

Los dilemas de la diversidad

*Héctor Díaz-Polanco*¹

Durante el siglo XX, los conflictos culturales han sido una presencia incómoda en prácticamente todas las regiones del mundo. Las modalidades o formas de expresión de las luchas culturales — nacionales, étnicas, regionales, religiosas, etc. —, así como su intensidad y escala, han sido muy diversas. Todo parece indicar que nos dirigimos hacia la gradual intensificación de tales conflictos, con la consiguiente influencia creciente de los mismos en los procesos sociopolíticos que tendrán lugar en, al menos, las primeras décadas del tercer milenio.

Es interesante constatar que tendencias teóricas divergentes perciban con similar sensibilidad la nueva emergencia el fenómeno indicado. Atendiendo a los movimientos globales, por ejemplo, dos analistas ideológicamente tan distantes como E. Wallerstein y S.M. Huntington coinciden en postular que tanto el refuerzo de las identidades como, previsiblemente, las disputas culturales ejercerán un importante papel en el escenario social del próximo milenio.

El primero piensa que el factor *cultural* es una de las dimensiones de la crisis del actual sistema-mundo, en tanto son cada vez más cuestionadas “*las premisas de la ideología universalista*” que han sido tan esenciales para la reproducción de lo que ha llamado el “*capitalismo histórico*”. Esta puesta en cuestión ocurre en dos campos fundamentales: en los movimientos que buscan alternativas “civilizacionales” y en el “aparato intelectual” que nació a partir del siglo XIV. El autor piensa que a medida que *la etnización de la fuerza de trabajo mundial*”, tan vital hasta hoy para el sistema socioeconómico, deje de realizar sus funciones básicas o éstas cambien, aumentarán críticamente las grietas del actual edificio social.²

Wallerstein estima que la opción ante la crisis sistémica no se encontrará en el “*héroe del liberalismo, el individuo*”, sino en el fortalecimiento de los grupos de identidad. Ello explica que el tema de la “*identidad grupal*” se haya convertido en un punto de primera importancia “*en una medida nunca antes conocida en el sistema mundial moderno*”. Wallerstein espera que la nueva sociedad que vendrá después del derrumbamiento del actual sistema — lo que el autor presume que ocurrirá en algún momento entre el 2025 y el 2050 — se construirá a partir de una ideología o proyecto político basado “*en la primacía de los grupos como*

actores”.³

Por su parte, Huntington sostiene una tesis más directamente enfocada al conflicto cultural, que puede resumirse en su convicción de *“que la dimensión fundamental y más peligrosa de la política global que está surgiendo sería el conflicto entre grupos de civilizaciones diferentes”*. ¿Por qué cree que esto es así? Huntington piensa que después de la guerra fría han sido más claros los *“cambios espectaculares en las identidades de los pueblos”*; por consiguiente, *“la política global empezó a reconfigurarse en torno a lineamientos culturales”*. En el mundo que surge después del derrumbamiento del llamado bloque socialista — sostiene — *“las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales”*. Y del refuerzo de tales identidades viene el trazo básico de la geopolítica de los conflictos. Esto es, surge la idea de que entre las etnicidades construidas o reinventadas, así como entre las principales civilizaciones, se encuentran las *“líneas de fractura”* de los conflictos.

Resulta evidente que Huntington está en radical desacuerdo con las posturas que vieron en la patética disolución del bloque socialista y en el fin de la guerra fría el comienzo de una era de armonía global. Es inevitable pensar a este respecto, por ejemplo, en el viejo anhelo kantiano de *“la paz perpetua”*.⁴ En particular, la discrepancia de Huntington con la postura defendida por Francis Fukuyama es especialmente rotunda. La tesis del *“fin de la historia”*, sostenida por éste, que supondría el punto final de las ideologías en lucha y el triunfo universal de la democracia liberal de Occidente, le parece a Huntington, en el mejor de los casos, un planteamiento ingenuo destinado a esfumarse como un espejismo. Así, pues, su perspectiva del presente y el futuro cercano es muy diferente: *“En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de las civilizaciones”*.⁵

Es posible que muchos no concuerden con la totalidad o con parte de las dos tesis esbozadas. Sin duda, podrán encontrarse en ellas puntos problemáticos o de plano insatisfactorios para comprender la complejidad de los procesos en juego. Desde luego, los autores mencionados están lejos de suponer que los intrincados procesos locales, nacionales o internacionales puedan explicarse considerando tan sólo el papel de las variables socioculturales.⁶ Como fuere, podemos estimar las tesis aludidas como síntomas pertinentes de las incertidumbres que, en los albores del tercer milenio, suscitan el renacimiento de las identidades, los movimientos en favor de una política de reconocimiento de la multiculturalidad y, en general, las luchas étnico-nacionales en casi todo el mundo.

