

Identidad cultural latinoamericana como herramienta transformadora: un enfoque etnohistoriográfico desde la “antropología del semejante”.

Elinet Daniel Casimir¹

En este trabajo se presenta sucintamente una parte de los resultados de nuestra investigación de Maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM acabado en 2012, en el cual se aborda la temática de la identidad cultural latinoamericana desde una perspectiva etnohistórica que se esboza en la época de las ideas de las independencias en el continente americano. Se plantea la necesidad de recuperar el sentido común de los pueblos que poblaron el espacio geográfico latinoamericano con el fin de enfatizar la identidad cultural latinoamericana como agente de transformación. De ahí surge la idea de proyectar la “antropología del semejante” como nueva disciplina antropológica que aportaría, a nivel teórico-epistemológico, su contribución a la vez a la antropología crítica e historiografía latinoamericana.

Estudiar esta identidad desde la “antropología del semejante” implicaría una recontextualización, epistemológicamente, del *sentido común* que nos ha asignado a todos la etnohistoria colonial y, una reinterpretación de las fuentes de la historiografía latinoamericana. Por ello, la identidad cultural latinoamericana descansa en la etnohistoriografía -puesto que ésta se percibe, según algunos investigadores², como un aparato crítico y metodológico de la investigación etnohistórica. Por tanto, la etnohistoriografía latinoamericana es un *no-lugar* de un espacio discursivo donde se cuestiona y disciplina el modo de producción del *conocimiento* en Latinoamerindia³.

El surgimiento de la identidad cultural se remonta al principio de la propia especie humana con la hominización biológica a través de la herencia genética, base de la hominización cultural, que se refiere a los comportamientos adquiridos⁴. Al origen, la identidad cultural era un concepto científico que definían los antropólogos anglosajones como patrimonio cultural refiriéndose al pasado de la cultura sin tener en cuenta el presente⁵. La cuestión de la identidad cultural, a lo largo de la historia, tiene que ver con la existencia individual o colectiva de la especie humana dentro de una comunidad en sus prácticas culturales. Partiendo de este postulado, la identidad cultural latinoamericana es una temática recurrente a la etnohistoria latinoamericana. Es decir, toma en cuenta el pasado común y las prácticas culturales cotidianas de los pueblos latinoamericanos. En esta perspectiva, expresamos nuestra gratitud intelectual a la “percepción pakeriana”⁶.

¹ Antropo-sociólogo y politólogo por la Universidad del Estado de Haití (UEH) y Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Líneas de investigación: epistemología de las ciencias antropológicas, procesos identitarios, cultura política, identidad cultural latinoamericana, etnohistoriografía latinoamericana, antropología del semejante, antropología de la negritud, historia de las ideas.

² Justino Magalhaes es investigador de la Universidade de Lisboa, Portugal y Ricardo Cavalcanti-Schiel, investigador de la Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil. Ambos coinciden con David Eduardo Tavárez y Kimbra Smith de que la etnohistoriografía es percibida como la construcción de un aparato crítico y metodológico que genere una serie de reflexiones que permiten revalorar y criticar las tendencias principales de la investigación etnohistórica. Al respecto, véase la *Revista de Antropología social*, “Desacatos”, núm.7, Etnohistoria, México, Editorial CIESAS-Universidad de Chicago, 2001.

³ Debemos el concepto Latinoamerindia al filósofo alemán Carlos Lenkerdorf radicando en México hasta su muerte, el cual buscaría un diálogo intercultural entre los diferentes pueblos del subcontinente americano. Al respecto, véase su artículo “Latinoamerindia” en De Los Ríos Méndez, Norma y Sánchez Ramos, Irene (coordinadoras), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, capítulo: “Identidades, Imaginarios sociales y memoria colectiva”, impreso en UNAM, México, D.F., 2006, p.95. En el mismo artículo el autor se refiere también a “Afroamerindia” para expresar la misma idea.

⁴ Véase Cindia Menda in Encarnación Soriano Ayala, *Identidad cultural y ciudadanía*, 2001.

⁵ Sélim Abou., *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.

⁶ El sociólogo chileno Cristián Parker afirma que la identidad latinoamericana es una temática recurrente en la época de las ideas de las independencias en el subcontinente. Véase su artículo publicado en *Alternatives Sud, Cahiers semestriels*, 2000, No.10, pp.118-139.

