

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XV – Número II (30/2014) pp. 55 - 68

Uruguay: de la invisibilidad ¿al reconocimiento?

Uruguay: from invisibility to acknowledgment?

Sylvia Montañez Fierro¹

Universidad de la República (Uruguay)
sylvimont@gmail.com

Mónica Olaza²

Universidad de la República (Uruguay)
monicaolaza@hotmail.com

Laura Silvestri³

Universidad de la República (Uruguay)

(Recibido: 10/06/14 – Aceptado: 25/04/16)

Resumen

Una de las características de la hipermodernidad es la tensión entre políticas de carácter universal y políticas de la diferencia. A la inversa de las ideas que consideraban la universalidad de forma ciega a las diferencias, hoy se produce una modificación que, sin renunciar a aquella, considera que la diferencia debe ser parte de la misma universalidad. De este modo, la universalidad es tal porque toma en cuenta la diferencia. En el presente artículo se trata de reflexionar en torno al reconocimiento, partiendo de una concepción filosófica-cultural y socio-histórica en lo que atañe al reconocimiento intercultural en el escenario latinoamericano, particularmente en Uruguay, e intentamos responder las siguientes preguntas: ¿Es posible articular la diversidad e integrar la multiculturalidad en el contexto hipermoderno? ¿Es posible integrar identidad e interculturalidad?

Abstract

One of the characteristics of hypermodernity is the tension between universal policies and policies of difference. Opposite to the ideas that consider universality as blind to differences, today it is thought that differences are part of universality. The aim of this paper is to reflect on the recognition from a philosophical-cultural and socio-historical view, particularly in Uruguay, and try answering the following questions: Is it possible to

¹ Magíster en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología en la Universidad de la República. Especialización en Psicología Social por la Sociedad Uruguaya de Terapia Familiar. Prof. Adj. de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República.

² Candidata a doctora en Sociología. Licenciada y Magíster en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Profesora de Historia por el Instituto de Profesores Artigas. Prof. Adj. en Régimen de Dedicación Total en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República.

³ Prof. Asistente de la Facultad de Psicología, Universidad de la República. Maestranda en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UdelaR. Licenciada en Filosofía - UdelaR. Licenciada en Psicología - UdelaR. Psicoterapeuta.

articulate and integrate multiculturalism in the hypermodern context? Is it possible to integrate identity and interculturalism?

Palabras clave

reconocimiento - identidad - interculturalidad - América Latina - Uruguay

Key words

recognition - identity - interculturalism - Latin America - Uruguay

Introducción

Actualmente los reclamos de los sujetos sociales muchas veces apuntan hacia el ejercicio de una nueva justicia social colocando en los primeros lugares las clásicas demandas por redistribución de recursos, con la novedad de acompañarlas por el reclamo de reconocimiento. De esta forma la redistribución apunta a la justicia social mientras que la política de reconocimiento promueve el cambio cultural o simbólico, valora positivamente la diversidad cultural y revaloriza identidades no respetadas (Fraser, 2001; Charles Taylor, 1993). Entendiendo que reconocimiento y redistribución están íntimamente relacionados este trabajo se centra en el reconocimiento, y a partir de la selección de algunos autores intenta reflexionar y dar una mirada al contexto uruguayo en relación a esta temática.

Este trabajo toma como punto de partida la concepción de los estados-naciones modernos, considerando que en el proceso de la afirmación como tales, la identidad pasó a ser una cuestión de estado, en la medida en que estos alcanzaron mayor centralidad y ejercieron mayores controles respecto a su incidencia en las sociedades tradicionales, marcando una fuerte tendencia hacia la mono identificación. Las unificaciones que realizó el estado-nación incluyeron la mono identificación, ya sea porque aquel reconoce una única identidad cultural para definir la identidad nacional o porque, aun admitiendo cierta pluralidad cultural en la nación, define una única identidad de referencia como legítima (Cuche, 1999).

En cualquiera de los casos, en América Latina la diferencia se “racializó” en la medida en que parte del pensamiento occidental del siglo XIX relacionó raza, cultura y progreso vinculados positivamente a un estado civilizado y moderno, equivalente a los estados norteamericano y europeos.

Según Cuche (1999), los esfuerzos de los sectores oprimidos estarán destinados al reconocimiento y se dirigirán no tanto a reapropiarse de una identidad ya definida por el dominador, como a apropiarse de los medios para definir su identidad por sí mismos y transformarla en identidad positiva.

Discusión

Un importante insumo para la reflexión en esta temática es provisto por la ética del discurso propuesta por Habermas, basada en la intuición moral sustantiva de “la extrema vulnerabilidad de las personas” (Habermas, 2000). Ella refiere al rasgo antropológico de un proceso de individuación no garantizado por una dotación genética de la especie, sino obtenido por la vía de la socialización, en la cual la competencia lingüística es la condición de ser parte del “mundo de la vida intersubjetivamente compartido”. En este sentido, su concepción dialógica tiene como supuesto que la persona se constituye en un centro interior, en la medida en que, al mismo tiempo, se abre a relaciones interpersonales construidas comunicativamente.

