

INTERCULTURALIDAD

Fr. Ricardo Alvarez, O.P.

En la actividad cultural desarrollada con ocasión de la celebración del Centenario de la creación del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado, cuyo tema era "LA PROMOCIÓN HUMANA", a propósito de unos estudios sobre educación y salud en las sociedades nativas del Bajo Urubamba, se hicieron dos preguntas. No fueron preguntas novedosas, que hayan llamado la atención por su actualidad sino, más bien, eran preguntas obligadas, que suelen hacer ciertos sectores o personas que ven con curiosidad y con escepticismo el que se hable de desarrollo en las sociedades nativas.

Dos preguntas obligadas:

¿Qué pueden aportar las comunidades nativas al sistema educativo?

¿Qué pueden ofrecer los conocimientos tradicionales de los nativos a la medicina científica?

Son preguntas que se formulan con frecuencia y, en cierto modo, son obligadas en los eventos en los cuales se habla de la cultura y sociedad nativas esperando, tal vez, la respuesta mágica que de la clave para definir la verdadera identidad de éstas, sea sublimándolas o descartándolas. Generalmente se dan respuestas simples e ingenuas, con intención de mostrar la poca capacidad de las sociedades nativas para aportar algo de valor a la sociedad nacional y a la ciencia, que están en pleno desarrollo. Cosa diferente sucede cuando se pregunta qué es lo que pueden ofrecer la sociedad nacional y la ciencia a las sociedades nativas. La respuesta, en este caso, es categórica: "Todo". En los grandes eventos en los que se analiza la realidad de las sociedades nativas, como es en las asambleas de Derechos Humanos, de la Defensoría del Pueblo, de INDECOPI, del Congreso de la República, de las Compañías petroleras, de las Federaciones Indígenas, de las ONGs., de los Congresos de Antropología, de las Misiones, para hacer ver la importancia que las sociedades nativas tienen como grupos reconocidos por la Constitución Política, se presentan a las asambleas elementos externos a las comunidades y no aquellos que definen su esencia. Se pone énfasis en que las sociedades nativas tienen mucho que aportar a la sociedad nacional y a la ciencia porque son conocedoras de la selva; porque son dueños de la biodiversidad; porque son poseedores de tierras ricas en fauna y flora, en petróleo y en plantas medicinales; porque tienen un gran potencial turístico; porque les compete la propiedad intelectual de los conocimientos naturales; porque son los conservadores natos de los parques naturales, de las reservas naturales, de los santuarios naturales. Bajo estos aspectos se admite que los nativos son dignos de respeto; que pueden entrar en relaciones económicas y en competencias con empresas nacionales y extranjeras, que son sujetos de derechos, que son capaces de celebrar convenios, etc. Esto se está viendo todos los días. Por ejemplo, durante estos tres últimos años el Bajo Urubamba ha sido testigo de un gran movimiento competitivo entre comunidades, federaciones, municipios, Ministerios, Regiones, políticos, compañías petroleras, ONGs, antropólogos, ecologistas y otros, cuyo tema de debate era el derecho de las comunidades nativas sobre su territorio, sobre la fauna y flora, sobre el medio ambiente, sobre el suelo y el subsuelo, sobre los ríos y quebradas, sobre el derecho a la supervivencia cultural y física, etc. Sin embargo, todos estos valores que se atribuyen a las sociedades nativas no son bienes propios, producidos por ellas, sino bienes de la naturaleza, de uso para los nativos, aunque no exclusivo pues deben compartirlos o negociarlos con la sociedad nacional.

Y si nos referimos a los proyectos de desarrollo del Estado y a las empresas extractivas, generalmente las CC.NN interesan en cuanto mano de obra productiva; en cuanto conocedoras del bosque, de la tierra y de los ríos; en cuanto poseedoras de las técnicas tradicionales. De hecho se les manipula como bien económico o como instrumento para la política desarrollista nacional. Por lo que se hace evidente que los fines e intereses preconcebidos son los que crean la objetividad de aquello que se requiere para desarrollar los proyectos.

Retomemos las preguntas: ¿Qué pueden aportar las comunidades nativas al sistema educativo? ¿Qué pueden ofrecer los conocimientos tradicionales de los nativos a la medicina científica?