En esta presentación se expone la noción de identidad cultural latinoamericana, por un lado, como una herramienta transformadora de la realidad latinoamericana y, por otro, como asumirse esta función transformadora en la diversidad cultural. Se plantean tres elementos fundamentales para que esta transformación de “lo real latinoamericano” sea posible y concreta: una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana, una ética de las prácticas culturales y la salvaguardia de la memoria colectiva y el patrimonio cultural. Lo real latinoamericano es el espacio epistémico y discursivo, donde dialogan el pasado con el presente debido que esta identidad se enraíza en el pasado etnohistórico-cultural desde la época de las independencias latinoamericanas.

De esta perspectiva, se trabaja desde la “antropología del semejante” recuperando, a nivel teórico-analítico-epistemológico, el sentido histórico-cultural común hacia una ética de las prácticas culturales cotidianas de los pueblos originarios en el subcontinente. Esta propuesta disciplinaria antropológica se percibe como eje principal y fundamental de nuestra investigación a nivel de doctorado en Estudios Latinoamericanos. En ella se quiere mostrar que la antropología en los tiempos actuales va más allá del estudio de lo humano en sus particularidades sino también abarca lo relacional, lo convivencial y la dialéctica del otro y yo en el mismo espacio-tiempo. De tal punto de vista, coincidimos con Tadashi Yanai⁷, quien dice que “estamos obligados, tanto lógicamente como éticamente, a considerar todas las sociedades humanas, no como “otras”, sino como “semejantes” siendo al mismo tiempo “diferentes”.

La “antropología del semejante” se inscribe en el marco de la antropología crítica cuyo enfoque teórico dimensionaría la aceptación de “vivir humanamente juntos” una historia totalmente o relativamente común en la diversidad cultural y reconocer también los valores del “otro semejante”. Donde cualquier grupo social o asociación comunitaria puede identificarse como sujeto y a la vez objeto de sus prácticas cotidianas.

En el marco de estas reflexiones sobre una nueva epistemología de las ciencias antropológicas, sociales y humanas, planteamos que la labor antropológica hacia una transformación de nuestra realidad en el subcontinente requiere la dinámica de la identidad cultural latinoamericana y otra manera de ver al ser humano. Aquella identidad está percibida como herramienta adecuada para un cambio socio-latinoamericano real. Es en este orden de idea que afirmamos que esta identidad debe ser concebida a tres niveles:

1) Una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana.

La cuestión de las fuentes de “nuestras fuentes”⁸ de la historia nacional y la historiografía latinoamericana es un tema que nos preocupa muchísimo y, al mismo tiempo, plantea un problema del análisis historiográfico entre la historia nacional y la historia universal. Así se plantea la pregunta ¿De qué fuentes sale nuestra historia cultural? Una pregunta que nos exige revisar y reconstruir nuestro capital cultural desde la producción de conocimientos fuera del esquema occidental.

El dilema de la historiografía latinoamericana es, por un lado, la persistencia de su carácter en borrar la microhistoria y, por otro, abrazar su dependencia en relación con las fuentes de las metrópolis como verdad histórica absoluta. En realidad es un problema de la enseñanza en general que plantea el sistema educativo de cada país en el subcontinente. Es en este sentido que Paulo Freire afirma que nuestra educación debe ser adaptativa a nuestra realidad porque la educación debe entenderse como un deber primordial de “concientizar para liberar”. Esta transmisión del conocimiento por la educación, dice Rosa Camelo, se dinamiza en una interacción entre el proceso práctica-teoría-conocimiento y, el inverso, teoría-

⁷ Véase su artículo, “De “lo otro” a “lo semejante”: propuesta para una etnografía de futuro”, publicado en la revista *Mitológicas*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, No.10, 1995, pp.53-60.

⁸ Aurora Díez-Canedo, “Nuestras fuentes y sus fuentes” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, p.151.

práctica-conocimiento”⁹. Esto quiere decir que hay un vínculo estrecho entre el investigador que produce el conocimiento, el profesor que educa, el conocimiento sobre la realidad y la cotidianidad que enseña la práctica.

Una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana replantea la cuestión de hermenéutica de los acontecimientos históricos y la producción de conocimientos en el subcontinente y abarca nuevas perspectivas alternativas de enseñar la historia del pasado. Con Camelo (2009), aprendemos que el planteamiento sobre la propia práctica puede ser crítico y revitalizador, donde nuestra particular forma de ejercer nuestro quehacer, se percibe como un espacio común y abierto de discusión y, un cotejo de semejanzas y divergencias.

Freire (1998) dice que la cuestión de la identidad cultural, de la cual forman parte la dimensión individual y de clase de los educandos cuyo respeto es absolutamente fundamental en la práctica educativa progresista, es un problema que no puede ser desdeñado. Al reflexionar en torno a identidad cultural y educación en Freire surgen el sentido y las significaciones de la interculturalidad entre universidades, con fundamentos en una educación que procura nuevas formas de identidad¹⁰.

