

ANTHROPOLOGICA Nº 10 - DICIEMBRE 1992

**LA CUESTION DEL MESTIZAJE CULTURAL Y
LA EDUCACION EN EL PERU
DE NUESTROS DIAS**

Fernando Fuenzalida Vollmar

Esta ponencia se propone la revisión de algunos de los conceptos centrales que orientan la percepción más común de los problemas de aculturación en el Perú contemporáneo y su aplicación a los campos de la educación y la promoción cultural. De ellos los más importantes son los de cultura, aculturación, socialización y educación. Como consecuencia, tratará de orientar los criterios posibles para el diseño de políticas de mayor eficiencia en materia de educación nacional.

En materia de cultura la ponencia sugiere la existencia de una confusión arraigada entre dos usos alternativos y complementarios de la misma palabra. El primero, desarrollado en la antropología temprana de los fines del siglo XIX y los comienzos del presente siglo y para usos de carácter puramente teórico, se extiende de manera indistinta y genérica a todas las actividades y productos del hombre. El segundo, generado de manera espontánea por la autoreflexión del cuerpo social introduce criterios de significación y jerarquía que diferencian la masa cultural indistinta de actividades y productos.

En lo que se refiere a la noción de aculturación, he hallado conveniente, en las próximas páginas, llamar la atención sobre distorsiones teóricas de que adolece la perspectiva habitual y que encuentran su origen en el mecanicismo y el biologismo que sucesivamente impregnaron las ciencias sociales en la primera mitad de este siglo. Las culturas no constituyen estructuras corpóreas que, por estar sometidas a las leyes del ámbito físico, no puedan coexistir en los mismos espacios. Su encuentro, por ende, no plantea cuestiones de dominio espacial. No constituyen tampoco estructuras biológicas sometidas a las leyes de Mendel. Y, por tanto, su encuentro escapa a las normas de mestizaje genético. De otra parte, el encuentro de grupos sociales portadores de las distintas culturas origina la extensión de los mecanismos ya actuantes en el interior de cada una de ellas para la evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural. Los sujetos de tal extensión son individuos vivientes. La tendencia de tales encuentros no se orienta

a la mutua exclusión, sino a la diversificación funcional de ámbitos de acción cultural y a la jerarquización individual de estos ámbitos en función de los mismos criterios: excelencia, comunicación y eficacia. El proceso es parte inseparable de la evolución de las civilizaciones. Su resultado es la diferenciación, complementación y jerarquización simultáneas de subculturas de carácter institucional, funcional y grupal a niveles familiar, local, regional, nacional, internacional y mundial. Los individuos optan entre los sets de rasgos alternos en estrategias personales, orientadas a la supervivencia y al logro y condicionadas por su desplazamiento eventual de ámbito en ámbito.

La ponencia sugiere que la actividad cultural no está constituida por un simple proceso de producción y acumulación, sino que toda sociedad desarrolla un proceso contínuo de evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural que es inseparable de su propia evolución. Examina como criterios centrales de la sociedad en ese proceso los que se aplican a la redefinición contínua de modelos de excelencia, la ampliación contínua de la calidad y ámbito de la comunicación y al perfeccionamiento de estrategias eficaces de acción. Sugiere, también, que atribuir la primera persona de tales procesos a la sociedad o a la cultura tratados en rol de sujetos, implica una reificación ilícita de esos conceptos. Que el sujeto de la elaboración cultural es cada individuo como participante de un espacio social.

En la comunicación de cultura se hace ver la necesidad de distinguir claramente entre las nociones corrientes de socialización y educación. La primera se refiere en general al proceso informal por medio del cual un grupo social de cualquier magnitud comunica a cada individuo los modelos, valores y normas vigentes. La tendencia de la socialización es conservadora y se dirige a la reservación pasiva de nociones, valores y modos de actuar. En una sociedad abierta sus medios son enormemente variados y difusos como lo son los múltiples grupos en que cada individuo participa en la vida. La segunda, se refiere a un proceso formal concentrado y enfocado a objetivos precisos. Se dirige, en etapas distintas, a la capacitación de cada individuo para la actividad funcional específica y a su promoción como agente dinámico en la evolución del conjunto. Su tendencia, nivel a nivel, se manifiesta como crecientemente innovadora y activa.

En su empleo teórico y dentro del estricto límite del lenguaje antropológico y sociológico, cultura es una expresión que se aplica a describir los aspectos colectivos no materiales de la vida humana o su expresión bajo la forma de artefactos, esto es la de productos materiales del ingenio humano. Empleada en esta forma, la palabra cultura se emplea como opuesta a la palabra

naturaleza. En este primer ámbito de su aplicación, la palabra traduce el reconocimiento de una dimensión de subjetividad en la definición de lo humano colectivo como objeto natural, que es el postulado originario de la ciencia antropológica y sociológica, y sustenta una doble perspectiva. En ésta, se restringe la noción de sociedad a los aspectos exteriores, visibles, mensurables, de la vida colectiva, mientras que se aplica, en forma explícita, la noción de cultura a las dimensiones interiores del vivir social en la perspectiva del sujeto.

Existen, por supuesto, objetos de cultura, pero éstos no son otra cosa que las mismas estructuras institucionales de la sociedad, sus sistemas de relaciones y conductas y los objetos naturales y manufacturados en cuanto vividos por el sujeto cultural. La cultura en sí misma se halla en el plano de la interioridad: está en la significación, la jerarquización y el propósito que los sujetos de la sociedad atribuyen a todo ese universo de objetividades. Y si los modos objetivos del vivir social pueden ser definibles como cultura, esto no resulta así sino de modo derivado. Por una proyección de lo interno en lo externo. En una relación como de significantes a significados. Es el reconocimiento de esta doble faz subjetiva y objetiva del vivir social la que no permite trabajar el universo de lo social como universo humano y lo que fundamenta la posición *sui generis* de las ciencias sociales, no identificables totalmente con las ciencias físicas, pero tampoco con las humanidades. Cuando esta verdad se nos escapa, terminamos estudiando al hombre como si se tratara de uno de esos animales-máquina del mundo cartesiano.

