

Cohesión Social en América Latina:
Bases para una Nueva Agenda Democrática



Deconstrucción o Reinención de la Nación

**la memoria colectiva y las políticas de
victimización en América Latina**

Bernardo Sorj

2008

Este trabajo fue escrito en 2007 como contribución al proyecto *Nueva Agenda de Cohesión Social para América Latina*, realizado por el iFHC-Instituto Fernando Henrique Cardoso y el CIEPLAN-Corporación de Estudios para Latinoamérica. El proyecto fue realizado en 2006 gracias al apoyo de la Unión Europea y el PNUD. Las informaciones y opiniones presentadas por los autores son de responsabilidad personal y no expresan necesariamente, ni comprometen, a las instituciones asociadas al proyecto.

Coordinadores del proyecto: Bernardo Sorj y Eugenio Tironi.

Equipo Ejecutivo: Sergio Fausto, Patricio Meller, Simon Schwartzman, Bernardo Sorj, Eugenio Tironi y Eduardo Valenzuela.

ISBN: 978-85-99588-18-5

Copyright ©: iFHC/CIEPLAN. 2008. San Pablo, Brasil, y Santiago de Chile.

El texto, en parte o en su totalidad, puede ser reproducido para fines no comerciales dentro de los términos de la licencia de Creative Commons 2.5
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/deed.es_CL



**DECONSTRUCCIÓN O REINVENCIÓN DE LA NACIÓN:
LA MEMORIA COLECTIVA Y LAS POLÍTICAS DE VICTIMIZACIÓN EN
AMÉRICA LATINA**

Bernardo Sorj¹

INTRODUCCIÓN

Ante la decadencia de los grandes movimientos de transformación social del siglo XX y un cuadro de permanencia, y muchas veces de profundización de las desigualdades sociales, la victimización que reclama una reparación pasó a ser una nueva matriz discursiva de las identidades colectivas movilizadas en torno a temas de justicia social. La “competición de las víctimas”² por obtener el apoyo de la opinión pública y/o los favores del estado refine los parámetros de un nuevo paradigma político a escala nacional e internacional.

Lo que nos interesa en este artículo es analizar y comprender el contexto del surgimiento de este nuevo actor, la víctima que reclama reparaciones del estado y su impacto en la memoria colectiva nacional y el discurso político. La victimización siempre fue, en mayor o menor medida, un componente del discurso político moderno. Con todo En la tradición sindical y socialista del siglo XX, las principales fuentes de luchas sociales por el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos más pobres, la victimización ocupó un lugar secundario. El discurso de estos movimientos propugnaba la transformación social mediante el cambio de los sistemas de distribución de la riqueza por medio de la universalización de los derechos sociales y la construcción de una igualdad efectiva entre todos los ciudadanos, articulando una amplia alianza política entre los sectores subordinados y los grupos sensibles a la injusticia social.

La victimización redefine y, en muchos aspectos, empobrece tanto a la izquierda como a la derecha, en un juego de transferencia de responsabilidad por los males de la sociedad: culpando el “sistema”, en el caso de la izquierda o responsabilizando los individuos y sus acciones, por parte de la derecha. En defensa de la victimización quizás se pueda decir que en tiempos en que los canales

tradicionales de defensa de intereses colectivos (sindicatos, partidos) perdieron buena parte de su eficacia y predomina un sentimiento de impotencia y de falta de horizontes, es natural que este mismo sentimiento sea transformado en el principal sujeto de la acción social. En la medida que los individuos y grupos sociales se sienten víctimas del “sistema” la ideología de la victimización permite la transformación de un sentimiento aparentemente pasivo en constitutivo de los nuevos actores sociales. Parafraseando a Jean-Paul Sartre, podría decirse que la victimización se transformó en el horizonte histórico de nuestra época.

Este artículo constituye una exploración inicial del tema de la victimización a partir de un ángulo particular, el de su papel sobre la cohesión social, a partir de su impacto en la memoria colectiva nacional. Las memorias colectivas, al definir quienes somos, lo que debemos recordar u olvidar, valorar o descalificar, cómo identificarnos y diferenciarnos, incluirnos o excluirnos, organizan nuestra percepción del mundo, colocando el pasado al servicio del presente y del futuro. La construcción de memorias colectivas es el principal instrumento de las prácticas de poder y de consolidación de proyectos colectivos, tanto de los grupos dominantes como de los grupos dominados. Los estados nacionales y los movimientos políticos de los siglos XIX y XX, tanto de derecha como de izquierda, se construyeron en base a la elaboración de memorias colectivas.

La construcción de las memorias colectivas de victimización, en este comienzo de siglo, se distancia del nacionalismo y de las utopías de transformación social, pero solo parcialmente. En parte, las nuevas identidades se desarrollan contra la nación, en parte al margen de ella, y, en ciertos casos, mediante la reconstrucción de la memoria nacional. Los movimientos de victimización mantienen una relación ambigua con los movimientos obreros y socialistas, de quienes toma la tradición de crítica a la desigualdad social y la dominación, pero se alejan de ellos por su valoración de la especificidad de cada grupo reclamante del estado y por el abandono de proyectos de transformación del conjunto de la sociedad.

Nuestro trabajo analiza una tendencia ampliamente difundida en las sociedades contemporáneas, para detenernos, en la parte final, en el caso latinoamericano. Quizás no esté de más subrayar que el análisis crítico de las políticas de victimización no implica la negación de la existencia de “víctimas de la historia y la sociedad”. En este

trabajo hacemos hincapié en el análisis crítico de la transformación de estas experiencias en cierto tipo de discurso político y en sus consecuencias sociales.

La construcción de las identidades colectivas: confiscación, resignificación y legitimación

Las memorias colectivas no surgen en el vacío. La construcción de las memorias colectivas implica generalmente en la movilización de cuatro mecanismos: la confiscación, la resignificación, la diferenciación y la legitimación. Las grandes narrativas de identidad se basan en narrativas anteriores que son confiscadas, es decir, la nueva narrativa, diluye, cuando no apaga totalmente las fuentes de inspiración original para construir un nuevo mito fundador. Cuando las fuentes originales son reconocidas, la nueva construcción de identidad desarrolla una lógica explicativa que demuestra que la nueva identidad es totalmente diferente, cuando no es opuesta, a su fuente inspiradora.

La dinámica de la confiscación se realiza mediante la resignificación de las narrativas y los mitos anteriores que son colocados al servicio de una nueva identidad colectiva. Esta identidad se construye por el desarrollo de una diferenciación sustentada en narrativas, creencias, símbolos y prácticas que fijan límites, creando fronteras destinadas a contener la tendencia natural a la “mezcla”, sea de los individuos a confundirse entre sí, sea de los grupos diferentes a integrarse. A partir de la delimitación de las identidades es posible construir “memorias” y narrativas de sí mismo o del grupo.

Finalmente las identidades colectivas se legitiman en torno a: a) uno o varios criterios que definen las reglas de ingreso al “club”; b) un conjunto de prácticas sociales o sistemas simbólicos que explican o confirman la especificidad del grupo y c) una autoridad formal (como por ejemplo, un padre, un juez o un rabino) o informal (un consenso interno y/o externo que confirme la imagen grupo).

Las identidades son la base de los sistemas de clasificación de los individuos y de los grupos sociales, dentro de los cuales cada uno representa una versión de sí mismo y

del otro. En otras palabras, la identidad siempre depende de quién es el observador y quién el observado.

Aunque sean contingentes, es decir, producto de las circunstancias históricas, sociales y psicológicas (como a los sociólogos les gusta enfatizar, son construcciones sociales) para los individuos que viven sus identidades, no son aleatorias, sino que constituyen el verdadero sentido de la vida, definiendo el lugar “natural” de cada uno en el mundo.

Las identidades individuales son siempre múltiples (por ejemplo, familiar, geográfica, política, religiosa). Conceptos como identidades híbridas, cambiantes, múltiples y fluidas, no nos eximen de analizar los mecanismos que aseguran la estabilidad de las identidades colectivas, que debe ser buscada en las instituciones especializadas, sustentadas en recursos simbólicos y materiales, capaces de fijar límites y de reglas grupales, impuestas, en última instancia, de manera coercitiva.³

Tanto las identidades individuales como las colectivas dependen de valores compartidos. No existe identidad individual fuera de un marco normativo compartido. En las sociedades tradicionales, el espacio de identidad individual estaba severamente restringido y limitado por la identidad colectiva y por los mecanismos de imposición del control social o de la autoridad religiosa o política. En los tiempos modernos, la relación se invierte, lo que lleva a que cada individuo considere su identidad como el producto de un acto volitivo, es decir, una elección moral independiente, vivida como una elección personal.

