

HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA CULTURA EN CHILE E HISPANO-AMÉRICA. UN ENFOQUE EN TORNO A LOS BICENTENARIOS.

Bernardo Subercaseaux (Universidad de Chile)

Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer. Del mismo modo, cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia.

Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Bs. Aires, 2004

Escenificación del tiempo histórico

Proponemos la categoría «escenificación del tiempo histórico», como estrategia para delinear una historia de las ideas y de la cultura en Hispanoamérica, que se haga cargo de la cultura como un campo en disputa y permita entender los procesos culturales en su relación dinámica con la sociedad, la política y las distintas corrientes de pensamiento.

La escenificación o vivencia colectiva del tiempo se manifiesta en una trama de representaciones, narraciones e imágenes, trama que tiene como eje semántico un conjunto de ideas-fuerza y una teatralización del tiempo histórico y de la memoria colectiva. Entendemos por teatralización la acción y efecto de escenificar el tiempo, lo que implica establecer relaciones de anterioridad (un «ayer», que por lo general se perfila como un lastre que inmoviliza, como un pasado que hay que dejar atrás y superar); relaciones de simultaneidad (un «hoy» o presente desde cuyo ángulo se adopta un punto de vista) y relaciones de posterioridad (un «mañana» que tiene con frecuencia connotaciones teleológicas, constructivistas o utópicas). Desde estas coor-

denadas se establece un relato. La vivencia colectiva del tiempo se vincula a la narración, a la autoconciencia e imaginación histórica del país: relatando historias —señala Paúl Ricoeur— los hombres y las sociedades articulan su experiencia del tiempo.¹ Borges afirmaba que el tiempo es una ilusión, para desintegrarlo —decía— basta con indiferenciar «su aparente hoy», de su «aparente ayer».² Para Ricoeur la vivencia del tiempo no es una vivencia inmediata y muda, sino que se halla siempre articulada por sistemas simbólicos variables; habla de un «enrejado interpretativo» en las distintas culturas, confiriéndole así una dimensión social y colectiva a la experiencia del tiempo. Ricoeur señala que la propia historia como actividad narrativa escenifica una temporalidad que es distinta a la del pasado. Sin desconocer esta dimensión, interesan sobre todo las huellas de las escenificaciones del tiempo inscritas en las representaciones pretéritas, entendiendo que temporalidades distintas articulan distintos sistemas de representaciones.

En la modernidad occidental la escenificación del tiempo histórico de cada país, en su dimensión discursiva, tiene como agente fundamental a las elites y a la *intelligentzia*, y como dispositi-

vos, en su dimensión operativa, al gobierno, a los aparatos del Estado, a la prensa, al sistema educativo, a las Fuerzas Armadas, a los ritos y conmemoraciones cívicas, a la historiografía y a la ensayística, incluso a las obras literarias. En todas estas instancias, ya sea de modo implícito o explícito, hay concepciones de la temporalidad, representaciones de la memoria colectiva y de narraciones de la nación. El discurso de lo nacional y su escenificación circulan por los más diversos soportes. Incluso en la poesía, piénsese, por ejemplo en *Canto general* (1950) de Pablo Neruda y en su utopía retrospectiva apelando a un tiempo de transformación. La escenificación colectiva del tiempo puede ser concebida en cada uno de sus distintos momentos históricos como una suerte de esqueleto del imaginario nacional, como una máquina de producción cultural que conlleva guiños compartidos, signos de pertenencia y de comunidad, borramientos y proyecciones.

En el marco de una semántica de los tiempos históricos y de una historia de las ideas, pueden distinguirse en Hispanoamérica distintas escenificaciones del tiempo histórico, desde antes incluso de la constitución de las naciones. Cabría, en primer lugar, hacer una referencia a la vivencia colectiva del tiempo en el mundo precolombino, particularmente en algunas de las civilizaciones mesoamericanas, como la Maya o la Azteca. La cosmogonía apocalíptica de la visión del mundo azteca, vinculada al sol y a los ciclos de la agricultura, tiene como elemento central una visión y experiencia colectiva de la temporalidad marcada por el signo de la incertidumbre, una visión que alimenta los más diversos aspectos de la vida religiosa, guerrera, artística y cotidiana (recordemos que el sol era para los aztecas «el rey de los que vuelven», pero que podía no regresar, y los amigos «personas prestadas solo por un tiempo breve»). La idea de la fragilidad y transitoriedad de la vida. La experiencia apocalíptica de la temporalidad en el mundo precolombino en su diferencia con la utopía secular de occidente, sirve como un

espejo para contemplar, desde ese prisma, la nuestra, en la que nos desplazamos sin percatarnos de su especificidad. Carlos Fuentes y Julio Cortázar han tematizado esta diferencia en los cuentos «Chaac Mool», «Axolotl» y «La noche boca arriba».

