explícitas- de intolerancia para con los “otros”, llegando hasta el racismo y la xenofobia. Argentina -a la cual están llegando en los últimos años inmigrantes asiáticos y latinoamericanos (particularmente peruanos)- es un caso muy ilustrativo de estas tendencias. Se trata de una sociedad autoconsiderada “europea”, tradicionalmente de espaldas a América Latina, nostálgica de un pasado cristalizado en el imaginario social como país de clase media, altos niveles de educación y vida, culturalmente homogéneo y socialmente menos desigual que otros de la región. Ese imaginario ofrece una imagen que, en no pocos aspectos, es falsa (hoy mucho más que en el pasado). Pero lo que me interesa destacar aquí -atendiendo a los límites de espacio disponible- es el proceso singular que es dable apreciar: una sociedad construida modernamente (desde los años 1870 en adelante) sobre la base de una fortísima corriente migratoria de origen europeo (básica mas no exclusivamente italianos y españoles), ahora es expulsora de población nacional y, sobre todo, *locus* de cultivo de racismo y xenofobia. Dicho de otra manera: nietos y bisnietos de inmigrantes (europeos) se están tornando intolerantes frente a nuevos inmigrantes (latinoamericanos y asiáticos).

No deja de ser significativo que esa intolerancia sea mayor respecto de los latinoamericanos (incluyendo entre ellos a los indígenas “argentinos”) que de los asiáticos. Se manifiesta, en primer lugar y anacrónicamente, como un prejuicio crudamente racial-biologista, esto es, por el color de la piel (morena o cobriza), lo cual sugiere un racismo *espontáneo*, si no fuera que se formula en el interior de una cultura fuertemente marcada, aún hoy, por el racismo *teórico* de la vieja matriz positivista, estigmatizadora de indígenas y mestizos.⁴ De inmediato -y no siempre con conciencia de ello- se revela como un *racismo sin razas*.⁵ Empero, cualesquiera sea la forma en que el racismo se exprese, él es una

⁴ Sobre ésta, véase Patricia Funes y Waldo Ansaldi (1994).

⁵ La distinción entre racismo *teórico* (o doctrinal) y *espontáneo*, y la expresión “racismo sin razas” son de Étienne Balibar (en Wallerstein y Balibar, 1991: 65 y 37). “Este nuevo racismo denominado ‘culturalista’ reemplaza el término raza por el de cultura (...). La estigmatización, la discriminación, la exclusión y la violencia se practica en nombre de las diferencias culturales entre las distintas comunidades (nacionales). El ‘otro’ es rechazado por pertenecer a otra etnia o nación. Así, detrás del respeto de las culturas y de las identidades se esconde un racismo simbólico, sutil e indirecto. Para el ‘racismo culturalista’ reconocer las diferencias culturales no significa solamente jerarquizar

relación social entre sujetos situados, casi siempre, en diferentes (asimétricas) posiciones dentro de la sociedad. He aquí unos pocos ejemplos representativos:

1) La común prohibición, en locales bailables de la ciudad de Buenos Aires, de entrada a jóvenes y adolescentes de tez morena y/o cabellos negros, un caso hartamente conocido y repetido.

2) La aberrante conducta de quince mujeres católicas “de la alta sociedad” salteña que, a fines de 1996, amenazaron con incendiar la catedral de la ciudad de Salta y presionaron al vicario episcopal para que -como finalmente ocurrió- quitara del atrio un “pesebre criollo” cuyas imágenes tenían rasgos collas y estaban vestidas con trajes bolivianos, “argumentando” que de ese modo las mismas no se mostraban en “su perdurable belleza”.