Modernidad, memoria y progreso

La memoria individual y colectiva, en la modernidad, se organiza en torno a una visión lineal de la temporalidad, de un continuo pasado/presente/futuro en el que el pasado es irrepetible, el presente es un momento único y el futuro está cargado de novedades. Esta visión es profundamente diferente, e incluso opuesta, al tiempo mítico-religioso, en el que la temporalidad no es lineal, pues las creencias, por medio de las prácticas rituales, actualizan el pasado de tal manera que es vivido como presente y está destinado a repetirse cíclicamente en el futuro. En el cristianismo, por ejemplo, la eucaristía lleva al creyente a participar en la última cena, en Dhul-Hijja - Eid Al-Adha

los musulmanes reviven el acto de la substitución del sacrificio de Ismael y en Pesaj la lectura de la Hagadah enfatiza la idea de que la salida de Egipto debe ser vivida por cada judío como si tuviera lugar hoy.

El pasado y el presente están ligados, y la condición de existencia del presente es la vigencia de momentos sagrados del pasado, definidos “para siempre” en el canon de textos sagrados, y reforzados por sistemas de recompensa y castigo en un futuro, cuya existencia está en el más allá. Otras tradiciones religiosas presentan versiones aún más distantes de la visión del tiempo de las religiones monoteístas. En el budismo, por ejemplo, la temporalidad es el espacio de la reencarnación y el sufrimiento. El transcurso del tiempo es la fuente de nuestro sufrimiento pues transforma todo en impermanente, el espacio donde el ego construye sus ilusiones. La paz y la armonía, el fin del ciclo de la reencarnación se encuentra en otra dimensión, el Nirvana, donde no hay lugar para la memoria porque la temporalidad se diluye.

La visión moderna de la memoria como temporalidad lineal surge, como sabemos, a partir de la secularización de la vida pública y cultural. La monarquía, cuya legitimidad emanaba de la religión, y por lo tanto estaba en última instancia al servicio de un designio trascendental de defensa de la fe en el reino, fue sustituida por el poder soberano del pueblo, lo que implicaba que la política dejaba de ser subordinada a la voluntad divina para ser construida por los hombres. Gracias a la secularización de la política, el principio de la soberanía de la voluntad y la acción de hombres y mujeres, se constituyó en la fuente de legitimidad de la acción colectiva. La sociedad moderna secular generó una nueva forma de vivir la temporalidad, reconstruyendo los parámetros de la memoria colectiva por medio de la creencia en el progreso. El futuro representaría una oportunidad de cambiar el pasado por medio de la acción individual o colectiva en el presente.⁴

La memoria moderna es fundamentalmente una memoria que se alimenta de “hechos históricos”, es decir, de la acción de las personas, sin intervención de dioses. Esto no implica que los historiadores tengan libertad para investigar y dictaminar de dónde venimos y quiénes somos. El camino es más oblicuo y casi opuesto. Construir relatos históricos es elegir entre una serie de hechos, definir prioridades, en suma, es tanto un ejercicio de recuerdo como de olvido, dominado por criterios que definen la relevancia de los objetos y los valores por medio de los cuales deben ser abordados.⁵

Los historiadores, o por lo menos aquellos que ocupan un lugar central en la construcción de las memorias colectivas oficiales, estuvieron al servicio y formaron parte constitutiva de proyectos orientados por visiones del mundo asociadas a grupos sociales más amplios.⁶

La moderna narrativa política histórica fue una forma particular de actualización de la vivencia mítica, construyendo versiones de ciertos acontecimientos históricos que ocupan un lugar central en la memoria colectiva. Estos acontecimientos, con los cuales los individuos pueden identificarse y construir sus identidades, son ritualizados en el calendario y difundidos por los sistemas de socialización y los aparatos culturales. De este modo, la vivencia de la historia como espacio de libertad y el futuro como un libro abierto no excluye la presencia estructurante de la cultura nacional en torno a creencias y mitos mediante los cuales el pasado es recreado en el presente.

Pero, a diferencia de las creencias y los mitos religiosos, estas narrativas no llegan a tener la gravitación de lo sagrado absoluto pues, al estar encuadrados en los parámetros de valores seculares, prometen logros en este mundo y no en el “post mortem”. De esta manera, los mitos seculares son “puestos a prueba” llevando a la frustración y al abandono de aquello que no llega a cumplirse (por ejemplo, Eric Hobsbawn⁷ caracteriza al comunismo como a una religión que no logró pasar la prueba de la realidad).

A pesar de la inercia y los mecanismos institucionales para reforzar la versión oficial, las creencias y mitos seculares en las democracias pueden ser cuestionadas sin tener que pagar el pesado costo de la herejía, el nombre dado por los antiguos a los impugnadores de la memoria oficial. La promoción del cambio y de la innovación por la modernidad inclusive valoriza a los nuevos herejes, que se presentan como vanguardias intelectuales y artísticas.

Las grandes narrativas modernas de la historia se concentraron primero en el estado nacional y luego en las clases sociales. El estado nacional se constituyó en Europa mediante un esfuerzo sistemático de represión de las memorias locales, generalmente ligadas a las lenguas y dialectos regionales y mediante la sustitución de las instituciones socializadoras de la iglesia por un sistema educacional público y por la universidad, como principales instrumentos de socialización y al mismo tiempo, como depositarios y elaboradores de la memoria colectiva. La creación de una narrativa

histórica de la nación y su divulgación por el medio escolar, ritualizada en fiestas y en símbolos nacionales, llevó a una política activa de olvido y de reorganización del espacio de la memoria, en la cual manifestaciones de solidaridad religiosa o étnica fueron transferidas para el “espacio de la vida privada”.

Este esfuerzo monumental permitió la creación de la ciudadanía, un atributo que determina la igualdad de acceso a los mismos derechos para todas las personas dentro del territorio nacional, independientemente de su pasado y sus creencias. El sionismo, uno de los ejemplos contemporáneos más radicales de represión del pasado por un movimiento nacionalista, concluyó que la condición necesaria para que el judío deje de ser víctima para ser sujeto de su historia, era el olvido y represión de dos mil años de memoria diaspórica, considerada como el principal obstáculo para construir un presente y un futuro nuevo.

Las narrativas que el movimiento obrero construyó sobre sí mismo no valoraron el pasado de expropiación campesina o de migraciones, sino las luchas sociales y los logros obtenidos mediante la transformación del mundo del trabajo en el ámbito fabril y en el sistema político y jurídico. En este proceso ha ido cambiando la auto-imagen de la nación, transformada en una arena en la cual los diferentes grupos sociales procuraron imponer o negociar sus versiones acerca de su propia identidad nacional, de cómo fue construida y cuál es el sentido de su existencia. Esa dinámica fue creada por la integración de nuevos grupos sociales en el espacio político y llevó a una constante reformulación de la memoria colectiva.

Fuentes de la política de victimización

Entre las fuentes de la modernidad, el cristianismo constituyó la principal inspiración de la valoración de la víctima. La lectura de la Iglesia Católica del Nuevo Testamento representó una modificación importante del Antiguo Testamento. Este último era leído por los judíos como siendo la narrativa de un pueblo pequeño que consigue enfrentar a enemigos más poderosos gracias a una alianza con Dios. El problema que se planteó primeramente a los profetas y más tarde a los rabinos fue explicar las derrotas, ocupación, exilio y persecución de los judíos. La respuesta fue

encontrada en la desobediencia de los reyes y más tarde del pueblo, a los mandatos divinos.

Como consecuencia, en lugar de leer las peripecias sufridas por el pueblo judío desde el siglo VIII antes de la Era Cristiana, como un abandono o una violación del pacto de protección de Dios, los profetas elaboraron una nueva versión de la Alianza, y, por medio de ella, inventaron la primera gran narrativa de la historia universal. El pacto con Dios seguiría siendo vigente pero Dios utilizaría a los grandes imperios para castigar a los judíos, en particular a sus reyes. Al mismo tiempo, Dios castigaría a los imperios y a los emperadores, condenados cíclicamente a la decadencia por el tratamiento dado al pueblo judío. La historia del ascenso y el declive de los imperios sería la expresión de un designio divino, por el cual los poderosos de la historia se transformarían en instrumentos del Dios de un pueblo pequeño y derrotado. La llegada del Mesías, que haría volver al pueblo judío a su patria y le permitiría recuperar su esplendor (*Or lagoim*, luz para los pueblos) constituiría una compensación para su historia de sufrimiento y humillaciones, generando así una visión teleológica de la historia universal. Sin embargo, las versiones acerca de cuándo se producirá la llegada del Mesías son variadas, ya que el judaísmo no posee una doctrina teológica. En general, estas versiones coinciden en que su llegada dependerá del grado de cumplimiento de los mandamientos divinos por parte de los judíos. O sea, la reparación dependerá de la iniciativa de las víctimas y no de los verdugos.⁸

El cristianismo, o al menos ciertas partes del Nuevo Testamento, así como las interpretaciones posteriores de los padres de la Iglesia Católica, establecen una relación diferente entre la víctima y las reparaciones que finalmente habrán de obtener. El sufrimiento de los pobres y los humillados (como individuos y no como pueblo) no tendrían razón de ser y deberán obtener una reparación en el otro mundo: “Es más fácil que un camello pase por el agujero de una aguja que un rico entre el reino de los cielos”.

