

HACIA LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES

Notas para una propuesta intercultural

Luis Mujica Bermúdez

¿Qué importancia tiene reflexionar en torno de las identidades en contextos sociales y políticos en los que indígenas y grupos minoritarios tienden a afirmar su presencia ante el mundo? En todo caso, ¿qué se debe tener en cuenta para ver qué rumbos toma la formación de la conciencia de lo propio como parte de un colectivo? Aunque las respuestas a estas preguntas han de ser incompletas, estas líneas tienen el propósito de recoger algunas de las ideas surgidas en diálogos con jóvenes universitarios y con líderes campesinos que tratan de definir sus identidades étnicas en contextos muy concretos.¹

Las reflexiones sobre la identidad requieren de un conjunto de factores o elementos que permitan aproximarnos a lo que constituye lo propio y, al mismo tiempo, a lo que lo diferencia del otro. De hecho, para referirnos a la identidad necesitamos recurrir a dimensiones históricas, a dinámicas en el campo de las relaciones y también a los mecanismos de los que se valen los grupos para estructurar el poder. En estas líneas, considero estos aspectos y trato de relacionarlos con la memoria, con los cambios por los que las identidades transitan y con las relaciones asimétricas de las relaciones en el campo social y político. Quiero dejar constancia de que estas líneas intentan recoger algunas anotaciones para repensar lo que las personas o grupos consideran como “lo propio” o “lo neto” de sus identidades y de las formas de establecer relaciones con los otros.

¹ Estas notas se desprenden de charlas realizadas en octubre y noviembre del 2005 para jóvenes universitarios que se identificaban como “mapuches” la zona sur de Chile, y como “quechuas”, en la zona andina del Perú; pero también incluimos algunos aspectos de los intercambios educativos con líderes y autoridades de las zonas rurales del Cusco en el contexto de los talleres sobre *Ciudadanía y liderazgo intercultural*, realizados en el mismo año.

Para este objetivo, revisamos brevemente algunas definiciones en torno al concepto de *identidad*, luego proponemos algunos aspectos que contribuyen en la formación de las identidades y que se encuentran en tensión permanente y, finalmente, mencionamos algunos de los temas que deben tomarse en cuenta para formular un proyecto de formación de las identidades en perspectiva intercultural.

1. En pos de algunas definiciones

En el Diccionario de la Real Academia Española el término *identidad* está definido como el “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás”, pero también como la “conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás” o el “hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca”. De estas definiciones, es necesario resaltar algunos términos que estarían delimitando aquello que queremos definir como *identidad*: rasgos propios, conciencia de ser el mismo y distinto, y ser el mismo en búsqueda. Sin duda, estas ideas sirven de base para presentar aquellos aspectos que permitirían a los individuos definirse y diferenciarse en contextos sociales y políticos específicos.

En esta perspectiva, Erikson señalaba que la idea de la identidad está directamente relacionada con un proceso de “reflexión y observación simultáneas” y que se desenvuelve sobre todo en el campo mental mediante el cual:

[...] el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él comparándolo con ellos y en los términos de una tipología significativa para estos últimos; por otra parte, juzga la manera en que es juzgado, a la luz del modo en que se percibe en comparación con otros y en relación con tipos que han llegado a ser importantes para él” (Erikson 1971:19).

Se puede deducir que las personas o los grupos no siempre son conscientes de ese proceso a no ser que, por determinadas circunstancias, logren darse cuenta de lo que son por una situación relativamente dolorosa o exaltada.

En ese mismo horizonte, Todorov señala que la identidad es algo que se construye permanente y progresivamente en las relaciones. En la formación de la identidad de una persona o de grupo social intervienen diversos factores que es imposible determinar de una manera exhaustiva. En cierto sentido, la identidad puede ser el resultado de un conjunto de factores que solo es posible dilucidar después de un proceso. Por ello, Todorov, apelando a sus experiencias, dice que:

[...] hubiera podido evolucionar en mil direcciones, pero resultó que empecé una de ellas, entonces me convertí en esta persona y no en otra. Es un proceso alquímico, y todos los hombres poseen la piedra filosofal, la que convierte el azar de un encuentro en la necesidad de una vida. Si tal día, a tal hora, no me hubiera encontrado en ese lugar, jamás hubiera podido conocer a mi mujer, pero hoy no puedo imaginar ni comprender mi ser sin ella. Estando solo, me siento una persona incompleta, para no decir insegura, vivo en la dependencia —de la que no busco salir para nada— (Todorov 2002: 266-7).

De hecho, las identidades tanto individuales como colectivas no son un conjunto de elementos aglutinados o el resultado de una suma de rasgos reunidos por diversas circunstancias. Las identidades son, más bien, construcciones sociales que tienden a definirse como lo propio dentro de un conjunto social y en la medida en que van señalando las fronteras de algo o alguien y de este modo van marcando la diferencia respecto de los otros.

En ese proceso, sin embargo, tal como lo menciona Goffman, las identidades están sujetas a ser delimitadas o atrapadas por los otros, incluso como estigmas que son entendidos como “una clase especial de relaciones entre

atributo y estereotipo” (Goffman 1993:14) y que nos recuerdan, a la vez, que las identidades pueden expresarse mediante marcas en el cuerpo, en el carácter y en el campo social, por razones étnicas, regionales y religiosas (como ocurre, por ejemplo, con los denominados grupos “tribales”). Las dos primeras pueden ser individuales y la tercera es necesariamente grupal. De hecho, un rasgo cultural puede ser un atributo diferenciador y ser motivo, al mismo tiempo, de un estereotipo. Ser indígena, por ejemplo, para muchos constituye un estereotipo formulado en base a un conjunto de prejuicios que, en lugar de ser reconocidos como parte de la diversidad son utilizados para diferenciarse y discriminar. De esta manera, ser indígena puede ser considerado, culturalmente, como un elemento anodino; pero, políticamente, puede transformarse en un factor de riesgo y peligro para una determinada comunidad.