Creemos que las preguntas están mal hechas. Y las respuestas de que nada pueden aportar las comunidades nativas y de que la sociedad nacional puede aportar "todo", es falsa. Las preguntas son una sola y la respuesta a las preguntas es también una sola. Pero las respuestas que se dan tienen un claro sentido ideológico etnocéntrico, pues no se refieren a valores sociales, culturales y morales, ni a los valores familiares y de las personas.

Parece que las sociedades nativas no interesan en cuanto sociedades poseedoras de cultura y de organización, ni en cuanto sujetos de derechos tales como el derecho a la vida, a la salud, a la educación, a la libertad; ni interesan en cuanto son grupos humanos minoritarios que integran el Perú plurilingüe y pluricultural que consagra la Constitución Política. Por el contrario, solo interesa aquello que es exterior a las sociedades nativas y a su cultura (territorio, petróleo, fauna y flora, medio ambiente, etc.).

Pero tanto el análisis como la solución también deben ser integrales. El análisis debe partir de la existencia de una sociedad compleja, diversa y pluralista, y las repuestas deben tender puentes, hacia la integración de las sociedades en contacto. Es decir, el problema del Bajo Urubamba es un problema de interculturalidad.

LOS CONFLICTOS INTERÉTNICOS

En el Bajo Urubamba hay muchos conflictos. Conflictos motivados por las diferencias étnicas y culturales, que están aumentando día a día, lo mismo que los conflictos religiosos promovidos por sectas fundamentalistas. La guerra de sendero luminoso impactó en el Bajo Urubamba, en donde sendero hizo varias incursiones y tomó el

dominio de algunos ríos durante varios años, dando a las poblaciones nativas una visión de la identidad indígena y de la realidad social de la zona, que antes no se había conocido; la guerra entre los ashaninkas del Tambo y del Ene, hicieron del Bajo Urubamba lugar de refugio para perseguidos y perseguidores alterando la vida normal de las comunidades; las guerras en la sierra, han ocasionado movimientos migratorios al Bajo Urubamba, que han producido actos racistas y xenófobos; las compañías petroleras llevan al Bajo Urubamba un concepto etnocéntrico de la economía y un paternalismo humillante para las comunidades; las ONGs se han desplazado al Bajo Urubamba, con distintas propuestas, creando un gran desconcierto en las comunidades; la globalización ha entrado en una dinámica, cuyo resultado parece ser la occidentalización de las comunidades nativas, que tiene como efecto el cambio o la transformación de las mismas; el Banco Mundial, el Ministerio de Energía y Minas, la Defensoría del Pueblo, tienen sus propios programas específicos de tratamiento a las comunidades nativas; las Federaciones llevan a las comunidades mensajes contradictorios, que producen desconfianza y divisionismos; los programas de enseñanza en los colegios no son uniformes, pues existen varios sistemas educativos muy dispares, que transmiten a los niños y a jóvenes una formación que no es adecuada ni justa, pues causa divisiones y desintegración en los grupos étnicos.

Cuando se habla, por ejemplo, del impacto que pueden producir las empresas petroleras sobre las comunidades nativas, sobre su cultura, sobre la familia y sobre los individuos, se refiere solo a un impacto indirecto, a través de los elementos externos señalados. Así se dice que el impacto sobre el territorio y sobre el medio ambiente cambiará el concepto del mundo que tienen los nativos, cambiará el sistema agrícola y el sistema alimentario, cambiará la organización social, etc. Por eso, los técnicos contratados por las compañías petroleras en el Bajo Urubamba para evaluar los impactos y asesorar el manejo social de las comunidades nativas, son especialistas del medio ambiente.

En realidad se invierten los términos. De ahí que no podamos tener alguna respuesta, aunque sea aproximada, a las preguntas que se han hecho.

Sigamos con los ejemplos. Creemos que lo más adecuado es que el tema del impacto se plantee partiendo del hombre, del grupo humano, de la cultura, de los valores. Se debe anteponer el hombre sobre el medio ambiente y sobre el territorio, pues es el hombre el afectado en todo impacto y él lo sufrirá más que el medio ambiente y que el territorio. El medio ambiente y la tierra no son importantes si allí no está el hombre con su cultura. Lo que sucede es que no se da importancia al nativo. Se tiene de él un concepto muy simple y hasta degradante. Se piensa que está en una etapa primitiva de la evolución humana y que no está capacitado para interrelacionarse con la sociedad capitalista. Con toda naturalidad las compañías petroleras, con el poder que les da su etnocentrismo, asignan a las comunidades nativas intermediarios, extraños a las comunidades, para tratar con éstas todos los asuntos de interés para las compañías. Hemos visto muchas veces que se desprecia y pasa por alto a los nativos profesionales, a los maestros, a los universitarios, que conocen la realidad y tienen experiencia en relaciones humanas y pueden servir de informantes y transmisores de mensajes, y se prefiere tomar como representantes de las comunidades ante las compañías a nativos que no estudiaron ni han querido estudiar, a los que no son críticos ni autocríticos, a los cuales se les puede manejar y seducir con facilidad.