Durante casi siglo y medio esta ambigüedad de la cultura ha sido causa de dificultades para la teoría antropológica. ¿Dónde se encuentran las fronteras ente lo cultural y lo social?, ¿Está la cultura en el objeto o en el sujeto o en ambos al vez?, y si se halla en el sujeto ¿estamos hablando del sujeto individual o del sujeto colectivo?. Y si apuramos la cuestión un poco más allá ¿dónde se encuentra, después de todo, la cultura?, ¿en qué género de espacio tenemos que identificarla y ubicarla?. La impregnación cartesiana, padecida por el positivismo del siglo XIX, enfrentó por muchos años a la antropología a un dilema, de muy difícil solución. Si era real, ante los ojos de la ciencia, solamente lo que era o podía ser objeto de mensura instrumental, entonces la cultura no era discernible de su corporización en objetos y conductas. Esto es, era idéntica a la objetividad social y compartía su espacialidad. Entonces se encontraba sometida a las leyes que regulan el comportamiento de los cuerpos físicos y a su misma determinación causal. Pero si ésto no era cierto, si el significado podía ser lícitamente aislado del significante para ser investigado en forma independiente, entonces, la cultura no podía tener más realidad

que la del psiquismo y su territorio era el espacio puro del ideal. Ajena a toda determinación causal, no podía ser investigada en base a los criterios de la determinación causal sino meramente interpretada en el contexto de la creatividad del espíritu y de su libre voluntad. La cultura, en esta perspectiva, no era sujeto propio para la Sociología sino para la Psicología. La polémica sostenida por William Rivers el británico y Alfred Kroeber el americano hace apenas medio siglo enfrentaba todavía los términos de esta dicotomía. Para el primero, la cultura no era otra cosa que el reflejo subjetivo de conductas materialmente determinadas. Para el otro, no era sino la libre dinámica del espíritu humano, sólo accidentalmente condicionada por sus modos de expresión. Enfrentándose a la dificultad, los teóricos de fines del siglo XIX habían intentado postular un ámbito intermedio que reconociera el insoslayable ingrediente de transubjetividad que distingue los fenómenos de la cultura frente a los contenidos de la psique individual. Lo hicieron Emil Durkheim con la noción de *Mente Colectiva*, Wundt con la de *Volkpsychologie* y Frobenius con la de *Paideuma* o *Alma Colectiva*. La fácil reificación de estos conceptos que sólo habían sido desarrollados como recursos operativos, los llevó a un rápido descrédito. Hacia la década de 1920 Malinovski, apoyándose en la psicología de William James, intentó sortear, sin éxito, la dificultad. No volvió a intentarse una vía semejante hasta la *Ecología de la Mente*, propuesta por Gregory Bateson en los recientes años del setenta.

Paralelamente a la cuestión epistemológica, se ha venido suscitando durante todo este tiempo una cuestión de orden histórico en lo referente al origen y causa de las diferentes constelaciones de rasgos que llamamos culturas ¿Difusión o invención?. Conforme la investigación etnográfica iba ampliando sus alcances geográficos e históricos, iba haciéndose también cada vez más evidente que los rasgos más fundamentales de la cultura eran de extensión universal. El fuego, el lenguaje, el empleo de herramientas, la familia, la creencia en un mundo sobrenatural, las ceremonias funerarias, la música y la danza y muchas otras instituciones parecían inseparables de la condición humana en todos los tiempos y lugares. De otra parte, otras muchas instituciones como la caza y la pesca, la horticultura y la agricultura, la ganadería, la guerra o la ciudad aparecían como dotadas de difusión si no universal, por lo menos suficientemente grande como para justificar preguntas acerca de su origen.

La cuestión del difusionismo y la migración de rasgos culturales se convirtió en un asunto de primer plano antropológico a comienzos de este siglo. Su solución implicaba, sin embargo, enfrentarse a problemas sin aparente solución histórica, como el de comprobar y explicar las grandes migraciones que parecían necesarias a esa difusión. Los extremos de ciertas teorías como las

de los británicos Smith y Perry que atribuyeron erradamente el origen de todas las civilizaciones al Egipto del Primer Imperio, contribuyeron al descrédito general del difusionismo. La solución alternativa que desintegraba los orígenes culturales en áreas de invención autónoma como la andina, por ejemplo, nunca resultó satisfactoria. El recurso a nociones compensatorias como las de paralelismo y convergencia seguía sin explicar las innumerables semejanzas e identidades. La pasión dogmática con que muchos antropólogos, sobre todo norteamericanos, se aferraron a las muletas teóricas de la convergencia y el paralelismo durante varias décadas, no consiguió nunca ocultar completamente su debilidad teórica y metodológica. De otra parte, ni siquiera en estas condiciones resultaba posible soslayar el hecho de que en tiempos más recientes e históricos, el contacto entre distintas sociedades y entre las culturas de las que eran portadoras había generado y seguía generando un orden de fenómenos para cuya comprensión se carecía de instrumentos sólidos en la ciencia antropológica. Los viajes, contactos, migraciones y conquistas; el desarrollo y la expansión del mundo del comercio y de los imperios coloniales, daban lugar a “encuentros de culturas” y generaban dinámicas visibles inesperadas o perseguidas y buscadas por vía de política. Surgía, otra vez, la pregunta inevitable. ¿Qué era, después de todo, lo que en tales encuentros se encontraba? y ¿bajo qué condiciones, con qué dinámicas, y con qué orientación y resultados?. En este campo, que interesaba cada vez más a los gobiernos, se demandaba de la antropología algo más que teorías y especulaciones. Una especie de ingeniería Cultural.