Lo propio y la diferencia son dos caras de las identidades. Las personas y los grupos se valen de estas dos maneras para formular sus pertenencias o sus distancias en el marco de determinado campo. Estos aspectos son dinámicos e intercambiables, y se formulan mediante pertenencias múltiples, pues cada persona que dice ser parte de una comunidad puede participar –y de hecho lo hace– en visiones del mundo, costumbres, reglas de comportamiento, gustos artísticos y culinarios, creencias y formas de vivir. Todos estos elementos cambian con el tiempo y con las relaciones sociales que se establecen. Por ello, las personas pueden sostener que están distanciadas de los otros. Vale decir, la formación de las identidades establece vínculos en diverso grado dentro de una organización y, al mismo tiempo, expresa una suerte de desvinculación de los otros por las mismas razones que los otros pueden argüir.

Amin Maalouf, por su parte, establece un acercamiento importante. Para retomar parte de lo que vamos diciendo, el autor considera que:

La identidad de una persona está constituida por infinidad de elementos [...] La gran mayoría de la gente, desde luego, pertenece una tradición religiosa; a una nación, y en ocasiones a las dos; a un grupo étnico o lingüístico; a una familia más

o menos extensa; a una profesión; a una institución; a un determinado ámbito social [...] Y la lista no acaba ahí, sino que prácticamente podría no tener fin: podemos sentirnos pertenecientes, con más o menos fuerza, a una provincia, a un pueblo, a un barrio, a un clan, a un equipo deportivo o profesional, a una pandilla de amigos, a un sindicato, a una empresa, a un partido, a una asociación, a una parroquia, a una comunidad de personas que tienen las mismas pasiones, las mismas preferencias sexuales o las mismas minusvalías físicas, o que se enfrentan a los mismos problemas ambientales (1999: 20-1).

La identidad, por ello, es aquello que cada cual considera como “lo propio” y que cumple la función de delimitar al individuo y, al mismo tiempo, de expresar su diferenciación plena ante los otros y el mundo. En efecto, los individuos o los grupos, para mostrar “lo propio”, pueden tomar diversos elementos del entorno cultural y expresar de diferentes formas aquello que consideran como el elemento constitutivo de su presentación ante los otros. Es más, la presentación de sus rasgos no siempre es inocua y puede estar dirigida a determinados objetivos e, incluso, ser instrumentalizada. De hecho, cada cual se presenta a los otros mostrando lo que considera lo mejor que tiene y solo cuando los vínculos logran ser duraderos hace que las relaciones puedan hacerse confiables y estables.

En la formación de las identidades, intervienen distintas maneras de presentarse ante los otros, a las que se les puede llamar *identificaciones*. Estas pueden ser “individuales o comunales” y están referidas a seguridades basadas en “posesiones” y “tenencias” de cosas, sentimientos y experiencias en diversos campos. Las identificaciones también se refieren a algo interno (a una manera de ser) y a aquello que sirve de soporte y que orienta las acciones y las relaciones en el ámbito público. Las formas diferenciadas de configurar las identidades también pueden tener funciones estratégicas en las relaciones sociales. Las presentaciones ante los otros, por lo tanto, pueden resultar ambivalentes o ambiguas, y aparecer poco definidas y susceptibles de ser leídas según las motivaciones, las dudas, los temores y las desconfianzas de nuestro interlocutor.

2. Las tensiones en la formación de las identidades

Tal como hemos dicho brevemente, las personas y los grupos, para definir sus identidades y sus culturas, se valen de un conjunto de elementos como ser parte de una historia, de un lugar, de una comunidad y de una familia. Asimismo, son importantes también las maneras de organizar sus actividades productivas, políticas y culturales; como el uso de una lengua y las maneras de comunicarse, los conocimientos y las creencias, y los sistemas de valores. Sin embargo, la formación de estas identidades están en un permanente proceso de cambio impulsado por tendencias en las que tanto los actores individuales como los colectivos tratan de determinar o fijar—como dice Maalouf— aquello que constituye esa realidad “compleja, única, irremplazable, imposible de confundirse con ninguna otra” (1999: 32).

Las identidades culturales están sujetas a modificaciones no solo por la presencia de nuevas generaciones, que presentan inquietudes diferentes y motivan las transformaciones, sino también por la acción de las relaciones con otras culturas con las que se intercambian bienes, conocimientos, tecnologías, creencias y valores culturales. La presencia de grupos externos, por ejemplo, promueve apropiaciones y adaptaciones para, en unos casos, fortalecer las identidades pero, en otros, favorecer rupturas y destrucciones de la estructura de la cultura. En esta perspectiva, fortalecer la memoria implica transmitir aquellas experiencias consideradas valiosas y significativas para la formación de las futuras generaciones. Y esto representa una exigencia en la medida en que la memoria es un mecanismo cultural que da sentido a la pertenencia a una colectividad y a la construcción de la confianza en uno mismo.

Al mismo tiempo, es importante tener en cuenta que la formación de las identidades se hace en condiciones asimétricas y que los productos suelen expresarse mediante mecanismos de exclusión y discriminación. La exclusión es, por cierto, un proceso por el cual determinados grupos impiden la participación de otros en un espacio social o en una organización. De hecho, la exclusión es contraria a la integración social

y política diferenciada e implica una actitud y un comportamiento de distinción y segregación de los otros por razones (de etnia, de género, de generación, de clase, de religión, etc.), lo que conlleva a menudo una simplificación del concepto y a su generalización bajo modelos estereotipados y estigmatizados de la persona o el grupo. En suma, se toma uno de los rasgos de los otros para señalarlos y denigrarlos.

La formación de la identidad, por último, es una experiencia individual y colectiva que se va construyendo en permanente tensión, en la que intervienen factores que forman una suerte de un “nudo cultural” complejo. Por fines didácticos incluimos aquí algunas de las tensiones que nos permiten visualizar la difícil tarea de definir qué es la identidad y, al mismo tiempo, navegar en las “zonas grises” que son propias de las identidades y de las que no se dan cuenta en este texto. La formación y conciencia de las identidades de las personas y grupos son impulsadas por movimientos que tienden a: a) mantener lo singular y, al mismo tiempo, la diversidad; b) preservar una relativa libertad e independencia y, al mismo tiempo, respetar la normatividad que proviene de la pertenencia a una comunidad; c) fomentar la exclusividad y, al mismo tiempo, la inclusión en procesos globales; y d) definirse vitalmente y, al mismo tiempo, no perder la expresividad. Veamos todo este asunto por partes.