En el estado de desarrollo actual de las comunidades nativas hay algo que las compañías petroleras y sus asesores no deberían hacer y lo hacen. Cometan un grave error cuando, con el fin de simplificar los problemas, rebajan y marginan a las comunidades, a las familias y a los individuos nativos, imponiendo sobre éstos como máxima autoridad a la federación, dándole una autoridad y representatividad absolutas, que no tiene ni sabe desempeñar, por la poca aceptación de las comunidades, de las familias y de las personas. No se justifica el que las compañías decidan unilateralmente despojar de autoridad a las comunidades y a sus miembros y asuman como únicos interlocutores legales a las federaciones, pues también son legales las comunidades y los individuos; ni tampoco se justifica lo que un asesor dijo: "Si una federación no funciona (por la oposición de las comunidades), hay que hacerla funcionar a la fuerza".

Si las instituciones foráneas, si los misioneros, si las compañías petroleras, si el Estado, admitieran al nativo y a su cultura como interlocutores directos cambiaría el sentido de las respuestas a aquellas preguntas. Pongamos el ejemplo en las compañías petroleras. En primer lugar, si admitieran a los nativos como interlocutores directos, las relaciones serían entre nativos y empresas petroleras, sin intermediarios. La mediación siempre entorpece las relaciones. En todo caso ya no serán los ecologistas los que corran con los estudios y con la evaluación del impacto que se produce sobre las sociedades nativas, sino los especialistas en las sociedades y en las culturas, es decir, los sociólogos y los antropólogos. Sin embargo los sociólogos y los antropólogos no tienen en las compañías sino una función secundaria como asesores y consejeros para aplicar a las comunidades los resultados de los estudios hechos por los técnicos del medio ambiente y del petróleo.

Por otro lado, en la misma hipótesis, ya no se considerarían el territorio, el medio ambiente, la fauna y la flora, el petróleo, los causantes directos y los responsables del impacto social y cultural, sino la empresa, los empresarios, los trabajadores, todos los cuales tienen que ser considerados en los análisis de la realidad como integrantes del contexto socio económico de la región, en igualdad de condiciones con las comunidades nativas, con su cultura, con sus familias y con sus individuos. Este es un hecho evidente. La presencia de las compañías petroleras en el contexto de las comunidades nativas, afecta directamente a éstas, no al medio ambiente.

Sin embargo se han invertido los términos: La empresa, en cuanto tal, se ha mantenido impersonal, pues enfoca el problema desde la relación directa entre el campo petrolero, - impersonal y deshumanizado -, y las comunidades.

El tema no se está tratando como se debe. Es decir, no hay relación de entes humanos a entes humanos, de institución a institución, de compañía como institución humana a comunidad como institución humana. Por lo tanto, sobran los intermediarios, tanto los de las compañías (los antropólogos, los ecologistas) como los de las comunidades (las federaciones).

Volvamos a los ejemplos. En la década de los 70 la compañía petrolera TOTAL, se estableció en Sepahua, llegando a un entendimiento dialogado con la comunidad nativa, y entre ambas, celebraron un convenio de colaboración mutua, en el que cada una se comprometía a respetar los derechos y las diferencias de la otra. No hubo intermediarios de las federaciones ni de ONGs, sino que el contrato se celebró directamente entre compañía y comunidad. Los resultados han sido de una interculturalidad ejemplar, pues se hacía posible un hecho insólito: Una compañía petrolera capitalista se relacionaba con un sistema de economía primitiva, sin necesidad de que ninguno de las dos se transformara y sin que el capitalista anulara al primitivo.