El enfrentamiento de estos problemas obligó a desarrollar nuevos conceptos. Aculturación, transculturación y endoculturación estuvieron entre ellos. Los dos primeros se disputaron el dominio durante largo tiempo hasta que el primero conquistó el terreno. En cuanto al último, éste terminó siendo aplicado de modo exclusivo a los procesos internos de comunicación de la cultura. Aculturación describe, en términos genéricos, el proceso por el cual contenidos de cultura, bajo la forma de constelaciones o rasgos aislados, se transfieren de una a otra sociedad. El concepto, en su forma más elaborada, incorpora nociones sobre las condiciones de desplazamiento de uno a otro ámbito y de aceptabilidad, integración y refuncionalización. En los años del 1945 al 1965 se convirtió en uno de los pilares teóricos de la Antropología Aplicada Norteamericana, forma que terminó por adoptar el mencionado proyecto de Ingeniería Cultural.

Carente del respaldo de una teoría científica de la cultura que resolviera los problemas heredados del siglo XIX, la noción de aculturación buscó terreno sólido en el organicismo spengleriano, en cierto modo preparado por la afi-

ción a las lecturas neokantianas difundida entre ciertos antropólogos norteamericanos desde la década de 1930. Debo enfatizar aquí que se trata del organicismo del alemán Oswald Spengler y no del super organicismo del inglés Herbert Spencer como equivocadamente se lee en algunos manuales de divulgación. Para éste, las culturas y las civilizaciones son a manera de organismos vivos. Como grandes animales, sistemas orgánicamente consistentes encerrados dentro de los límites de su propia piel. Cada una de ellas atraviesa su propio ciclo vital. Nace, crece, se posesiona de su propio espacio y, luego de alcanzar la madurez, envejece, entra en decadencia y muere. Entre ese proceso las culturas entran en contacto unas con otras sin salir nunca de los límites de su propio aislamiento interno. Cuando se dan esos encuentros, sus relaciones se modelan de conformidad a las de cualesquiera otros organismos: negocian, intercambian, se asocian, entran en conflicto, se dominan o devoran unas a otras, pero nunca se fusionan, sino que, decadentes o vitales, permanecen fieles a sí mismas hasta su desaparición.

El modelo spengleriano subyacente a la teoría de la aculturación ha sobrevivido casi cinco décadas, largo tiempo después de haber sido olvidado el filósofo que le dió su fundamentación. Perdida la consistencia filosófica de su primera argumentación ha terminado por arrastrar una visión mecánica y casi corporal de la cultura en la cual se hace borrosa toda distinción entre sus aspectos interiores y exteriores, se confunde los significantes con los significados y se termina conceptuándola de manera implícita como si se tratase de un objeto material dotado de espacialidad. Se borra las distinciones evidentes que existen entre el aparato político y jurídico, la estructura social y la cultura. Y en ésta, entre las configuraciones de pautas colectivas y su manifestación individual. Se reconoce, en esta perspectiva, la existencia de un proceso continuo de desplazamiento de rasgos de una a otra cultura bajo la forma de “préstamos” que introducen una dinámica transformadora que puede o no ser fomentada. Pero el conjunto de las situaciones generadas se percibe más corrientemente como el enfrentamiento cinematográfico de grandes animales prehistóricos o de ejércitos invasores y conquistadores que se devoran unos a otros o disputan territorios. De esta manera se introduce en la consideración de los fenómenos una proliferación barroca de expresiones cuyo referente se da siempre por sentado desde premisas más ideológicas y emocionales o exóticas y románticas que científicas, y siempre deficientemente definidas. Se habla, por ejemplo, de la cultura del vencedor y de la de los vencidos; del imperialismo cultural y de la alienación cultural. Y, al percibirse todas estas situaciones como peligrosas se deriva hacia posturas extremas o totalizantes. La proyección de manejos políticos y económicos al plano de la cultura: nacionalismo, aislamiento o proteccionismo. A veces al extremo de pretender la abo-

lición de la enseñanza de la historia, la geografía o la literatura universal en las escuelas, al de intentar el control de contenidos en los medios de comunicación de masas o al de pretender aislar a enteras comunidades en vitrinas de museo con el pretexto de preservar su "pureza" cultural. La experiencia de casi cincuenta años de enfoques de este tipo ha puesto en evidencia su estrecha asociación con el desarrollo de aparatos de censura, de propaganda ideológica o política y hasta de represión informativa.

Una forma aparentemente más temperada de esta clase de formulaciones es la que pretende sustituir el modelo cerrado del organicismo mecanicista por otro que dé cuenta de lo que la evidencia de cinco siglos de presencia europea en este continente pone de completo manifiesto. Y esto es que, independientemente de la existencia de políticas de protección o promoción en lo que se refiere a la influencia cultural foránea, las culturas locales andinas o mesoamericanas no han dejado un sólo instante en este tiempo de influirse, interpenetrarse y fusionarse unas con otras, al mismo tiempo que han incorporado ininterrumpidamente todos los elementos culturales de origen externo que los contactos, migraciones y medios de comunicación han puesto a su alcance. La presencia del trigo o de la oveja, el uso de la rueda, la universalización del uso del metal, la difusión de la lengua castellana, la multiplicación del radio a transistores, no son el resultado de la imposición violenta de los conquistadores ni el producto de la propaganda imperialista, ni una condición patológica de alienación frente a las propias tradiciones sino resultado de un proceso natural y voluntario. Se hace evidente también que este fenómeno se sigue produciendo y se intensifica en nuestros días. Y que la resistencia ha sido siempre y sigue siendo mínima. Como lo apuntaba ya el antropólogo francés Alfred Métraux en los años de 1950, el indígena peruano no solamente rechaza las innovaciones culturales sino que su actitud es ávida al respecto.