Por lo tanto, el espacio de la interculturalidad -como proceso educativo, según Diana Soto Arango (2008), responde a la búsqueda del reconocimiento de las diferentes identidades sociales y culturales, a la consideración de que hay diversas formas de ver y de percibir el mundo y a la renovación de las prácticas pedagógicas que conduzcan a la inclusión de nuevos saberes y de nuevas prácticas culturales. La interculturalidad es parte de la historia de las culturales, está dentro de esa historia y no fuera del dialogo de una cultura con otra.

Al relacionar estas ideas con las reflexiones propuestas de Raúl Fonet-Betancourt, la pensadora plantea que una pedagogía intercultural tendrá que empezar por ampliar la manera en que nos vemos a nosotros mismos; tenemos que ser responsables del daño que ha significado el estado nacional con su manera homogénea de educar para una vida uniforme, que ignora la diversidad de las memorias históricas de este continente; la llamada educación nacional no da cuenta de la diversidad de la diversidad latinoamericana.

Lo que propone Paulo Freire en el marco interpretativo, es romper con la forma de relación entre las “culturas adultas” y “juveniles” en el contexto formativo de la escuela, y crear espacios de transgeneracionalidad donde los encuentros culturales tomen nuevas dimensiones dialógicas. Esto requiere de la comprensión y de la valoración del mismo como sujeto de su propio proceso formativo, que lo asuma y se asuma como ser epistemológicamente curioso, activo y pensante; a su vez, se requiere de un educador progresista coherente que fomente la búsqueda, la curiosidad, el error, la tenacidad y la alegría como espacios para la construcción de la autonomía¹¹.

En la misma perspectiva de estos autores, una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana debe repensar la educación y lo histórico-cultural como, dice Camelo, una “totalidad”¹². El transporte del pasado al presente como realidad histórica, en el marco de los estudios historiográficos, puede reconocerse como el fruto de una historia cultural común permitiendo al sujeto identificarse como heredero de ese pasado. Según Evelia Trejo¹³, la historiografía como expresión de la historia, como acto de producción de saber sobre el pasado implica en sí un conjunto de acciones que sólo en la medida en que podamos distinguirlas estamos en posibilidad de relacionar. El acontecer del pasado, la historia,

⁹ Véase Camelo y Flores, Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, p.5.

¹⁰ Diana Soto Arango, *Historia de la Educación Latinoamericana*, véase el número “Educadores en América Latina y el Caribe. De la colonia a los siglos XIX y XX”, Tunja-Boyacá-Colombia, No.10, 2008.

¹¹ Soto, 2008, pp. 42-44.

¹² En Rosa Camelo (2009), el concepto “Totalidad” es un repertorio de ideas, todo aquello que es lo que constituye a los escritores historiográficos como una totalidad.

¹³ “Definir o delimitar la historiografía?” en Camelo y Flores, 2009, p.29.

adquiere sentido para nosotros en buena medida gracias a las operaciones que lleva a cabo el hombre para dar lugar a lo que en una larga tradición hemos entendido como historiografía.

Entonces, una nueva historiografía latinoamericana remite a la forma compleja del pasado en los Estudios y el Pensamiento Latinoamericanos. Compartimos con Alfonso A. Hernández¹⁴, que la historiografía tiene por objetivo expreso registrar y estudiar los acontecimientos del pasado, si bien los fines o las intenciones cambian de acuerdo con la cultura productora de los documentos. Por ello, la subjetividad del escritor-historiador no debe ser el punto de partida en la operación historiográfica. De hecho, dice De Certeau, el historiador no es el sujeto de la operación de la que es el técnico. No hace la historia, lo único que puede hacer es una historia al colocarse en un lugar de historia política¹⁵.

La historiografía latinoamericana debe ser entendida como un lugar relacional entre el discurso del sentido común y la realidad sociopolítica con la etnohistoria cultural como base fundamental. Por ello, esta nueva epistemología crea condiciones de producción de conocimientos para culturas semejantes, asimismo toma distancia con el campo epistemológico (l'épistémè) de Michel Foucault, como dice él, que no tiene nada que ver con las categorías históricas¹⁶. La historiografía no es el lugar que produce el discurso político para el poder político en el lugar del Estado político, en el sentido de De Certeau. Porque, de todas maneras, como afirma el autor, "lo real que se inscribe en el discurso historiográfico proviene de determinaciones de un lugar"¹⁷.