Pese a sus diferencias, el judaísmo y el cristianismo cambiaron su percepción del lugar de los derrotados y humillados. Ellos dejaron de ser un objeto legítimo de la violencia, al cual siempre fueron destinados por los poderosos, para ocupar el centro del escenario moral, una concepción que Nietzsche cuestionó en la teoría⁹ y el nazismo en la práctica.

La influencia judío-cristiana se manifestó en las luchas sociales en el siglo XIX, pero manteniéndose subordinada a la construcción de proyectos de sociedades orientadas hacia el futuro en este mundo, en base a la actividad humana a partir de las oportunidades creadas por el presente. Como veremos, la idea judío-cristiana de la víctima y la reparación retorna en la tendencia contemporánea de la victimización y la reparación, sea como inspiración para pensar el futuro o sea como reparación del pasado o como movilización de la culpa.

La victimización en la época moderna

Hasta la segunda mitad del siglo XX la práctica que predominó en las relaciones entre las naciones se basaba en los derechos de los vencedores. Los pueblos y países derrotados debían compensar a los victoriosos por los costos de las guerras. Esta lógica fue aplicada incluso a fines de la Primera Guerra Mundial, en el tratado de Versalles y al final de la Segunda por la Unión Soviética en relación a Alemania.

El nazismo posiblemente fue el primer gran movimiento político moderno que se construyó en torno al tema de la victimización. Alemania habría sido víctima de una gran conspiración judío-comunista-capitalista. De acuerdo con la narrativa nazista, si no hubiera sido por esta conspiración, Alemania hubiera alcanzado poderío y grandeza. Sin embargo, los movimientos modernos de victimización no tienen las mismas características que el nazismo, aunque no dejan de compartir con él la tendencia a culpar a otros por las dificultades (reales o imaginarias) propias. Igualmente, ciertos discursos de victimización poseen un potencial de generar una dinámica similar de deshumanización del otro, llevando a la destrucción del espacio público, cuya condición de existencia es que el reconocimiento de que los individuos, a pesar de sus diferencias, poseen los mismos atributos de humanidad.

Existe cierto consenso en la bibliografía de que las políticas contemporáneas de reparación de las víctimas por los sufrimientos pasados están originalmente asociadas al Holocausto. Las reparaciones pagadas por Alemania a los individuos que sufrieron en carne propia la persecución nazista, y al Estado de Israel, sería el principal precedente e inspiración de las políticas de victimización y reparación. Esta referencia es, hasta cierto punto correcta en lo que se refiere a la inspiración, pero en general olvida que

estas reparaciones no estaban asociadas a una ideología de victimización ni refleja lo que fue la dinámica efectiva de las relaciones entre Alemania, las víctimas del nazismo (en particular los judíos) e Israel. Las principales compensaciones de Alemania fueron dadas a los ciudadanos judíos alemanes. Los judíos de fuera de Alemania que pasaron por campos de concentración recibieron compensaciones menores y un buen número de ellos consideró que eran inaceptables y constituían una traición a la memoria de los muertos en el Holocausto.

El caso del Estado de Israel es aún más complejo. En los primeros pasaportes israelíes estaba impreso que no tenían validez para ingresar a un solo país: Alemania. Cuando el primer ministro Ben Gurion anunció en 1951 que estaba negociando con Alemania Federal el pago de compensaciones que permitieran desarrollar la infraestructura del país, miles de personas salieron a las calles para protestar contra algo que consideraban vergonzoso, si bien las reparaciones no eran justificadas en nombre de la “justicia” y sí en función de necesidades pragmáticas de fortalecer el recién creado Estado de Israel. Lo mismo se repitió cuando ambos países intercambiaron embajadores.

La política de reparaciones de la Alemania de la post-guerra tiene muy poco que ver con las últimas tres décadas de pedidos de reparaciones a empresas y bancos que se beneficiaron con el nazismo. Esta nueva tendencia ya forma parte del contexto de las nuevas corrientes asociadas al discurso de la victimización y las políticas de reparaciones, que, aunque se inspiró en el Holocausto, se inserta en un nuevo contexto de transformación de la política y del nuevo protagonismo de oficinas de abogados y “lobbies” especializados en “representar a víctimas”.

Las políticas materiales de reparación deben por lo tanto ser diferenciadas de las políticas simbólicas de reconocimiento del sufrimiento producido por el nazismo, de recuperación de la memoria de los mundos destruidos y de la lucha porque este tipo de tragedia no vuelva a producirse. Las políticas de recuperación de la memoria relativa a hechos brutales y deshumanos debe ser distinguidas de las políticas de victimización, si bien muchas veces caminan juntas. La recuperación de la memoria de las brutalidades del pasado son parte importante de los mecanismos de fortalecimientos de valores humanistas y democráticos. El problema es que muchas veces la lucha por la memoria es encapsulada por grupos de interés y/o con agendas políticas propias.

Tipos de discursos de victimización

La víctima, en principio, es la persona o el grupo social que considera haber sufrido una injusticia. La victimización, como discurso político, no es la mera elaboración conceptual de una situación objetiva. El discurso de victimización es una construcción compleja, en la que se define quién es culpable y sus motivaciones, quién es la víctima, como ella debe reconstruir su propia historia a partir de esa condición y cuáles son las alternativas para salir de la situación en que se encuentra.

Podemos distinguir dos tipos ideales de discursos de victimización: el altero-fóbico y el auto-centrado. En el discurso altero-fóbico, lo esencial es la identificación del “culpable” y el juicio acerca de los daños por él causados. Su objetivo es la negación de la humanidad del enemigo. La lógica altero-fóbica se construye a partir de una confrontación de lo puro (la víctima) y lo impuro (el culpable por su sufrimiento), en la cual el contacto con la parte impura debe ser evitado, combatido y, en las versiones extremas, eliminado.

En la victimización auto-centrada el lugar de la víctima está subordinado a la afirmación de valores propios y no en la desvalorización del otro, y de un proyecto de reconstrucción de su humanidad, que depende sobre todo de su capacidad para movilizar sus propios recursos.

El impacto de estas diferencias en términos de política democrática y en lo que respecta a sus consecuencias, es enorme. El discurso altero-fóbico transforma la política en una guerra, en la cual las personas se alinean en campos opuestos y antagónicos y en la que quienes están asociados con el enemigo son por definición ilegítimos y pueden ser excluidos del espacio público en cualquier momento. El discurso auto-centrado, sin dejar de tener un carácter agónico, enfatiza la suma de fuerzas en torno a la construcción de un proyecto común, de carácter expansivo y con visión de futuro.

En la práctica estos modelos nunca aparecen de manera pura y los discursos políticos puede transitar de un modelo a otro, o cambiar en el transcurso de la historia. La tendencia a un discurso agónico antidemocrático está generalmente asociada a la culpabilización de un “enemigo” por todos los males actuales y a la desvalorización del

discurso opuesto, no en función de los argumentos pero por las características del emisor (“burgués”, anti-patriota”, “blanco”, etc.).

. Esta tendencia no es extraña al nacionalismo, en particular a sus versiones más reaccionarias. Tampoco la tradición comunista y revolucionaria es ajena a una política de victimización altero-fóbica, como ciertos discursos tercero-mundistas y las teorías del imperialismo. La victimización fue y continúa siendo parte del bagaje de la cultura de la izquierda latinoamericana, si bien en la tradición socialista del siglo XX, la solución no se encontraba en la implementación de políticas de reparación sino de expulsión del imperialismo y la reconstrucción de las sociedades. Actualmente esta cultura de victimización de la izquierda ha sido actualizada por un discurso en el cual los pueblos serían las víctimas de la globalización y el neo-liberalismo.

Las bases sociales de la política de victimización reparatoria

La caída del comunismo, en conjunción con la decadencia del sindicalismo y de la política partidaria, construida sobre la oposición entre las clases sociales y las utopías de transformación social, asociada a los procesos de globalización cultural y deslegitimación del estado nacional, fueron esenciales para el ascenso de las políticas de victimización.

En paralelo al vaciamiento del movimiento socialista, el discurso de los Derechos Humanos se consolidó como lenguaje político universal. El discurso de los Derechos Humanos no hace referencia a las estructuras sociales ni a los fundamentos sociales y económicos de la desigualdad. En principio parece excluir la política agónica tradicional al crear un territorio de consenso, en el que no se establecen diferencias, por ejemplo, entre explotados y explotadores, entre opresores y dominados. En la práctica el discurso de los Derechos Humanos creó las condiciones para una nueva forma de política agónica, la de la de victimización.¹⁰ En esta política, el discurso construye varias categorías sociales de grupos que serían excluidos de los Derechos Humanos, y los reclamos son formulados al estado o al sistema internacional.

Junto con el ascenso del discurso sobre los Derechos Humanos, se produce la pérdida de densidad cultural del estado nacional y de los partidos políticos como aglutinadores de intereses y productores de proyectos y utopías sociales. Pero lo que

Torpey¹¹ llama “colapso del futuro” no significa que la sociedad haya dejado de producir desigualdad social, resentimientos, frustración, aspiraciones de ascenso social y nuevas identidades colectivas que se expresan generalmente bajo la forma de victimización.