En esta aproximación alternativa, procedente en nuestro medio de la incorporación del ingrediente racista e ingenuamente biologista que recogió el indigenismo de la atmósfera intelectual de la última pre-guerra, el organismo cultural se ve como capaz de engendrar y dejar prole haciendo posible una salida genética, casi mendeliana, michurinista en ciertos casos de optimismo extremo, a la cuestión de los encuentros y contactos. Se habla, por eso, del mestizaje de culturas, implicándose el supuesto de que el llamado intercambio de rasgos culturales podría ser asemejado a una especie de asociación cromosomática en la que no se sabe muy bien si las culturas implicadas deben ser consideradas como dotadas de alguna clase de diferenciación sexual o como míticas entidades andróginas. El producto, híbrido o mestizo según queramos valorarlo negativa o positivamente, estaría representado por configu-

raciones del tipo del criollismo o la cultura chicha. No resulta claro si es que deberemos otorgar a estas construcciones el mismo carácter de organismos autónomos y autocontenidos que implicamos en sus progenitores o si deberemos imaginarlos como “culturas niñas” como parece suponerse en el discurso que acompaña a las difundidas tesis sobre la andinización de Lima. En resumidas cuentas, no representaba ningún avance teórico o metodológico sobre las aproximaciones anteriores, sino mas bien un retroceso. Concebir a las culturas como animales capaces de procreación o como definibles en términos de hibridación o mestizaje resulta carente de sentido, aún como metáfora y, desde el punto de vista teórico, solo puede provocar una sonrisa.

¿Debemos apoyarnos necesariamente en esta clase de gruesas reificaciones para el tratamiento de los problemas que nos propone la cultura? Voy a permitirme aquí hacer una extensa cita de uno de los más importantes filósofos contemporáneos de la ciencia, Daniel C. Dennett, Presidente de la Sociedad Americana para la Filosofía y la Psicología. Dice:

“Nuestro mundo está lleno de cosas que no son ni misteriosas ni fantasmales, pero que tampoco están hechas con los elementos materiales de la física. ¿Cree Ud. en las voces? ¿y en los cortes de cabello? ¿Existen tales cosas? ¿Qué son?. En el lenguaje de un físico ¿qué es un hueco? -- ¿no un exótico agujero negro, sino un sencillo hueco en un trozo de queso, por ejemplo?. ¿Es un objeto físico? ¿Qué es una sinfonía?. ¿En qué lugar del tiempo y el espacio está el Himno Nacional? ¿Consiste solamente en unas cuantas marcas de tinta en una hoja de papel en una biblioteca? Destruyamos el papel y el himno seguirá existiendo. El latín existe todavía, aunque ya no sea una lengua viva. El idioma de los hombres de las cavernas de Francia ya no existe. El poker tiene algo menos de cien años de edad. ¿Qué clase de cosa es?. No es ni animal, ni vegetal, ni mineral. Toda esa clase de cosas no son objetos físicos con masas o composiciones químicas, pero tampoco son objetos puramente abstractos, como lo podría ser el número Pi, que es inmutable y no puede ubicarse ni en el espacio ni en el tiempo. Esos objetos tienen lugares de nacimiento e historias. Pueden cambiar y pueden ocurrirles cosas. Pueden moverse, más o menos en la forma en que lo hace una enfermedad o una epidemia. No debemos suponer que la ciencia nos enseñe que todas las cosas que debemos tomar en serio sean identificables como colecciones de partículas moviéndose en el espacio y en el tiempo. Ideas semejantes no hacen sino demostrar falta de imaginación científica y falta de sofisticación intelectual. No hace falta alguna que creamos en fantasmas para que nos demos cuenta de que el mundo está lleno de entidades que trascienden la

condición de cuerpos individuales" (Douglas R. Hofstadter y Daniel C. Dennett: *The Mind's I*; Basic Books, 1981).

Es bastante evidente que lo que llamamos cultura y sus ingredientes pertenecen a esta categoría intermedia de realidades. Ni cuerpos físicos que ocupen un lugar en el espacio ni, por otra parte, ideas eternas y universales, por completo independientes del tiempo y del espacio. Si debiéramos definir a la cultura en estos términos, deberíamos acentuar su condición específica de temporalidad pero no de espacialidad, de realidad indisociable de la experiencia y el flujo psicológicos de sus portadores, sean individuos o colectividades. Si debiéramos conservar todavía la noción de espacio a este respecto, deberíamos hablar metafóricamente de su locus como de un espacio síquico. Estaríamos hablando de algo muy cercano a los espacios de conciencia de Durkheim y Wundt, aunque seguramente en una actitud mucho más precavida frente a su posible reificación. De la cualidad de estos espacios tendríamos que postular dos condiciones. La primera, que parecen ser inseparables de la conciencia individual. Esto es: aunque podemos reconocer la existencia objetiva y material de productos de cultura o de objetos a los que se atribuye significados, valores o usos culturales, los contenidos de la cultura misma, es decir los significados, valores y propósitos no existen por sí mismos fuera del espacio subjetivo de la mente individual de cada ser humano. De otra parte, debemos reconocer que estos contenidos no pueden ser identificados con aquel otro orden de subjetividades que constituyen la singularidad de la experiencia que cada hombre tiene de sí mismo y de su mundo. Se trata de contenidos de conciencia colectivamente compartidos. Ciertamente no a la manera de una participación en un continuo de conciencia en el que todos los sujetos se encuentren sumergidos e impregnados, como lo llegó a imaginar Wundt en algún momento, sino por analogía y conformidad con una compleja pauta standard que no existe tal vez en parte alguna, salvo quizás en diccionarios, en enciclopedias y en manuales etnográficos, pero de la cual cada sujeto individual representa una variación particular. Tal vez la semejanza más cercana pueda hallarse en las nociones de Lenguaje, Dialecto e Idiolecto de uso corriente en la Lingüística y sólidamente fundamentadas por esa disciplina. A los campos de conciencia compartidos por esta clase tan particular de participación analógica y a los fenómenos de "resonancia" que generan en el proceso de la interacción se les ha dado en los últimos tiempos el nombre de trans-subjetivos, para diferenciarlos no solamente de sus correlatos sociológicos en el plano de la objetividad, sino también de los sustratos en que suelen apoyarse en el de la subjetividad individual.