2.1. Único y múltiple

El término *identidad* es amorfo y polivalente. Por un lado, hace alusión a una unidad de elementos hilvanados finamente y, al mismo tiempo, muestra una realidad multiforme de maneras de organizarse. Este complejo se unifica mediante significantes, significados y sentidos comunes, dados por sus miembros. Cada una de las expresiones organizadas constituye un corpus cultural que es lo que forma una unidad diferenciada. Ciertamente, estas relaciones sociales recrean nexos, encrucijadas y contextos muy complejos que les permiten vincularse con formas diversas que, incluso, configuran nuevas formas de identidad.

En estos procesos, los individuos como los grupos buscan expresar una singularidad y una particularidad frente a otras culturas. La pretensión de ser irrepetibles y únicos en el mundo es como una declaración de principios que constituye el primer límite que se elabora para presentarse ante los otros. Del mismo modo, el pretender tener características especiales y privativas de su idiosincrasia constituye un modo de establecer un proyecto social y político diferenciador. De esta manera, los grupos tienden a ver su cultura como autocentrada y coherente, con patrones propios y singularmente legítimos. Sin embargo, la identidad de los grupos está sujeta a cambios y a modificaciones en el tiempo y en las relaciones con los otros, aunque cada grupo pretenda autodefinirse como una entidad acabada. La presencia de los otros obliga a los grupos a tener que mostrar sus límites, así como –según las circunstancias– levantar las banderas de la similitud. Desde esta óptica, las identidades se forman por la presencia de lo diferente y de lo diverso.

Por otro lado, existen tendencias que afirman que el valor cultural es común a todos. Desde esta mirada, lo fundamental es la igualdad de los seres humanos y esta tiende a manifestar la homogeneidad de la dignidad de sus miembros. La diversidad es admisible como algo que se deriva de un factor central: la vida humana. En efecto, el universalismo es una tendencia filosófica y política que afirma el valor de la singularidad en tanto es común a todos los que forman parte de la humanidad y, por ello, es general para todas las culturas. En efecto, la igualdad no solo es un fin que se debe lograr, sino que constituye el punto de partida para el establecimiento de intercambios sociales y políticos. Sin embargo, el riesgo de esta perspectiva es el de permitir miopías frente a las diferencias de origen y mantener cegueras sobre las desigualdades en otros campos decisivos para la vida de la sociedad, incluso hasta “naturalizarlas”. Mirando las condiciones reales de los grupos culturales no es posible dar una opinión sin tomar en cuenta las desigualdades económicas y sociales, y las formas de trato diferenciador mediante la discriminación.

De algún modo, en la formación de las identidades se requiere mantener lo particular para no perder el valor de ser único frente a la generalización a mansalva y la “igualación” instrumental. Frente a la “heterogeneización” despectiva, el reto de la singularidad se hace cada vez más urgente para no perder el valor de lo particular, sin que esto impida intercambiar las capacidades de los distintos agentes sociales. Los diversos grupos valoran los intercambios en la medida en que se sienten beneficiarios del proceso y siempre y cuando no pierdan su autonomía, su autenticidad, su sentido y su eficacia. De ser así, los grupos tienden a emanciparse y reclamar lo que es común para todos bajo el principio de la igualdad. De algún modo, la pérdida de lo particular implica que la identidad se diluye en lo universal, donde uno también pierde el prestigio y el poder.

No se puede dejar de decir que, en este mismo proceso, existen riesgos que provienen de la tendencia a sacralizar o a absolutizar la unidad mediante mecanismos que conllevan una posición monolítica y determinista, impiden las relaciones con otros y fomentan conductas de enclaustramiento en tanto no admiten las críticas necesarias que promuevan el cambio. En ese sentido, los “tradicionalismos” ignoran la tensa dialéctica entre individuo y cultura, y elaboran torpes imágenes para sostener una aparente fortaleza ante el cambio. La afirmación de las diferencias en sí mismas sólo puede conducir a una cristalización de las identidades que fomente la autarquía o la creación de piezas de museos virtuales.

Ser único y total es, por tanto, una pretensión de lo particular. Es una manera de definir sus límites en medio de la pluralidad y la diversidad. De hecho, los grupos humanos pretenden presentarse ante los otros como culturas irrepetibles y singulares con todas sus características peculiares. Hacen de la unicidad un proyecto no solo social sino también político que, en cierto sentido, busca la anulación de la diversidad y la heterogeneidad. Del mismo modo, el ser distinto es una pretensión de diferenciación que, cuando se

pretende ampliar a la totalidad de las sociedades, puede devenir en un pluralismo tendiente a la fragmentación. Es probable que la tensión entre ser único y múltiple a la vez forme parte de un proyecto social y político, y no necesariamente constituya una realidad. Sin embargo, entre ambos polos se puede reconocer una amplia gama de posibilidades y posturas sociales y políticas en proceso de conformación y son estas las identidades realmente existentes, de las que no solemos dar cuenta con mucha claridad.

Un ejemplo en este horizonte. Un grupo de líderes de comunidades campesinas y autoridades locales encontraban en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) un instrumento internacional importante para defender sus “derechos comunales”, pero ¿cuál es la identidad desde donde se debía acceder a dicho convenio? El convenio está dirigido a pueblos indígenas y tribales pero los dirigentes no se identificaron con los términos y, más bien, los rechazaron acremente considerándolo incluso como insultos que recordaban la dominación y marginación que han experimentado sus pueblos desde la época de la Colonia. Esta constatación nos llevó a preguntarse: ¿quiénes somos?, ¿cuál es nuestra identidad?