Tal diagnóstico es reforzado por su interpretación filosófico-política de la modernidad, en términos de un proceso creciente de racionalización, entendido como la institucionalización y extensión de la razón instrumental a los diferentes ámbitos de la sociedad. Si bien Habermas hace ver los efectos negativos de lo que ha denominado

“colonización del mundo de la vida”, no suscribe a la perspectiva posmoderna que considera a aquellos como el resultado de un exceso de razón.

Sin embargo, también rechaza que la apropiación acrítica del mundo de la vida, dado el carácter fragmentado y diverso de sus tradiciones de sentido, sea capaz de proveer una orientación a la cuestión de la construcción interactiva de los sujetos. Esto daría lugar a sujetos dotados de una identidad fuerte pero restringida a sus pertenencias locales y comunitarias, poniendo en riesgo el logro de una aspiración a una subjetividad también con rasgos universalistas.

No es menos cierto que el universalismo conlleva la amenaza de imponer una determinada identidad que excluya otras formas de vida, lo que se vuelve más acuciante en relación a los países latinoamericanos, como ha sido subrayado por el propio Habermas (1991). Tal tensión entre lo local (las distintas comunidades étnicas, de género, etc.) y lo universal constituye un horizonte presente en nuestro tema de estudio.

También desde un enfoque dialógico, otros pensadores (Taylor, 1993; Honneth, 1997) confieren especial importancia a la relación identidad–reconocimiento y al valor de este último como factor fortalecedor de identidades positivas.

Los individuos, para estar en condiciones de autorrealizarse, deben saberse reconocidos en sus capacidades y cualidades particulares (Honneth, 1997). Este reconocimiento procede de una valoración social que solo puede lograrse sobre la base de objetivos colectivamente compartidos. Honneth (2009) se refiere al concepto de comunidad mínima, caracterizada por conformar una intersubjetividad práctica garantizada por valores superiores compartidos colectivamente. Esto se debe a que los individuos aprenden a ser personas con la perspectiva alentadora de los otros, pues es así que adquieren la posibilidad de referirse a sí mismos como seres con atribuciones de cualidades positivas. Honneth (1997) señala que el logro de una autorrealización positiva depende de presupuestos que no están a disposición del sujeto humano, ya que solo puede lograrlos con ayuda de los otros en la interacción.

Parafraseando a Pujadas (1993), los individuos construyen su identidad según cómo la conciben frente a la alteridad, porque la identidad es inseparable de la otredad. Pero lo irónico en todos los procesos que el autor analiza es comprobar cómo los conceptos de pureza racial o cultural son más acuciantes entre los pueblos cultural y racialmente más mestizados y cómo la negación del otro nos vuelve extranjeros y huérfanos a nosotros mismos, y se pregunta: ¿Llegaremos a ser capaces de convivir con la diversidad, podremos construir una sociedad solidaria en un contexto multicultural? Interrogante que compartimos y que constituye uno de nuestros ejes de investigación.

Los conquistadores y colonizadores de América promovieron imágenes distorsionadas de las poblaciones indias, afro y mestizas, no solamente en sus relatos, sino –lo que es quizá más grave– en referencia a sus cuerpos, representaciones, vivencias e interacciones, lo que Fanon llamaría la imposición de la imagen de los colonizadores en los colonizados. Estas imágenes fueron mantenidas por los sectores que lideraron el pensamiento hegemónico en naciones y países, y por lo tanto introyectadas no sin lucha y resistencia por las poblaciones colonizadas.

A través del reconocimiento de su identidad, individuos, grupos, comunidades y sociedades pueden aventurar respuestas acerca de ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿de dónde vengo?, o ¿quiénes somos?, ¿qué somos?, ¿de dónde venimos? Nada más y nada menos que poder expresar las características que los definen como pertenecientes al género humano, a una época, región, nación, etc. Empero, la relación identidad-reconocimiento presenta distintas facetas, debido a que las interrogantes mencionadas y sus posibles respuestas no dependen únicamente de la introspección individual. Éstas involucran la presencia de los otros, porque el reconocimiento se lauda a cada paso, es fruto del cotejo, del encuentro y el desencuentro. El escenario social o

la cultura dominante afectan, imprimen y moldean, pero la fuerza de los particulares y de los movimientos sociales también pujan e inciden en dicho escenario. De acuerdo a esta tensión, que no solo es dialógica, sino que implica también la existencia de un juego heterogéneo de fuerzas, el reconocimiento se lauda a cada paso en el acontecer histórico, en el sentido de que depende de los juegos y las interacciones en el campo social.

Taylor (1993) sostiene que el reconocimiento es una necesidad humana vital. Puede haber o no reconocimiento, y a menudo éste puede ser falso. Tanto la ausencia de reconocimiento como el falso reconocimiento provocan sufrimiento sobre quienes aspiran a él. El falso reconocimiento provoca en quien lo padece un “verdadero daño” e incentiva la opresión del propio individuo o grupo sobre sí mismo, en la medida en que la imagen degradante que se proyecta desde afuera se convierte en una forma de autorreconocimiento.

¿Cuándo comienzan a cobrar especial preeminencia la identidad y el reconocimiento? En la sociedad occidental europea y capitalista moderna, con el inicio de la desvalorización de las jerarquías sociales basadas en el honor estamental y la fuerte emergencia del concepto de dignidad (Taylor, 1993). A fines del siglo XVIII reaparece la identidad individualizada que ya se había insinuado en el Renacimiento. La misma ya no responde únicamente a la posición social. En su forma individualizada, surge en el trasfondo de la universalidad y trae consigo la noción de diferencia (Taylor, 1993). De aquí en adelante, será creciente la tensión entre universalidad y diferencia.