En cuanto a los contenidos de cultura, los he mencionado anteriormente

como constituidos por significados, valores y propósitos. Cualquiera de estas tres nociones es función inseparable de la subjetividad. Esto es, constituye la actividad necesaria del sujeto y su producto en cuanto este sujeto sea sujeto de conciencia y esa conciencia esté orientada hacia un ámbito de exterioridad en cuanto objeto o reflexione sobre sí misma objetivándose. El análisis contemporáneo, al enfatizar la interioridad esencial de la cultura en cuanto opuesta a la exterioridad de la natura, termina retornando a postulados clásicos ya presentes en los griegos y deja en claro, sin lugar a dudas, que los aspectos materiales de la cultura no lo son sino por referencia al sujeto individual o colectivo y causa de la atribución interpretativa de significados, valores y propósitos que proyecta el sujeto en su contorno natural o que realiza pragmáticamente bajo la forma de artefactos de diverso género. Se refrenda con ésto la intuición de Carlos Marx en sus Tesis sobre Feuerbach: no existe para el Hombre una Naturaleza en sí, sino solamente una naturaleza humanizada, interpretada en la cultura. Y, aunque esto no niegue en una forma radical la existencia y la presencia de un mundo objetivo y material, confirma nuestra permanente alienación de lo numérico como de lo trascendente. En la experiencia del Hombre, *Natura* es por definición *Cultura*, y no puede ser de otra manera. El centro de gravedad de nuestra definición de la cultura se desplaza a la conciencia humana como cara interior de la conducta. En resumidas cuentas, la sociedad y sus instituciones políticas, económicas o eclesiales, que podemos reconocer como formando parte del ámbito material y podemos demarcar espacial, topográfica y territorialmente, podrán ser expresión de la cultura. Pero la cultura no es, en modo alguno, un objeto social manipulable sino una cualidad del sujeto. Una consecuencia ética, tal vez no totalmente inesperada, es ésta: que la manipulación de la cultura es idéntica a la manipulación de la conciencia individual como sujeto de cultura.

A la luz de esta nueva perspectiva, las cuestiones de la aculturación y de los contactos culturales se revelan bajo un nuevo aspecto. La semejanza con el caso del lenguaje se muestra particularmente significativa. En resumidas cuentas, la cultura no es otra cosa que el contenido mismo del lenguaje. Y, sin entrar en consideraciones metafísicas sobre las últimas raíces de uno u otra, es posible hacer por lo menos un par de afirmaciones consistentes, en lo que respecta a su funcionalidad social. Esta funcionalidad parece ser de orden triple: organizadora, paradigmática y comunicativa. La cultura organiza significativamente los ámbitos en los que se desenvuelve la acción humana, dotándolos de referencias orientadoras y proveyendo paradigmas optimizadores que facilitan este desenvolvimiento, y por estos medios posibilita la comunicación. La atribución común de significados, valores y propósitos a los objetos y personas del contorno hace recíprocamente predictibles las con-

ductas, genera y mantiene ámbitos de comunicación y facilita la coordinación de las conductas. En una palabra, hace posible el desarrollo de estrategias individuales o colectivas eficaces para la supervivencia. La eficacia de tales estrategias sólo puede ser evaluada en cada caso en función de los contextos de su aplicación. Por esa causa la cultura es tan dinámica como lo sea su contexto. Y esa dinámica no está representada por un proceso simple de producción y acumulación, sino que toda sociedad desarrolla un proceso contínuo de evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural que es inseparable de su propia evaluación dentro del medio social y natural en que tiene sus condiciones de existencia. Parte de ese proceso es la redefinición contínua de modelos de excelencia, la ampliación contínua de la calidad y ámbito de la comunicación y el perfeccionamiento de estrategias eficaces de acción. En las culturas más complejas, las que llamamos civilizaciones, tal proceso es el que introduce una necesaria distinción entre las formas populares de la cultura y lo que se suele definir como Cultura con mayúsculas. Esta última cumple la función de elevar a la condición de paradigmas universales a las interpretaciones, valores y modos de conducta que expresan el contexto en forma óptima como totalidad.