Este lugar debe dibujarse en la conciencia de la subjetividad pero no en la subjetividad de la conciencia, de manera que la racionalidad histórica relacione el que pretende interpretar los acontecimientos con las prácticas que manejan el pasado y el presente en la continuidad histórica. En esta perspectiva, la historiografía es en sí el "sujeto de su propio discurso", es decir, en el campo hermenéutico que no es un lugar propio de un especialista. Por este motivo, hay que reiterar que la conciencia histórica es el alma de la historiografía tanto como la etnohistoria es el alma de la identidad cultural.

En la misma idea en torno de la reflexión sobre el lugar historiográfico, M. de Certeau señala que Lucien Febvre escribía: "El pasado es una reconstrucción de las sociedades y de los seres humanos de antaño, hecha por hombres y para hombres comprometidos en la complicada red de las realidades humanas de hoy en día". Dice De Certeau que esta posición niega al historiador la pretensión de hablar en nombre de la humanidad, Febvre no lo habría admitido porque creía que la obra histórica estaba exenta de la ley que la somete a la lógica de un lugar de producción, y no solamente a la "mentalidad" de una época en un "proceso" del tiempo¹⁸.

Según De Certeau, Febvre sabía, como todo historiador, que *escribir* es salir al encuentro de la muerte que habita un lugar determinado, *manifestarla* por medio de una representación de las relaciones del presente con su "otro", y combatirla con un trabajo que consiste en dominar intelectualmente la articulación de un querer particular con las fuerzas presentes. Por todos estos aspectos, la historiografía echa a andar las condiciones de posibilidad de una producción, y es al mismo tiempo el sujeto de su propio discurso¹⁹.

En fin, una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana, basada en un nuevo discurso historiográfico y un nuevo sistema educativo adaptivo a nuestra realidad, conlleva a

¹⁴ Hay que leer su artículo "Mesoamérica: conciencia y registro del pasado" en Camelo y Flores, 2009, p.49.

¹⁵ Michel De Certeau, *La Escritura de la Historia* (traducido al español por Jorge López Moctezuma, 3e ed. 1993), Paris, ed. Gallimard, 1978.

¹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. En una entrevista en 1972, él precisa que su épistémè es diferente de las categorías históricas, se trata de todas relaciones que existieron en una época entre los campos de la ciencia, así describe las condiciones de posibilidades de conocimientos. Prefiere utilizar lo "arqueológico" en lugar de lo histórico. Hay que leer esta entrevista publicada en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994. También su obra *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁷ De Certeau, 1993, p.24.

¹⁸ De Certeau, 1993, p.25. Véase también Lucien Febvre, "Prólogo" a Charles Mozaré, *Trois essais sur Histoire et culture*, Paris, A, Colin, Cahiers des Annales, 1948, p.8.

¹⁹ De Certeau, 1993, p.25.

Latinoamerindia a su dignidad e identidad cultural, al mismo tiempo que sus prácticas cotidianas entre culturas semejantes favorecen la solidaridad como forma integracionista y la convivencialidad como modelo social de vivir juntos. Esta epistemología abarca un nuevo enfoque de estudio de la cultura desde la teoría del semejante. En este sentido, Miguel Rojas Mix tiene razón al decir que la cuestión de la identidad es un tema central del pensamiento latinoamericano y es la base de la integración del continente, tal vez la única respuesta posible de América frente a los desafíos de este milenio²⁰. Sin embargo, la afirmación de Mix, a finales del siglo pasado, tiene sus límites, porque no tomó en cuenta el impacto de la geopolítica futuroológica estadounidense más agresiva y la emergencia posible de un sub-imperialismo brasileño, respecto al siglo en curso.

2) Una ética de las prácticas culturales latinoamericanas.

En esta parte del trabajo se propone abordar la cuestión de ética de las prácticas culturales latinoamericanas, por un lado, como aportes epistemológicos a la teoría certiana sobre las prácticas culturales cotidianas, ampliamente desarrollada por Rossana Cassigoli²¹, puesta en el contexto latinoamericano. Por otro, abordamos las prácticas culturales como elemento renovador de la identidad cultural latinoamericana y como un lugar común donde se interrelacionan las acciones sociales y las experiencias en el pasado y presente.

Ética, prácticas culturales y etnohistoria reúnen experiencias humanas, aquellas que se suman en la vida cotidiana. Estos tres agentes de las experiencias humanas, concebidos como elementos fundamentales de lo vivible y lo imaginario de un cuerpo social, aseguran y mantienen la identidad cultural de este cuerpo social²². En un sentido práctico y común, podemos decir, sin éxito, dicho cuerpo social es sinónimo de experiencias humanas. Alain Badiou diría es un cuerpo de evidencias capaz de cimentar un consenso planetario y darse la fuerza de su imposición.