Actualmente, la desintegración social, el aumento de las migraciones, la expansión de la sociedad de consumo, la aceleración del tiempo, la revolución tecnológica, el acortamiento de las distancias y la globalización en general traen consigo, una y otra vez, interrogantes sobre identidad y reconocimiento. Tanto en su faceta individual como colectiva, se reafirman y renuevan las necesidades de identidad y reconocimiento, al ponerse en cuestionamiento la aplicación homogénea de la universalidad. Esta tendencia a la homogeneización ha resultado en la imposición de una identidad dominante sobre las otras identidades. En términos étnico-culturales, léase una identidad dominante que se impone procurando asimilar a otras identidades.

A nivel latinoamericano se propagó la hegemonía de la cultura occidental europea como superior a las culturas autóctonas indias, a las culturas afro trasplantadas a la fuerza y al propio producto del intercambio entre ellas. Para la consolidación de esta dominación ha sido fundamental la presencia del Estado, como espacio desde donde es posible ejercerla y perpetuarla. Por esto mismo, pensamos que el Estado juega un papel fundamental, pues implica un espacio donde los cambios que dan lugar al reconocimiento social inciden en la comunidad. Es también desde el Estado que se debería reconocer la diferencia como valor positivo, y para esto sería preciso comenzar por admitir y reconocer la historia del no reconocimiento o de reconocimiento falso, entendido este último como reconocimiento parcial, que puede alentar a una mayor estigmatización.

Si bien la incidencia del Estado tiene fuerza, pues las políticas públicas dirigidas a los cambios institucionales facilitan a las organizaciones contar con un marco jurídico, los recursos humanos que son parte de esta labor tienen que sensibilizarse, comprometerse, sin desconocer la participación en el escenario público de los movimientos sociales implicados, que ejercen su fuerza.

Como mencionamos más arriba, existe tensión entre políticas de carácter universal y políticas de la diferencia. A la inversa de las ideas que consideraban la universalidad de forma ciega a las diferencias, hoy se produce una modificación que, sin renunciar a aquella, considera precisamente que la diferencia debe ser parte de la misma universalidad. De este modo, la universalidad en parte es tal porque toma en cuenta la diferencia (Taylor, 1993).

Entendemos que una verdadera, auténtica universalidad requiere atender a la diferencia, lo que no significa que toda diferencia deba ser defendida. Esto dependerá de cada contexto, del caso concreto y de la consideración de la definición y el alcance de los derechos humanos. Se trata entonces de apuntar, no a una visión homogeneizadora, sino heterogénea y contingente, que considere la singularidad en la diferencia, en la diversidad de las manifestaciones plurales.

Queda abierta la pregunta sobre si se podrán encontrar categorías “universales”, que incluyan la pluralidad y la singularidad, brindando condiciones de posibilidad de la producción y reproducción de la vida, hacia la gestación de una posible convivencia social, fundamentalmente en el escenario inestable del continente Latinoamericano.

La búsqueda de la identidad en la historia del pensamiento latinoamericano

Las preguntas sobre la identidad de las colonias americanas se volvieron frecuentes en el transcurso del siglo XIX, durante el proceso de emancipación política de España y Portugal. En palabras de Arciniegas (1995), América, con su singular geografía y sus hombres, emergió en el mundo y para los europeos como un problema, “un ensayo de nuevo mundo”. Una novedad inesperada que rompió con las ideas tradicionales.

Desde ópticas variadas, ha existido en la historia del pensamiento latinoamericano cierto acuerdo en que América carece de “cultura propia” y, como lo describió Francovich, “(...) los pueblos de nuestro continente están dentro de formas espirituales que no corresponden a su problema y a las necesidades de su existencia” (1995: 167).

Ese fue un factor relevante para las naciones latinoamericanas en el proceso de independencia, y posteriormente al mismo. En el “Discurso de Angostura” (1995), Bolívar se cuestiona sobre el ser americano y da cuenta de que si “no somos europeos” y “no somos indios”, somos “una especie media entre los aborígenes y los españoles.”

Martí, en 1891, se refiere a América con las siguientes palabras: “Éramos una máscara, con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España. (...) Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. (...) Ni el libro europeo, ni el libro yankee, daban la clave del enigma hispanoamericano” (1995: 125).

Describe que hubiera sido deseable una relación armónica, libre y de potenciación positiva entre los sujetos que componen esa relación. Sin embargo la realidad fue otra, y cuando el pueblo se levantó se preguntó ¿cómo somos? (1995: 123) Estas apreciaciones demostrarían que la identidad es un amasijo de problemas y que no sólo, aunque también en nuestra Latinoamérica, depende del eje o del movimiento del reconocimiento.

La multivocidad de grupos en interrelación, en diálogo, en puja, en cotejo, gesta las identidades. Por lo tanto, las mismas se van dando en el diálogo situado, en la escena de los movimientos sociales, de los particulares, de los grupos, en un proceso continuo y dinámico. Como dice Marramao (2006), hay una doble contingencia, del escenario y de los diferentes grupos que luchan por su existencia.