Lo mismo hicieron la comunidad y la SHELL en la década de los 80 en su primera etapa. Suscribieron entre ambas, directamente y sin intermediarios, un convenio de mutua ayuda, produciéndose una interculturalidad de excelentes resultados. No sucedió lo mismo con SHELL, en su segunda etapa en la década de los 90, en que las ONGs y las federaciones se proclamaron intermediarios, suplantando a las comunidades y a las familias nativas en la celebración de los convenios, obteniendo como resultado la informalidad, el cumplimiento de los acuerdos, la corrupción, las estafas y el descontento de las comunidades. No hubo, en este caso, el entendimiento mutuo de la comunidad y SHELL, porque tanto SHELL como las comunidades habían sido reemplazadas por los intermediarios, con otros intereses que no eran los de las comunidades.

Vemos claramente por estos casos que las respuestas a las preguntas formuladas al comienzo, suponen el concepto de interculturalidad: Antes de responder tiene que darse el reconocimiento y aceptación mutuos de las entidades, de las culturas y de las personas implicadas.

Elementos básicos para una educación intercultural en el Bajo Urubamba:

Puesto que las preguntas han surgido a propósito de una presentación de un Currículo en los colegios de las misiones, aprovechamos para hacer una referencia al mismo.

Creemos que antes de preguntarnos y de respondernos por la capacidad de aporte de las comunidades nativas a la educación nacional y a la ciencia, tenemos que estar convencidos de que no se puede analizar la realidad del Bajo Urubamba, tan compleja y conflictiva, con una visión etnocéntrica. Un Currículo educativo no debe ser etnocéntrico, pues no sería adecuado para la educación de las comunidades nativas. El Currículo debe partir de las diferencias y de la pluralidad social y cultural de la zona. Es decir, la pregunta sería: ¿Cómo se pueden entender los diferentes? La educación en el Bajo Urubamba debe tender puentes entre los diferentes. Debe ser, pues, intercultural. Y a partir de aquí analizará lo que cada pueblo y cada cultura pueden aportar a los otros. La educación intercultural supone tres principios:

PRINCIPIOS GENERALES

1. Principios generales:

La interculturalidad se inicia con el diálogo para conocer al otro. Cada parte debe estar abierta al cambio. No hay nada universalizado, todo se sujeta a crítica. Hay que aprender a aceptar los conflictos y a asumir la afectación de los sentimientos. Hay que eliminar los prejuicios que se tienen de las otras culturas y pueblos. Hay que iniciar una negociación a partir de una posición de igualdad. Ni el paternalismo ni la humillación son actitudes positivas para la inculturalidad. Hay que aceptar la relatividad de la propia cultura para comprender que existen otros valores alternativos. Qué puedo aportar yo a otra cultura y qué puede aportar el otro a mi cultura.

2. Por parte de los educadores inmigrantes no nativos:

Que acepten las diferencias y la pluralidad, pues el Perú es un país plurilingüe y pluricultural. Que acepten la relatividad de la cultura occidental y nacional y a la cultura nativa como alternativa legítima, reconocida en la Constitución Política. Que entiendan que la sociedad nativa no es meramente receptora de la educación nacional y que los maestros de las comunidades y sus directores no tienen que ser necesariamente de afuera. Que los maestros foráneos que laboran en las comunidades conozcan la cultura, lengua y sociedad nativas. Que los maestros no titulados se abstengan de sentirse superiores, por el hecho de proceder de afuera, a los profesores nativos con grados y títulos. Para una educación intercultural se exige que los educadores foráneos se despojen de su etnocentrismo y vean en el nativo a uno igual, a pesar de ser diferente.

3. Por parte del nativo:

Se le pide que acepte las diferencias y la pluralidad de culturas; que intercambie conocimientos; que sea flexible y abierto al cambio y a la integración histórica nacional; que defienda su identidad, su cultura y organización; que exija el respeto a su profesionalidad en igualdad de condiciones, contra todo intento de etnocentrismo, racismo y xenofobia de parte de los inmigrantes foráneos. Generalmente el educador nativo es flexible y abierto al foráneo, cuya cultura y sociedad fácilmente puede conocer, pero en esto no es correspondido por los educadores foráneos que se muestran superiores al nativo y lo marginan. En cierto modo se puede decir que el nativo está en mejores disposiciones que el foráneo para realizar la educación intercultural.

Señalamos algunos elementos básicos para una educación intercultural en el Bajo Urubamba, que pueden ser asumidos en el Currículo escolar, como también en la formación permanente de los adultos.