Es preciso definir y diagnosticar a luz de este trabajo, los conceptos esenciales: ética, prácticas culturales y etnohistoria. Alain Badiou vislumbra algunas concepciones definitorias de ética en su obra *La Ética*²³, dice: en la concepción griega ethos, es la búsqueda de una buena “manera de ser” o la sabiduría de la acción. Es la existencia práctica. Para René Descartes, la ética es sinónimo de moralidad, en relación con la cuestión del sujeto. Emmanuel Kant, plantea que, la ética es razón práctica, diferenciada de la razón pura o razón teórica. Kant privilegia la ética del juicio. Por su parte, Hegel se opone a Descartes al diferenciar la ética como acción inmediata de la moralidad como acción reflexiva. Hegel antepone la ética de la decisión.

Badiou, propone que, la ética es un principio para el juzgamiento de las prácticas de un sujeto individual o colectivo. La ética designa hoy un principio en relación con “lo que pasa”: situaciones históricas (ética de los derechos humanos), situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación), y otras. Badiou privilegia la búsqueda de una nueva política de emancipación colectiva. Declara inaceptable la definición que da la ética al hombre como aquel que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima.

²⁰ Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Madrid, Editorial Lumen, 1991.

²¹ Rossana Cassigoli Salamon, “Usos de la memoria: Prácticas culturales y Patrimonios Mudos”, *Revista Cuicuilco*, septiembre, vol.13, número.038, México, 2006, pp.133-151.

²² Es el conjunto de individuos con sus materias que aceptan vivir juntos, comparten las prácticas cotidianas y legitiman las acciones de sus miembros.

²³ Véase Alain Badiou, *La Ética*, México, Herder, 2004.

El autor señala que Emmanuel Lévinas, en su “Dialéctica de lo mismo y de lo otro”, pone acento sobre la ética percibida como un nuevo hombre del pensamiento. El cual ha girado desde su captura “lógica” (principio de identidad) hacia su profética sumisión a la ley de la alteridad fundadora. Lévinas privilegia la ética de la diferencia, es decir, ética como “reconocimiento del otro”, mejor dicho, se trata de la primacía de la ética del otro sobre la ontología teórica de lo mismo.

Sin embargo, en este trabajo, retomamos el sentido antropológicamente más simple de la ética que comparte también Rossana Cassigoli la ética como costumbre, permanece (Cassigoli, 2011)²⁴, legitimada por los miembros del sistema cultural adentro de un cuerpo social.

Las prácticas culturales, como concepto en definición resultan más complejas de analizar. Michel de Certeau expresa, las prácticas culturales tienen que ver con el espíritu de la vida cotidiana (Cassigoli, 2011). Partiendo de las prácticas culturales que conciernen a la restitución de la “credibilidad del discurso humano” (H. Giannini), Rossana Cassigoli plantea tres aspectos de las prácticas culturales contemporáneas: el lugar discursivo de prácticas culturales, la emancipación personal y política en el sentido certiano y la recuperación de la experiencia común. La epistemología de estos aspectos ampliamente desarrollados por la autora nos lleva al desarrollo de una antropología y una teoría de las prácticas culturales²⁵. Partiendo de estos postulados, las prácticas culturales se perciben como el conjunto de las acciones humanas colectivas, en términos de experiencias vividas, que hacen o realizan un cuerpo social en un lugar cultural específico.

La etnohistoria es la unión del pasado y el presente, expresa Hugo C. Nutini²⁶. El estudio más relevante sobre la etnohistoria fue realizado por el americano Egon Renner, quien plantea que la etnohistoria es tanto empírica como teórica e integra recíprocamente las dos dimensiones científicas. Además, distingue dos planos metódicos: uno de carácter intraétnico, -que se ocupa de fenómenos étnicos específicos de grupos y lugares particulares-, y el otro de carácter interétnico, -que compara y analiza los datos empíricos de las investigaciones intraétnicas²⁷.

La etnohistoria es la rama de la historia y de la antropología que estudia a las comunidades originarias de una determinada región del mundo y su convivencia con otros grupos humanos, con la complejidad política e identitaria que ello representa. Relacionada con las nuevas corrientes históricas se ha enfocado también a las historias sociales que han sido relegadas; así, etnohistoria de las mujeres, de las imágenes, de los inmigrantes, entre otros. La conjunción de historia y antropología o etnología, permite esclarecer el mundo del "otro", independientemente de que éste se encuentre en el pasado o en el presente, se trate de un grupo marginado o dominante, posea o no escritura como forma comunicativa y resguarde la memoria²⁸.