Luego del tiempo colonial —un tiempo, según la elite decimonónica, enclaustrado, sin porvenir en términos modernos, un tiempo que remite siempre a algo distinto de sí mismo y que no cabe considerar como nacional—³ pueden advertirse al menos cuatro modalidades de experiencia e invención colectiva del tiempo en el ámbito de la nación: el tiempo fundacional a comienzos del siglo XIX, en el período de la Independencia; el tiempo de integración hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX; el tiempo de transformación desde la década del treinta hasta comienzos de la década del setenta, y, el tiempo globalizado entre 1980 y el presente.

En el tiempo de fundación el discurso de la elite escenifica la construcción de una nación de ciudadanos: se trata de educar y civilizar en el marco de un ideario ilustrado, en sus vertientes republicana y liberal. Es el tiempo del nacimiento de la nación, de una ruptura radical, del corte con el «antes», un tiempo que perfila un «ayer» hispánico y un *ancien regime* que se rechaza y que se considera como residuo de un pasado al que cabe «regenerar». Frente al «ayer» se alza un «hoy» que exige emanciparse de ese mundo tronchado, en función de un «mañana» que gracias a la educación, la libertad y el progreso está llamado a ser —como se decía entonces— «luminoso y feliz». El pensamiento de Simón Bolívar, San Martín, O'Higgins, Camilo Henríquez, Manuel de Salas, Juan Egaña, en fin, de todos los que participaron en la Independencia o en la construcción de las nuevas naciones, está permeado —con matices de diferencia— por la escenificación del tiempo fundacional. También lo está el pensamiento de la generación siguiente: de Lastarria, Echeverría, Sarmiento, Vicuña Mackenna, Alberdi, incluso en el caso de Andrés Bello (cuyo pensamiento buscaba aminorar los

olvidos y articular una conexión con el pasado).⁴ No es casual que las primeras publicaciones periódicas del Chile independiente y de todas las nuevas naciones de América Latina utilicen títulos como «La Aurora», «El despertar» o «El crepúsculo», o que la mayoría de los escritos recurran a la retórica de dos sistemas metafóricos o analógicos de hábito fundacional: el lumínico y el vegetal. En efecto, los escritos de prensa y ensayos de la época están plagados de «rayos», «chispas», «relámpagos», «encender», «aurora» «luz», «oscuridad», «resplandecer» y «porvenir brillante»; se trata del sol y su producto la luz como fuente de lo lumínico, símbolos de la libertad y de la independencia que vivifican lo nuevo y escenifican un «ayer» oscuro. Por otra parte la larga serie de sustantivos, verbos y adjetivos del repertorio vegetal como «semilla», «raíces», «tronco», «plantar», «crecer», «sembrar», «florecer», «cultivar», «follaje», «brotes», «botón», «ramas», «flores», frutos» etc. obedecen a una concepción teleológica del decurso histórico y del progreso de la humanidad, que como un árbol podrá —con la independencia y la libertad— desarrollarse hasta la plenitud de sus posibilidades, vale decir hasta dar «frutos». ⁵ Se busca, en todos los órdenes, escenificar un tiempo nuevo, reinventar una identidad nacional alejada del pasado español.

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, sin abandonar este encuadre de cuño ilustrado, pero ampliándolo, el tiempo de integración incorpora discursivamente a los nuevos sectores sociales (sectores medios y populares) y étnicos que se han hecho visibles, reformulando la idea de nación hacia un mestizaje de connotaciones biológicas o culturales y confiriéndole al Estado un rol preponderante como agente de integración y armonía social. Se trata de una reelaboración identitaria en la que subyace —en un contexto de crisis del dominio oligárquico y de cambios modernizantes— la preocupación por mantener la cohesión nacional. La mayoría de los discursos recurren a un lenguaje cientifista, a un campo metafórico de corte biológico,

evolucionista o espiritualista, en que se concibe a la nación como una entidad corpórea pero con «alma», y en que a menudo la nación se equipara a raza, o al concepto de mestizaje en su dimensión de síntesis armónica o integración no conflictiva.