Urgía una nueva denominación de su identidad para tener derechos a las potencialidades “materiales” o a los recursos naturales e históricos donde vivían. La identidad comenzó a ser ligada a algunas potencialidades locales y regionales, que podían afirmar la calidad de ser personas (*runa kay*) y comunidades (*llaqta kay*) en tanto que se consideraban poseedores de un conocimiento y una sabiduría (*yachay*) y contaban con la posibilidad de comunicar su mundo en su propia lengua (*rimay*).

Los dirigentes eran conscientes de que no podían eliminar la identidad de ser *runas*, es decir, la idea de ser descendientes tanto de los “incas” como de los “españoles” (por la realidad concreta de sus apellidos y de sus prácticas), y, al mismo tiempo, considerarse campesinos, artesanos

y productores agropecuarios, con un territorio, una comunidad y un idioma que los caracteriza. La identidad de ser *runa* implica pensar en la calidad de “ser humano”, en genérico, pero también se encuentra en relación con ser “gente” de cualidades particulares. El *runa kay*, para los quechuas, es saberse a sí mismo como una persona con todos sus derechos y sus potencialidades. Y en este sentido, el ser *llaqta kay* es una denominación que tiende a englobar la calidad de ser una comunidad de *runas* que, por el conjunto de sus características, puede recibir la denominación de *pueblo quechua*.

2.2. Autonomía y comunidad

Una segunda tensión está presente en la formación y en el sentido que los grupos quieren darles a sus identidades. Los unos requieren de los otros para hacer un “nosotros” y esta relación no es solo una simple coexistencia biológica sino, sobre todo, una decisión que tiene la pretensión de cultivar vínculos basados en el reconocimiento y el respeto. En este campo, la individuación es un proceso moderno por el que muchas culturas transitan. Tienden a la globalización, pero, al mismo tiempo, las personas y los grupos reclaman la autonomía o la autodeterminación como perspectiva cultural. En efecto, la libertad se convierte en un medio y en un fin que lograr. La acción sin fronteras es, en esta perspectiva, un horizonte que se va haciendo más común y que encuentra también detractores y opositores porque pone en riesgo la naturaleza de los grupos culturales. Aunque los derechos humanos son reclamados con fuerza y se constituyen como base para pensar un sistema político y económico, ello no significa necesariamente que todos los grupos acepten los derechos denominados colectivos, pues estos estarían atentando contra la libertad de hacer empresa y, por lo tanto, del mercado.

Por otro lado, la comunidad es el espacio común de individuos, el espacio natural de participación, el que da seguridad y el que genera obligaciones y responsabilidades para con los otros. La

comunidad, por su propia constitución, requiere de un conjunto de reglas y normas de convivencia. Estas normas constituyen un factor de control de la libertad individual y de la libre disponibilidad de las potencialidades. La convivencia colectiva establece patrones a través de los cuales se intenta canalizar acciones para no caer en la anomia o la rebelión. La comunidad, por su propia conformación, tiende a formar normas de comportamiento social e, incluso, –para preservar su integridad– se vale de situaciones de excepción para sostener una unidad a través del temor y el miedo. De este modo, se pueden enfrentar el caos y el desorden.

La tensión de la vida en autonomía entra en colisión con los patrones de la vida comunitaria, se trata de un hecho cultural que merece ser observado con mayor rigor y que no puede reducirse a un simple dualismo. Un ejemplo de esta tensión es aquella situación en la que una mujer –que formaba parte de un grupo de formación– llegó tarde a una capacitación de líderes. El grupo –valiéndose de sus atribuciones acordadas– se reunió y la sancionó con la expulsión. Sin embargo, durante la asamblea, la mujer argumentó que su caso merecía ser revisado y explicó que había llegado tarde a la capacitación no por desidia sino por atender una reunión muy importante de padres de familia del colegio donde estudiaba su hija, hecho que era impostergable y necesario.² Es obvio que, en este caso, por ejemplo, las libertades individuales y familiares de la mujer entran en colisión con los obligaciones para con el grupo. ¿Cómo resolver el hecho? Del mismo modo, ¿qué hacer en el caso del grupo de campesinos que, después de muchas advertencias, dio muerte a un abigeo y que la policía decidió encarcelar, después de la denuncia presentada por un familiar del fallecido?

Es cierto que las normas hacen que los miembros de una comunidad se deban a un conjunto de obligaciones de las que nadie puede

² Caso registrado en uno de los talleres con líderes campesinos en noviembre del 2005.

sustraerse y abstenerse. El riesgo de la normatividad es la anulación del carisma, vale decir, de la libertad de los miembros y su creatividad. El conflicto, nuevamente, aparece como el espacio de la confrontación de las perspectivas particulares que no son comunes al grupo. ¿Dónde terminan y comienzan los derechos de los unos y de los otros? ¿Qué significa tener en cuenta los deberes y los derechos de los grupos en contraposición? Estas preguntas no son fáciles de absolver. ¿Dónde terminan los derechos de las empresas mineras o extractoras de recursos naturales? ¿Hasta dónde pueden los pobladores permitir la ingerencia de los extraños en sus campos? Nuevamente, el problema queda sin resolverse y es necesario buscar los mecanismos jurídicos adecuados que, muchas veces, son asimétricos y perjudican a los grupos en desventaja.

Que para unos los derechos son concepciones claras no significa que todos los grupos tengan la misma claridad sobre los mismos. Se puede constatar que muchos grupos no distinguen necesariamente los derechos individuales y los colectivos, aunque los derechos están relacionados a las tierras, a la educación de los hijos, a tener una familia y una organización, y al acceso a la justicia. En cierto sentido, la conciencia de los derechos en algunas comunidades andinas, por ejemplo, está ligada a aquello que los hace ser, poder hacer, tener lo necesario y sentirse como *runas* o personas. Pero estos grupos son también concientes de que violar los derechos es atentar contra la integridad no solo de un individuo sino de la familia y de la comunidad; por ejemplo, cuando un ladrón se lleva algún bien afecta la seguridad, la integridad y la tranquilidad personal, familiar y comunal.