3) La expresión vertida por el periodista Tito Biondi quien, cumpliendo tareas de conductor del noticiero del mediodía de ATC -¡el canal estatal!-, “se despachó simultáneamente [como dice la información periodística que recogió el hecho] con una noticia menor y un prejuicio mayor”. La noticia fue dada en estos términos: “Nuevo allanamiento en un locutorio público”. *Como siempre* extranjeros indocumentados y esta vez también se hallaron estupefacientes” (enero de 1997). Por lo demás, ese prejuicio (asociado, en primer lugar, a peruanos residentes en el país), se ha tornado, peligrosamente, sentido común.

lo diferente, sino, también, exigir la separación o la exclusión de lo que se supone que difiere absolutamente y que no debe mezclarse. No se preocupa por la herencia biológica sino por la irreductibilidad de las diferencias culturales, la incompatibilidad de las formas de vida y la desaparición de las fronteras nacionales” (Silveira Gorski, 1996: 150-151).

4) El episodio protagonizado, en febrero de 1997, por el gobernador de la provincia de Chubut. Según la prensa, el mandatario, Carlos Maestro, momentos antes de una grabación televisa, sin advertir que el micrófono estaba abierto, le pregunta a un colaborador “¿Cómo se llama esa mina, medio rompe bolas. Esa que era más loca que la m[ierda]... Esa que es medio india, dirigente mapuche”. No hay excusa alguna para justificar tamaña agresión, tanto en términos de género -por su condición de mujer, degradada a la de *mina*-, cuanto de conducta -“medio rompe bolas”-, de estado -“más loca que la mierda”-, de pertenencia étnica -“medio india”, “mapuche”- y de responsabilidad -“dirigente mapuche”.⁶ El carácter grave del episodio se acentúa por la pertenencia política del gobernador, quien milita en la Unión Cívica radical, un partido que se quiere progresista.

5) El proyecto de los diputados nacionales justicialistas Pascual Rampi, Carlos Dellepiane, Sergio Acevedo, Miguel Robles, Alberto Herrera y Lidia Mondelo -modificadorio de la ley general de migraciones-, proponiendo destinar el 15 % del importe percibido en concepto de multas aplicadas a empleadores que den trabajo a inmigrantes indocumentados a premiar -con reserva de identidad- a quienes delatasen tal situación (art. 48). El mismo proyecto -apoyado por el Secretario de Población y el director de Migraciones, Aldo Carrera y Hugo Franco, ambos funcionarios oficiales dependientes del ministro del Interior- también pretendía castiga a los inmigrantes ilegales que quisieran educarse: el art. 142, en efecto, prohibía a los establecimientos educativos públicos y privados aceptar estudiantes que no pudieran acreditar su residencia legal en el país. La propuesta -un acabado ejemplo de intolerancia legalizada, de negación de ciudadanía democrática-, originó, al ser conocida, en julio de 1997, varias protestas que lograron frenarla.

6) La prohibición a una niña de la provincia patagónica de Neuquén, para ser abanderada de su escuela, pese a ser la mejor alumna, por su condición de nacida en Chile (1998).

⁶ *Mina* y *rompe bolas* son dos argentinismos. La primera expresión es sinónimo de mujer; según la entonación dada al hablar, puede ser neutra, despreciativa y hasta admirativa (generalmente bajo la forma *minón*). *Rompe bolas* - y sus variantes, *hincha bolas*, *hincha pelotas*- se aplica a la persona muy molesta o cargosa.

En contrapartida, hay -aunque todavía en menor proporción- situaciones de estigma, discriminación y violencia simbólica que son corregidas por vía judicial. Tal es caso del matrimonio Fernanda Ortega (tupí guaraní) y Wenceslao Villanueva (aymara), quienes por esa vía pudieron revertir, en 1996 y tras ocho meses de gestión, la tozuda (por no decir imbécil) resistencia y discriminación de funcionarios del Registro Nacional de las Personas a que ambos llamaran a su beba Amankaya Wiñay. La única posibilidad estribaba en aceptar la exigencia de los burócratas (del Estado, mejor) de anteponerle un “nombre católico”. Con buen criterio, y en defensa de su identidad cultural, los padres recurrieron a la justicia y finalmente obtuvieron de la Cámara Nacional de Apelaciones un dictamen favorable. Ínterin, la niña era una innominada y, por ende, no tenía ninguna posibilidad de ser titular de derechos humanos, no siquiera acceder a un derecho tan elemental como el de atención médica u obra social.⁷