A partir de todo lo que sucede, digamos que la acción está en el corazón de la ética de las prácticas culturales. La ética de las prácticas culturales concierne las actividades humanas como experiencias comunes propias, aquellas que legitiman los miembros de un cuerpo social en un lugar cultural específico para proyectar su emancipación. Esa ética encuentra su fundamento en el reconocimiento del otro como semejante. Un “otro” que es “yo” también. Este yo, en la dialéctica

²⁴ En las sesiones de su seminario “Ética y política” en el Posgrado de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Febrero-mayo de 2011, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, FCPyS-UNAM.

²⁵ Al respecto, véase Cassigoli, Rossana, “Prácticas culturales y politización de la pertenencia”, en la “*Revista Lider*”, vol.14, año 10, 2005. También “Memoria, historia y praxis”, en la *Revista Historia, antropología y fuentes orales*, no.44, año 2010, 3ª época, Universidad de Barcelona. También “Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos”, en “*Cuicuilco*”, vol. 13, no.38, septiembre-diciembre, 2006, México.

²⁶ Véase su artículo en Miguel León-Portilla (coord.), *Motivos de la Antropología americanista: indagaciones en la diferencia*, el capítulo sobre la “etnohistoria”, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp.52-57.

²⁷ Véase Egon Renner en *Culturas en movimiento, contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, el capítulo sobre “Ethnohistory as a Development-Dependent Research Model, Discussed with Reference to Iroquoian Studies”, México, UNAM, 2007, pp. 93-109.

²⁸ Nos referimos a la escuela antropro-sociología de Marcel Mauss y Emile Durkheim para abarcar la noción del “hecho social total” en una dinámica de interrelación de los fenómenos. Sin embargo, distanciamos con toda pretensión del universalismo.

hegeliana, es la autoconciencia de sí mismo. Este otro no tiene nada que ver con la acepción de la palabra otro inventada por el occidente para construir su identidad. La ética de las prácticas culturales permite que, dentro de un colectivo, las actividades culturales humanas continúen abriéndose y consolidándose históricamente. Este lugar produce y reproduce las prácticas cotidianas como un código ontológico de las experiencias vividas.

La ética de las prácticas culturales debe mantener la etnohistoria como un fertilizante de la memoria colectiva. En el sentido que ella dinamiza relaciones entre lo pasado y lo presente dentro de un sistema cultural. También analiza el conflicto y el consenso entre lo tradicional y lo moderno que generan las prácticas (simbólicas, culturales, sociales y políticas). Lo tradicional, ahí, abarca vestigios culturales, costumbres, resistencia cultural y la conducta social desde su origen. Lo moderno es lo nuevo respecto a lo tradicional en el interior del sistema cultural, por lo tanto, plantea Bolívar Echeverría, lo moderno no aparece como algo exterior a nuestra vida social real, sino más bien se presenta ante nosotros como innovador o futurista. Lo moderno es lo mismo que lo bueno, y somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos²⁹. Echeverría busca una manera en que cohabiten las diferentes experiencias humanas adquiridas por una comunidad en el espacio-temporal.

La ética de las prácticas culturales es una herramienta hermenéutica para la memoria, pues cuestiona la teoría universal que produce y reproduce “lo olvidado”, es decir que enmascara la realidad práctica y vivida, como nos hace ver Cassigoli³⁰. Dicha ética se presenta a la vez como la operación radical de las experiencias y la emancipación de lo personal o lo colectivo. En este sentido, juega un papel fundamental en la dinámica del espíritu de la vida cotidiana. En términos que ella concilia las experiencias y recupera al mismo tiempo la experiencia común.

Latinoamerindia, presentándose como una carta etnocultural, es el lugar más apropiado para experimentar la ética de las prácticas culturales, en razón de su pasado común y sus experiencias en la diversidad cultural. Sin embargo, ella aún plantea la problemática del espacio, a saber cómo se define el espacio de Latinoamerindia, porque, como lugar de prácticas, esta última se divide en fragmentos de espacios geo-política, geo-espacial y geo-económicamente. Sólo al nivel geo-cultural existe una cierta resistencia a esa división, respecto a la danza, la comida, el folklor popular y al hecho religioso.

3) Salvaguarda de la memoria colectiva y del patrimonio cultural.