La diversidad imbatible

Principalmente para los antropólogos, la comprensión de estos fenómenos en sus nuevas configuraciones y escalas — *nuevas* en este sentido, pero en todo caso tan propias de una vieja tradición disciplinaria en cuyo centro está la preocupación por el desarrollo de la diversidad cultural — supone retos inmensos. Lo que sigue son unas reflexiones iniciales al respecto.

La diversidad cultural o étnica ha sido una constante, prácticamente desde que podemos discernir en los mismos umbrales de la historia la conformación de los primeros conglomerados que merecen el nombre de sociedades humanas. No es casual que la reflexión de Ernest Gellner sobre el origen de la sociedad se inicie con esta constatación: “*El rasgo verdaderamente esencial de lo que llamamos la sociedad humana es su asombrosa diversidad*”.⁷ Este rasgo social plantea varios problemas. Uno es el propio del relativismo: las turbadoras dudas respecto de cuál de las diversas formas socioculturales que coexisten en un determinado momento y lugar es más aceptable o *mejor*, de acuerdo con algún sistema de principios. Otro tiene que ver con la cuestión filosófica de los orígenes de la sociedad o, como lo plantea Gellner, de “*cómo es posible que se dé la diversidad*.” Este es el asunto que preocupa al autor en el trabajo referido — al estilo de los primeros tiempos de la antropología, particularmente durante la preeminencia del evolucionismo.⁸ Y, finalmente, un tercero se refiere a cómo abordar los efectos, a menudo espinosos, que provoca la diversidad cultural existente entre sociedades o al interior de una misma sociedad; es decir, “¿cómo afrontamos las consecuencias y las implicaciones de esa diversidad?” Esta es la cuestión que nos interesa aquí.

Mientras los conjuntos humanos conservaron sus límites y retuvieron el carácter de sociedades “totales” — no obstante las discretas relaciones que establecían entre sí — las normas, usos, costumbres, símbolos, cosmovisiones y lenguajes que conformaban distintos sistemas culturales, marcaban la diferencia o las fronteras *entre* sociedades. Las tensiones o conflictos entre los grupos se daban en tanto debían compartir un mismo hábitat, disputar recursos, intercambiar bienes de algún tipo, etcétera.

Pero una vez que las relaciones se hacen más estrechas y comienzan a constituirse sistemas gradualmente más complejos que implican la inclusión de varias configuraciones culturales bajo un único paraguas político y una misma organización económica, y, además, se afirma la organización jerárquica a su interior, la diversidad es un factor *potencial* de conflicto y dificultades cualitativamente más poderoso. La diversidad aparece ahora en el seno de una misma sociedad y allí debe resolverse de alguna manera: ya no se trata sólo o principalmente de un problema entre sociedades, sino de un crónico problema *intrasocietal*. Ahora lo cultural es

el terreno en el que se dirimen problemas de diversa índole; o es la justificación, más que la causa, de conflictos sociales que tienen su origen en otro ámbito, pero que deben resolverse o conducirse en sus términos. De este modo, surge como problema la *otredad* sociocultural, y se multiplican las *situaciones multiculturales*, en las que “confluyen teóricamente dos caras del problema: por una parte, lo que uno, como miembro de una cultura, *tiene que hacer*, a pesar de estar en el contexto de otra, y lo que, como conviviente con esa otra, *tiene que asumir*”, por ser ella la cultura dominante o la receptora.⁹

En tales contextos complejos, parte importante de la historia humana consiste en los esfuerzos e invenciones sociales que buscan controlar, manejar o, en casos extremos, suprimir la diversidad cultural, según que ésta sea apreciada como un elemento valioso o pernicioso para la convivencia. Durante los siglos XIX y XX, frecuentemente con resultados trágicos que aún nos estremecen, se ensayaron diversos métodos para neutralizar los antagonismos o desavenencias que provoca la diversidad. A la luz de esta ya larga experiencia, una primera conclusión parece afirmarse: es difícil, si no es que imposible, suprimir la diversidad sociocultural o étnica. Más aún, cabe preguntarse legítimamente si la diversidad constituye un rasgo pasajero, propio de la infancia histórica del hombre, o es en rigor una corriente imbatible y consustancial a la sociedad humana. Creo que hay razones para sospechar que la sociedad humana es una formidable maquinaria que fabrica incansablemente la diversidad cultural. Pero si se prefiere ser menos tajante, habría que admitir que, al menos durante un tiempo bastante largo, debemos acostumbrarnos a vivir *con* y *en* la diversidad, la aceptemos o no como un valor.