En la década del treinta, luego de la gran crisis del capitalismo del 29, pasa a predominar una nueva escenificación del tiempo histórico nacional que se prolongara hasta la década del setenta. Se trata del tiempo de transformación: ante lo que se percibe como fracaso del proyecto integrador, se pretende un cambio (parcial o total) de la estructura socioeconómica (en sus variables de *reforma* o *revolución*) en beneficio de los trabajadores y de los sectores más desposeídos. El concepto de nación se vincula al de clase, revolución y anti-imperialismo. Importa la transformación de la sociedad por encima de su cohesión o integración social. Se trata de una escenificación traspasada por la utopía socialista y hacia la década del sesenta por la convicción de que la tormentosa historia de América Latina había entrado, por fin, a una etapa resolutive. Una escenificación en que predomina el lenguaje de las expectativas, de la convicción y del voluntarismo constructivista.

En las décadas actuales, en el tiempo globalizado, las nuevas tecnologías y la información le han doblado la mano al tiempo y a la geografía, comprimiéndolos al alcance de la mano. Desde la imagen de mercado-mundo se escenifica el presente como un «ahora» que podría conducir al «crecimiento económico», a la utopía del «yo» autosuficiente, y a un «mañana moderno», un «mañana» que también acarrea altas cuotas de incertidumbre respecto al sentido de la vida o al resguardo de la identidad cultural, o a la posibilidad de enfrentar con éxito la inequidad y la desigual distribución del ingreso. Un tiempo global que se presume posthegemonía y compartido por todo el mundo, en que desempeña un rol preponderante la tecnología y la convergencia de lo audiovisual con la informática y las telecomunicaciones. Un tiempo en que los Estados

(cuyo rol protagónico pertenece al «ayer») han perdido soberanía, particularmente en el plano de lo económico y en lo cultural vinculado a los nuevos dispositivos tecnológicos. Un tiempo en que mundialización equivale a occidentalización y a sociedad de consumo.

Cada una de estas escenificaciones constituye una matriz discursiva, pero en cada una de ellas han incidido también factores extradiscursivos o socio históricos o propiamente históricos en el sentido tradicional, factores que conforman las condiciones de posibilidades del discurso. (O, si se prefiere, las posibilidades de funcionamiento de una representación de la nación). En cuanto a hechos históricos, en el tiempo fundacional incide de modo determinante la independencia, en su doble cariz: como hecho de arma y como hecho mental que se prolongará en la construcción de la república a gran parte del siglo XIX. Con respecto al tiempo de integración la presencia contestataria de los sectores medios y populares a comienzos del siglo XX, la inmigración, la segunda internacional y la primera guerra mundial; con respecto al tiempo de transformación los frentes populares en Europa y América Latina, el fascismo, la guerra civil española, Vietnam y la revolución cubana; y con respecto al tiempo globalizado la caída de los socialismos reales, las nuevas tecnologías de la comunicación, el mercado-mundo y los flujos de capital.

Operan, además, constelaciones de pensamiento o climas intelectuales comunes a los países de Occidente, constelaciones que contribuyen a crear un punto de mira y un horizonte de expectativas desde donde se diseña (y tensiona) un «ayer», un «hoy» y un «mañana». La ilustración, el liberalismo, el republicanismo clásico y el romanticismo son constelaciones intelectuales que operan con respecto al tiempo fundacional; el positivismo, el pensamiento biológico y organicista (el darwinismo social, las ideas eugenésicas, las ideas teosóficas) con respecto al tiempo de integración; el marxismo en todas sus variantes, el vanguardismo político, el

dependentismo, el desarrollismo y la teología de la liberación con respecto al tiempo de transformación; y el neoliberalismo, el economicismo, y la cultura posmoderna con respecto al tiempo globalizado. Son constelaciones que en América Latina siempre operan tensionadas por la autoconciencia de formar parte de un pensamiento *periférico*, que busca diferenciarse del *centro*.