Avanzado el siglo XX, las preguntas sobre la identidad latinoamericana conservan vigencia de forma tal que Darcy Ribeiro (1995), por ejemplo, se interroga sobre la existencia de América Latina. Responde que esta posee una existencia homogénea y diversa a la vez, porque dentro de la pluralidad lingüística, cultural, étnica hay una identidad latinoamericana que, al mismo tiempo que “absorbida,” “homogeneizada” y “europeizada”, proviene de diversos orígenes y está actualmente compuesta por múltiples procedencias étnicas, como por ejemplo, indios, negros, europeos, japoneses, chinos. O sea, es identidad en las diferencias. Entonces hay una peculiaridad latinoamericana, y es que en mayor o menor proporción según el volumen presente en cada población, en el fenotipo de sus integrantes y su mezcla, aun buscando el blanqueamiento –que es otro elemento compartido–, persisten “marcas raciales” que

para el autor justifican que la población negra, china, india, etc., sea tratada más por su fenotipo que por su aculturación e integración en el cuadro nacional (Olaza: 2015).

Hasta el momento, como lo detalla muy bien Zea (1995), el mestizaje no ha sido valorado positivamente por el hombre latinoamericano. Por el contrario, ha aportado “ambigüedad y ambivalencia”. Vale la pena citar las propias palabras del filósofo al reseñar el mestizaje latinoamericano: “(...) como expresión y fruto de la yuxtaposición, impuesta dentro de lo que se sentirá incómodo; incómodo lo mismo en relación con el gentío paterno, que (...) con el gentío materno. Rechazado por uno, se avergonzará de ser parte del otro. Es el hombre que empieza a aceptar los criterios del colonizador sobre la cultura materna y americana y, de acuerdo con ellos la inferioridad de su mestizaje, (...)” (1977: 289).

En relación con el mismo tema, Ribeiro (1995), refiriéndose al mestizaje en Brasil y a la identidad de los brasileños, señala: “[el mestizo]⁴ identificándose con el padre, se volvía el castigador del gentío materno. Como entre tanto, a pesar de esta adhesión jamás llegaba a ser reconocido... como igual, sufría toda la carga del prejuicio proveniente de la apreciación señorial de un gentío y castigador servicial del otro” (1975: 290). En esta situación se ubica la gestación del complejo de inferioridad que habría impedido al mestizo asumir su modo de ser, su identidad. De aquí la necesidad de comenzar un “proceso de desasimilación” que perciba la cultura latinoamericana desde una óptica más cercana a su propia realidad.

Esto mismo fue entendido de forma diferente por Sarmiento (1995) y Alberdi (1995), que por Rodó (1995), Martí (1995), Henríquez Ureña (1995) y Mariátegui. Para los primeros habría que eliminar los vestigios bárbaros de las culturas indias, negras y mestizas y sustituirlos por una nueva cultura de rasgos europeos y norteamericanos. Alberdi, por ejemplo, dirá: “Todo lo que no es europeo es bárbaro” ([1852]1995: 295). Para los segundos, habría que instituir una cultura propia desde la originalidad de América y desde una diversidad inclusiva, libre y propia del espacio americano. “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”, dirá Martí en 1891 (1995: 123).

También hubo una posición intermedia al respecto, como la de Riva Agüero y Belaúnde, mencionadas por Arguedas (1995), que al mismo tiempo que defendieron al mestizo solo ponderaron sus valores positivos por lo que ellos contenían de hispánico.

Es prácticamente imposible pensar en torno al reconocimiento en América Latina sin hacer referencias a su relación con Europa, porque esa relación marcó fuertemente a sociedades, comunidades e individuos. Siguiendo a Quijano, Quintero (2010) afirma que la colonialidad del poder es el componente central de la estructuración de la sociedad en Latinoamérica, de forma tal que a comienzos del siglo XIX habría comenzado un proceso de descolonización, pero no de descolonialidad. Para el mencionado autor, la colonialidad expresa un patrón de poder global del sistema-mundo moderno/capitalista, cuyo origen se encuentra en la conquista de América, especialmente representado por los imperios de España y Portugal en el siglo XVI, Francia y Holanda en el siglo XVIII, Inglaterra en el siglo XIX, y el imperialismo norteamericano desde el siglo XX a la actualidad.

A su vez, Quintero (2010) advierte que dentro de los ejes de la colonialidad del poder se encuentran los modos de producción y de control de la subjetividad, que contiene tres componentes principales: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento. Estos tres componentes, operando según el patrón de poder de la colonialidad, expresan el eurocentrismo. Para caracterizar de forma breve una noción tan compleja como la de eurocentrismo, a los efectos de este trabajo nos interesa destacar, como señala Quijano (2000), su carácter de perspectiva cognitiva tanto de los

⁴ Agregado nuestro.