El sistema-mundo y la preeminencia liberal

La configuración de un sistema mundial, en el que las antiguas sociedades totales devienen entidades "parciales" o células de conjuntos mayores, generalizó el problema de la diversidad como fuente de conflictos intrasociales o interculturales. Particularmente en los últimos dos siglos de modernidad, el ámbito privilegiado del multiculturalismo es la estructura nacional (el Estado-nación) que, como norma, se constituye como conglomerado con una composición heterogénea, mientras nace como una "comunidad imaginada" que apela a una antigua singularidad supuestamente fundada en prácticas, aspiraciones y valores compartidos. Para consolidar su identidad, los grupos se dotan de un pasado fundante y una memoria histórica que otorga sentido a su unidad sociocultural; y no es raro que la historia común y cohesiva de la nación sea más inventada que desentrañada.

La gradual expansión del sistema-mundo, ahora bajo la organización nacional, no hizo si no extender los alcances del "malestar cultural" y complicar su carácter. La esperanza de que la "mundialización" de las relaciones sociales esfumaría también la diversidad cultural ha demostrado ser, hasta ahora, una vana ilusión. Los brotes de confianza colectiva (al menos entre las élites políticas y las capas intelectuales) en los efectos uniformadores de la mundialización han ocurrido más de una vez. Uno de esos accesos de fe en el progreso y de entusiasmo por la uniformidad civilizatoria se produjo con particular fuerza en la segunda mitad del siglo XIX. La fase del proceso de mundialización desplegada en las décadas finales del siglo XX, bajo la forma que se ha denominado *globalización*, de nuevo hizo renacer la idea de que nos aproximábamos a una época en que terminaría imponiéndose la homogeneidad cultural y, en ese trance, las particularidades regionales o locales tenderían a extinguirse irremediabilmente.

En efecto, durante un tiempo se pensó que, en el marco de la globalización, los brotes de particularismo, de nacionalismo, de afianzamiento de identidades étnicas, etc., eran precisamente los últimos estertores de la diversidad moribunda; que, puesto que iban a contracorriente de la globalización, debían considerarse como "anomalías" pasajeras. Muy pronto se ha debido aceptar que no se trata de anomalías; e incluso que la proliferación de los localismos y el renacimiento de las identidades a finales del siglo XX no sólo no son ajenos a las tendencias centrales que estimula la globalización, sino que son una consecuencia de ésta, aunque ciertamente inesperada para ciertos enfoques.

Bien entendida, la globalización ni pone fin a la historia ni homogeneiza el repertorio cultural, a pesar de que el tiempo y el espacio experimenten cambios revolucionarios que se expresan como "aceleración de la historia" y "encogimiento del planeta". Augé lo ha sintetizado sin desperdicio: *"Nuestra modernidad crea pasado inmediato, crea historia de manera desenfrenada, así como crea la alteridad, aun cuando pretenda estabilizar la historia y unificar el mundo."*¹⁰ En tal contexto, no sólo no habría que esperar disminución gradual, hasta la desaparición, de las manifestaciones étnico-nacionales, sino una afirmación o regeneración de las mismas conforme se expandan las relaciones globales. A una conclusión semejante han arribado autores como Giddens, después de ponderar los efectos provocado por la "realidad" de la globalización.¹¹

El proceso viene de lejos. Cuando a fines del siglo XVIII, el sistema de economía-mundo que estaba en operación desde tres siglos atrás encontró en el liberalismo una ideología unificadora, el problema de la diversidad no desapareció, sino que entró en un nuevo y difícil momento. La Revolución Francesa de 1789, marca el ascenso triunfal del liberalismo como basamento

filosófico e ideológico del capitalismo mundial. Las revoluciones de 1848 afianzaron la preeminencia liberal frente a las dos ideologías que competían con él: el conservadurismo que venía de la adhesión a la tradición y procuraba el mantenimiento del *ancien régime*, y el socialismo que apenas entonces se constituirá con rasgos antisistémicos plenamente distintivos en la versión de Marx y Engels.¹²