En cada una de las escenificaciones operan también discursos identitarios y concepciones de identidad diferentes. A comienzos del siglo XIX, en el tiempo de fundación, una perspectiva americanista construida en la negación del pasado colonial; luego, con la construcción de la nación en una perspectiva liberal: la concepción de una identidad homogénea o monoidentidad, asumiendo un concepto de identidad nacional que, desde el paradigma de la civilización europea, niega el «otro», sea este indio, negro o subalterno. Posteriormente, a comienzos del siglo XX, en el tiempo de integración, una concepción de la identidad vinculada a la idea de «mestizaje», concepción que va integrando a diversos sectores sociales y étnicos, tratando de armonizar estas inclusiones con la concepción tradicional de identidad nacional. Posteriormente, a partir de la década del 30, en el tiempo de transformación, se advierte una rearticulación identitaria utópica y revolucionaria, desde el vector sociopolítico. Finalmente, en el tiempo de globalización, emergen identidades nómades, desterritorializadas, fragmentadas, híbridas, identidades locales que (no) pueden ser integradas en el concepto de «identidad nacional», mediante un forcejeo que busca amortiguar los efectos de la globalización en curso.

En cada una de las escenificaciones aludidas el tiempo colectivo no será, sin embargo, sólo el tiempo vivido o «experimentado», sino también el tiempo valorado, simbolizado e interpretado, y que contempla en cada ocasión algunos olvidos. El tiempo colectivo como tiempo vivido o experimentado implica compartir ideas, signos, asociaciones, visiones de mundo, y también maneras de conducta y de comunicación. Los

«ayer», los «ahora», los «mañana» se llenan de contenidos distintos generando un horizonte de expectativas; se diseñan así escenarios que alimentan voluntades político-intelectuales que a su vez inciden en la construcción de la nación. Emergen, por ende, energías colectivas que buscan —en un horizonte de modernidad— encarar los desafíos abiertos en cada nueva escenificación del tiempo colectivo. Y también se genera, por parte de grupos o sectores sociales que no se sienten interpretados por estos diseños, energías que se resisten al nuevo escenario y al tiempo colectivo dominante. Sectores e ideas que son críticos con respecto a las ideas socialmente operantes. Se trata de un aspecto central de esta propuesta, pues las distinciones y contrapuntos entre lo hegemónico y las pulsiones contrahegemónicas permitirán establecer los vínculos entre los procesos intelectuales y culturales en su relación dinámica con la sociedad, la política y las distintas corrientes de pensamiento. Desde este punto de vista, las escenificaciones del tiempo nacional son direcciones culturales hegemónicas complejas, que coexisten con otras. Las que hemos distinguido por lo tanto aunque son dominantes no son las «únicas». Ello permite hablar de direcciones culturales hegemónicas y de pulsiones contra hegemónicas como también de procesos de osmosis y negociación entre ellas.⁶ Son dinámicas que se expresan con fuerza en el ámbito cultural, ámbito que será siempre, como ya lo advirtió Gramsci, un campo en disputa. El hecho de que coexistan distintas escenificaciones del tiempo histórico nacional pone en cuestión la postura de los historiadores clásicos de la cultura que suponían la existencia de un espíritu de la época único; también aquella afirmación de Hegel de que «nadie puede saltar por encima de su tiempo» por que «el espíritu de su tiempo es también su espíritu».

Las distintas escenificaciones del tiempo histórico, aun cuando tienen en Hispanoamérica aspectos comunes, se plasman a nivel de cada nación, proceso en el que inciden aspectos lo-

cales; de allí que hablemos de una escenificación del tiempo histórico «nacional». Un acontecimiento histórico determinado: la pérdida del mar para Bolivia, la revolución cubana en 1959, pueden generar una nueva escenificación del tiempo histórico o variaciones del que predomina. Son fenómenos que muestran que la nación no está constituida sólo por territorio, sociedad y gobierno, sino también por una actividad constante de articulación de sentidos, creación de sistemas simbólicos (u órdenes de sentido) unificadores, representaciones capaces de generar lealtades y vínculos que gravitan en el ámbito de la política, de la cultura y de los entusiasmos o rechazos colectivos.

En Hispanoamérica —sobre todo durante el siglo XIX y comienzos del XX— la *intelligentzia*, vale decir, los intelectuales, políticos y creadores ha sido un segmento muy activo en la elaboración simbólica y en el perfilamiento de ideas-fuerza, de allí su rol como conciencia nacional precursora, anunciadora, provocadora y, en algunos casos, retardadora de cambios. La *intelligentzia* ha sido en gran medida la gestora de la memoria colectiva de la nación, la oficial y la no oficial. Se han dado también momentos de osmosis (y a veces de conflicto) entre la *intelligentzia* y el mundo popular; la *intelligentzia* ha desempeñado un papel importante en la escenificación del tiempo nacional, entendido éste como un imaginario cultural pero también como una postura que desde las aspiraciones de distintos sectores sociales busca transformar la realidad; una apuesta hacia el «mañana» en la que late una vocación por la construcción histórica de una utopía. Desde esta perspectiva, la conciencia individual resulta un punto de tránsito o de encuentro de los tiempos colectivos, y la escenificación una suerte de macro estrategia comunicativa que contribuye a afiatar ciertos intereses y determinadas hegemonías. Toda nación necesita un proyecto de futuro y un sentido de trascendencia, un mito, un «cuento», necesidad que recoge una aspiración profunda y ontológica de la naturaleza humana.⁷