Europeos como del conjunto de los educados bajo su hegemonía, lo que supone una concepción del mundo que divide a su población en “inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2007: 94-95). En ese sentido es interesante lo que expresa Quintero:

“En el caso latinoamericano, a través de la imposición de la reproducción, subsumida al capitalismo, de las demás formas de explotación del trabajo, se desarrolló un modelo de clasificación racial entre blancos y las demás tipologías consideradas como inferiores. La supeditación de las relaciones sociales al colonialismo, subordinó la producción de subjetividades de las poblaciones dominadas a la imitación o el remedo de los modelos culturales europeos. (Quijano, 1998) En este mismo sentido, las relaciones de dominación, explotación y conflicto, han estado históricamente asociadas a las distinciones raciales de la diferencia colonial. En consecuencia las luchas que se han gestado en este campo de ningún modo han ocasionado el pleno reconocimiento, por parte de las elites blancas, de la igualdad de los demás sectores” (2010: 11-12).

Cabe relativizar, sin embargo, la idea de “pleno” ya que siempre que se juega en los términos de reconocimiento-no reconocimiento, cuando se reconoce a alguien se está no reconociendo a otros.

Estado, nación y nacionalismo

A continuación, realizamos un muy rápido punteo sobre nociones que se han relacionado y se relacionan con el reconocimiento en razón de sus repercusiones, tanto a nivel macro como micro social. Estas nociones se refieren al Estado, la nación, el nacionalismo, la identidad y su búsqueda en el pensamiento latinoamericano.

Chatterjee (2000) ubica el surgimiento del nacionalismo con la unificación de los estados por la necesidad de romper las barreras impositivas y unificar el territorio. En el momento de la expansión colonizadora del siglo XIX, coloca el nacionalismo estrechamente relacionado con las necesidades de la sociedad industrial. Este proyecto necesitó hacer converger de esa forma, unidad económica, cultural y política.

Se refiere al concepto de ‘nación’ de Benedict Anderson como “comunidad política imaginada”, porque la nación no se produce solamente a partir de hechos objetivos; es pensada y creada.

El nacionalismo criollo latinoamericano, construido sobre ambiciones de clases con intereses opuestos a los de las metrópolis, utilizó ideas liberales del colonizador ilustrado como fundamento ideológico para elaborar una crítica antimperialista y anti regímenes monárquicos, pero ese nacionalismo fue incompleto para el autor, porque le faltó inserción lingüística comunitaria y tuvo una forma retrógrada de Estado.

Tomando el ejemplo indio, Chatterjee (2000) destaca que el discurso nacionalista en la India se dirigió al pueblo y a los dominadores procurando mostrar la falsedad de que los pueblos colonizados eran culturalmente atrasados e incapaces de gobernarse a sí mismos. No obstante, no pudo resolver la contradicción al formular la idea de que estos pueblos pueden llegar al nivel de desarrollo de los colonizadores, pero con características propias. Según el autor, el discurso desafió la dominación política, pero no pudo escapar a la concepción intelectual de modernidad y de modernizar del colonizador.

Para Fanon (2000) lo étnico está sobre lo nacional en los casos de fortalecimiento de las culturas negras africanas y árabes, como primer paso hacia la descolonización también cultural, en una lectura de la problemática africana desde su propia realidad continental y colonizada, y no únicamente desde la perspectiva de los procesos de las naciones colonizadoras:

“(…) los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la

cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones” (Fanon, 2000: 80).

¿Es posible articular la diversidad e integrar la multiculturalidad en el contexto actual? ¿Es posible integrar identidad e interculturalidad?

En los párrafos que siguen, la reflexión retoma las interrogantes iniciales para pensar algunas respuestas posibles en el contexto uruguayo.

Desde los años 80 se produjeron cambios significativos en el mundo y en Uruguay. Un mundo en el que la expansión del consumo, de los medios de comunicación electrónicos y las imágenes virtuales, reconfiguran la vida cotidiana, producen nuevas formas simbólicas, transforman los rituales de socialización, las condiciones de subjetivación y las relaciones entre objeto y sujeto. En el contexto de estos cambios, se revisa el concepto de ‘ciudadanía’, que habiendo incorporado el consumo, pone en cuestión la vigencia de los derechos y deberes que ésta implica, como asimismo su universalidad. La ciudadanía ha sido entendida desde los orígenes del Estado de derecho como la posesión y el ejercicio de derechos inalienables por parte de los sujetos que integran la sociedad y la obligación de cumplir deberes y respetar los derechos de los demás. A los derechos de autonomía individual frente al poder del Estado y de participación en las decisiones públicas, se agregan finalmente los denominados derechos económicos, sociales y culturales, que responden a los valores de igualdad, solidaridad y no discriminación. Entre ellos se han reconocido y consagrado los derechos al trabajo, a un nivel de vida adecuado, a la salud, a la alimentación, el vestido, la vivienda, la educación, la seguridad social y otros (CEPAL, 1996). Nos cabe aclarar que la construcción de ciudadanía, como toda construcción social, es entendida como un permanente proceso de transformación. Es así que su carácter de universal debe ser leído en cada momento de cualquier formación económico social concreta (Olaza, 2015).

Debido a los cambios a nivel del mundo global, surgen nuevas formas de considerar la ciudadanía. El Estado como figura institucional, social y política, que configuraba la conformación del pensamiento y el sentido de pertenencia a una comunidad nacional, pierde fuerza y emergen multiplicidad de sentidos, nuevos referentes y otros espacios a los cuales dirigir las demandas de los derechos ciudadanos.