Muchos líderes saben que los derechos de sus pueblos están siendo vulnerados pero no siempre identifican a los responsables de los atropellos y las violaciones. La conciencia de los derechos vulnerados está en el campo de la salud y el saneamiento medioambiental, en el educativo y en el del uso de los recursos naturales. Las responsabilidades de las “violaciones” —según algunos dirigentes— son

compartidas por “todos” y recaen en mayor medida en el gobierno o las instituciones públicas que “no oyen”, en las empresas extranjeras, por no velar y atender debidamente los acuerdos establecidos, en las organizaciones no gubernamentales, aunque en menor medida, y también en el “pueblo”, porque no tiene educación ni capacidad para reclamar ni hacer propuestas. Por lo tanto, la comunidad es también el Estado y este no está en el imaginario de muchas comunidades locales y regionales. Por esta razón, no se sabe, muchas veces, qué le corresponde hacer al Estado, que suele ser suplido por la sociedad civil o la empresa privada. La autonomía de los grupos no debería ser sacrificada en nombre del desarrollo productivo. Este debería ser el horizonte de los grupos minoritarios que, como es el caso actual, no forman parte de la mesa de las decisiones políticas.

2.3. Exclusividad e integración

¿Qué hace que las personas o los grupos tiendan a “encerrarse”? Es probable que esta acción responda a un conjunto de condiciones que empujan a los grupos a cerrar las puertas de su cultura. De hecho, los comportamientos sociales que tienden a encerrarse en sí mismos pueden obedecer a diversas circunstancias, como buscar protegerse de factores de riesgo y tomar actitudes para conservar lo propio o mantener alejado a sus miembros de la “contaminación” o de la destrucción, que pueden provenir de culturas externas. Las actitudes conservacionistas pueden observarse, sobre todo, el campo ideológico y religioso, en el político y en los comportamientos éticos y morales. En esta perspectiva, existen diversas tendencias que tienen como objetivo conservar las tradiciones y los principios religiosos.

Los ejemplos abundan, para nuestro caso recurrimos nuevamente a las autopercepciones de un grupo de líderes sociales de la zona andina. ¿Qué razones hay para rechazar el término *indígena* y para identificarse de diferente manera? Tres palabras sintetizan por qué dichos líderes no aceptan y más bien rechazan el término indígena, y prefieren

usar diferentes términos para identificarse (*runa* o *llaqta*). La razón de fondo está en la humillación (*saruchasqa*), el miedo (*manchakuy*) y la vergüenza (*p'inqakuy*), a las que históricamente fueron sometidos y que, en la actualidad, no han desaparecido. De hecho, los líderes reconstruyeron la identidad que preferirían afirmar y rechazaron aquella que los acercaban a dichos sentimientos.

CUADRO 1

Confrontación entre identidad afirmada e identidad rechazada entre campesinos quechuas del Cusco

IDENTIDAD AFIRMADA		IDENTIDAD RECHAZADA	
Runa o quechua	Recursos naturales Conocimientos	Humillación / Miedo Vergüenza	Indígena

La identidad andina quiere expresar su exclusividad en tanto los campesinos se reconocen como “dueños” de recursos naturales y culturales que podrían ser explotados por ellos mismos. Pero las identidades locales son frágiles, ya que no cuentan con los capitales necesarios y la conciencia de constituir las en “socios” en el campo del mercado no es vista como favorable por la empresa privada, que, por naturaleza, excluye a los locales.

Se observa en la actualidad a grupos económicos y sociales que tienden a “encerrarse”, construyendo, por ejemplo, zonas exclusivas y de tránsito restringido; del mismo modo, determinados grupos religiosos tratan de vivir en una suerte de aislamiento voluntario, sustentado ideológicamente con fines productivos y políticos. El relativo etnocentrismo cultural es un indicativo de unicidad y de irrepitibilidad. Sin embargo, el relativismo no impide que se tenga pretensiones de control y deseos de constituirse en el “centro del mundo”. La tentación de reducir las partes a la totalidad y la pretensión de la exclusividad y la exclusión siempre están presentes en cualquier

grupo o proyecto social, como expresión de su identidad. Por eso, la defensa y la resistencia no son sino dos mecanismos de carácter endógeno, que permiten una forma de relación con los otros.

En este proceso, en el que el derecho a la exclusividad y la integración está en confrontación, surgen diversos riesgos. Desde la perspectiva étnica, por ejemplo, hay grupos que pretenden una exclusividad en el campo de los discursos. Véase lo que opinó un joven en un foro en Internet:

Yo estoy convencido de que es hora de que nuestra raza cobriza luche contra el racismo hipócrita del cholo, mestizo envenenado, blancoide. Tenemos que recuperar el orgullo, la dignidad de nuestra raza que es mucho más que lo económico, la industrialización, recuperar la dignidad de nuestra nación y nuestra raza cobriza incaica de la subespecie, de la nación ficticia del envenenado mestizo.³

En este caso, la exclusividad se constituye en una forma de intolerancia y de rechazo a los otros, lo que puede culminar en un ostracismo o en una repulsa con consecuencias poco previsibles. De hecho, estas posturas pueden conllevar a comportamientos radicales y contradictorios.

Los problemas que acabamos de esbozar se hacen más complejos con las actitudes que los grupos adoptan por las razones que hemos visto. La exclusividad no es una actitud puritana, pues muchas veces está acompañada de comportamientos contraproducentes. Hay actitudes de grupos que sobrevaloran lo extranjero y, al mismo tiempo, menosprecian lo local y sus tradiciones o costumbres. Esta actitud prefiere la “novedad”, que es concebida como un producto siempre externo, y tiende a tomarla como sinónimo de progreso. Esta manera de ver el exterior se convierte en un factor de atracción que hace que muchas personas tiendan a abandonar su lugar de

³ Tomado de un foro sobre la identidad indígena, que se puede revisar en la página: www.peru.indymedia.org/news/-2003/07/1683.php - 362k.

origen para buscar mejoría en el mundo externo a su comunidad para, con el tiempo, convertirse en cosmopolitas o “ciudadanos del mundo”. De hecho, la búsqueda de mayor prestigio, el tratar de ascender de categoría y rango, y el tener más experiencia van acompañados de la valoración de idiomas extranjeros. Optar por el cambio implica la asimilación a la otra cultura. Es probable que en el extremo se encuentre una suerte de alienación.