Promover la educación permanente para preservar la pluralidad cultural dentro de la diversidad y estimular la tolerancia

Valorar la diversidad cultural y utilizarla para establecer un diálogo permanente con las otras culturas de modo que, conservando las diferencias, se construya entre todos una convivencia justa y satisfactoria.

Facilitar a las partes el acceso a las otras culturas, permitiendo la conservación de la suya.

Respetar las diferencias culturales, sin permitir posiciones que contradigan los derechos humanos, discriminaciones de género y de religión.

Comprender la propia cultura y la de los otros a través del diálogo y de la tolerancia.

Asumir iniciativas y actividades que animen a los diversos grupos a participar en la educación y en la política cultural y profesional.

Organizar la educación cívica, social e histórica que aúne los sentimientos de acercamiento mutuo.

Organizar la educación científica, lingüística y antropológica común y la educación ambiental y sanitaria participativa.

Realizar actividades que hagan comprender las razones históricas en las que la población tiene que vivir la inculturalidad

Facilitar el intercambio de información y de conocimientos entre las partes.

Generar directrices para lograr una práctica adecuada en las áreas de trabajo.

Desactivar las barreras para el acceso a la formación, como son los idiomas, la incomunicación, falta de programas, desorganización

Aceptar la colaboración de organismos especializados en la educación intercultural.

Desarrollar modelos eficaces de comunicación, de políticas de igualdad y de estrategias de orientación y de asesoramiento.

Promover el aprendizaje de idiomas y dominio de habilidades sociales.

Crear vías de acreditación de aprendizajes.

Formar personas para acceder a puestos públicos.

Hemos hablado sobre lo que podrían aportar las sociedades nativas a la educación y a la ciencia y dijimos entonces que no estaba planteada bien la pregunta, puesto que adolecía de etnocentrismo.

La base para establecer relaciones entre la sociedad occidental y la indígena debe partir de la aceptación del otro, en cuanto perteneciente a una sociedad y a una cultura que aportan a los miembros que las integran los medios adecuados para llevar a cabo la interculturalidad. Es en la comprensión del otro -en este caso el indígena- en donde los misioneros deberán establecer la base para la evangelización de las sociedades nativas.

Siguiendo los conceptos expuestos en la primera parte añadiremos nuevas sugerencias que nos ayuden a aclarar otros aspectos de la interculturalidad.

INTEGRACION DE DOS SISTEMAS DE CONOCIMIENTO

Entre las muchas recetas que se expiden a los misioneros en su etapa de preparación hay una en la que todos los preceptores y consejeros ponen el énfasis:

"Para misionar en las sociedades nativas, hay que conocer la cultura y el idioma de las mismas".

La primera ilusión del misionero entre nativos es el estudio de la cultura y del idioma indígenas. Pero en esta propuesta hay algo, o mucho, de etnocentrismo, de superioridad. El misionero está en la misión un mes, dos, un año o más, y se queja de que no puede comprender al nativo ni hablar su idioma. Cree que el nativo es cerrado, misterioso y que no merece la pena hablar el idioma ni el comprender su cultura porque uno y otra están llamados a desaparecer y el nativo a integrarse de inmediato.

Mientras el misionero se esforzaba por comprender al nativo y por hablar su idioma, no se apercebía que ante sí estaba el nativo con las mismas preocupaciones que él: Aprender a hablar el idioma del misionero y a comprender e integrarse en su cultura. Mientras el misionero se esforzaba y se aburría, sin comprender al nativo y sin hablar su idioma, el nativo ya le había superado: Aprendió a hablar el idioma del misionero y a obtener sobre éste y sobre su cultura un conocimiento suficiente y adecuado para establecer relaciones con el misionero. Pero el misionero no lo tomó en cuenta.

Hay una experiencia que se constata a diario. El misionero no puede permanecer mucho tiempo en una comunidad, pues no consigue integrarse, porque no puede obtener el conocimiento sobre el otro que le permita establecer la interculturalidad. Lo que decimos del misionero podemos decirlo de otras personas, como antropólogos, lingüistas, ecologistas, interesados en el conocimiento de las sociedades nativas. No se establece una relación permanente con el nativo, por parte del extraño, debido a que no se logra conocerlo. En cambio, el nativo sí puede permanecer en la misión y alternar con el misionero por un tiempo ilimitado, sin cansarse ni aburrirse, haciendo posible y cada vez más extensiva la interculturalidad, porque ha conocido al misionero y habla su idioma. Podemos decir que el nativo se evangeliza antes de que el misionero exponga de palabra su mensaje. De ahí que, muchas veces, el nativo elimina al misionero de su ámbito cultural, pues se encuentra con otras personas o instituciones que le brindan nuevas oportunidades de ampliar sus conocimientos.