La identidad cultural latinoamericana se concretiza en la salvaguarda de la memoria colectiva y del patrimonio cultural del subcontinente. La memoria se percibe como la capacidad a la vez de un individuo o un grupo humano de recordarse de los hechos pasados y recordarse de sí mismo. El patrimonio cultural es la herencia cultural propia del pasado de una comunidad, con la que ésta vive en la actualidad y que transmite a las generaciones presentes y futuras. Para Latinoamerindia, la salvaguarda de su memoria colectiva y su patrimonio cultural se idean en los proyectos políticos nacionales en propiciar la identidad cultural como agente transformador de la vida sociopolítica. Según Martha Arjona, la identidad cultural genera los bienes culturales en su condición patrimonial³¹. En Maurice Halbwachs, la memoria colectiva se presenta como un proceso social de huellas de la barbarie del Estado³². En Rossana Cassigoli, de forma maleable, la memoria colectiva se define como lo que subsistió del pasado en lo vivido, o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textual a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual³³. En términos identitarios los contactos entre pueblos semejantes construyen sus

²⁹ Véase Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997, p.134.

³⁰ Véase Rossana Cassigoli en “Memoria, Ética y Política”, Seminario sobre la Actualidad y la Geopolítica en América Latina, México, UNAM-FFyL, 27 de agosto de 2009.

³¹ Arjona Martha, *Patrimonio cultural e identidad*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1986, p.14.

³² Halbwachs M., *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, Editorial Antropos, 2004.

³³ Cassigoli Salamon R., “Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos”, Cuicuilco, México, vol.13, no.38, septiembre-diciembre, 2006, p.136.

imágenes en relación con su historia o su auto-reconocimiento como herederos de un patrimonio cultural común.

Según Halbwachs, la memoria colectiva no se confunde con la historia y que la expresión memoria histórica no ha sido una elección muy acertada, puesto que asocia dos términos que se oponen en más de un punto. La historia es, sin duda, la colección de los hechos que más espacio han ocupado en la memoria de los hombres. En general, la historia sólo comienza en el punto en que acaba la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social. La memoria se distingue de la historia, en que es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene.

Por su parte, Cassigoli, en el marco de estudio del papel de la memoria en torno a la praxis y emancipación en el ámbito del habitar humano, nos invita a meditar sobre el valor emancipador de la memoria respecto a su cualidad reflexiva y transformadora y, a practicar una politización de la memoria y la pertenencia –en el sentido de Michel De Certeau. Dice que la memoria es, antes que nada, “sentimiento activo”; despliega como potencial sensible la ensoñación creativa³⁴.

La historia, menciona Halbwachs, que se sitúa fuera de los grupos y por encima de ellos, no vacila en introducir en la corriente de los hechos divisiones simples, cuyo lugar se fija de una vez por todas. En realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay, como en la historia, líneas de separación claramente trazadas, sino solamente límites irregulares e inciertos. En efecto, hay varias memorias colectivas. La historia es una y se puede decir que sólo hay una historia en términos de que cada país tiene su historia (nacional). Para distinguirse de la historia o de la memoria histórica, dice el autor, la memoria colectiva sólo retiene las semejanzas. En realidad, la historia examina el grupo desde fuera y abarca una duración bastante larga. La memoria colectiva, por el contrario, es el grupo visto desde dentro y durante un periodo que no supera la duración media de la vida humana³⁵.

Estos autores nos abren el espacio discursivo de la memoria para pensar lo pasado y lo presente, lo histórico y lo cultural como herederos de la memoria colectiva donde se reúnen los bienes culturales como testimonios comunes del pasado histórico-cultural, con el fin de salvaguardar el patrimonio cultural tangible e intangible. En esta perspectiva, Latinoamérica debe consolidar esta memoria colectiva –lo vivido con el pasado y lo práctico en las experiencias humanas y cotidianas de los pueblos–, y preservar su patrimonio cultural –en que lo se refiere a lo tangible (pintura, danza, música, comida, folklor, lenguas originarias, quehacer cotidiano y entre otros) que marca la diversidad cultural subcontinental y lo intangible (revoluciones, independencias, soberanía del Estado nacional, historias nacionales y entre otras) que sella la dignidad e identidad cultural latinoamericana.

Esta propuesta en torno de la salvaguardia del patrimonio cultural latinoamericano se quiere completar la disposición jurídica de la UNESCO³⁶ y a la vez distanciar de su práctica administrativa que

³⁴ Véase Cassigoli S. R., *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Madrid, Editorial GEDISA, S.A., 2010, pp.22-23.

³⁵ Halbwachs, 2004.