El concepto de nación, entonces, más que un dato geográfico, o una mera territorialización del poder, es una elaboración simbólica maleable que se constituye en torno a una interpretación del sentido de la historia y de la voluntad que unifica a cada país. El diseño del tiempo histórico desempeña un rol fundamental en este proceso. Desde esta perspectiva, hablando del caso de Chile, el país, como toda nación, ha sido en gran medida una construcción a la vez «intelectual», «emocional», e «historiográfica». El concepto y la vivencia de la temporalidad nacional es una construcción discursiva que resulta tanto de componentes racionales (ideas-fuerza, elaboración intelectual de un sentido de la historia, apropiación de modelos, nexos y relaciones socio-políticas) como de aspectos no racionales de la vida social (emociones, sentimientos de pertenencia, de comunidad, imaginario colectivo y cultura común). Operan entonces tanto la racionalidad como la emocionalidad —o irracionalidad— histórica.

En las sociedades arcaicas y pre-industriales las temporalidades se hallan diversificadas. El nivel económico, el nivel político, el nivel religioso, cada uno suele tener su propia temporalidad.⁸ En las sociedades modernas, en cambio, con la creciente secularización, la temporalidad tiende a unificarse y a ser compartida. Las escenificaciones del tiempo nacional no se explicitan formalmente como tales; más bien conforman una gran matriz de sentido cuyas huellas pueden rastrearse en obras literarias y artísticas, documentos, textos, cartas personales, periódicos, imágenes, conmemoraciones cívicas y discursos de distinta índole. Son, de alguna manera, un subtexto de otros textos.

Estado-nación y sociedad diversa

Los horizontes de escenificación no operan sobre una tabla rasa o sobre un recipiente vacío; por el contrario, tratándose de América Latina, operan en un conjunto de naciones muy diferentes, que se han conformado como tales

básicamente durante el siglo XIX. Luego de la Independencia, para poder ejercer la soberanía y en el marco de la ideología ilustrada, las elites y los nacientes Estados se dieron a la tarea de construir una nación de ciudadanos, una nación cuyos miembros debían estar unidos por un conjunto de creencias, valores y tradiciones y, a nivel de cada país, por una sola cultura. Esta concepción homogeneizadora, en base a la cual se construyeron las naciones latinoamericanas, percibía los particularismos y las diferencias culturales como un estorbo; en algunas naciones la elite ilustrada, amparada en la ideología liberal, buscó exterminar a las culturas indígenas, promoviendo la presencia «civilizadora» de migraciones europeas. El ideal asimilacionista de los estados-naciones del siglo XIX tendió a negar la diferencia cultural; de hecho este proyecto convirtió la diferencia en una desventaja. La construcción de las naciones latinoamericanas se dio por lo tanto con una dinámica altamente homogeneizadora y unicultural. En gran medida lo que hicieron los Estados nacionales y las elites latinoamericanas fue, en lugar de articular y reconocer las diferencias culturales, subordinarlas al centralismo homogeneizador para ocultarlas. Contra esa realidad protestaría José Martí en *Nuestra América* (1891), cuando reclamaba el reconocimiento al indio, al negro y al campesino, e ironizaba sobre los «letrados artificiales», sobre esos mestizos «montados a caballos, en libros», que se avergüenzan del delantal indio de su madre. No es casual que José Carlos Mariátegui titulara uno de sus ensayos *Peruanicemos el Perú*.⁹

Los estados-naciones del siglo XIX, medidos con la vara de hoy día, no pasan el examen de la tolerancia y la diversidad cultural y tienen una alta cuota de responsabilidad en la situación pasada y presente de los pueblos originarios, los que —con fines loables: civilizarlos y construir un país de ciudadanos— fueron en no poca medida sojuzgados, exterminados o sometidos al silencio y a la invisibilidad. Más tarde, en las primeras décadas del siglo XX, con el Estado de

Bienestar o con el Estado Nacional-Popular, se buscó integrar a nuevos sectores sociales, pero siempre en una perspectiva asimilacionista o de mestizaje y no de diversidad. Tampoco pasan la prueba los Estados socialistas de América Latina de la segunda mitad del siglo XX, recuérdese las tensiones entre la revolución cubana y la cultura de la santería, o las del gobierno sandinista con los indios miskitos.