Todo ello es parte de las condiciones sociales de precariedad de construcción de la democracia y, muy especialmente, de una ciudadanía democrática, la cual requiere necesaria e imprescindiblemente de la abolición de todas las formas de discriminación, viejas y nuevas. Pero también una redefinición de las relaciones de clase. Es que -lo cual parece haberse olvidado en la mayoría de las actuales reflexiones sobre el tema-, la democracia es *una forma política de la dominación de clase*. Que sea menos dura que otras, no le quita el componente dominación. Consecuentemente, las luchas por los derechos de ciudadanía son también parte del conflicto de clases.

¿Cómo construir, entonces, sociedades más plenas, más libres, más justas, más iguales (o, aunque sea, menos desiguales) e incluso más fraternas -admitiendo que libertad,

⁷ Los indígenas se cuentan, en Argentina, entre los colectivos más discriminados: privados de su identidad (es sólo muy recientemente que han logrado que se les llame por su genuino nombre, en lugar del humillante indios que le impusieron los conquistadores españoles cinco siglos atrás), de su religión, de su lengua, de su cultura... La reforma constitucional de 1994 dio un importante paso adelante, al eliminar del texto de 1853 el inciso 15 del artículo 67 (atribuciones del Congreso) la cláusula que disponía la conversión de los indígenas [la Constitución decía indios] al catolicismo. Más aún, el inciso 17 del artículo 75 (que es el que ahora fija la competencia del Poder Legislativo) ordena: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas *argentinos* [itálicas mías, WA]. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. He aquí un amplio campo de lucha en favor de una ciudadanía democrática.

igualdad, fraternidad y justicia social son hoy valores universales-, si no se parte de una base de re-conocimiento de las diferencias y del derecho a ser diferente? Pero, ¿cómo lograr esta base sin una cierta transformación de la sociedad?

¿Cómo generar, mantener y profundizar condiciones sociales de realización de derechos de ciudadanía, en un contexto signado por fuertes embates contra ellos y de exacerbación de las desigualdades sociales, que son expresión de la desigual cuota de poder de las clases?

¿Cómo enfrentar el desafío de la unidad regional -más allá de la dimensión o la lógica de mercados ampliados o comunes- sin reconocer las múltiples dimensiones socioculturales constitutivas de América Latina? ¿Cómo hacerlo, además, sin dar cuenta de la tensión que existe entre el carácter homogeneizador que tiene el concepto clásico de ciudadanía, que en algunos precisos sentidos es también encubridor de las diferencias y del conflicto, y la necesidad de generar nuevos derechos de ciudadanía, capaces de admitir, precisamente, las diferencias (entre las cuales las de cultura)?

Somos hoy una construcción histórica realizada, mal que nos pese, a partir del encontronazo producido en la bisagra de los siglos XV y XVI, es decir, de la dominación colonial. Autóctonos, africanos, europeos, asiáticos confluyeron, en muchísimos casos de manera forzada, en un formidable proceso, sin parangón a escala mundial, de creación de macroetnias. América Latina no es el "crisol de razas" de la literatura escolar, monumental embuste ideológico que vela la existencia de diferencias y las exalta. Las divisiones étnicas se traslapan, entrecruzan y algunas veces se diferencian de las fracturas sociales o de clase. Las sociedades latinoamericanas siguen siendo sociedades de clase (aunque el análisis en estos términos haya sido abandonado o quedado reducido a empobrecedoras versiones de un marxismo vulgar y degradado). Son, igualmente, y cada vez más, dependientes del capital transnacional, ahora globalizado, pero en el interior de cada una de ellas no todos experimentan la dependencia de igual manera: hay dependientes dominantes y dependientes dominados. En esa relación pesan más las asimetrías establecidas por la dominación, que la equívoca coincidencia en la dependencia. Las hamburguesas, los *jeans*, el calzado deportivo, la Coca Cola (eventualmente la Pepsi), los ritmos y cantantes de moda son, por caso, elementos de unificación y de hegemonización en un plano de la cultura.