El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, ciertamente lo hizo más intrincado y agudo. Fundándose en principios racionalistas y en la preeminencia de la "autonomía personal", los primeros liberales recusaron los valores de la tradición en los que se sustentaban los sistemas culturales y sostuvieron la primacía absoluta del individuo frente a la comunidad. De ahí la hostilidad del liberalismo ante cualquier derecho enarbolado en nombre de la costumbre y la cultura. Los derechos fundamentales sólo podían tener una fuente: la autonomía de la persona racional, la individualidad. Es hasta el siglo XX que el liberalismo acepta reconocer un derecho colectivo: el derecho de los *pueblos* a la libre determinación, particularmente en la versión wilsoniana, asociado a la facultad de constituir Estado-naciones. Después de la Segunda Guerra Mundial, como es sabido, este derecho fue la base para el logro de la independencia por parte de los países colonizados, especialmente en Africa, Asia y Latinoamérica.

A punto de iniciar el tercer milenio, lejos de amainar, la discusión en torno a la diversidad ha arreciado. Como veremos en su momento, uno de los puntos capitales del actual debate internacional se centra en la cuestión de si los grupos étnicos (por ejemplo, los indígenas latinoamericanos) deben ser considerados "pueblos" con derecho a la autodeterminación; y en caso afirmativo, cuáles serían tanto el sentido como los límites de tal derecho. Es fácil deducir que la forma en que se dirima este litigio en la comunidad internacional —y a su turno en cada país— tendrá un impacto crucial sobre el destino de los indígenas y otras comunidades étnicas. Ante todo, determinará la manera en que estos grupos, cuando sea el caso, ejercerán políticamente sus derechos colectivos, en el marco de un *régimen de autonomía*; y consecuentemente influirá sobre las posibilidades de que los derechos humanos de sus miembros sean respetados y ejercidos plenamente.¹³ En suma, está en juego que estos pueblos puedan practicar sus prerrogativas ciudadanas en regímenes mínimamente democráticos; esto es, que puedan acogerse a una ciudadanía multicultural o "ciudadanía étnica".¹⁴

Los adversarios del programa autonomista

En los últimos años, la demanda de autonomía ha ocupado un lugar central en el proyecto político planteado por los pueblos indios de

Latinoamérica. Los grandes impulsos provienen principalmente de dos acontecimientos históricos separados por un decenio: del proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense, que arranca en 1984, y del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En ambos casos, la autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho de libre determinación. Al mismo tiempo, en el plano político-ideológico, se levanta un obstáculo formidable para la realización de este derecho. Nos referimos al afianzamiento en la región del pensamiento liberal *no pluralista*, y su consecuencia inevitable: la negación de la autodeterminación como un atributo de los pueblos.

Ahora bien, habría que preguntarse si el programa autonomista sólo se enfrenta a un adversario: el liberalismo doctrinario de viejo cuño. Pensar así sería un error. En la actualidad, operan como oponentes de la autonomía lo mismo el liberalismo no pluralista que las tendencias que se agrupan en el relativismo absoluto, aunque en las filas de éste se pronuncien loas a la "autonomía". Debemos percatarnos de que el liberalismo duro, que retorna agresivamente a las viejas tesis de la doctrina, sin concesiones ni "correcciones", *forma una sólida unidad con su contrario*: el relativismo cultural absoluto, responsable del resurgimiento, a su vez, de esencialismos etnicistas. Liberalismo duro y relativismo absoluto funcionan como las dos caras de la misma medalla. No es difícil caer en la cuenta de que, en efecto, ambos enfoques se refuerzan, y cada uno de ellos da pie a las argumentaciones del otro. La afirmación mutua, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones, temores y prejuicios.

Ciertamente, por ejemplo, carecerían de sentido las advertencias de los liberales criollos contra los "peligros" de la nueva apelación a la comunidad cultural, si no existiesen indicios de planteamientos comunialistas reacios, e incluso adversos, a considerar cualquier posibilidad de relación o diálogo intercultural y, en particular, a tomar en serio la cuestión de las garantías individuales y los derechos humanos. Puede documentarse la influencia inversa: el crispamiento liberal es un inductor de inclinaciones que prefiguran las propensiones hacia el fundamentalismo étnico. Las ventajas que para cada una de las posiciones implica el refuerzo recíproco, ayudan a explicar que muchos liberales estén interesados en presentar a su adversario autonomista como un esencialismo etnicista; y que cierto "autonomismo" amarrado a los principios del relativismo absoluto sólo vea liberalismo homogeneizador en cualquier referencia a los derechos fundamentales. Cabe adelantar que de la parte indígena, al menos de su sector más representativo, el planteamiento de la cuestión en tales términos estrechos es insostenible y arranca de una interpretación sesgada de sus argumentaciones.