A pesar de que la construcción de las naciones latinoamericanas se realizó por más de un siglo con una óptica homogeneizadora, que percibía a la diversidad como un obstáculo para la construcción de «repúblicas cultas y civilizadas», la realidad histórica nos indica que dentro del continente hay grandes diferencias en relación al espesor cultural socialmente circulante y a la diversidad cultural. Hay países como Chile en que ya desde el siglo XIX el discurso de la homogeneidad se implementó por la elite y por el Estado con extraordinario éxito, generando la autoconciencia de una nación que se construyó desde la elite como culturalmente europea, de allí el mito de la «Suiza o la Inglaterra de América Latina», de allí también el mito (nacionalista) de la excepcionalidad del país en el contexto latinoamericano.

Comparativamente, se puede afirmar que Chile tiene en cuanto a espesor cultural socialmente circulante —de base étnica o demográfica— un enorme déficit.¹⁰ No es que no haya habido o no haya espesor y diversidad cultural —sí la hubo y la hay, basta pensar en el ámbito regional y rural o en las diferencias sociales— el problema es que debido a la organización férrea y exitosamente homogénea de la vida social y política chilena, esa diversidad no circuló y se mantuvo en gran medida aislada, «enghettada» y arrinconada. Así ha sido históricamente. Un ejemplo es lo ocurrido con la poesía o lira popular y su exclusión más o menos sistemática de la literatura nacional. Con respecto al mundo indígena, hasta hace pocos años se podía vivir toda una vida en Santiago, y no escuchar jamás a un mapuche, o a un quechua o a un aymará,

a pesar de que la población indígena conforma un porcentaje no despreciable de la población total del país (entre un 6 y un 10 %). A diferencia de otros países de la región, en Chile, la mezcla física con indígenas —que se viene dando desde la conquista— no se tradujo en un proceso activo de interculturalidad y diversidad. Más bien puede afirmarse que la cultura indígena (entendiendo por tal desde la lengua, las costumbres y las visiones del mundo hasta sus expresiones artísticas) ha sido un ghetto y su presencia o proyección cultural en la sociedad mayor, vale decir su peso en la identidad nacional, es más bien débil o casi nulo, y esto abarca desde el plano del lenguaje hasta las formas de vida y manifestaciones artísticas (salvo, es cierto, algunas excepciones puntuales y recientes en el plano literario).¹¹

Como contraste al caso chileno, que constituye —al amparo de la matriz ilustrada y de un Estado «en forma»— una situación extrema de homogeneización y déficit de espesor cultural socialmente circulante, un país donde efectivamente se ha producido una proyección nacional de la diversidad cultural de base étnica es Paraguay, nación en que la etnia guaraní a pesar de no tener en cifras de población un gran peso (actualmente menos de un 3% de la población) sí tiene enorme y difundida importancia cultural en todo el país. De los alrededor de 5.500.000 habitantes¹² cerca del 50% de la población es bilingüe y un 39 % utiliza como lengua hablada el guaraní.¹³ En Paraguay hay radios y hasta un canal de televisión con programas en guaraní. En el diario *ABC Color*, el más tradicional del país, se pueden encontrar en las páginas editoriales una frase o un dicho en guaraní. Augusto Roa Bastos, el autor más significativo del Paraguay, es, claramente, un escritor intercultural.