El fin de la creencia de que un futuro mejor puede ser construido colectivamente está relacionado, como mencionamos anteriormente, a la crisis del socialismo y al creciente desengaño con el “progreso” inicialmente debido a los usos destructivos de las nuevas tecnologías (en particular, la bomba atómica) y que posteriormente se consolidó en el discurso ecológico, proyectando una imagen pesimista del futuro. El movimiento feminista, con la reconstrucción de toda memoria pasada, incluso de las luchas sociales del movimiento obrero y del socialista, como estando manchados por su carácter patriarcal, también favorece la pérdida de la continuidad histórica de la memoria de las luchas sociales.

En la construcción de la victimización ocupa un lugar central la valoración del pasado. La valoración del pasado converge con las tendencias de formación del individuo en la modernidad tardía. La preocupación obsesiva con el pasado personal y la culpabilización de los otros (en general, los padres) fue difundida por la cultura sicoanalítica desde comienzos del siglo XX. La fragmentación social, el énfasis en el individuo, la visión egocéntrica, el distanciamiento de las nuevas identidades colectivas de contexto socioeconómico y de las pertenencias partidarias, la desintegración de los valores tradicionales y en particular, de los roles sociales de género así como la hiper-reflexividad, llevan a que el individuo sea constantemente colocado frente a la interrogante de quién el o ella es realmente, cuál es su identidad. A pesar de que esta tendencia a la cultura narcisista de búsqueda del yo se enraíza en el siglo XX, ella estaba limitada por las ideologías políticas que definían identidades colectivas cuya construcción se daba en el espacio público, en torno a intereses y proyectos para el futuro para el conjunto de la sociedad.

La hiper-subjetivización, tanto individual como colectiva, llevó a que los movimientos sociales reconstruyan sus discursos de modo que las demandas colectivas aparezcan como reparaciones por el sufrimiento personal. La política de victimización es una expresión de una *cultura de la victimización* que es parte del espíritu de los tiempos actuales. La nueva teoría social que racionaliza este movimiento se expresa en

una valoración del trauma personal como fuente de demandas colectivas¹² y una antropología humana que analiza los movimientos colectivos como expresión de reclamos de reconocimiento de la dignidad a partir de la experiencia personal.¹³ En ambos casos, la política pierde su autonomía y su función mediadora, que implicaba cierta distancia y tensión entre la subjetividad individual y su expresión en proyectos sociales más abstractos y de mayor alcance. De este modo, la victimización, transformada en una disciplina de estudios y un campo especializado de la “advocacy”,¹⁴ expresa el “espíritu de nuestra época”, cristalizado en diversos tipos de identidades colectivas y movimientos sociales (en casos extremos, como en los Estados Unidos, las “víctimas” se organizan en torno a los más variados temas: por sobrepeso, altura, invalidez, opción sexual y etnicidad).

Estas transformaciones en el ámbito de la representación convergen igualmente con las transformaciones en la esfera social del capitalismo contemporáneo. En lugar de la vieja dicotomía explotadores y explotados o burgueses y proletarios, se formó una nueva oposición entre integrados y excluidos del mercado, entre perdedores y ganadores del sistema (los que se benefician con los nuevos sistemas de empleo y de organización empresarial y aquellos que son marginados o beneficiados solo marginalmente por la expansión capitalista (desempleados, emigrantes ilegales, empleos con bajos salarios, etc.). En este nuevo contexto quienes sienten que no son tratados justamente solo pueden reivindicar su condición de víctimas del sistema, ya que no poseen ningún instrumento de presión a no ser los de orden moral. Este cambio estructural en el capitalismo contemporáneo, en el cual los grupos menos favorecidos de los cambios de orden social exigen el derecho de participar en el sistema, es un importante trasfondo de nuevos movimientos sociales, aunque no todos los movimientos de victimización estén basados en grupos socialmente marginados.

El estigma tradicional de los grupos victimizados de un capital social negativo se transformó, gracias a las políticas de acción afirmativa, en capital político positivo. En general esto no significó la desaparición del estigma, solo la transformación del estigma en un bien que, en general las elites de los grupos estigmatizados, capitalizados positivamente.

Si bien la política de victimización está asociada a una variedad de procesos sociales, ella es hija directa del multiculturalismo. No es este el lugar para hacer una

historia del multiculturalismo, cuyo principal motor es la disociación creciente entre las identidades colectivas y el estado-nación. Aún así merece ser señalada la estrecha relación entre el multiculturalismo y el “colapso del futuro”. Las grandes ideologías políticas del siglo XX, el capitalismo liberal, el comunismo e incluso el fascismo y el nazismo, suponían que el mundo se dirigía hacia un único lugar. La diversidad de las formas sociales y culturales era vista como rémora del pasado, basura de la historia que más temprano o más tarde, habría de ser barrida por el proceso modernizador o revolucionario. Los grandes temas tratados por la teoría sociológica en el siglo XX, hasta la caída del comunismo, tanto en su versión reformista como revolucionaria, eran los procesos de transformación de las formas tradicionales de vida, debido al impacto del proceso modernizador impulsado por el capitalismo. Con el fin del comunismo y la crítica de las grandes narrativas totalizadoras (para algunos, totalitarias) del proceso histórico, aquello que antes era considerado resquicios del pasado pasaron a un primer plano.

El multiculturalismo, en el sentido lato aquí utilizado, valora las identidades individuales sub o supra-nacionales como soporte de identificación con comunidades. Estas identidades pueden ser religiosas, étnicas, raciales, regionales o afinidades sexuales. Sea utilizando objetos preexistentes, sea redescubriendo pasados reprimidos por el estado nacional o sea inventando nuevos objetos de identificación, estas identidades se afirman como particularistas, reclamantes de derechos específicos, incluso en ciertos casos, a mantener sus propias tradiciones legales y producen una memoria de grupo en detrimento de una memoria nacional (o del conjunto de la humanidad).

La valoración de la memoria como fuente de identidad colectiva de grupos específicos, como bunker a partir del cual los individuos y los grupos consolidan su sentido de la vida y negocian sus relaciones sociales, representa un cambio radical en la manera de hacer política. Es una política en la que lo que se moviliza es un sentido de justicia basado en la culpa por actos pasados, que lleva a construir una memoria de la victimización. La victimización exige la construcción de una memoria particular, del grupo frente al resto de la población. Su exigencia de justicia es planteada como una compensación por el pasado y no como una orientación para reconstruir el futuro del conjunto de la sociedad.

En su versión multiculturalista, la representación de la víctima es elaborada sobre bases seculares y se sustenta en la producción científica de las ciencias sociales, en particular, de la antropología y la historia, que produjeron teorías sobre el pasado (colonial, étnico) como represión, objetivando la desmistificación de la cultura dominante y la expansión de los derechos humanos. Este enfoque incluye grupos fundamentalistas islámicos, que, al menos en sus versiones para el mundo exterior presentan sus demandas en un lenguaje de victimización, de derechos humanos violados y de humillaciones infligidas, típicos de la modernidad secular occidental.

Las políticas de victimización

Las formas de victimización/reparación son diversas, y muchas de las asociadas a movimientos por los Derechos Humanos no responden al tipo ideal de demandas organizadas en torno a grupos con identidades colectivas definidas en torno a rasgos culturales. Por ejemplo, los parientes de las víctimas de las dictaduras militares en el Cono Sur desarrollaron un amplio movimiento para lograr el reconocimiento oficial y la divulgación de las atrocidades cometidas por los órganos de represión. Este movimiento en general buscó movilizar el discurso de los derechos humanos afirmando una agenda de consolidación de los valores democrática, si bien ciertos activistas asociaron esta lucha a una agenda política propia. En Brasil, ese movimiento tuvo un impacto menor, inclusive por la relativa —en relación a sus congéneres del cono-sur— moderación de la acción represiva, y la rápida acción del estado en los gobiernos democráticos de políticas de reparaciones materiales. En Argentina, Chile y Uruguay, las tensiones provocadas por los crímenes en el período de la dictadura se extienden hasta la actualidad.

En África del Sur la Comisión Sudafricana por la Paz y la Reconciliación asimismo propuso el pago de reparaciones a las víctimas de la violencia de estado en el período del “apartheid”. En los Estados Unidos y en Perú los descendientes de los japoneses que fueron hechos prisioneros en la Segunda Guerra Mundial tuvieron derecho a recibir reparaciones materiales. Asimismo fueron formuladas demandas de reparaciones por las mujeres coreanas que fueron utilizadas sexualmente por el ejército japonés, país que continua teniendo dificultades de tratar con su pasado expansionista y

los crímenes cometidos. A nivel internacional se alzaron varias voces en la última década para exigir compensaciones para África por el pillaje y la esclavitud.