Para Lewcowicz (2004) la posibilidad de pensar sin la figura institucional del Estado es una contingencia del pensamiento y no del Estado, pues no se refiere a la cesación objetiva del mismo, sino que es una condición de época el agotamiento de la subjetividad y del pensamiento estatal. El Estado ya no constituye el fondo fundante de las experiencias, aunque siga siendo un término importante; ya no sería la condición que permite formar pensamiento.

La definición de ciudadanía según Fleury es la siguiente:

“La ciudadanía presupone la existencia de una comunidad política nacional, en la cual los individuos son incluidos, compartiendo un sistema de creencias con relación a los poderes públicos, a la propia sociedad y al conjunto de derechos y deberes que se les atribuye a los ciudadanos. El pertenecer a la comunidad política además de una creencia y un sentimiento es también un vínculo que requiere la participación activa de los individuos en la cosa pública” (2002: 11).

En otro texto, a su vez, Fleury sostiene que la ciudadanía no puede dejar de ser comprendida en esa complejidad contradictoria, entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado, entre la homogeneidad y la singularidad. En el escenario actual se alteran los órdenes institucionales; los discursos que contaban con un lugar de emisión y recepción ahora resultan fragmentados y fragmentarios; cambian los referentes, se agotan las figuras que daban marco y sostén al modo de ser ciudadano.

La secuencia, dice Lewcovicz (2004), va del agotamiento del estado a la alteración de las formas de subjetividad; de ahí a las formas de pensamiento, y de ahí a la contingencia del sujeto de pensamiento en la escena social.

En el acontecer actual se producen nuevas relaciones, nuevos lenguajes, nuevas formas de actuar, nuevas valoraciones que generan otras prácticas, otras narrativas, otras maneras de organizarse y otras modalidades de lucha. En este escenario la perplejidad y la incertidumbre son una constante, al no contar con aquellos parámetros que habíamos creado y que daban la ilusión de homogeneidad y sostén a una comunidad armónica y plena. Se crean otros referentes para valorar la experiencia, pues no son suficientes, se agotaron, aquellos que imaginamos y construimos, y no hay equivalentes para sustituirlos.

Es posible que se abra un tiempo de creación y que otras ficciones fructíferas y novedosas estén emergiendo. En este sentido, importa destacar la relación que se plantea entre la ciudadanía y los nuevos movimientos sociales que han surgido desde la década de 1980 en la región y encarnan formas novedosas de reclamar los derechos y ejercerlos (CEPAL, 2000).

Cuando se niega el valor de identidad a cualquier grupo étnico o cultural, se dificulta su constitución como actor social pleno, reconocido por el conjunto. Además, la discriminación étnica implica también la obstaculización del acceso a recursos materiales, así como a la información y los conocimientos que resultan básicos para el logro de niveles mínimos de bienestar material (CEPAL, 2000).

No sólo se trata de la equidad simbólica y la equidad material; existe asimismo un terreno intermedio, que incide sustancialmente en los niveles de equidad y tiene estrecha relación con los reclamos de ciudadanía (CEPAL, 2000).

Arocena y Aguiar (2007) señalan, a partir de su investigación sobre “Multiculturalismo en Uruguay”, cinco razones por las que consideran la presencia de la diversidad cultural en la sociedad uruguaya y la necesidad de prestar especial atención a ese tema.

En primer lugar, entienden que la libertad cultural de las personas amplía sus posibilidades tanto de opciones como de elecciones, y que la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como lo es la diversidad biológica⁵.

En segundo lugar, expresan que el mayor espacio que hoy tienen en la vida de las personas las relaciones interculturales se constituye en puntos de importancia para los estados, del mismo modo que los conflictos internacionales repercuten en la diáspora de sus poblaciones. Con respecto a esto último, mencionan algunos ejemplos como las estigmatizaciones que enfrentan las comunidades palestinas en la zona del Chuy, o las repercusiones de la guerra entre Israel y Líbano, que generan fricciones entre las respectivas comunidades que viven en Uruguay. Asimismo, varias constituciones de países latinoamericanos reconocen su diversidad étnica y cultural. Entre los mencionados se encuentran Colombia, Bolivia, Perú y Brasil. En el caso de Uruguay, aún no existe este reconocimiento a nivel constitucional.

En tercer lugar, los autores mencionan un punto que para las reflexiones aquí presentadas resulta fundamental, y es la demanda de las diversas comunidades por el reconocimiento.

Como cuarto punto, señalan que la diversidad cultural en Uruguay debería repensarse como parte de su capital cultural, y se preguntan, “¿Por qué no se puede pensar en un circuito capitalino y nacional que rescate la diversidad étnica uruguaya?” (2007: 227).

Como quinto y último punto, a partir de los datos recabados y analizados de las entrevistas realizadas a once comunidades, los investigadores encuentran que su

⁵ Ideas que los autores elaboran a partir de los trabajos de Naciones Unidas: La libertad cultural en el mundo diverso de hoy y la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural de UNESCO, 2001.

trabajo muestra que en Uruguay “hay base social y empírica para una nueva manera de vernos” (2007: 227).