Lo que importa subrayar ahora es que todo ello dificulta la reflexión racional en torno a la autonomía, e induce posiciones, en parte reactivas, que se refuerzan a partir de evaluaciones equivocadas. Del lado liberal, particularmente en países latinoamericanos, se consolidan las tendencias que rechazan la pluralidad como fundamento del régimen democrático por construir, y se regresa con más fuerza a los planteamientos integracionistas (a partir del combate al etnicismo, erróneamente identificado con la propuesta de autonomía regional). El principal error radica en identificar la propuesta de autonomía con una versión relativista que parte del "argumento moral" de la "*superioridad ética de la civilización india*", formulada en los ochenta por autores como Guillermo Bonfil.¹⁵ Del lado autonomista, se favorecen las inclinaciones a atrincherarse en los valores "tradicionales" adversos al diálogo intercultural, al tiempo que se erosiona la sustancia *nacional* de la propuesta de autonomía y, por consiguiente, se la reduce a una salida "sólo para los indios" o los grupos étnicos, que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación. Así, la propuesta de autonomía como puente, diálogo y búsqueda de acuerdo democrático queda debilitada.

El conflicto entre "universalidad" y "particularidad"

Abordaremos en otra parte los problemas que engendra un enfoque liberal corto de miras frente a la diversidad cultural. En el espacio que resta veremos algunas cuestiones que se originan en la orilla opuesta: la defensa de la pluralidad. El reconocimiento de derechos socioculturales mediante un régimen autonómico, para organizar la sociedad sobre una plataforma multicultural, suscita incertidumbres respecto a su compatibilidad con los derechos y las garantías individuales, constitucionalmente consagrados en la mayoría de las naciones contemporáneas, y que en éstas también son parte de una tradición cultural fuertemente arraigada en un importante sector de la población. No existiría contrariedad alguna, en relación con la diversidad, si los grupos étnicos planteasen el ejercicio de sus derechos como cristalización política propia, al margen del Estado-nación en que se encuentran incluidos. El separatismo plantea otro género de problemas que aquí son irrelevantes. El posible conflicto se configura en tanto la autonomía es planteada no fuera, sino *en el marco de la nación* que, a su vez, es pluricultural en un sentido amplio.

Ello obliga a encarar lo que se presenta como una contradicción *cultural*: la que se da entre la particularidad étnica y la "universalidad". Esto es, la problemática compatibilidad de los derechos étnicos, colocados por la ideología liberal en el ámbito de la *particularidad*, por una parte, y los derechos individuales o ciudadanos, planteados en el terreno de la

universalidad por la otra. Esta asignación interesada de lo universal y lo particular no puede ser aceptada sin más ni más, y debe ser evaluada severamente. Aunque aquí no disponemos de espacio para ahondar en el tema, conviene señalar que la asignación de universalidad a los valores liberales, por parte de los teóricos de esta corriente, es uno de los puntos que hay que someter a crítica. En realidad, el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal. El liberalismo igualitario que está en boga, recuerda Taylor, "*parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia*". Lo preocupante, agrega, es "*que la misma idea de semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad*."¹⁶

Pero atendamos ahora al conflicto que preocupa a los universalistas. Según éstos, la contrariedad se pone de relieve ante un primer indicio: a menudo el contenido de los llamados derechos étnicos y el sistema cultural del que derivan (con su énfasis en lo comunal, el control de la individualidad o la subordinación de ésta a los imperativos de los "usos y costumbres", la vigencia de estrictas normas colectivas, por ejemplo) rivalizan tanto con la sensibilidad ética del hombre occidental de finales del siglo XX, como con principios y garantías —internacionalmente sancionados— que se identifican con nociones de libertad, igualdad, derechos humanos, y otras por el estilo.