Uno de los grandes movimientos de reparación se da en relación a los indígenas. La propuesta de “Declaración de los pueblos indígenas” , elaborada por las Naciones Unidas, establece en el artículo que : “Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de sus tierras, territorios y recursos que les pertenecieron tradicionalmente o que solían ocupar y utilizar, y que fueron confiscados, ocupados, usados o dañados sin su conocimiento y consentimiento voluntario. En los casos en que es posible, tienen el derecho a una indemnización justa y equitativa. De no ser posible esa solución, deben tener la opción voluntaria de obtener compensación en forma de tierras, territorios y recursos equivalentes en calidad, tamaño y status legal a los que tuvieron.”¹⁵

Sin duda, se trata de una propuesta carente de realismo desde el punto de vista fiscal, sin mencionar la dificultad de definir quién es el representante de los pueblos indígenas. La población andina indígena que vive en las ciudades, por ejemplo, ¿ es también heredera de los antepasados cuyas tierras fueron expropiadas y por lo tanto tiene derecho a reparación? El documento tampoco define quien puede ser caracterizado como “pueblo indígena”. Cabe preguntarse si la población alemana en la ex Unión Soviética o los Sujetos (que fueron expulsadas masivamente al final de la Segunda Guerra Mundial, con la muerte de miles de personas), constituye también una población indígena con derecho a reparaciones. Si se aplicara en la Europa contemporánea una política de víctimas y reparaciones habría una nueva guerra mundial. El futuro de Europa depende de su mirada hacia el futuro, pese a los desastres y las víctimas del pasado.

Las dificultades para la aprobación de la declaración, hasta hoy continua como propuesta, sorprende menos que el hecho de que haya llegado a tener el carácter de propuesta final elaborada por la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección de Minorías. El apoyo a los pueblos indígenas es, sin duda, una causa bienvenida, pero cada país tiene su historia y debe encontrar su propio camino para lidiar con el problema. La pretensión de elaborar un programa universal para “todos los pueblos” expresa la desconexión de los contextos nacionales que han llegado ciertos grupos de Derechos Humanos y los promotores de una política de victimización y reparaciones de carácter universal.

Pero este ejemplo extremo elaborado por una institución, las Naciones Unidas, sin capacidad efectiva de ejecución, es quizás menos importante que los movimientos de reparaciones asociadas a una visión multiculturalista, de valoración de las identidades étnicas, desarrollada en los Estados Unidos. La importancia de la experiencia estadounidense, como veremos, radica en la capacidad de irradiación global de ese país, a través de sus fundaciones y su influencia en las agencias internacionales.

Multiculturalismo, victimización y cohesión social

La construcción de identidades colectivas sub o supranacionales, valorizando las memorias de grupos específicos, representa un desafío a la cohesión social, sustentada hasta hace poco, por discursos políticos cuyo núcleo central era la proyección de un ideal de nación. Los grupos sociales e intelectuales se enfrentaban duramente por el derecho a definir las memorias colectivas y los proyectos futuros de nación, lo que funcionaba como un espacio semántico común en torno al cual se constituían y eran negociados los proyectos políticos.

El impacto del multiculturalismo presenta enormes variaciones en cada contexto nacional, dependiendo de la solidez de las instituciones preexistentes y de las tradiciones políticas nacionales. Así, por ejemplo, en los países de fuerte tradición republicana, en los que el estado se considera depositario y defensor de los valores sustantivos de la tradición nacional, como, por ejemplo, es el caso de Francia, las nuevas tendencias multiculturales colocan bajo un signo de interrogación toda la tradición política y la idea de una memoria nacional consolidada en torno a símbolos patrios nacionales. Pierre Nora, por ejemplo, en su serie monumental de libros sobre los “Lugares de la memoria”,¹⁶ lamenta que los grandes símbolos franceses están perdiendo su carácter de “Ambientes de la memoria” es decir, de ambientes capaces de recrear sentimientos asociados a una memoria colectiva nacional.

La crisis en relación a la memoria colectiva y la nación va más allá del conjunto de Europa, donde además de las fuerzas de la globalización, actúa la integración europea, que de alguna manera cuestiona el significado de las memorias nacionales que fueron construidas en torno a la afirmación de los símbolos asociados a guerras y confrontación con sus vecinos y las nuevas olas de inmigrantes que elaboran

identidades colectivas que se recusan a participar de la versión dominante de lo que sean los símbolos nacionales. En muchos países esto ha permitido la consolidación de partidos políticos que movilizan los sentimientos de inseguridad con un discurso alterofóbico que identifica la globalización y los emigrantes como la causa de todos los males.

El creciente despegue y por veces desgarramiento entre culturas comunitarias y la cultura (del estado) nacional recorre todos los continentes. En Israel, los inmigrantes judíos de los países árabes se organizaron en un partido que rechaza la narrativa sionista, valorizan la cultura traída de sus países de origen y se presentan como víctimas de un proyecto político que no era el suyo. En el mundo musulmán las identidades religiosas atraviesan las fronteras nacionales afectando las posibilidades de consolidación de las instituciones políticas nacionales. En África, las identidades tribales, con grupos que se consideran víctimas de la etnia que detenta el poder, igualmente dificultan la consolidación de estructuras nacionales.

Estados Unidos es el único país que logró integrar las demandas multiculturales en su sistema democrático en la segunda mitad del siglo XX, en un modelo que ellos consideran exitoso y es exportado al mundo. Los reclamos distributivos, en este modelo, son canalizadas por medio de grupos sociales que sostienen haber pasado por algún tipo de sufrimiento, discriminación o estigmatización, actual o histórica, por la cual exigen políticas de reparación, muchas veces en forma de acción afirmativa. La premisa implícita es que la sociedad en principio es justa y que todos tienen las mismas oportunidades y que solo merecen una acción reparatoria aquellos grupos que sufrieron una injusticia intencional. Estos parámetros implican un abandono de valores y de la lucha por justicia social y por el mejoramiento del conjunto de la población desfavorecida, transformando las políticas sociales en un acto de reparación moral para grupos determinados sin cuestionar el sistema social. Para ser demandador de derecho los individuos deben transformarse en víctimas.

La sociedad norteamericana se convirtió en una creadora oficial de razas, cinco desde 1973: amerindios, asiáticos, negros, blancos e hispánicos.¹⁷ Esta taxonomía es utilizada en los censos como base para políticas públicas y está difundida hoy en los medios y se utiliza en encuestas de opinión pública. Se trata de una racialización forzada que mezcla los más diversos criterios y que amalgama y clasifica para el censo

norteamericano como hispanos a personas del más diverso color de piel, origen social y cultura nacional. Lo que podría ser aparentemente una clasificación aparentemente ridícula no puede ser desdeñada por aquellos que son clasificados en las nuevas categorías, porque son éstas la que determina el acceso a políticas de acción afirmativa.

Estas prácticas de etnización y de racialización aparentemente están enraizadas en la historia norteamericana, pero no constituyen una fatalidad histórica. Como afirma Michael Lind, ellas son producto de una configuración particular en la cual el multiculturalismo políticamente correcto desarrollado en los campus universitarios *“...de hecho ayuda a la derecha. El uso de una simbología convencional brinda un camuflaje convenientemente “progresista” para un sistema de “dividir para reinar”, en el cual la élite social y económica blanca se beneficia de las divisiones raciales en la mayoría de la población norteamericana. Sin la división política por origen racial entre los asalariados blancos, negros e hispanicos, una división exacerbada, aunque no causada por preferencias e ideología multicultural, es dudoso que en las últimas generaciones, la clase alta blanca en los Estados Unidos, hubiera sido capaz de realizar sus propósitos de destruir los sindicatos, cortar los beneficios obreros, reemplazar trabajadores permanentes por temporarios y desviar la carga impositiva de la clase adinerada a las clases medias y trabajadoras, con tan escasa oposición popular). El multiculturalismo, al mismo tiempo que es el canal por el cual se expresa la insatisfacción social habría fragmentado a la sociedad, cooptando a las élites emergentes de los grupos oprimidos y obstruyendo la construcción de proyectos de transformación social.”*¹⁸

En lugar de idealizar el modelo actual norteamericano, como lo hace Habermas¹⁹ destacando que la diversidad cultural se basa en un patriotismo constitucional, Michael Lind defiende un nacionalismo liberal, sosteniendo que los Estados Unidos siempre fueron una nación, con una cultura común y proyectos capaces de integrar al conjunto de los ciudadanos en la lucha contra las oligarquías económicas y a favor de la justicia social para todos los ciudadanos.

El modelo norteamericano de etnización de la sociedad fue propagado por las ciencias sociales, en particular por la nueva disciplina, los “estudios culturales”. Las ideas de grupos étnicos y etnicidad fueron generalizadas para todas las sociedades como una categoría universal, aunque tiene un sentido específico en el contexto

norteamericano. Su difusión práctica es realizada por fundaciones norteamericanas “progresistas” que consideran el fortalecimiento étnico como un valor universal, y en forma creciente, esta manera de encarar el tema está siendo adoptada por las grandes agencias internacionales y el sistema de las Naciones Unidas. Las fundaciones norteamericanas, seguidas frecuentemente por organismos de cooperación internacional europeos, pasaron a financiar a ONG’s locales para difundir el mensaje de la etnicidad y la raza como fundamento de demandas sociales.