Los hechos muestran que el ocultamiento de las “evidencias” culturales se basa en las experiencias y los sentimientos de inferioridad y en el permanente temor a ser discriminado por alguna razón que nunca es esclarecida. Esto es lo que ocurre en muchos sectores de sociedad, tal como Ludwig Huber comenta a propósito de sus observaciones en la zona de Ayacucho, donde, tal como señala:

[...] ahora todo el mundo es qala, se visten como ellos, la gente ya no quiere usar pantalón de bayeta. Como nos comenta un joven, qué dirían mis amigos, me dirían llama, recién bajadito. Para la juventud, dice, de moda tiene que ser, prefieren ropa de marca. Aunque plagiados, Bronco y Lacoste han llegado a la sierra peruana (Huber 2002:84).

Qala es un adjetivo para designar a los foráneos de la comunidad. El uso de los elementos externos no solo se explica por la moda, es probable que obedezca a un mecanismo de ocultamiento de sus anteriores identificaciones, con la finalidad de conseguir aceptación por parte de los otros en los nuevos escenarios sociales.

Muchas veces, la “integración” implica un costo social muy grande para muchos grupos. La cara contraria a las actitudes de ocultamiento de sus aspectos no considerados “presentables” es la sobrevaloración de lo “extranjero” y el deslumbramiento ante la riqueza, la estética y su tecnología. Las estrategias miméticas son mecanismos que contribuyen a no superar los traumas ni las desigualdades. La adopción de lo “extranjero”, sin embargo, lleva a otros a sentirse orgullosos y genera sentimientos de superioridad

ante sus semejantes, lo que muchas veces va acompañado de actitudes de desprecio por lo propio.

Los grupos humanos se valen de mecanismos específicos para dar significados a sus relaciones y acciones, con el propósito dar seguridad y sentido a sus miembros. En efecto, como parte del proceso social, logran contribuir a la constitución de imaginarios colectivos y utopías. Es probable que no haya sociedad que no tenga anhelos, aspiraciones, ambiciones y proyectos, que formen parte de una identidad deseada y direccionada. De hecho, en los procesos emergen prácticas “regresivas” y también “progresistas”, que obedecen a miradas particularistas o totalitaristas, con pretensiones etnocéntricas o imperialistas, respectivamente. Estas prácticas, por un lado, pueden ser legítimas y, por otro, pueden ser posiciones excluyentes, autárquicas y aniquiladoras, que pueden conducir a la afirmación o destrucción de los grupos humanos. En estos procesos, por inercia o voluntad, los grupos sociales buscan expandir o universalizar aquellos aspectos que juzgan relevantes y propicios para ganar espacios sociales y políticos, aunque esto no significa, por ello, que todos los grupos logren ese propósito.

2.4. Esencia y expresiones

Una cuarta tensión que se presenta en la formación de las identidades es la que tiene que ver no solo con la dignidad de los grupos y su reconocimiento sino con la formación de un poder que pueda ser consecuencia de los acuerdos a los que se podría llegar. Algunos piensan que las expresiones externas de las culturas son suficientes para conocer la identidad de los otros. De hecho, las expresiones artísticas y costumbristas que manifiestan la vida de los pueblos serían los indicadores más evidentes de lo que son las culturas. Desde esta perspectiva, la identidad de los pueblos se encuentra, ante todo, en las manifestaciones de la vida cotidiana y en su sistema de producción artesanal y costumbrista. En efecto, la cultura en términos genéricos es el *folklore* en *grosso modo*.

Sin embargo, otros piensan que para conocer la identidad verdadera de los otros no es suficiente lo externo, ya que esto no la agota. Para conocer la verdadera identidad de un pueblo es necesario trascender la superficialidad. Solo es posible entender lo que es el otro conviviendo y conociendo su sentimiento más profundo, es decir su esencia misma, la que finalmente no se logra entender totalmente. La identidad de estos pueblos estaría en su misma experiencia milenaria, en su filosofía, en su religión y en su psicología. En este proceso, la idealización y la reificación de la imagen del otro pueden llegar a tal punto que creen estereotipos bajo formas sociales y políticas o bajo diversas denominaciones, basadas en un aspecto de la identidad, el más saltante, como el étnico, el laboral, el religioso, etc.

Las identidades son también construidas desde afuera y condicionadas por los distintos elementos metodológicos con los que se cuenta. Esa construcción en cierto sentido hace del fenómeno un estereotipo o un estigma. De hecho, aquella construcción cosifica al otro como parte de un hábitat ecosistémico y lo hace “natural”. Los indígenas han sido –y lo son hasta ahora en gran medida– solo objeto de atención de estudios y de registros audiovisuales como “actores” de determinados programas. El género “documental” escrito o visual recoge parcialmente los rasgos distintivos hasta “convencionalizarlos” como productos para el mundo externo. Gastón Carreño⁴ menciona, por ejemplo, la existencia de maneras mostrar a los indígenas mapuches y aimaras de Chile, mediante “documentos”, como “sujetos” en un hábitat natural atados a labores artesanales y a viviendas reducidas, realizando actos rituales y evocando el pasado ancestral. Dicho de otro modo, los cineastas de los “videos” dibujaron la imagen del indígena como un hombre natural, práctico, misterioso y perteneciente a una cultura del pasado, pero viviendo en el presente. La “exotización” de la identidad de los indígenas es una manera de construir distancias entre aquella cultura y la suya.

⁴ Durante el II Encuentro de Estudios Audiovisuales en la PUCP, en noviembre de 2006.