La cultura opera, pues, como una mediación de la conducta entre el sujeto y su contexto o medio ambiente natural y humano. Puesto en los términos más simples, proporciona una definición general de esos contextos, ofrece mapas de su contenido potencial o actual, identifica al Yo en su relación con ellos, define los objetivos deseables o evitables de la acción en el tablero y sugiere estrategias más o menos adecuadas para la obtención de tales objetivos. Provee, al mismo tiempo, a los sujetos, de sets de identidades y conductas apropiadas para la acción más eficaz en cada una de las alternativas previsibles de la acción: aquello que, en jerga sociológica, conocemos como roles. Es oportuno prestar atención a esos roles. No importa si estamos hablando del tendero, el zapatero, el policía, el juez o el estudiante, el rol no se limita nunca meramente a reglamentar la acción ni monopoliza la conciencia individual excluyendo de ella todo rol alternativo. Cada rol reproduce todos los ingredientes culturales a su propia escala: representa más que una mera regla de conducta, una perspectiva singular pero completa sobre todo el campo del tablero, en la que se incorpora ingredientes cognitivos, axiológicos y prácticos. En la psique individual y colectiva, los roles no compiten por espacios ni procrean entre sí. Permanecen, simplemente, en estado de latencia hasta el momento en que la emergencia de contextos apropiados los llaman a la actualidad. Una misma persona puede desempeñar infinidad de roles alternativamente. En la práctica es lo que hace cada uno de nosotros conforme se desplaza de contexto en la vida cotidiana. Alterna roles.

La cuestión de la cultura se resuelve, pues, en la Antropología de la segunda mitad del siglo XX por un abandono completo de los viejos modelos mecanicista y biologicista. Los términos que el nuevo modelo pone en juego son solamente tres: el sujeto, su contexto y la mediación que proporciona la cultura. Esta última no se describe como una estructura rígida y cerrada hecha de rasgos unívocos y definiciones de manual, sino como un continuo abierto, de interpretaciones, evaluaciones y orientaciones de acción alternativas, dotado de flexibilidad y elasticidad. En su perpétua interacción con el medio social y natural, el sujeto social —individual o colectivo— se desplaza sin cesar de una a otra perspectiva siguiendo los cambios del contexto y, de esta manera, maximiza la eficacia de su acción. Su dominio estratégico depende —y esto debe subrayarse— no de la unilateralidad de los roles asumidos y la consistencia rígida del sistema en que se apoya sino, por el contrario, de la riqueza y variedad de alternativas que tiene disponibles y de la flexibilidad y elasticidad de su sistema. La dinámica de la cultura de una sociedad responde, pues, a la dinámica del contexto de esa sociedad como la dinámica de la cultura individual en la opción de roles responde a la dinámica del contexto individual.

Los fenómenos que llamamos aculturativos dependen, pues, de las dinámicas contextuales. No importa si el origen del contacto es la mera expansión pacífica, la asociación de alianza o la conquista, la situación que plantean es la misma. La progresiva o súbita expansión de los contextos en los que se desenvuelve la acción grupal e individual. Esto es válido, debe subrayarse, tanto para el conquistador como para el conquistado; para el dominador como para el dominado. Ello porque ambas partes en contacto aspiran, naturalmente, a una máxima eficacia de su acción. El logro de esta eficacia estará inevitablemente en función de la medida en que cada una de las culturas participantes en el contacto se halle en capacidad no de rechazar la cultura de la otra parte, sino de absorberla e incorporarla a su propia subjetividad dando cuenta del contexto total que ha surgido del encuentro. Apertura, flexibilidad y permeabilidad son cualidades que son la clave del resultado del encuentro. La historia ha demostrado, por ejemplo, que la excesiva rigidez de muchas pequeñas sociedades primitivas habituadas al aislamiento hace particularmente vulnerables sus culturas y precipita su desintegración en situaciones de contacto. Ello no se debe, necesariamente, a la acción de agentes etnocidas. Responde, muchas veces, a la simultánea incapacidad de interpretar eficazmente el contexto ampliado del contacto y de incorporar nuevas nociones que sean aplicables a un mundo de mayor escala. En estos casos la cultura primitiva desaparece aceleradamente, no por extinción física sino por desertión de la generación más joven. El problema que plantean pequeñas sociedades tribales como

éstas a una nación como el Perú es de difícil solución. ¿Deben ser aisladas en reservas sacrificando de este modo al individuo en beneficio de un conservatismo museológico y de una abstracción cultural reificada? ¿Deben ser objeto de políticas de incorporación gradual a la cultura contemporánea? ¿Se las debe abandonar a su propio destino?. La respuesta a esta pregunta puede ser fácil solamente para los amantes de lo exótico o para el pragmatista ciego ante el valor humano.

Encuentros entre sociedades de mayor escala y mayor envergadura presentan una problemática más rica y más diversificada. Estos encuentros no constituyen una novedad americana inventada en el siglo XVI, sino más bien la norma evolutiva. No existe ninguna gran civilización cuyo origen no haya estado en la conquista. Salvo el caso extremo de apartheid o de cristalización de castas adscriptivas, la historia nos demuestra que la consecuencia de tales expansiones es la diversificación y jerarquización de los contextos. La diversificación se produce por áreas ecuménicas, regionales y locales. La jerarquización, por diferenciación entre ámbitos urbanos y rurales y entre estructuras metropolitanas y subordinadas. La respuesta de la cultura a estas transformaciones es una paralela diversificación y jerarquización. Cultura y subculturas ingresan en una dinámica de recomposición en la que todos los ingredientes de distinto origen juegan y se recombinan en pautas adecuadas a la jerarquía del contexto, desde la pequeña aldea hasta la capital y desde la choza campesina al Palacio y la Academia. Esta recomposición se hace necesaria no solamente para la supervivencia del conjunto, sino también para la del individuo, conquistador o conquistado. ¿Cómo gobernar si el pueblo no comprende las leyes? ¿cómo producir si el obrero carece de las habilidades apropiadas e ignora mis criterios de calidad? ¿cómo comunicar las órdenes si ignoro el lenguaje de los subditos y ellos mi lenguaje?. La mútua transferencia de cultura no es una cuestión de dominio o imposición. Es meramente, y bajo cualesquiera circunstancias, un asunto de Estado o de Gobierno. El proceso auto-reflexivo de la Cultura, así con "C" mayúscula, es crucial en esta integración, pues es en virtud de tal proceso que las manifestaciones locales pueden ser depuradas hasta la universalización y las universales acceder hasta el nivel local. Ahí donde este proceso se encuentra interrumpido o perturbado por falta de acceso de las grandes masas a los paradigmas universales o por desconocimiento de las pautas locales de parte de los miembros de la élite, la integración se produce en forma defectuosa o conflictiva. Es evidentemente el caso del Perú. Ahí donde se ha producido normalmente y sin perturbaciones, rara vez ha conducido a la extinción de la "cultura del vencido". En los individuos, que son los verdaderos sujetos de cultura, las alternativas culturales no compiten por los mismos territorios ni aspiran al dominio político, sino que,