Además de Paraguay se pueden citar como ejemplo comparativo, los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Brasil. Con respecto a México basta pensar en su gastronomía y en la riqueza de su artesanía para percatarse de la presencia y circulación que tiene en ese país

el espesor y la diversidad cultural. Ante una exposición de pintura mexicana actual es posible constatar que los colores en los cuadros son los mismos que se encuentran en el mercado o en las vestimentas; en todos los ámbitos hay una osmosis entre la cultura culta y artísticamente elaborada y la cultura popular. En Chile, salvo casos excepcionales, como el de Violeta Parra, casi nada o muy poco de eso ocurre. En cuanto a Brasil, la cultura afrobrasiliana del noreste se ha proyectado a todo el país, con una fuerte carga de identidad nacional. Los componentes étnicos y demográficos de la cultura afrobrasiliana nutren tanto a la samba, a la bossa nova, a las macumbas y a los sincretismos religiosos, como a Jorge Amado y al Carnaval. Brasil es nítidamente un país donde los particularismos culturales (originados fundamentalmente en la cultura negra de base esclavista) se proyectan con enorme fuerza en todos los estratos de la sociedad y cimientan, más allá de la práctica política o social, el imaginario cultural y la identidad nacional e internacional de ese país.¹⁴

Con respecto a la inmigración también hay grandes diferencias: hay países en que la migración europea o del Medio Oriente permanece oculta y enghettada o se ha integrado a la cultura nacional, subsumida y sin visibilidad. Hay otros, como los países del Río de la Plata, particularmente Argentina, en que a partir de las primeras décadas del siglo XX, como consecuencia de una inmigración masiva y no selectiva, se altera y cambia radicalmente el panorama cultural e identitario del país, incluso en el plano de la lengua. Para el Río de la Plata se puede hablar, entonces, de un espesor cultural de carácter demográfico que se constituye a partir de las migraciones europeas de fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte. En ese espesor se asientan desde el tango hasta algunas de las obras señeras de las literaturas argentina y uruguaya.

De lo señalado se puede colegir que a pesar de la perspectiva homogeneizadora que estuvo presente en la construcción de todas las na-

ciones latinoamericanas, hay en el continente diferencias en cuanto al espesor cultural circulante de base étnica o demográfica. Hay países con un claro déficit en ese sentido o con una interculturalidad abortada, como es el caso de Chile, y hay otros como Paraguay, México o Brasil, con una tradición de interculturalidad en que la diversidad cultural de base étnica o demográfica tiene presencia y ha sido históricamente una variable fundamental en la construcción de la cultura y de las identidades nacionales. Hay países, como Argentina y Brasil, en que formas musicales como el tango y la samba, tuvieron incidencia en la conformación de una cultura nacional, y otros como Chile, en que la cueca no tuvo casi ninguna.¹⁵ Ahora bien, estas diferencias no obedecen a políticas públicas o a políticas culturales explícitas y planificadas; más bien se dan a contrapelo de los Estados y responden a circunstancias y situaciones históricas especiales, algunas de ellas de larga, lenta y antigua data. En el caso de Paraguay, por ejemplo, la interculturalidad con lo guaraní —y el bilingüismo— se empieza a gestar ya desde la Colonia con las misiones jesuitas y la valoración y desarrollo que ello significó para las culturas indígenas. En el caso de México, tuvo gran relevancia la revolución de 1910, que trajo consigo una reivindicación simbólica de lo indígena y de la diversidad cultural y que promovió —con el Estado y Vasconcelos a la cabeza— un proceso de osmosis entre el arte culto y el mundo indígena y popular, fenómeno que luego se hace patente en la artesanía, en el muralismo, en la pintura, en la música y en la literatura mexicanas, o en artistas individuales como Frida Kahlo o Juan Rulfo.

Ahora bien, las diferencias de espesor cultural socialmente circulante o las particularidades históricas que se dan en cada país inciden en los rasgos que asume la escenificación del tiempo nacional. El tiempo integrador y la ola de nacionalismo que recorre América Latina entre 1900 y 1930 tienen aspectos comunes, pero también diferencias. Con el propósito de integrar a nuevos sectores sociales, se da, a lo largo del

continente, una reformulación del «nosotros» y de un sentido de nación, pero la modalidad que adquiere este proceso y la escenificación del tiempo histórico, será, más allá de esos rasgos comunes, diversa. Mientras unos países optan por una imagen de la identidad nacional como fusión de razas distintas, otros, como es el caso de Chile, optan por sumar, pero en la perspectiva de un «nosotros» que sigue auto percibiéndose como culturalmente europeo. En el marco de los procesos nacionalistas mundiales que proliferaron durante el primer tercio de siglo XX, especialmente en Europa «la apelación a una unidad nacional justificada en una integración racial –según una línea de genealogía única que le da consistencia a la prosapia racial– estaba cerrada para países de Latinoamérica» –con la excepción, acotaríamos nosotros, de Chile. Pero existía la alternativa de formular una modalidad original de unidad racial «para países intensamente mezclados» y diversos como México, basándose en la reivindicación del mestizaje y la hibridez como un valor eugenésico.¹⁶

El déficit (o no) de espesor cultural circulante de base étnica y demográfica y el modo en que se organizó (e imaginó) cada nación, son, por ende, factores que inciden en la modalidad con que se plasma la escenificación del tiempo histórico nacional.