En el fondo, cabe reiterarlo, se trata de lo que Geertz ha caracterizado como la tensión entre el impulso *esencialista* ("el estilo indígena de vida") y el empuje *epocalista* ("el espíritu de la época"), uno jalando hacia la herencia del pasado y otro hacia la "oleada del presente". Las metas del esencialismo—preconizado por ciertas corrientes de la antropología latinoamericana—pueden ser "*psicológicamente aptas pero socialmente aislantes*"; mientras que las propuestas del epocalismo—tan caro en nuestro tiempo a enfoques que presumen de "posmodernos"—tienden a ser "*socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas*."¹⁷

Pero es ineludible abordar los problemas que plantea la diversidad. Ya Castoriadis llamó la atención hacia la paradoja de que afirmemos la igualdad de derechos de todas las culturas, incluyendo a aquellas culturas que no admiten que todas las culturas tienen iguales derechos.¹⁸ ¿Cómo resolver los problemas que plantea esta paradoja? Por lo demás, ¿pueden superarse las limitaciones del particularismo y del universalismo a ultranza? ¿Pueden encontrarse los fundamentos o las premisas básicas de una compatibilidad cultural creativa y democrática? Estos son aspectos de un tema central de la agenda de discusión que no puede postergarse ni evadirse. Los esfuerzos para eludir una confrontación de "valores", basándose en un relativismo mal entendido, constituyen una prudencia excesiva, paranoica o ingenua que sólo favorece los dogmatismos liberales o conservadores, pues alimenta las

sospechas de que hay aquí una incompatibilidad insoluble que puede cargarse a las normas "anacrónicas" o "perniciosas" de las comunidades étnicas. En cambio, un debate abierto podría mostrar que existen amplios espacios para el pacto, allí donde sea necesario, y que las posibles desavenencias "civilizatorias" pueden ser resueltas mediante el diálogo, la comunicación y la tolerancia interculturales.

El liberalismo y el regreso del *Volksgeist*

¿De dónde provienen las bases del conflicto indicado? Como hemos visto, de una doble intransigencia. Ésta cobra cuerpo, de un lado, en los inflexibles principios de un liberalismo caduco que no acepta otra racionalidad como base de la organización sociopolítica que no sea aquella que él mismo prescribe. En la versión del liberalismo que hemos llamado *dura*, se excluye toda consideración cultural en la determinación de la condición ciudadana. Ni tradición ni identidad son fundamentos para constituir la sociedad política, organizada como comunidad o nación, sino la razón y la adhesión voluntaria, el libre examen y el contrato. Del otro lado, encontramos el ascenso de un relativismo absoluto que, so pretexto de reivindicar la particularidad, se aferra a una metafísica de la irreductibilidad o inconmensurabilidad de los sistemas culturales. En este partido, sin matices, se pone en tela de juicio la pretendida soberanía de la razón y la autonomía de la voluntad; y en contraste, se exalta la preeminencia de la cultura sobre la individualidad.

Desde finales del siglo XVIII, la contienda entre estos dos grandes enfoques ha dificultado la armonización o el acuerdo, en la medida en que esto es posible, entre razón y cultura, entre pensamiento y tradición, entre unidad nacional y pluralidad, entre "universalidad" y "particularidad". Actualmente, su persistencia estorba la transacción sociocultural y el compromiso político que implica el régimen de autonomía. Las dos grandes tendencias mantienen su impulso primigenio: el espíritu de las Luces frente al espíritu del Pueblo (el *Volksgeist*); el racionalismo francés frente al romanticismo alemán (aunque las pertenencias nacionales no son inequívocas y a veces se trastruecan, como lo ilustran la influencia romántica de Rousseau y el poderoso racionalismo de Kant); Voltaire y sus compañeros del iluminismo, proclamando la fe en los valores universales que brotaban no de la tradición sino de la razón, frente a Herder y su insistencia en la diversidad y en el fundamento étnico de la nación. El hombre universal frente al hombre determinado hasta en los menores detalles o gestos por su cultura.¹⁹ La batalla entre estas dos tradiciones teórico-políticas se extendió con fuerza a tierras latinoamericanas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

No se trata, desde luego, de una pugna que se mantiene y resuelve en la

esfera de las ideas. Como es común, tratándose de concepciones con gran densidad histórica, el forcejeo provoca consecuencias prácticas de enorme trascendencia. En suma, simplificando al máximo, el racionalismo y sus derivaciones liberales, siempre a disgusto frente a la diversidad y la identidad, son la fuente del etnocentrismo que justifica el colonialismo y el imperialismo de las potencias occidentales, sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX.²⁰ Por su parte, el romanticismo político de cepa alemana impulsa el programa relativista, con su enfático llamado a considerar los valores de cada cultura en su propio contexto. Pero al mismo tiempo en ocasiones se convierte, pese al original espíritu pluralista del pensamiento de Herder, en la base de agresivas ideologías nacionalistas y racistas que, entrado el siglo XX, desembocaron trágicamente en la barbarie nazi.