La teoría de la interculturalidad, como medio para establecer puentes entre los diferentes, supone que las partes en cuestión, sean personas o instituciones o sociedades, deben conocerse mutuamente para establecer puntos de encuentro. Se habla de las dificultades que existen para ello y se proponen recetas y estrategias para llegar a un punto de partida común. En el curso de Diploma sobre educación intercultural en la Universidad Católica los antropólogos, los educadores, los lingüistas, los comunicadores sociales, proponen a los alumnos ejemplos de estrategias para definir puntos de encuentro entre los diferentes. Esto refleja la dificultad que tienen estos especialistas para estudiar y conocer al otro, es decir, a la cultura indígena. Al igual que decíamos de los

misioneros. Alguno preguntó a los profesores si esto es solo problema del especialista o es también problema de los indígenas. De entre los alumnos levantó la mano un nativo del Sepahua y salió al frente para decir: " Lo que aquí se expone es solo dificultad de ustedes, no de los nativos. Yo vengo a Lima, estoy en el aula de la Universidad, hablo su idioma, les entiendo, no tengo dificultades".

Este fenómeno es normal, pero para comprenderlo hay que remitirlo al sistema del conocimiento. Son diferentes el sistema de conocimiento primitivo y el occidental. El misionero inicia su conocimiento por el método empírico, partiendo de lo que ve en el otro; y se pierde en una serie de divisiones y subdivisiones, de argumentos lógicos, de principios y deducciones, de causas y de efectos, y nunca llega a comprender al indígena ni a su cultura, pues la cultura que crea el hombre es algo externo a él, complejo y variable, que se va de las manos a cualquier investigador. En cambio, el sistema de conocimiento indígena procede de otra forma. Colocado el indígena ante el misionero, ve en éste lo que él es, poniéndose como referencia a sí mismo. Se ve en el otro como en un espejo. Se encuentra a sí mismo en el misionero y ve al misionero en sí mismo. Cada momento de encuentro, cada día, significa una extensión de este conocimiento.

De aquí se deducen dos conclusiones:

- a. Si no se da una interrelación entre el conocimiento que el misionero tienen del indígena y el que éste tiene del misionero, no puede realizarse la interculturalidad ni la evangelización.
- b. El conocimiento que el nativo tiene del misionero se basa en la igualdad entre ambos, en una antropología comparativa entre iguales. En cambio, el conocimiento que el misionero tiene del nativo se basa en la diferencia entre ambos. Si el misionero acentúa las diferencias y trata de que el nativo interiorice y exteriorice las diferencias, no puede producirse la interculturalidad ni la evangelización.

ALCANCE DEL CONCEPTO DE LO DIFERENTE

Hemos hecho referencia a cómo, en el encuentro de los misioneros con los indígenas, cada una de las partes definiría su identidad por un sistema de conocimiento diferenciado y, tal vez, contrapuesto. Pero la lógica de la razón, asociada a la sociedad occidental (misionero, antropólogo), que supuestamente dominaría al pueblo indígena, queda desbordada por la lógica primitiva de éste. Entonces la pregunta de qué podría aportar la sociedad nativa a la educación oficial y a la ciencia, incluiría un elemento aclaratorio nuevo: A la medida en que se insiste en plantear cuestiones como ésta, que llevan consigo una gran dosis de etnocentrismo, crecen las manifestaciones de la diversidad cultural.

De hecho, asistimos al renacimiento de una diversidad de etnias, a las que se las quiere denominar irracionales, pero cuya fuerza e influencia aumenta cada día, pues la misma sociedad occidental, al intentar dominarlas, suscita en ellas una capacidad innata, oculta, que sale en defensa de su identidad y tradición. En realidad, ¿cuándo podrá darse cuenta la sociedad occidental de que se producen efectos que contradicen sus expectativas? En cierto modo, se pretende ocultar la respuesta con la idea de que la evangelización es un proceso que se inicia y sobre el cual nadie puede decir cuándo se terminará, pues - se dice - la evangelización de la cultura nativa lleva tiempo, la inculturación es un proceso largo...