como los roles, se alternan entre sí según el desplazamiento del individuo en sociedad y el cambio de contextos. No parecen existir límites para el número de sets alternativos de que puede ser portadora una persona, como tampoco parecen existirlos para el número de variantes dialectales y lenguajes que podemos aprender y manejar corrientemente. Vale como ilustración el caso de las innumerables minorías europeas, actualmente en los titulares de la prensa. Ha sido siempre posible ser valenciano, catalán, bretón o galés en la casa familiar y en la pequeña aldea; español, francés o británico en Madrid, París o Londres; europeo en un congreso internacional y cosmopolita en un avión intercontinental. En sociedades como la nuestra o la africana esta versatilidad del hombre en relación a la cultura se ilustra en el fenómeno de la “conmutación cultural”: el espontáneo cambio de idioma, de modales y hasta de modo de vestir que muestra el “nativo aculturado” en el curso de sus desplazamientos entre la aldea indígena y la capital.

Todo esto para despejar algunos vicios conceptuales. Tal vez no hubiera sido necesario si no fuera por el uso degradado de la ciencia y de su jerga que se ha hecho habitual en nuestro medio. Y por toda la retórica asfixiante que se vale de una antropología escolástica y pedante para justificar posturas ideológicas y políticas de origen por lo menos visceral. De todo ésto, quiero destacar algunas consecuencias necesarias. La primera: no creo que nuestro problema cultural sea de indigenismo e hispanismo. La segunda: después de casi medio millar de años de contacto con el mundo europeo, no creo que haya hoy ningún confrontamiento entre la cultura del vencedor y la cultura del vencido. La tercera: no creo en el antagonismo entre una cultura imperialista y alienante, dependiente o no de los medios de masa, y una cultura nuestra, nacional y propia de raíz andina. Es más, no creo en una cultura nacional y propia, de raíz andina, en cuanto opuesta a una cultura universal y ajena, ni creo que la necesitemos o pueda sernos de alguna utilidad. En resumidas cuentas, no creo en los nacionalismos y proteccionismos culturales, como no creo ni en los políticos ni en los económicos, ni en nada cuya consecuencia sea estrechar el horizonte humano en lugar de ampliarlo.

Quiero introducir aquí los dos conceptos cuyo tratamiento he venido postergando: socialización y educación. Por razones semejantes a las que han promovido entre nosotros la confusión entre los conceptos de “Cultura” y de “cultura”, favoreciendo una falsamente democrática devaluación de la primera sin otorgar ningún beneficio a la segunda, se produce también una frecuente confusión entre estos términos. Las consecuencias de esta doble confusión la sufren nuestros hijos y los de todos los peruanos en la escuela: con el pretexto de nacionalismo se les ha ido privando de acceso a la cultura universal; con el

de socialización se ha terminado por substituir pedagogía por estadística escolar.

La palabra socialización se refiere en general al proceso informal por medio del cual un grupo social de cualquier magnitud comunica a cada individuo los modelos, valores y normas vigentes que corresponden a la cultura de su propio contexto. Su ámbito es la vida diaria en la múltiple actividad de cada día. Su duración es la vida entera de cada individuo: comienza en la cuna y se prolonga en cada uno de los contextos en que nos toca vivir en adelante. Desde este punto de vista, la socialización no es sino el producto contínuo de los procesos de comunicación cotidiana, la cual constituye su medio habitual. En tanto cada grupo tiende a conformar a sus miembros a su propio modelo, la tendencia de la socialización es conservadora y se dirige a la preservación pasiva de nociones, valores y modos de actuar. La socialización es, por eso, el proceso espontáneo por el que una sociedad reproduce, en distintas escalas, su propia cultura. En una sociedad abierta sus medios son enormemente variados y difusos como lo son los múltiples grupos en que cada individuo participa en la vida. Aun así, el instrumento de socialización más poderoso, no importa si en tribus selváticas o en grandes ciudades, sigue siendo la familia. Es por eso que en ella —no en la escuela— se transmiten y conservan la cultura folklórica, los hábitos étnicos, las lenguas y dialectos minoritarios, las identidades y tradiciones locales.