En efecto, se pueden discernir dos grandes fases, con resultados distintos para los contendientes. La primera abarca el largo período de constitución de los Estado-naciones, que parte de finales del siglo XVIII y se extiende durante la siguiente centuria. Esta etapa marca el triunfo prácticamente completo del universalismo de la Ilustración, pues los Estados nacionales *no* se constituyen a partir del principio cultural preconizado por el romanticismo (*cada nación cultural un Estado*),²¹ sino considerando la nación como un conjunto de individuos que, independientemente de sus características culturales, se reúnen (la hipotética "condición inicial") para fundar el Estado. Esto es, no se impone la "nación cultural", sino la "nación política", cuyos límites no respetan casi nunca las fronteras étnicas ni las identidades históricamente conformadas. Así ocurrió tanto en Europa como en América Latina.

Precisamente como consecuencia de ello, la regla no es la homogeneidad sociocultural de las poblaciones que conforman estas flamantes unidades políticas, sino la heterogeneidad: se trata de entidades políticamente unificadas, pero multiculturales o pluriétnicas por lo que hace a su composición, e incluso "multinacionales" si se caracterizaran en términos herderianos. Así, pues, el ente con el que el racionalismo liberal celebra su éxito lleva el germen del conflicto en su propia pluralidad, pues en el Estado-nación permanece latente el conflicto de la diversidad. El revulsivo unificador provocó irritación en el cuerpo social, pero no sanó la herida de la diferencia.

Una nueva fase se inicia después de la Segunda Guerra Mundial. En aparente paradoja, después del holocausto perpetrado por el racismo nazi, el relativismo cultural experimenta un ascenso irrefrenable que se prolonga hasta nuestros días. El renacimiento del relativismo, sin embargo, se realiza en nuevos términos; concretamente llevando a cabo una severa expurgación de toda referencia a supuestas determinaciones de la raza. A partir de los años cincuenta los científicos del mundo, convocados por la UNESCO, realizan con

éxito la metódica refutación de las tesis racistas. En lo adelante, la diversidad aceptada sólo puede fundarse en lo cultural.

No obstante, con ello no terminan los problemas, pues en las experiencias concretas a menudo este encumbramiento del relativismo implica cierto antagonismo con la razón y el pensamiento, y la recusación de cualquier valor que pretenda sustentar derechos de los individuos fundados *por fuera* de alguna colectividad cultural. Hoy día, el malestar cultural tiene otro carácter: son cada vez menos los que desenfundan su revolver cuando escuchan la palabra cultura. “*Pero — como indica Finkielkraut — cada vez son más numerosos los que desenfundan su cultura cuando oyen la palabra <<pensamiento>>*”.²²

El primer peligro que nos revela Finkielkraut es que, a semejanza de como terminó haciéndolo la *filosofía de la descolonización* en el llamado Tercer Mundo, en las regiones en donde existen grupos étnicos combatamos “*los errores del etnocentrismo con las armas del Volksgeist*”, colocando la individualidad “*en la primera fila de los valores enemigos*”. Se trata de un punto clave, porque hay la sospecha fundada de que una “*nación cuya vocación primera consiste en aniquilar la individualidad de sus ciudadanos no puede desembocar en un Estado de derecho.*”²³ Para entender su relevancia para la discusión de la problemática indígena, bastaría sustituir en el anterior enunciado el término nación por “comunidad”, ciudadanos por “miembros” y Estado de derecho por “conglomerado tolerante e incluyente”.