El riesgo de identificar a la cultura con sus productos visibles puede traer consigo la folklorización de las identidades. Es obvio que el reconocimiento de las diversas formas de expresión permite abrirse a la alteridad y, de este modo, permite afirmar la identidad con los grupos que con los que se interactúa. Desde el otro lado, es también posible la esencialización de la cultura y de un aspecto de la identidad, tal como se puede observar en el siguiente comentario, también tomado del foro de Internet ya citado:

En el partido indio la clasificación es la siguiente. Sólo cobrizos, sólo de cabellos lacios y negros, el apellido y el idioma no son relevantes porque encontramos Quispe o Huamanes claros o cholos blancos que tienen ese apellido y odian al cobrizo de raza pura, lo que cuenta es la raza, la talla máxima de un super indio es de 1.73, los que superan esa talla se les considera mestizos. Nuestra ideología es el indianismo. En nuestro partido será líder solo aquel que es cobrizo, mientras más oscura sea su piel, más rico será, se prohibirá la entrada a cualquier cholo claro peor si es blanco, solo se les permitirá la entrada a los indios” (el rey indio).⁵

Por un lado, la esencialización y, por el otro, la folklorización de las identidades son formas culturales que tienden a destruir los procesos sociales de formación de las culturas en la medida en que tienden a cristalizarlas. La pretensión de absolutizar el etnocentrismo tiene consecuencias poco saludables tanto para el grupo mismo como para sus relaciones. La búsqueda de las “esencias culturales” termina no solo por desplazar el sentido que los grupos quieren dar a su corpus cultural, sino que los objetiviza y los limita a través de los estereotipos. El esencialismo anula y excluye todas las otras formas particulares; el querer ser la identidad y no una de las tantas formas culturales puede resultar algo nefasto.

En estos procesos sociales las identidades también pueden correr el riesgo de invisibilizarse. La invisibilización es tanto un proceso de

⁵ Del mismo modo, ver: www.peru.indymedia.org/news/2003/07/1683.php - 362k

ocultamiento de los propios rasgos como la actitud de no ver lo que son realmente los otros. Hay quienes quieren esconder sus evidencias y otros que quieren negar la existencia de las culturas y de las personas diferentes. Pero también existe la tendencia a quedar fascinado por la presencia de los otros hasta quedar alienado por la preeminencia de la otra cultura en la suya, lo que termina por negar los valores propios hasta incluso dejarlos impedidos de desarrollarse.

Por ejemplo, el término *indígena* es una categoría discriminadora, humillante y ofensiva. Está asociado a una historia de explotación y a experiencias concretas de exclusión institucional. También se relaciona a sentimientos de atraso, pobreza y marginación. Aunque estas valoraciones provengan del mundo externo de las comunidades, obedece también a un conjunto de relaciones jerarquizadas que se reproducen en el seno de las comunidades. Los campesinos de zonas bajas usan el término *indígena* para denominar a los habitantes de las provincias altas, a quienes consideran “inferiores”. A la discriminación histórica y estructural se suma la fragmentación social en la medida en que los actores no se consideran a sí mismos como miembros de “un solo pueblo”; antes bien, prefieren considerarse como comunidades locales, regidas por la lógica de la familia. La fragmentación social está condicionada geográfica e históricamente, y no constituye un óbice para las comunidades, que se mantienen activas, promoviendo competencias entre los de “arriba” (*puna runa*) y los de “abajo” (*llaqta runa*).

En este contexto, dejar de ser “indígena” es sinónimo de dejar de ser “pobre” en la medida en que este proceso de dejar de ser se asocia con el acceso a alguna forma de la civilización (luz, televisión, teléfono, Internet o educación), sin que ello signifique necesariamente librarse de las relaciones de discriminación. Para evitar las discriminaciones o exclusiones, los participantes preferían usar términos alternativos al de *indígena*; de hecho, preferían denominarse *pueblos quechuas* o incluso *campesinos*. Sin embargo, el término *campesino* ha sido también reemplazado por otros como *productores*, *asociaciones de productores* o *micro empresarios*, con el propósito de mostrar una adecuación a los tiempos

y como una estrategia para salir de las condiciones desventajosas y denigrantes en las que se encuentran.

3. El horizonte de las identidades interculturales

Llegado a este punto, queremos mostrar los caminos por los cuales las identidades transitan. En el campo de las construcciones, en primer lugar, las identidades padecen las tendencias de la aculturación. Con este término nos referimos a las formas de intromisión de tipo colonial por parte de algunos grupos, que tienen como finalidad la conquista y la hegemonía. En esta clase de relación, los conquistadores tienden a considerarse a sí mismos como los poseedores de la cultura y, a la vez, como “personas dotadas” en oposición a los otros, quienes son vistos como “naturales” e incluso como “no-humanos”. El proyecto aculturador pretende civilizar a los otros a través de formas de adoctrinamiento y mediante el uso de diversas formas de violencia. El resultado de esta manera de entender las relaciones entre grupos, muchas veces, ha sido la sumisión total o el exterminio, así como también la rebeldía permanente por parte de los grupos dominados.

En segundo lugar, en el campo de la formación de las identidades, cabe también el proyecto de la inculturación. En esta perspectiva, la formación de las identidades consiste en la capacidad de insertarse en las poblaciones con el propósito de transformar y modificar las relaciones con las culturas a partir de la determinación de los elementos favorables que poseen los grupos pasivos. Los que buscan el cambio y la transformación son individuos o grupos dotados con un tipo de educación y conocimiento tecnológico y se acercan al “pueblo” o a la masa con el propósito de promover, educar y enseñar alguna forma de tecnología que facilite su desarrollo y transformación. Los resultados de estas relaciones son ambiguos y pueden concluir en formas de asimilación o en formas de proteccionismo de los otros. De este modo, los otros siguen siendo objeto de cambios desde fuera y no sujetos de su propio desarrollo.

Finalmente, es posible el proyecto de la interculturalidad. Esta es, más bien, una perspectiva educativo-política que quiere apoyarse en el intercambio entre sujetos que buscan construir reglas de convivencia para desarrollar mejores condiciones de vida. Para ello, se requiere del reconocimiento y de la aceptación del pluralismo. La interculturalidad como proyecto social y político implica, en primer lugar, deconstruir las estructuras que reproducen la discriminación y, a la vez, construir espacios de reconocimiento irrestricto de los derechos de los pobladores de los Andes; en segundo lugar, los pobladores deben dejar de ser considerados como víctimas y ser vistos, más bien, como sujetos sociales y políticos que buscan cambios en su vida y en su organización. Solo así es posible la interlocución.