La educación es una socialización secundaria, formalizada, concentrada, controlada y orientada a objetivos precisos. Se dirige, en etapas distintas, a la capacitación de cada individuo para la actividad eficaz en el ámbito total de interacción social, a su capacitación en el ejercicio de una actividad funcional específica y a su promoción como agente dinámico en la evolución del conjunto. La socialización atañe a la familia, al linaje, al grupo, a la etnia. La educación atañe al todo social. La socialización es el poderoso instrumento que protege las diversidades de clase, de grupo, de aldea o región. La educación es el instrumento de unificación e integración de la Cultura Global, el motor que conduce el proceso que universaliza el producto de culturas locales y otorga el acceso de éstas al contexto total. Su función está en poner lo diverso en contacto. Proveer de instrumentos comunes para la comunicación y el acuerdo. Colocar al alcance de todos, los medios que permiten desplegar estrategias activas en todo contexto posible. Su tendencia, nivel a nivel, debe ser crecientemente innovadora y activa, respondiendo dinámicamente a los cambios del contexto común. De ahí que su orientación y su enfoque obedezcan a objetivos de plazos más largos y escalas más amplias que el mero inte-

rés personal o familiar. La educación puede y debe estar en manos privadas. Pero es, fundamentalmente, un asunto de Estado.

Quiero repetir aquí lo que dije algunas líneas atrás. No creo en la cultura mestiza. En ninguna clase de culturas mestizas. Y por la misma razón que no creo en ciencias multiparas o en tecnologías cojas. Creo, sí, que en el Perú padecemos de un problema cultural que, a cada día que pasa, se agrava. La enorme complejidad de estructuras y procesos implicados en la evolución general de la cultura peruana es un lugar común en el que no quiero insistir. Es evidente que exige de un refinado aparato teórico, información adecuada y extrema prudencia como base a toda intervención controlada. Intervenciones apresuradas e incoherentes acumuladas a lo largo de décadas en los campos de la política cultural y educativa nos han dejado una herencia funesta. Ello justifica el enfoque densamente teórico que intencionalmente he querido dar a esta ponencia. Se hace más indispensable que nunca una completa revisión y reevaluación del problema como condición necesaria a todo intento coherente para poner orden en el caos actual. El sentido común nos sugiere la oportunidad de modernizar el enfoque de investigación y evaluación de problemas, prescindiendo de falsas nociones de origen mecánico y biológico. Las cuestiones del proceso cultural y la educación formal en el Perú contemporáneo, necesitan una completa revisión a la luz de los enfoques teóricos desarrollados en el medio siglo reciente. Como dependientes no de una situación militar de conquista ocurrida quinientos años atrás, ni de una mezcla genética de colores y razas a lo largo de esas cinco centurias, sino de una acelerada expansión en los contextos de comunicación y de acción, ocurriendo en los días actuales.

Tengo la esperanza de que el haber aclarado estos cuantos conceptos facilite este análisis. Para mí, la cuestión del contexto se presenta con apremio creciente. El Perú ya no es ni puede ser un país aislado. En menos de treinta años, la aldea global que soñaba Mac Luhan se ha hecho más real que todas las antiguas fronteras. Se habla de la emergencia de una sociedad planetaria. Esa sociedad no es un ideal para un futuro lejano. Se ha hecho tangible. Su presencia no sólo se asoma en cada pantalla de televisión sino que se refleja en la interdependencia cada vez más estrecha del mundo económico, social y político que vivimos a diario. La explosiva expansión de los ámbitos mundiales de interacción se expresa en la universalización cada vez mayor de aquello que llamamos cultura. En el mundo de las próximas décadas, como ya muchas veces ocurrió en el pasado, la ventaja estará con aquellos que sepan moverse con comodidad en los nuevos contextos. Puede sonar a herejía para muchos oídos, pero no creo que estén entre nuestras primeras urgencias ni la salvación del folklore negroide, ni la difusión de la quínuva, ni la promoción de la

chicha o los vales criollos. El apremio mayor es preparar las generaciones que vienen para un mundo en que Japón con su shinto y sus electrodomésticos, Rusia con su iglesia ortodoxa y su flamante McDonald y Sadam con su Islam y su atómica están a un tiro de piedra y comerciamos con ellos. En que las viejas naciones en lugar de aislarse colaboran en proyectos comunes.

Para eso necesitamos no un mosaico de aldeas y regiones anárquicas sino una nación unitaria. Un idioma común. Una historia que nos una a nosotros y al mundo y no nos aisle y separe. Valores cívicos compartidos por todos. Habilidades modernas más que virtuosidad artesanal. Acceso de todos a la universalizada cultura de un mundo de todos. Esa es, en mi opinión, la tarea de una educación reformada.

Debemos cuidar también de las tradiciones locales. Este mundo unitario que surge es también el mundo en que resurgen las viejas etnias. ¿Cuántos habfan oído hablar de Kirguizia y Moldavia?. Educación y socialización no se oponen. Se complementan más bien. Pero cada una posee su ámbito. El folklore de la abuela no se aprende en la universidad ni en la escuela mientras no esté agonizante. El ámbito de socialización es el hogar y es la aldea. Su peor enemigo no está en la televisión ni en la radio y mucho menos en la afición por la música o la literatura “extranjeras”. Está en el desarraigo y en la miseria. Los miserables no tienen tradición ni folklore. Por más que se la querramos inventar como recurso de propaganda ideológica. La salvación de aquello que se ha dado en llamar “cultura mestiza” o “andina” es posible en los contextos y ámbitos en que todavía puede resultar funcional. Un hombre de negocios puede hablar el castellano, el francés o el inglés en la calle y en su casa un dialecto local o el quechua, si quiere, como lo demuestran no sólo el Japón sino todo el planeta y buena parte de nuestro nuevo empresariado informal. Pero la condición para esto es la estabilidad familiar, el arraigo en la tierra, la prosperidad y la paz. Más urgente que la salvación del huayno es, por ahora, restaurar la paz. Lo demás —confiemos— vendrá por añadidura.

Lima, 30 de agosto de 1991