Uruguay aún no forma parte de los países que reconocen su pluriculturalidad y pluriétnicidad. No obstante, en estos últimos años el país presenta varios proyectos y leyes que lo colocan en un sitio de avanzada con respecto a los derechos culturales y a la consideración de la diversidad: por ejemplo, la Ley de Matrimonio Igualitario, N. 19075, aprobada en mayo de 2013; la Ley de Adopción para Parejas Homosexuales en setiembre de 2009; la Ley 19122 de Acciones Afirmativas para la Población Afrodescendiente, en julio de 2013 (normas para favorecer la participación en las áreas educativa y laboral); Ley N. 18.987: Interrupción voluntaria del embarazo, en octubre del año 2012; y finalmente, el Proyecto de Liberación del Consumo de Marihuana, aprobado en el mes de diciembre de 2013.

Si hablamos de diferentes culturas nos referimos a la idea de diversidad cultural, y esto trae consigo, como expresa De Souza Santos (2009), el problema de la interculturalidad, que no es solamente una cuestión cultural sino también una cuestión política. Los sujetos son considerados sujetos políticos en teoría pero no en la práctica, donde se continúa con una diferenciación identitaria desigual.

Para De Souza Santos, el punto preocupante es “cómo articular la identidad cultural con la interculturalidad igualitaria y ambas con la reforma política del estado y con una nueva democracia” (2009: 20).

El desafío es el logro de la participación en sus variadas formas, sin desconocer la multiculturalidad y la interculturalidad, en un mundo donde a la vez que se busca e insiste en la unidad, se brega por el reconocimiento de las diferencias.

Reflexiones finales

Hemos titulado este trabajo “De la invisibilidad ¿al reconocimiento?”; nos hemos referido en él a los impactos de la modernidad global en América Latina, haciendo algunas referencias a nuestro país. Hemos planteado una concepción filosófica-cultural y política en lo que atañe a la relación de la identidad y el reconocimiento intercultural en el escenario social.

Interactuar con otros implica el cotejo con otras creencias, supone conocer sus prácticas sociales y sus formas de vida. Al mismo tiempo, la participación comprometida impele a revisar el modo de ser propio. Como manifiesta Ricoeur (2005), lo otro siempre es vivido como extranjero y cada uno de nosotros está inherido de lo otro. Si bien tenemos la capacidad para acoger lo foráneo y nos convoca el deseo de comprender, interpretar, acercarnos a la alteridad, esto –nos dice el autor– supone un gran rodeo, atravesando signos, creencias; acercarse a la alteridad sin anularse es el desafío: el esfuerzo de colocarse en el lugar del otro. Este movimiento –ubicarse en el mundo del otro–, no se realiza sin cierta violencia, y exige un compromiso jugado en el interés por ese otro. Además de la exclusión social real, el otro siempre está en peligro de exclusión (Montañez, 2012).

Parafraseando a Hall (2010), la construcción del Otro demanda un consentimiento tal que hace que parezca natural e inevitable la hegemonía llevada a cabo por un grupo, a través del ejercicio de un liderazgo simultáneo en varios campos de actividad. Uno de estos campos es el cultural, donde la(s) diferencia(s) es/son producida(s) desde un orden simbólico de representaciones y prácticas representacionales que pueden ser coercitivas, pero también seductoras. De esta manera, la persuasión a través del convencimiento naturaliza la(s) diferencia(s).

Usualmente, las representaciones se basan en la elaboración de estereotipos, clasificando a la gente de acuerdo a cierta norma que excluye como otro a quien no presente las características aceptadas por el patrón normativo establecido.

Lo anterior ocurrió en buena parte del mundo dominado por las pautas de la modernidad, que sedimentó las imágenes diferenciadas entre un mundo “civilizado” y otro(s) “salvaje(s)”. En América Latina, por ejemplo, se consideró a los indígenas, a los africanos inmigrantes forzados, a los mulatos, zambos y mestizos y sus mundos, como subalternos, inferiores, comparativamente con un mundo blanco desarrollado, según los cánones definidos por el etnocentrismo europeo de la época. Esta fue una forma de reconocer al otro: racializado, inferiorizado, empobrecido, explotado. Si bien estas imágenes continúan vigentes, desde la década del 90 se han renovado las luchas por el reconocimiento y la redistribución, habiendo logrado que el primero figure en varias de las constituciones de países latinoamericanos, así como se ha configurado una nueva visión acerca de sí, elaborada por las propias comunidades y colectivos de población indígena y afrodescendiente.

Como se mencionó antes, Uruguay aún no forma parte de los países que reconocen constitucionalmente su pluriculturalidad y pluriétnicidad, pero muestra avances que van en la línea del reconocimiento, a partir de varios proyectos y leyes que lo colocan en un sitio de avanzada con respecto a los derechos culturales y a la consideración de la diversidad. Sin embargo, conjuntamente con los avances y partiendo desde ellos, parece necesario continuar desarrollando la ciudadanía desde una nueva redistribución simbólica y económica que intensifique la vivencia de reconocimiento en las interacciones de la vida cotidiana y en su imaginario social. Porque como dice De Sousa Santos (2009) subjetividad sin ciudadanía conduce al narcisismo y al autismo y porque la colonialidad del poder componente central de la estructuración de las sociedades latinoamericanas (Quijano: 2000 Quintero: 2010) no ha perdido vigencia. La visibilización de la pluriculturalidad y pluriétnicidad al igual que otras transformaciones demandadas por los movimientos sociales e implementadas desde los Estados seguramente no sean aun suficientes y necesiten ser empleadas en múltiples contextos de interacción social, con una extensa duración temporal. Es necesario tiempo y fundamentalmente voluntad política para lograr transformaciones en los ejes de la colonialidad del poder: imaginario social, memoria histórica y perspectivas de conocimiento (Quijano: 2000 Quintero: 2010).