³⁶ La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en inglés *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, abreviado internacionalmente como Unesco, en francés: "*L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*") es un organismo especializado de las Naciones Unidas. Se fundó el 16 de noviembre de 1945 con el objetivo de contribuir a la paz y a la seguridad en el mundo mediante la educación, la ciencia, la cultura y las comunicaciones. Se dedica a orientar a los pueblos en una gestión más eficaz de su propio desarrollo, a través de los recursos naturales y los valores culturales, y con la finalidad de modernizar y hacer progresar a las naciones del mundo, sin que por ello se pierdan la identidad y la diversidad cultural. Las actividades culturales buscan la salvaguarda del patrimonio cultural mediante el estímulo de la creación y la creatividad y la preservación de las entidades culturales y tradiciones orales, así como la promoción de los libros y de la lectura.

es más favorable a los países dominantes en el ámbito político internacional respecto a una gestión equitativa del patrimonio de la humanidad. La UNESCO tiene la labor de preservar y proteger el patrimonio cultural, el cual es mencionado en su Constitución "universal". El patrimonio cultural representa lo que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y nuestra obligación de conservarlo a su vez para las generaciones futuras. Las formas visibles de la cultura, monumentos, libros y obras de arte son tan preciosas que los pueblos tienen la responsabilidad de asegurar su protección. En la idea de este organismo internacional, el patrimonio cultural refleja la continuidad e identidad de pueblos particulares. Sin embargo, este órgano subsidiario de la ONU, reconoce que el mundo moderno industrial está amenazando este patrimonio cultural de la misma forma que amenaza al medio ambiente.

Con Halbwachs, aprendemos que "solidaridad y tradición" son básicas para la sociología de la memoria o memoria colectiva. Por tradición, se entiende la determinación, la necesidad que el pasado de los muertos ejerce sobre el presente de los vivos. Y la solidaridad una relación donde los vivos reconocen en su vínculo con el pasado, una memoria del hecho y del valor moral de ese pasado: el vínculo social y el vínculo moral son términos idénticos y relacionados con la memoria original.

Léon Bourgeois, al recuperar lo social y esta "solidaridad" en Auguste Comte, la teoriza bajo el nombre de "solidarismo". El solidarismo es la expresión del hecho de la solidaridad social, de la mutua dependencia entre los individuos. Retomando la teoría del contrato social, el solidarismo habla de un cuasi-contrato que une a los individuos en sociedad y que conllevan unas expectativas y unas obligaciones comunes entre todos ellos regulados por la justicia. Y define la justicia como una relación de equivalencia entre lo que se aporta y lo que se recibe. No supone la desaparición de las desigualdades, sino que la justicia se encarga del cumplimiento de una *deuda social* que los individuos tienen con la sociedad. Este solidarismo tiene que ver, señala Emile Durkheim, con una memoria racional ética y política.

En fin, el autor de los cuadros de la memoria nos enseña que todo pensamiento colectivo es al mismo tiempo memoria colectiva, puesto que ésta como una experiencia de la memoria individual. Para extender estas consideraciones epistemológicas a la memoria colectiva latinoamericana, se requiere la necesidad de vincular el presente con su pasado común en una dinámica de solidarismo para salvaguardar esta memoria histórico-cultural.

Nuestra aportación vía este ensayo se dedica a propiciar la conservación de nuestra memoria colectiva y nuestro patrimonio cultural, la revaloración de las culturas semejantes del subcontinente y la reconstrucción de nuestro pasado. Esto no tiene nada que ver con una reconstrucción total del pasado con sus insignificantes sino se basa en el reconocimiento de una historia cultural común y, por lo tanto, el reconocimiento del otro semejante compartiendo el mismo espacio geocultural, es evidente e imperativo actualmente frente a la posición dominante de la cultura y modelos sociales occidentales. Sin embargo, reconocemos que tal exigencia requiere una voluntad política a través de la sociedad política en términos del Estado nacional, promotor de la emancipación social hacia una acción solidaria entre los diferentes Estados en el respeto mutuo.

Para concluir este ensayo, insistimos sobre la reconstrucción de la identidad cultural latinoamericana como una necesidad imperativa para caminar adelante hacia el horizonte de nuestro destino. Las exigencias que requiere esta identidad deben entenderse en la obligación histórico-cultural de solidarizarnos para evidenciar una buena sociedad latinoamericana entre pueblos semejantes basándose en la convivencia y la diversidad cultural. Hay que erigir esta identidad como un motor, movilizador, transformador de la realidad sociocultural subcontinental, al favorecer una nueva epistemología de la historiografía y una ética de las prácticas culturales latinoamericanas y, asimismo, salvaguardar la memoria colectiva y el patrimonio cultural del subcontinente.