¿Cuántos centenarios habrá que celebrar para dar por cerrada la cuestión? En la celebración del Centenario del Vicariato decíamos que en los cien años pasado se había evangelizado partiendo de un nativo salvaje, ignorante, que nada sabe, que nada puede, que no vale, pero que para el próximo centenario que se inicia ahora habría que cambiar de paradigma, aceptando que el nativo está cristianizado, que sabe, que puede, que vale.

El concepto de lo diferente tiene importancia en la interculturalidad, pues ésta tiende puentes entre los diferentes, pero al poner el fundamento de las relaciones interétnicas solo en lo diferente, no conduce directamente a la solidaridad, ni a la convivencia, ni a la interculturalidad, ni se facilita la evangelización.

Hay misioneros partidarios de inculcar a los nativos la idea de que son diferentes en cultura y organización a los grupos foráneos, llámense mestizos, serranos u occidentales, como medio de reivindicaciones sociales, por lo que algunos nativos asumen la diferencia como algo propio de su esencia e identidad. Se les oye decir: "Tenemos cultura, lengua y territorio, luego podemos constituirnos en región independiente". Esto puede resultar peligroso. Sabemos por la historia que la exaltación de la tradición, de la identidad y de la diferencia, conducen a un relativismo cultural que es el causante de muchos conflictos. No tenemos más que mirar a ciertas comunidades que, por la defensa de sus diferencias y de su tradición, sufren conflictos internos insolubles, que amenazan la disolución del grupo étnico.

Sin salir del mismo tema, se constata que, por otro lado, que las sociedades nativas son acosadas por el etnocentrismo de la sociedad occidental. Podemos incluir aquí a algunos misioneros y misioneras. Ostentan una superioridad sobre las sociedades nativas, en la que se hace una referencia radical a diferencias ópticas y culturales insalvables. Esta superioridad se asimila al racismo, por el que la sociedad occidental se siente superior a los nativos por ser de raza y cultura diferentes, sin tener méritos para ello, sin haber hecho nada significativo y valioso, simplemente por pertenecer a la sociedad y cultura occidentales. En la práctica este etnocentrismo se expresa en este dicho: "Yo pertenezco a la sociedad occidental, a la sociedad nacional, vengo de afuera, soy un ignorante o soy analfabeto, pero valgo más que cualquier nativo aunque éste sea maestro y universitario, porque soy de raza y sociedad superiores a la suya". O este otro dicho que se oye frecuentemente: "En vano estudias. Pero no me superarás porque vengo de mi familia, tengo el pelo de color y mi cara blanca".

Muchos nativos, como reacción, optan por encerrarse en su tradición y alejarse de la sociedad regional; otros, se hacen resistentes y agresivos. Pero hay quienes se enfrentan al problema y reivindican la interculturalidad, decididos a tender puentes entre los diferentes. Esto acentúa más el relativismo cultural y, por tanto, también los conflictos. Podemos calcular las distancias en que se colocarán unos de otros. Se puede decir que a los foráneos no les importa nada el que los nativos los rechacen, porque su etnocentrismo es garantía para sentirse en la verdad. En cambio, el nativo experimenta un gran sentimiento de inferioridad y de marginación. Las heridas causadas en la identidad étnica del nativo no se cicatrizan fácilmente porque afectan a lo más íntimo de la personalidad individual y colectiva y el que sufre vejaciones por su raza, lengua, origen, acento lingüístico, no lo olvida jamás.

El conflicto entre nativos y no nativos tiene una doble lectura: Una lectura real, la que vemos, como son las oposiciones y las diferencias, el etnocentrismo y la marginación. Pero hay también otra lectura, que no se ve porque se la oculta, pero que tiene orígenes y fines que no conviene a ciertos intereses económicos y políticos que sean descubiertos. Pongamos algunos ejemplos: ¿Por qué ciertas instituciones están interesadas en que exista una cultura nativa tradicional, inmóvil, autóctona, forzando a algunos grupos para que la finjan, siendo así que no existe? ¿Por qué se negocia con la cultura tradicional marginada, sabiendo que las culturas son dinámicas, flexibles y abiertas a la inculturación? ¿Por qué se sublima la opción de los "aislados" a vivir una vida incomunicada con el exterior, siendo así que se conoce que tales grupos practican la interculturalidad directa con otros grupos "aislados" y una inculturalidad indirecta con los grupos en contacto? ¿Cuál es el interés por defender la existencia del aislado a ultranza? ¿Ideologías políticas, económicas? ¿Cuál es la razón de ser de la guerra que mantienen los ashánings de la selva central, sin saber ellos mismos que están en guerra? ¿Por qué somos tolerantes hacia los que comparten nuestro idioma y cultura y no con los que no lo comparten? ¿Por qué proclamamos que debemos aceptar a todos por igual, cuando no podemos convivir con los que son diferentes?