El tema que se plantea, desde América Latina, es cómo la etnización y la racialización se difunden en la periferia y afectan a las instituciones establecidas, en particular las culturas políticas y a la manera en que elaboran sus conflictos sociales y la memoria nacional.

La memoria nacional en América Latina y el multiculturalismo

La formación de la memoria nacional en América Latina presenta grandes variaciones de país en país, pero posiblemente no estaremos haciendo una simplificación excesiva si afirmamos que en el siglo XIX se constituyeron dos matrices discursivas que se fueron modificando en el transcurso de la historia pero mantienen sus identidades hasta hoy, al menos en el plano discursivo.²⁰

Una familia política, generalmente asociada en su origen a las élites urbanas, se presentaba como representativas de los valores liberales y generalmente se lamentaban (muchas veces con argumentos racistas) del atraso cultural del pueblo. Dada la distancia entre discurso y realidad, parte de este grupo no tenía escrúpulos en apoyar a dictaduras y estructuras sociales retrógradas. Otra familia política, generalmente asociada a las élites rurales, sostenía el valor de las tradiciones populares locales y el rol del caudillo. Ellos criticaban a los liberales como alienados y representantes de ideologías extranjeras, mientras los liberales consideraban a los “nativistas” como representantes del atraso y de la tiranía.

El siglo XX modificó y confundió estos polos, transformando su base social, pero manteniendo cierta continuidad discursiva. En el transcurso del siglo los procesos de industrialización y urbanización cambiaron los actores sociales y los temas en el debate

público. Un nuevo actor pasó a ocupar un lugar central, los trabajadores asalariados. Si bien en un comienzo los socialistas se unían en torno a una visión del mundo traída de Europa y distante de las realidades locales, en el período populista se inicia una cierta fusión entre los movimientos de inspiración marxista y la valorización de la cultura local. En este proceso, los partidos comunistas, con su énfasis en el antiimperialismo, fueron un factor importante en la construcción de una síntesis modernista-anticapitalista, con una visión instrumental de lo popular-nacional, pero que tuvo efectos importantes en la consolidación de una conciencia nacional que valorizaba las tradiciones nacionales.

De esta manera, en el período populista, los componentes altero-fóbicos y auto-centrados estaban presentes en varios discursos políticos del período, pero en general fue dominante el segundo, aunque con matices nacionales que analizaremos a continuación. En este sentido ocupó un papel central la ideología desarrollista con su rol integrador de distintos actores y su orientación hacia el futuro.

La síntesis del período populista, que se extendió durante el siglo XX, integró las clases populares y sus expresiones culturales en el marco de la “conciencia nacional”. Sin embargo, el éxito de esta integración varió considerablemente entre los países. En general, tuvo un éxito indiscutible en la construcción de una imagen de nación en la cual las diferencias étnicas y raciales fueron absorbidas en una visión ecuménica de mestizaje, que reflejaba un efectivo mestizaje biológico, que abarca desde la “raza cósmica” de México a la “democracia racial” de Brasil. Estos discursos integradores no llegaron a abolir el preconcepto racial, pero lo excluyeron del discurso político y lo hicieron crecientemente inaceptable socialmente. Tampoco fueron capaces de asegurar una distribución igual de oportunidades para las poblaciones de origen indígena o esclava, pero contribuyeron al aumento de la porosidad social, particularmente para los mestizos, mulatos y cholos.

Esta nueva constelación político-cultural se basó en las transformaciones sociales del modelo estatal desarrollista, que expandió las clases medias, los empresarios industriales protegidos de la competencia internacional y amplios sectores obreros, dentro de un proceso de fuerte urbanización y movilidad social.

Como lo señalamos, este movimiento integrador varía enormemente en los distintos países. Incluso dos países con población bastante homogénea, Uruguay y

Argentina, tuvieran trayectorias muy diferentes. El Uruguay, desde comienzos del siglo XX, gracias a las reformas de José Batlle y Ordóñez, creó un modelo que sintetizó los valores liberales y la justicia social, que unió a las clases medias y los asalariados (que eran en alto porcentaje empleados públicos) en torno a un estado totalmente secularizado, probablemente la más secular de las democracias del mundo e imbuido de valores republicanos.

La Argentina nunca llegó a producir una síntesis similar, con amplios sectores de sus élites recalcitrantemente antidemocráticas y alienadas en la cultura europea, una Iglesia Católica que tenía una activa ingerencia en cuestiones de estado y un movimiento peronista que reaccionó apostando en el odio de los sectores populares y un nacionalismo con componentes altero-fóbicos.

Bolivia y Ecuador son los países sudamericanos con contingentes indígenas mayoritarios, parte importante de ella viviendo en áreas rurales, y los que tuvieron menos éxito en la construcción de una identidad nacional. El Perú, con un contingente menor de población indígena y más rico que Ecuador y Bolivia, avanzó más en la integración de la población indígena en la simbología nacional y es difícil que movimientos étnicos puedan llegar a cristalizar tendencias políticas mayoritarias. En el Ecuador, la geografía favoreció la polarización étnica y en Bolivia, las prácticas racistas de las élites se prologan hasta bien entrado el siglo XX, lo que, junto con un menor desarrollo económico, una menor urbanización y limitadas oportunidades de movilidad social mantuvieron vivos la cultura y la militancia indígena. En ambos países la permanencia de tradiciones culturales asociadas en general a la organización comunitaria no puede ser disociada de la condición campesina. Este conjunto de factores asociados a diferencias étnico-regionales permitieron que el siglo XXI comenzara con el protagonismo de movimientos sociales y partidos políticos con fuerte componentes étnicos.

En América Central se presenta un cuadro que esquemáticamente puede ser dividido entre el sur, Panamá y Costa Rica, con pequeños contingentes indígenas y los otros países, en especial Guatemala, donde la población indígena tiene un peso central.

Un caso diferente es el chileno, donde un estado con fuerte presencia desde el XIX, construyó un nacionalismo que consolidó la auto-percepción de pueblo mestizo, a

pesar de la existencia de contingentes indígenas en el norte y en particular en el sur, donde la militancia Mapuche es importante.

Finalmente, para dar un último ejemplo, el Brasil constituye un caso bastante excepcional frente al resto de la América hispana. Como argumentamos en otro artículo²¹ la sociedad brasilera durante el transcurso del siglo XX fue simultáneamente jerárquica y porosa, profundamente desigual y abierta a la movilidad social y a la cooptación de grupos en ascensión, insensible con lo público y solidaria con su grupo de referencia. Si bien las sociedades jerárquicas tradicionales siempre tuvieron un fuerte componente fatalista y creencias muy arraigadas acerca del carácter inevitable y eterno de las diferencias, en el Brasil, por el contrario, las jerarquías se basaron en la expectativa de movilidad social y de un futuro diferente. La sociabilidad brasilera, gregaria, lúdica, reacia a la individualización, así como su atracción por el sincretismo religioso, son expresiones de apertura y de creatividad distante de las sociedades rígidamente organizadas.

En el mito nacional brasilero de “Brasil, país del futuro” y de “democracia racial” conviven la idea de un pecado original, el origen de su población colonial (india, negra y lusitana) con una visión extremadamente optimista del futuro. Esta visión se nutre de la esperanza de que en el futuro, gracias a la riqueza infinita y a la belleza edénica de su naturaleza, estas manchas serán borradas mediante la recreación de una sociedad integrada y homogénea. Esta visión del futuro limita y califica los componentes racistas de la cultura brasilera. Si la mitología nacional brasilera de blanqueado de la población promovida a comienzos del siglo XX, está presente aún de algún modo en el pueblo, y esto implica que sigue existiendo un componente racista, al mismo tiempo incluye una expectativa de homogeneización futura, que de hecho será resultado de miscegenación, algo ajeno a una sociedad efectivamente jerárquica y racista. Al mismo tiempo el blanqueamiento se generalizó como salida individual, sea como expectativa sea como práctica, de movilidad social, debilitando los lazos de solidaridad de grupo.

Una sociedad orientada hacia el futuro es una sociedad que valora lo nuevo y no le tiene miedo a la innovación. El mito del origen del Brasil, que sitúa los problemas en el pasado, en la esclavitud y en la colonización lusitana, pero que no cree que el paraíso

fue perdido o destruido, sino que éste se encuentra en el futuro, produce una visión totalmente diferente de los valores del cambio y del extranjero.

En la medida en que los mitos de origen nacional suponen la existencia de una fase áurea en un pasado remoto que nutre y sustenta los valores nacionales, éstos generaron una relación problemática con lo nuevo, identificado, casi siempre con influencias exteriores y con lo extranjero. Lo “nacional más puro” es lo que está más profundamente ligado a las raíces del pasado. Cuanto menos se tengan esas “raíces”, más lejos se estará de los “valores nacionales”. En el mito del origen brasileiro, por el contrario, el pasado es desvalorizado y su proximidad con éste implica una identificación negativa. En un contexto en el cual se valora lo nuevo, el cambio y el futuro, el extranjero, en lugar de ser portador de valores extraños a la nacionalidad, pasa a ser su principal constructor. A diferencia de los mitos de origen nacional basados en el pasado para los cuales el enemigo siempre está personificado en las “malas influencias que vienen del extranjero”, en el mito del origen brasileiro, del “país del futuro”, el enemigo es interno, el propio pasado.