Los cambios políticos recientes en América Latina generan incertidumbre en relación al mantenimiento y profundización de las transformaciones creadas en las últimas décadas. Como señalamos líneas arriba el problema de la interculturalidad no es únicamente de cultura sino que es también un problema de política de Estado, esto es parte del camino de construcción de una nueva democracia (De Souza Santos: 2009). Para finalizar, podríamos sintetizar el contexto uruguayo actual como un espacio en el que adquieren mayor visibilidad las razones que, según Arocena y Aguiar (2007), fundamentarían la presencia de multiculturalidad, sumado a logros del movimiento social organizado efectivizados en decisiones que el Estado ha ido efectuando en materia legal (de acuerdo a las leyes antes mencionadas) e institucional (creando algunos mecanismos de equidad, por ejemplo de género y racial en ministerios e intendencias).

Montevideo (Uruguay), 20 de abril de 2014.

Referencias bibliográficas

Alberdi, J. B. (1995) Ideas para un curso de filosofía contemporánea. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 143-151). México: FCE.

Arciniegas, G. (1995) Nuestra América es un ENSAYO. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. II (pp. 293-304). México: FCE.

- Arguedas, A. (1995) Pueblo Enfermo (Fragmento). En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. II (pp. 205-218). México: FCE.
- Arguedas, J. M. (1995) El indigenismo en el Perú. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. II (pp. 325-338). México: FCE.
- Arocena, F. y Aguiar, S. (2007) *Multiculturalismo en Uruguay*. Montevideo: Trilce.
- Bolívar, S. (1995) Carta de Jamaica. Contestación de un Americano Meridional a un Caballero de esta isla (Henry Cullen), Kingston, 6 de setiembre de 1815. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 17-32). México: FCE.
- Calderón, H. y Ottone (1996) *Equidad, Desarrollo y Ciudadanía*. Naciones Unidas. Versión Definitiva, en CEPAL, 2000.
- Chatterjee, P. (2000) El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. En A. Fernández Bravo (compilador) *La Invención de la Nación. Lecturas de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.
- CEPAL (2000) *Equidad, desarrollo y ciudadanía. Versión definitiva*. Documento presentado al vigesimotavo periodo de sesiones. México: Naciones Unidas, CEPAL.
- Cuche, D. (1999) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
- De Souza Santos, B. (2009) *Pensar el Estado y la sociedad. Desafíos Actuales*. Buenos Aires: Waldhuter editores.
- De Souza Santos, B. (1998) *Subjetividad, ciudadanía y emancipación. Sobre el capítulo noveno de la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Fanon, F. (2000) Sobre la cultura nacional. En A. Fernández Bravo (compilador) *La Invención de la Nación. Lecturas de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.
- Fleury, S. (2002) *Políticas sociales y ciudadanía*. Banco Interamericano de Desarrollo. Instituto Interamericano para el desarrollo Social (INDES).
- Francovich, G. (1995) Sobre el porvenir de la cultura boliviana. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. II (pp. 165-172). México: FCE.
- Fraser, N. (2001) Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de justicia. En Informe mundial sobre la cultura. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo. Madrid: UNESCO.
- Habermas, J. (1991) *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hall, S. ([1997] 2010). El espectáculo del 'Otro'. En S. Hall. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-446). Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Henríquez Ureña, P. (1995) La utopía de América. La América Española y su originalidad. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 381-391). México: FCE.

Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

Lewcowicz, I. (2004) *Pensar sin estado*. Buenos Aires: Paidós.

Martí, J. (1995) Nuestra América. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 119-127). México: FCE.

Marramao, G. (2006) *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.

Montañez, S. (2012) La crisis del reconocimiento. Una discusión de la problemática social de la subjetividad vulnerable. Tesis para obtener el título de Magister en Ciencias Humanas, Opción Filosofía Contemporánea (FHUCE-UdelaR), defendida en junio de 2012. Resumen publicado en Entre-dos Universidades Cyberdemocracia, Boletín N. 2, Paris VIII-UdelaR, marzo 2013. Recuperado de: <http://www.entre-dos.org>.

Olaza, M. (2015). Balance y perspectivas de la Ley N° 19.122. Normas para favorecer a la población afrodescendiente en las áreas educativa y laboral. Tesis de Doctorado en Sociología inédita. FCS-UdelaR.

Pujadas, J. J. (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUDEMA.

Quijano, A. (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Quintero, P. (2010) Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo* N°19-Junio. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

Ribeiro, D. (1995) La Cultura Latinoamericana. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 99-118). México: FCE.

Ricoeur, P. (2005) *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.

Rodó, J. E. (1995) Ariel (Fragmento). En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 229-318). México: FCE.

Sarmiento, D. F. (1995) Conflicto y armonía de las razas en América (Conclusiones). En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 401-411). México: FCE.

Taylor, C. (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (pp. 43-108). México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1995) América Latina: Largo viaje hacia sí misma. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 287-298). México: FCE.

Zea, L. (1995) Negritud e indigenismo. En L. Zea (compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. III (pp. 353-367). México: FCE.