Ahora bien, el sentido de la identidad intercultural, es decir, ser nosotros mismos con los otros, supone una relación social que se da en múltiples esferas que afectan tanto las identidades de unos como las de los otros. La interculturalidad, en esta perspectiva, es una realidad de hecho y en permanente cambio, en tanto hay un conocimiento mutuo, ya que no es posible vivir de manera aislada y autárquica. La experiencia de la interculturalidad ha generado también un campo de vicisitudes y de desconfianzas entre los actores sociales, por las valoraciones negativas de algunos elementos centrales de su identidad.

Pensar la interculturalidad implica considerar, entre otros puntos, la diversidad y la unidad de las concepciones, los sentimientos y las maneras de relacionarse, las formas de articulación y de convivencia con los otros. Esto supone el conocimiento y reconocimiento de los otros con sus derechos, basados en la libertad, el respeto, el trato equitativo y la tolerancia, sin perder las autonomías y fomentando el diálogo entre saberes distintos.

La interculturalidad como proyecto implica también considerar las conductas y los comportamientos, es decir las relaciones interpersonales. El espacio de formación debe ser el espacio de debate mediante el cual se construyan nuevos saberes comunes entre los que individuos que interactúan. No se trata de enseñar conceptos asociados a temas como

identidad, derechos, democracia, liderazgo e interculturalidad, sino, más bien, de discutir (dialogar) sobre el sentido y el significado de los mismos para las relaciones sociales, institucionales y con el Estado, partiendo de los aportes y experiencias locales y regionales. La construcción de la ciudadanía, en términos políticos, implica construir prestigio y también poder.

Hay que señalar que la interculturalidad como proyecto debe asumir que los procesos sociales se construyen cuando las partes son requeridas para participar en la elaboración de los mismos; en la actualidad, sólo escasas veces los pobladores son invitados para intervenir en la ejecución de los programas de manera activa. En una palabra, las poblaciones siguen siendo objeto del impacto de los proyectos de desarrollo y no sujetos con capacidades de interlocución y decisión. Los dirigentes de las poblaciones saben que son gente y que forman un pueblo, pero aún no se consideran como un movimiento social y consideran que sus relaciones con el Estado son, muchas veces, clientelistas. Aun así, en la actualidad, dichos actores sociales están empezando a reconsiderar su condición y su identidad, y se están convenciendo de la importancia de constituirse en sujetos de los cambios.

Si se quiere promover el cambio desde una perspectiva intercultural, debe modificarse todo aquello que reproduce la discriminación (las condiciones, las relaciones sociales, las actitudes y las mentalidades que la determinan). Las nuevas identificaciones que los dirigentes utilizan para tratar de evitar la discriminación (*vecino, poblador, productor*) sólo muestran la voluntad de querer salir de la pobreza teniendo acceso a nuevos espacios, formando parte de redes entre “vecinos” e, incluso, buscando amigos “extranjeros”. Sin embargo, estas nuevas identificaciones no logran disminuir las relaciones de discriminación que existen en la sociedad. Por ello, todo proceso de lucha contra el racismo no debe tratar de “blanquear” las facciones, pigmentaciones, etc., sino de deconstruir el sistema que reproduce aquellas creencias de superioridad “natural” de unos sobre otros y de proponer reconocimientos de la diversidad y de la igualdad de los seres humanos. Hacer frente a las formas de discriminación está en el terreno ideológico y el político, por lo que se trata de un proceso que debe estar acompañado de la práctica de la justicia y la equidad.

Estas actitudes pueden ser vistas como una suerte de invisibilización de la identidad y pertenencia étnica; pero también es cierto que, en un contexto de globalización, los dirigentes campesinos quieren redefinir su identidad y, a la vez, no perder la memoria ni la pertenencia a una comunidad con historia. A partir de estas constataciones, se debe mantener una pregunta para seguir proponiendo una ciudadanía intercultural: ¿cómo construir la igualdad en una sociedad discriminadora? La respuesta, sin duda, debe pasar por el reconocimiento de las diferencias y, al mismo tiempo, por la afirmación y defensa de la dignidad de las personas de las diferentes culturas, permitiendo que participen como ciudadanos en la construcción de la sociedad y que intervengan en los espacios de decisión.

La creación de ciudadanía intercultural será un proyecto permanente en la medida en que el reconocimiento de los derechos no esté subordinado a una visión “naturalista” de los otros y se llegue a considerar las culturas como valiosas en relación con los otros. Por esta razón, los líderes campesinos están buscando, a pesar de todo, el reconocimiento de sus derechos, sintiéndose “orgullosos” por lo que tienen: la naturaleza, la historia, las capacidades, las pertenencias a lugares, etc. La historia de los derechos hasta su tercera generación y de los derechos colectivos es una novedad para muchos agentes de cambio. Esto significa que, además de una mayor información al respecto, se requiere establecer nuevos acuerdos o pactos sociales que pasan por el reconocimiento de las diferencias y la recomposición del Estado. Este es un tema muy importante en la referencia educativa y práctica de los pobladores y constituye un eje de referencia central para repensar la organización de la sociedad. La interculturalidad como proyecto debiera seguir constituyendo un espacio necesario para dar significado y sentido no solo a los términos que se emplean en los intercambios, sino a los temas que están en debate a partir de las necesidades de los sujetos interlocutores.

4. Bibliografía

Erikson, Eric

1971 *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.
Ciudad de México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y la Artes.

Goffman, Erving

1993 *Estigma de la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Huber, Ludwig

2002 *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado:
estudios de caso en los Andes*. Lima: IEP.

Meyer-Bisch, Patrice

2004 *Diversité, droits culturels et sécurité humaine*. Fribourg: Institut
Interdisciplinaire D'éthique et des droits de l'homme,
Université de Fribourg.

Maalouf, Amin

1999 *Identidades asesinas*. Alianza Editorial, Madrid.

Todorov, Tzvetan

2002 *Deberes y delicias. Una vida entre fronteras*.
Entrevistas con Catherine Portevin. Buenos Aires:
Fondo de Cultura Económica.