La visión de una sociedad que se basa en la posibilidad de un futuro ideal común y no una idealización del pasado, constituye una revolución copernicana en comparación con toda la mitología moderna de los estados nacionales. Esta visión auto-afirmativa y esta orientación hacia el futuro, centrada en el potencial de la propia cultura nacional, explican la casi inexistencia de racismo en la esfera pública o conflictos étnicos y la fragilidad de las ideologías antiimperialistas, lo que diferencia a Brasil del resto de América Latina.

Toda cultura y mitología nacional se basa en experiencias históricas y en procesos políticos y sociales, que la refuerzan o la transforman. La clase dominante brasileira en el siglo XX no trató de asociar sus orígenes a Europa para distinguirse del resto de la población nativa o inmigrante. La relación negativa con el pasado limitó la formación de una élite “tradicional”, cuyo prestigio estaría basado en “raíces profundas” y que sería una presunta encarnación de la nacionalidad. Del mismo modo, el papel económico de San Pablo, liderado por grupos de inmigrantes, el cosmopolitismo de Río de Janeiro, la inexistencia de guerras o enemigos externos relevantes, las altas tasas de crecimiento económico y la movilidad social y geográfica de la población durante gran

parte del siglo XX, todos estos factores convergieron para eliminar o debilitar eventuales tendencias xenófobas y romantización del pasado.

La ideología del “Brasil, país del futuro” se actualizó en la década del 50 gracias al desarrollo de las clases medias, creadas por el proceso de industrialización y modernización. Las nuevas capas sociales surgidas en este período basaron su avance social en un proceso de crecimiento económico con tasas pocas veces alcanzadas por otros países. Confiadas en la capacidad de la industria, la ciencia y la tecnología de asegurar el progreso social, estas capas no solo se alejaron de la ideología racial sino que valorizaron y absorbieron en el arte expresiones populares ligadas en gran medida a la población negra. Las nuevas ideologías emergentes trataron de explicar los males del Brasil haciendo referencia exclusivamente a los procesos económicos y políticos, con total exclusión del tema racial. Si bien, en la práctica se mantiene vigente el ideal de ‘blanquear’ la sociedad, su discurso de fundamentación ideológica dejó de ser legítimo y fue sustituido por una cultura brasilera que afirma la multiplicidad de sus raíces.

El Brasil, como lo recuerdan constantemente los brasileros, es un país sin memoria. De hecho, este es el único recuerdo sistemáticamente cultivado. Un país que alimenta la impunidad que arroja aparentemente toda experiencia colectiva al olvido, parece ser, indudablemente, un pueblo sin memoria. Pero la “falta de memoria” no expresa la falta de un mecanismo que debería existir: ella es un producto histórico, construido socialmente, un mecanismo activo de una sociedad que rechaza el pasado como algo lamentable y erróneo. La desvalorización del pasado tiene sin duda efectos perversos: no es posible construir un futuro si no se aprende del pasado. Casi parece una inversión, con efectos similares, de la situación en que sociedades presas al pasado no consiguen crear un futuro diferente.

Actualmente, esta visión de la formación de una nueva civilización tropical, orientada hacia el futuro e integradora de diversas tradiciones culturales, está siendo jaqueada por ONG’s que se consideran representantes del “movimiento negro”, con el apoyo de políticos locales y fundaciones internacionales, en particular la Ford. Argumentado a favor de políticas de cuotas raciales para favorecer a la población negra que estaría concentrada mayoritariamente entre las capas más pobres de la población y critican la idea de la democracia racial como mistificación. Estos grupos se proponen reescribir la historia brasilera eliminando las referencias a los complejos procesos de

mestizaje, sincretismo cultural y valorización de la cultura africana, que dejaron una fuerte impronta en la historia del siglo XX. Para estos grupos, es necesario reconstruir la memoria nacional enfatizando el período esclavista, el sufrimiento de la población negra y las ventajas que presuntamente gozaron los inmigrantes europeos a comienzos del siglo XX.

Sin entrar en detalles acerca de los problemas prácticos para la implementación de esa política en una población mayoritariamente mestiza, interesa notar aquí la potencial influencia destructiva que ésta puede tener en relación a las representaciones y practicas de construcción de la nación montadas en el decorrer del último siglo. Se trata de construir un nuevo actor histórico, el afro-brasileño, con su memoria propia de víctima de la historia, imitando al modelo de los Estados Unidos. Este modelo, a no ser por la promesa de beneficios del estado a través de acciones afirmativas, tiene una muy escasa relación con la realidad histórico-cultural y la sociabilidad del país. Las diferencias entre la realidad de los Estados Unidos y Brasil son enormes. El negro norteamericano se integró en la cultura europea mediante la conversión a la iglesia evangélica, por medio de la cual, mediante el relato de la salida de Egipto, los negros construyeron su memoria de la esclavitud. En el Brasil no existe una memoria de la esclavitud pues ésta no produjo narrativas colectivas transmitidas de generación en generación. Para los negros norteamericanos, África es una construcción mitológica, que sirve como referencia para afirmar la diferencia, sin contenido cultural sustantivo. En el Brasil, las religiones africanas se mantuvieron vigentes y se adaptaron a la cultura local y hoy participan en ellas brasileños de todos los orígenes. La propia Iglesia Católica, con su enorme capacidad sincrética, terminó absorbiendo ritos de origen africano. De este modo, la cultura brasileña absorbió abiertamente componentes africanos, de manera que todos los brasileños son afro-brasileños, por la integración profunda de patrones de conducta influenciados por la cultura africana en particular, la valorización de lo lúdico y una forma peculiar de relación con el cuerpo.

Pero es sobre todo la miscegenación, un proceso de larga duración, que comenzó con el inicio de la colonización, lo que produjo una sociedad en la cual la mayoría de la población posee ancestros negros, indios y europeos. Sin duda, esto no implica que no exista el racismo en el Brasil, tanto entre los sectores dominantes como en los populares, o que se mantenga vigente una auto-imagen despreciativa de los negros. Pero

el mito de la democracia racial llevó a que en el Brasil no se formen grupos del tipo Ku Klux Klan, o formas institucionalizadas del apartheid y que prevaleciera un horizonte utópico de integración multirracial.

¿Como es posible entonces que el Parlamento esté discutiendo una ley que va en dirección opuesta a la construcción de una identidad nacional aparentemente consolidada? Existen sin duda, distintos grupos de interés (intelectuales que creen que a falta de una lucha de clases es bueno recurrir a la lucha de razas , ONG´s que alimentan este discurso gracias al cual obtienen recursos y status social, personas en el gobierno que piensan que el costo de esta clase de política es nulo y que el beneficio político es alto) pero estos movimientos también reflejan un humor creciente de la opinión pública que perdió la confianza en el futuro, por el bajo crecimiento económico y disminución de la movilidad social.

América Latina frente al siglo XXI

Las diferentes trayectorias nacionales construyeron memorias nacionales que sirvieron de sustento al discurso político, que a su vez se fueron transformando y en este fueron reelaborando las memorias anteriores, dándoles nuevos sentidos. Colonia, oligarquía, estatismo-nacional no son fases superpuestas, en la cual cada una sustituye a la anterior, sino capas que a veces permanecen adormecidas en la memoria colectiva y renacen adquiriendo una nueva significación y son utilizadas en nuevos discursos.

En general, la bibliografía ha enfatizado que la globalización debilita la identidad y memoria nacionales, en aras de nuevas identidades sub y supranacionales. Se trata, indudablemente, de un análisis básicamente correcto, pero aún así subestima procesos por los cuales la globalización recrea la conciencia nacional, ahora en el marco de una visión más cosmopolita. Si las naciones, en particular las élites, siempre elaboraron la representación de sus naciones con referencia a la posición relativa que ocupaban en el concierto internacional, con la globalización esta referencia se generalizó. Vivimos hoy un período de *nacionalismo reflexivo*, en el cual las informaciones sobre otras realidades nacionales están ampliamente difundidas y la auto-imagen se construye en confrontación a índices de la posiciones relativas de cada país en materia de desarrollo humano, corrupción, libertad de prensa, democratización,

protección del medio ambiente, etc. Estos índices al difundirse en la opinión pública, definen cada vez más la auto-imagen del país y sus expectativas, cuyas características dependen menos de la memoria del pasado que de la situación actual del país en relación a otras naciones. De esta manera, la globalización transforma la imagen nacional y en cierta forma, la refuerza.