Pero no se los vive, siente y disfruta de la misma manera si socialmente se ocupan niveles diferentes. Podría decirse que lo que la cultura de masas tiende a uniformar, igualar y/o universalizar -especialmente en el plano simbólico-, lo social y lo étnico tienden a desnivelar, a resignificar. Aquí, en la desigualdad y la resignificación, la homogeneidad cultural se torna heterogeneidad, lo universal se singulariza.

Las nuestras son, ciertamente, sociedades estructuralmente desiguales. Lo son en los planos de clase, de género, de etnia, de cultura... La brutalidad del modelo neoconservador potencia aún más tales desigualdades, ni siquiera disimulables por fastos como los del quinto centenario de la llegada de los europeos, o las campañas propagandísticas acerca de nuestro ingreso al Primer Mundo o cualesquier otro escenario televisivo y propagandístico: los aborígenes siguen siendo *indios* (que en la mayor parte de la América que fuera española es hoy sinónimo de campesinos pobres), los afro-americanos siguen siendo *negros* -quinientos años atrás, el colonialismo les borró a ambos sus identidades originarias y los unificó bajo uno u otro de esos rótulos-, tanto como los pobres se hacen cada vez más miserables y los ricos más opulentos...⁸

Pensar América Latina hoy, en el terreno del conocimiento científico y en el de la construcción de proyectos de futuro -el futuro es siempre un horizonte *de posibilidades*, no de fatalidades-, requiere atender a los tiempos mixtos, truncos, simultáneos/secuenciales, coexistentes y metamorfoxicos de sus sociedades y culturas. Frente a esa temporalidad, la memoria del poder pretende afirmarse como memoria colectiva y como historia oficial, una y otra -memoria e historia, que no son sinónimos ni lo mismo- construidas con demasiados olvidos. Rescatar, recuperar las múltiples identidades culturales -las de los unos, las de los otros y las de nosotros-, tanto como las luchas, memoria e historia de trabajadores, campesinos, aborígenes, esclavos, jóvenes, mujeres... es urgente, necesario e

* No es retórica: en 1997, según la información brindada por la célebre revista norteamericana *Fortune*, acerca de los multimillonarios que conforman las 200 personas más ricas del planeta, los diez primeros nombres de la lista tienen, en conjunto, una riqueza total (133.000 millones de dólares) igual al ingreso anual de los cuarenta países más pobres. Dentro de tan exclusivísimo club, hay algunos latinoamericanos, como el mexicano Carlos Slim Helú, cuya riqueza (6.600 millones de dólares) es igual al total de los ingresos anuales de los diecisiete millones de sus compatriotas más pobres.; o como los argentinos Gregorio Pérez Companc (en el 49° lugar), Roberto Rocca y Amalia Fortabat, cuyos patrimonios personales son, respectivamente, de 5.200, 2.300 y 1.300 millones de dólares. La fortuna de Pérez Companc suma tanto como los ingresos anuales de los 3.500.000 de argentinos más pobres, que en conjunto sólo perciben el 1.6% del total del ingreso nacional (calculado en 300.000 millones de dólares). La desigualdad se hace más brutalmente notoria cuando sabemos que un tercio de argentinos -es decir, entre diez y doce millones de hombres, mujeres, niños y ancianos- sobrevive por debajo de la línea de pobreza.