Ello debe tenerse en consideración al someter a prueba la estrategia que hemos desplegado para llevar a cabo una historia de las ideas y de la cultura en las distintas naciones del continente.

NOTAS

- ¹ Henri Bergson, en *Materia y memoria* (1897), señala que la percepción o vivencia del tiempo no es el simple contacto con un objeto presente, sino que está mediatizada por recuerdos y por un orden simbólico cultural; tiene, por ende, una dimensión interpretativa. Paul Ricoeur, en *El tiempo y las filosofías*, UNESCO, París, 1979, recoge y proyecta las ideas de Bergson.
- ² «Nueva refutación del tiempo» en *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires, 1952.
- ³ Kanz, Saúl «El tiempo y su secreto en América Latina» en Ricoeur, Paul *El tiempo y las filosofías*, Ediciones Unesco, París, 1979.

- ⁴ Tanto Bello como Portales eran partidarios de asumir «el peso de la noche».
- ⁵ A los araucanos también se los incluyó en este sistema valórico. El ejemplo del coraje araucano inspiró a los patriotas en sus campañas contra los realistas. Simbolizaban el nuevo mito patrio: de allí que muchos de los títulos de diarios de ese período apunten a esa identificación: el primer diario oficial chileno se llamó *El Araucano*, también hubo otros: *Década Araucana*, *Despertar Araucano*, *Ilustración Araucana*, *Insurgente Araucano* y *El Monitor Araucano*. Una de las logias masónicas más importantes vinculadas a la Independencia fue la *Logia Lautarina*.
- ⁶ Mijail Batjin aplica el concepto de cronotopo para expresar el carácter indisoluble del espacio y del tiempo en un relato. El espacio se interpenetra de tal manera con el tiempo que llega a formar parte del argumento de lo narrado.
- ⁷ En el pasado premoderno fue la religión la que se hizo cargo en Occidente de esta aspiración, y en el mundo moderno, crecientemente secularizado, la aspiración se hace patente –en el espacio público– en gran medida a través de la escenificación del tiempo histórico y del imaginario nacional. En el espacio privado, particularmente en el ámbito rural, la narración religiosa sigue desempeñando un papel significativo.
- ⁸ Aguessy, Honorat «Interpretaciones sociológicas del tiempo y patología del tiempo en los países en vías de desarrollo», en Ricoeur, Paul: *El tiempo y las filosofías*, op. cit.
- ⁹ Juan Luis Mejía, que ocupó altos cargos en el Instituto Colombiano de Cultura, recuerda con estupefacción «que cuando se hace un repaso de los bienes declarados patrimonio, y que el Estado ha legitimado como memoria oficial, se descubre que más del 95% del listado lo conforman edificaciones religiosas de la época colonial y edificios de la oficialidad republicana. Lo indígena, lo negro, lo campesino y lo mestizo no forman parte de la memoria oficial. Es como si aquellas expresiones –dice– no hubieran existido o pertenecieran a otro país».
- ¹⁰ En rigor todos los pueblos tienen espesor cultural y no hay antropológicamente hablando «delgadez cultural», lo que se da son nexos y hegemonías sociopolíticas que aíslan u ocultan zonas importantes de ese espesor.
- ¹¹ Nos referimos a Elicura Chihuailaf, Jaime Huenun y otros poetas jóvenes de ascendencia mapuche.
- ¹² Anuario Estadístico de CEPAL.
- ¹³ Corvalán, Graziela *¿Qué es el bilingüismo en el Paraguay?* Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Asunción, Paraguay, 1998.
- ¹⁴ Cabe distinguir entre el espesor cultural de base étnica presente en diversas manifestaciones de la historia cultural brasileña, de la explotación de lo exótico con fines turísticos o meramente mercantiles.
- ¹⁵ El tema ha sido estudiado por Florencia Garramuño en *Modernidades primitivas, Tango, samba y nación*, Buenos Aires, 2007.
- ¹⁶ Machuca, José Antonio: Raza, nación e ideología del mestizaje en México en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 45, México, 1997.