Hay un doble lenguaje, ficticio e hipócrita. Para el neoliberalismo los pobres, los marginados, los nativos de la selva, pueden ser útiles para una propaganda de proyectos oscuros, pero también son una carga de la que hay que desprenderse. Al final a todos ellos se les abandona a la propia extinción.

Finalmente tenemos que decir que el problema de las diferencias ha sido tratado ya desde los primeros días de la evangelización de América. Generalmente los misioneros han evangelizado a partir de las diferencias, como también lo hizo el Imperio español para la colonización. Pero hubo un misionero, el P. Bartolomé de las Casas, que dio un mensaje diferente. Regresemos al siglo XVI para escuchar este mensaje. El P. Bartolomé de las Casas fue sumamente respetuoso de la diversidad de las culturas. En todas sus obras, y especialmente en su "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", propone ante el Rey y ante el público que lo leerá, el sistema de "antropología comparada": Los indios son diferentes de los españoles, pero cualquier institución o rasgo cultural de los españoles tiene una correspondencia en los indios y viceversa; y en cualquier duda o cuestionamiento respecto a los indios, hay que recurrir a la confrontación de ideas y de comportamientos, al diálogo, a la justicia, a dar a cada cual lo que le corresponde. Por eso el P. de las Casas era crítico de las teorías teológicas y morales que justificaban la explotación de los indios.

Pero hay dos aspectos fundamental en el pensamiento del Padre Las Casas: En primer lugar, la comprensión y el respeto al otro como diferente; y en segundo lugar, el asumir las diferencias como elemento necesario para una inculturalidad, diálogo, convivencia, civilización y evangelización. El Padre Las Casas no sublimó al indio en cuanto diferente ni utilizó las diferencias como punto de partida para la oposición a la colonia; sino que utilizó las diferencias como base de su antropología comparada, para hacer teología y para la evangelización.

LA DEFENSA DE LA TRADICIÓN

Entre los conceptos que debería replantearse la antropología amazónica está la defensa a ultranza de la tradición y cultura indígenas. Se aconseja a los nativos la conservación de su cultura y de su tradición y se les propone los medios para que se encierren en ellas, rechazando cuanto les pueda venir del exterior.

En esta función interviene también la religión, pues hay sectas que cifran su eficacia en la conservación de la cultura tradicional y en la huida de la inculturalidad, ya que, a su parecer, del exterior proviene el pecado, que no es propio de la cultura indígena ni es autóctono, por lo cual hay que evitar por todos los medios la tentación de abrirse al exterior. Se aconseja a los indígenas a que se esmeren en la defensa de la cultura. Y así lo hacen muchos grupos y comunidades, los cuales dan a la cultura tradicional un sentimiento de identidad colectiva. Las sectas y los antropólogos a ultranza ponen gran énfasis en que la cultura indígena tiene valores propios y capacidad para proporcionar a sus miembros los medios adecuados para su supervivencia, sin necesidad de aceptar lo foráneo. Hay también misioneros católicos que se han dejado influenciar por este concepto de cultura cerrada al exterior, por lo que se ven forzados a limitar su mensaje, o a adecuarlo, a lo que supuestamente ellos creen que es la cultura tradicional.

Estas teorías tienen su fundamento en un concepto de cultura estático e inmóvil, siendo así que la cultura es, por su naturaleza, dinámica y cambiante.

Por lo tanto, al tratar de la evangelización de los nativos, de su desarrollo, de su educación, no se deben subestimar las influencias que ejercen sobre ellos las sectas, los antropólogos, las empresas y otras personas e instituciones de interés. Los grandes conflictos para un desarrollo uniforme y sostenido y para la evangelización de los nativos provienen de los grupos de interés, no de los mismos nativos. Paradójicamente son estos grupos los que recurren al concepto de inculturación al tratar del contacto de las sociedades nativas con el exterior, entrando en contradicción con su mismo concepto de cultura. Por la misma razón entran en contradicción con la inculturalidad.