Frente a las nuevas realidades y los desafíos de la globalización, la nación pasa por un proceso de reconstrucción, del cual observamos las primeras expresiones. Sin duda, la globalización llega a todos los hogares, pero no de la misma manera. Para los hijos de las élites y de las clases medias, el mundo exterior es una realidad palpable, vivida por medio de viajes periódicos de turismo al exterior, el aprendizaje de lenguas extranjeras, cursos universitarios en Estados Unidos o en Europa y eventualmente un buen empleo en esos países. Para los sectores más pobres son imágenes de televisión, mundos de consumo ideal, que en el mejor de los casos pueden ser alcanzados por medio de la inmigración ilegal. Estamos viviendo una separación de las clases medias y los sectores populares respecto al valor simbólico de la nación. Mientras para las primeras la nación sería una referencia declinante, para los sectores populares la mejoría en las condiciones de vida pasan por el estado nacional y políticas públicas.

La identidad nacional que pasa por un período de plena mutación es la identidad nacional formada en el período estatal-nacionalista. Esa identidad nacional, que está en plena mutación, con mayor o menor éxito, permitió la convergencia de amplios sectores de las clases medias y populares en un discurso integrador. Al mismo tiempo las huellas de las familias políticas tradicionales no han desaparecido y hoy retornan transformadas. En esta nueva fase no son tanto las propuestas alternativas de modelos de desarrollo lo que está en juego en el espacio público, sino la capacidad de movilizar discursos políticos que apelan a la sensibilidad popular por medio de identidades colectivas en las cuales encuentran un reconocimiento simbólico. La dificultad de ser un individuo plenamente integrado en la sociedad de consumo global contiene el potencial, para una buena parte de la población, de canalización en discursos colectivos en los cuales él la valoración y reconocimiento se realiza por discursos con fuertes componentes colectivistas y autoritarios.

La reconstrucción de la memoria nacional que está en curso en América Latina no puede ser a su vez reducida a una simple renovación de la dicotomía nacional-

extranjera o economía estatal/economía de mercado. Las llamadas identidades étnicas pasan por procesos complejos, donde, por ejemplo, las religiones originalmente asociadas a la población afro-descendiente en el Brasil, están hoy sostenidas mayoritariamente por blancos y mulatos, mientras en los sectores populares hay una verdadera revolución en las creencias religiosas, en particular, por el avance de los cultos evangélicos, que son dominantes, por ejemplo, entre la población indígena mexicana o en amplios sectores urbanos pobres en el Brasil.

Las políticas de identidad étnica y de pluralismo jurídico fueron favorecidas inicialmente por gobiernos ligados a reformas estructurales, posiblemente por representar formas que no implicaban mayores costos de reconocimiento simbólico y no implicaban un modo de debilitamiento de las lealtades de clase. Estas políticas fueron realizadas sin tenerse en cuenta los enormes costos que ellas podrían tener para la cohesión nacional y las instituciones democráticas.

Acontece que en esta nueva América Latina en la cual las identidades colectivas corroen las viejas ideologías cohesivas cristalizadas en el Siglo XX, el discurso de la victimización está siendo objeto de un proceso de re-apropiación en el siglo XXI por la tradición nacional-estatista, ahora con un nuevo ropaje, de valoración de la etnia y la raza. Pero es un discurso con un potencial ambiguo, capaz tanto de profundizar la democracia de las relaciones sociales como de destruir la identidad y la memoria nacionales construidas en torno a un horizonte utópico de mestizaje. Ese horizonte nunca ha sido alcanzado pero es indicador de un camino que permitió que las sociedades latinoamericanas se hayan mantenido alejadas de conflictos interétnicos fratricidas.

Las naciones latinoamericanas en este inicio de siglo deben responder a agendas que se originan en buena medida en los países del norte. En esto no hay novedad histórica ni desmerito. El desafío es absorber los valores que nos llegan, pero no el discurso en que están envuelto y menos las soluciones específicas.

Esto coloca enormes desafíos de creatividad al discurso político y a las políticas públicas. Reconocer la existencia de prácticas racistas y combatir las a través de instrumentos legales y discursivos son tareas democráticas incuestionables. Lo que es menos obvio es a asociar estrechamente los problemas de pobreza y desigualdad con

políticas de acción afirmativa para grupos étnicos específicos, o reducir el tema de la dignidad de cada ciudadano al respeto a la diversidad cultural y a temas étnico-raciales.

Las políticas sociales de acción afirmativa para grupos étnicos pueden dividir a los pobres, y la pobreza en la gran mayoría de los países de la región no es monopolio de ningún grupo étnico. En segundo lugar ellas no afectan en forma relevante la desigualdad social pues tienen un impacto fundamentalmente simbólico, y e en el mejor de los casos permiten la ascensión o consolidación de elites de los grupos apoyados, pero que no afectan la distribución de riqueza en la sociedad. En tercer lugar porque cuando aplicadas a grupos étnicos en áreas rurales consolidan estructura oligárquicas y patriarcales y favorecen la permanencia de estructuras sociales que son parte del problema que busca superarse. Finalmente, porque estas políticas pueden llevar a estallar los aspectos positivos de auto-representación de la nación, como pueblos mestizos que buscan construir un destino común.

En América Latina, fuera de, quizás, algunos países, los temas de pertenencia étnica como alternativa o en confrontación con la pertenencia nacional no se colocan. Lo que se coloca en cuestión y afecta el sentimiento de dignidad y orgullo nacional no es la identificación de los ciudadanos con la nación, pero de la ciudadanía con las instituciones políticas. Si bien existen muchas cosas a mejorar en la integración de las poblaciones indígenas y en la lucha contra el prejuicio y el racismo, los problemas de pertenencia de América Latina por lo tanto son diferentes de aquellos que enfrentan, por ejemplo, Europa o los Estados Unidos, y expresan fundamentalmente las fracturas sociales y las insuficiencias de las instituciones públicas, que obligan a muchos a emigrar y a otros a descreer de las instituciones democráticas.

Notas

¹ Profesor de Sociología de la UFRJ y Director del Centro Edelstein de Ciencias Sociales (www.bernardosorj.com). Este trabajo no habría sido escrito sin el incentivo, apoyo, comentarios y anotaciones de Leonardo Senkman, a quién quisiera expresar mi agradecimiento. Espero haber hecho buen provecho de los comentarios e ideas de Joel Edelstein a una primera versión de este trabajo. Agradezco a Egon Friedler la traducción al español de la version original en portugués

² Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victims*. Paris: La Découverte, 2002

³ Ver Bernardo Sorj, Diaspora, “Judaísmo and Social Theory,” <http://www.bernardosorj.com.br/pdf/diasporajudaismandsocialtheory.pdf>

⁴ Gauchet, *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

⁵ Ver Marc Auge, *Oblitón*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

⁶ Como nota Yosef Jaim Yerushalmi en relación al judaísmo moderno, auto-representado como relato histórico, más no por eso construido en base al trabajo de investigación de historiadores profesionales: “where Jews do not reject history out of hand, they are not prepared to confront it directly, but weem to wait a new metahistorical myth...”. *Zakhor – Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, University of Washington Press : 1982

⁷ . *The Age Of Extremes : A History Of The World, 1914-1991*. Nova York,: Pantheon Books, 1994.

⁸ En el Talmud, por ejemplo, abundan las explicaciones acerca de la destrucción del Segundo Templo por los romanos, como producto de los errores de los propios judíos.

⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, <http://www.gutenberg.org/etext/4363>

¹⁰ Ver Bernardo Sorj, *La Democracia Inesperada*, Buenos Aires: Prometo/Bonano, 2005.

¹¹ John Torpey , *Making Whole What Hs been Smashed – On Reparation Politics*. Cambridge, Harvard University Press: 2006.

¹² Ver, Steven Wineman, *Power-Under: Trauma And Nonviolent Social Change*, 2003.

<http://www.adobe.com/products/acrobat/readstep2.html>

¹³ Ver, Axel Honneth, *Luta por reconhecimento*. Sao Paulo, Editora 34: 2003.

¹⁴ Ver el gateway da International Victimology Society: <http://www.victimology.nl/>

¹⁵ <http://www.usask.ca/nativelaw/ddir.html>

¹⁶ *Les Lieux de Mémoire, Vol. I, La République*. Paris, Gallimard: 1984.

¹⁷ Si bien crecientemente se utilice “no³-hispanic whites”, dando a entender que: 1) los hispánicos también pueden ser blancos, si bien no necesariamente es el caso, pues los hay negros y amerindios, y 2) que hay cierta unidad entre los grupos de “non-hispanic whites”, lo que engloba WASPs, turcos, afganos, europeos, iranianos, etc. Tampoco es muy riguroso llamar de hispanic los brasileros que hablan portugués, y el otro termino usado, latinos, tampoco es muy riguroso....

¹⁸ *The Next American Nation*. New York, The Free Press: 1995 (traducción nuestra)..

¹⁹ Jurgen Habermas, *A inclusão do outro*. São Paulo, Edições Loyola: 1997.

²⁰ Ver Antonio Mitre, *El dilema del Centauro – Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano*. Santiago, Universidad Mayor de San Andrés: 2002 e Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 1994.

²¹ Bernardo Sorj, "Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica", in Bila Sorj, *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Imago: 1997 (<http://www.bernardosorj.com/pdf/braziannon-anti-semitesociability.pdf>)