imprescindible para no alterar aún más nuestras desquiciadas identidades. Siendo el contenido de la memoria una función de la velocidad del olvido, tal como dice Norman E. Spear, todo pensamiento crítico y toda acción fundada en él no puede menos que obstaculizar las operaciones del poder por acelerar la construcción de una memoria social a su medida -la que condena al olvido una memoria y una historia que son las de la resistencia a ese mismo poder, más allá de las metamorfosis que haya experimentado y experimente-, tanto como aportar a una creación omnicomprendiva. Pues así como no puede hacerse un buen vino de una cepa enana, no hay sociedad ni cultura posibles sobre los cimientos de una memoria y una historia amputadas. Tampoco, claro, sobre concepciones y prácticas jerárquicas de las culturas, que comienzan ordenando éstas según niveles de superioridad y de inferioridad y concluyen negando las diferencias, sentando así las bases para la imposición totalitaria de una única cultura planetaria impuesta por el peso abrumador de la conjunción de economía, medios de comunicación de masas y tecnologías. Los pueblos que han vivido la dominación colonial saben largamente de esto. Quienes proclaman el “fin de la historia” no proponen nada nuevo, pero la escala de las imposiciones -económicas, políticas, sociales, culturales- torna aterradora la perspectiva de un totalitarismo planetario paradójicamente fundado en la libertad.

El reconocimiento de las diferencias, del pluralismo y de la diversidad cultural (mucho más que la eventual pureza de los contenidos históricos concretos de las distintas culturas) se revela, así, como un punto central: no sólo para evitar un mundo uniforme sino también para pensar en la posibilidad de una ciudadanía universal, ese *desiderátum* que recorre lo mejor, tal vez, del pensamiento occidental. Quizás, sólo entonces América Latina podrá ser analizada desde la perspectiva de una *sociología de la historia acelerada*, y no, como hasta hoy, por la de una *sociología de la historia lenta*.

Bibliografía

Ansaldi, Waldo (1989): "La nostalgia de la beata por la virginidad no perdida. A propósito del quinto centenario de un (des)encuentro", en *David y Goliath*, Año XVIII, Nº 54, CLACSO, Buenos Aires, febrero, pp. 22-30.

Ansaldi, Waldo (1992): "Cristóbal Colón, un falso palomo: entre los equívocos y la grandeza", ponencia presentada en el *Seminario Internazionale di studi su: Il 1492 e Cristoforo Colombo nel confronto di due culture*, Savona (Italia), 25 de setiembre de 1992. Publicado por el Centro de Estudios Filosóficos de Salta (C.E.Fi.Sa.), Año II, n° 1, Salta.

Ansaldi, Waldo y Calderón, Fernando (1987): "Las heridas que tenemos son las libertades que nos faltan. Derechos humanos y derechos de los pueblos en América Latina y el Caribe", en *David y Goliath*, Año XVII, Nº 52, CLACSO, Buenos Aires, setiembre, pp. 65-69. [El texto original fue un documento, de igual título, preparado para la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), diciembre de 1986].

Calderón, Fernando (1987): "América Latina: identidad y tiempos mixtos. O como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indio", en *David y Goliath*, Año XVII, Nº 52, Buenos Aires, setiembre, pp. 4-9.

Fernandes, Florestan (1973): "Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina", en Raúl Benítez Zenteno (coord.), *Las clases sociales en América Latina*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1ª edic., 1973, pp. 191-276. [El libro recoge las ponencias presentadas en el Seminario de Mérida, realizado en esta ciudad mexicana en diciembre de 1971].

Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo (1994): "«Patologías y rechazos» El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana", en *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Volumen 1, n° 2, México DF, julio-septiembre, pp. 193-229. También puede verse en Internet: www.angelfire.com/ar/udishal

Martins, José de Souza (1994): *O poder do atraso. Ensaio de sociologia da histórica lenta*, Editora Hucitec, São Paulo.

Quijano, Aníbal (1988): "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Varios autores, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada latinoamericana*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 17-24.

Sánchez Parga, José (1983): "Etnia, Estado y la 'forma' clase", en *Ecuador Debate*, n° 12, Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Quito, diciembre, pp. 25-77.

Silveira Gorski, Héctor Claudio (1996): "La exclusión del otro extranjero y la democracia de las diferencias", en Juan Ramón Capella *et alii*, *En el límite de los derechos*, EUB, Barcelona, pp. 133-163.

Wallerstein, Immanuel, y Balibar, Étienne (1991): *Raza, Nación y Clase*. IEPALA, Madrid.