Con la impugnación de cualquier valor que no proceda si no de la propia cultura, con el desprecio hacia los derechos de los individuos que trascienden la férrea determinación de la sagrada tradición, no se deja terreno para buscar la armonización entre lo “particular” y lo “universal”, haciendo imposible denunciar y disolver precisamente lo que esta oposición tiene de fantasmagoría tópica. El relativismo absoluto así alimentado puede constituirse en un obstáculo infranqueable para construir soluciones autonómicas, pues la conexión posible entre las culturas que componen el tejido nacional o comunitario, la posibilidad de la comunicación y el entendimiento intercultural, quedan terminantemente impedidos. El primer riesgo es, entonces, que la realización política de la diversidad se manifieste como atrincheramiento de las identidades e incluso como hostilidad entre culturas. La postulada inconmensurabilidad cultural se concretaría en irreductibilidad política. Y sin arreglo político en la pluralidad, sin convivencia respetuosa y tolerancia, no hay régimen autonómico posible.

El segundo peligro, obviamente gemelo del anterior, es que prevalezca el racismo por otros medios o con otros fundamentos. La teoría de la diferencia natural e insuperable, basada en rasgos biológicos, ha sido derrotada y entró en un descrédito al parecer irreversible, a pesar de

esporádicos intentos de restablecerla. Pero el racismo puede volver por sus fueros, ahora por el camino de la cultura. *"Al igual que los antiguos voceros de la raza, los actuales fanáticos de la identidad cultural [...] llevan las diferencias al absoluto, y destruyen, en nombre de la multiplicidad de las causalidades particulares, cualquier comunidad de naturaleza o de cultura entre los hombres"*. Para superar el racismo, agrega Finkielkraut, no basta con rechazar sus falsos fundamentos naturales, mientras los retraducimos en términos de especificidad cultural. *"De proceder así, se perpetúa, por el contrario, el culto del alma colectiva aparecido con la idea de Volksgeist, y del que el discurso racial ha sido una versión paroxística y provisional. Con la sustitución del argumento biológico por el argumento culturalista, el racismo no ha sido eliminado: ha regresado simplemente a la casilla de salida"*.²⁴

El primer requisito para iniciar un proceso autonómico es la disposición al diálogo y a la cooperación entre culturas. A ese respecto, el relativismo es un formidable adversario de la autonomía. A partir de la convicción (que se esgrime con justa razón frente a la pretensión del racionalismo universalista) de que no existen criterios de evaluación universales en materia moral o epistémica, el relativismo pasa a sostener una segunda tesis problemática: que no sólo no es posible evaluar una cultura a partir de los valores o estándares de otro, sino que es impracticable construir normas transculturales que permitan la comprensión mutua y el establecimiento de puentes entre sistemas culturales diferentes. *"Por eso, advierte Olivé, "desde el relativismo se ponen trabas para la cooperación fructífera entre culturas, y para la convivencia no sólo pacífica, sino creativa y cooperativa dentro de un contexto nacional, e incluso internacional"*.²⁵ No es difícil entender entonces que bajo tales presupuestos relativistas la autonomía es impensable.

Pero, en términos de los mismos principios relativistas, también es impensable cualquier solución que pretenda fundarse en la superioridad moral de un sistema cultural (aunque se trate de uno subalterno y ancestral, como es el caso del indígena). La más clara aporía en que incurre el relativismo tiene lugar cuando, para fundar una salida no autonómica, se confronta la cultura indígena con la "occidental", para arribar a la conclusión de la ventaja ética de la primera. ¿Si partiendo de que no existen estándares universales se postula que cualquiera de ellos sólo es pertinente para un determinado sistema y carece de validez en relación con cualquier otro, cómo se pueden hacer esas evaluaciones comparativas entre sistemas diferentes? A menos que el relativista admita que utilizó estándares de una cultura para evaluar a otra. La disyuntiva es clara: o se acepta que existe la posibilidad de construir criterios aceptables para las partes involucradas que permitan evaluar otra cultura, y entonces el principal argumento

relativista se esfuma; o se acepta que no es posible y cada cultura debe ser evaluada sólo en sus propios términos, y entonces el relativismo no puede alegar superioridad moral de una cultura con respecto a otra. En todo caso, las tesis relativistas fundamentales no abonan el pluralismo, sino el atrincheramiento cultural. Y en ese espinoso terreno no puede florecer la autonomía.

Notas

¹ Profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la mesa de diálogo y negociación con el gobierno mexicano. Sus obras más recientes son: *Indigenous peoples in Latin America. The quest for self-determination*, Westview Press, Harper Collins Publishers, Colorado/Oxford, 1997, y *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, 2ª. edición, México, 1998.

² Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI España, Madrid, 1988, pp. 66 y 84.

³ Se trataría—pronostica el autor—de “una ideología que reconoce iguales derechos a todos los grupos para participar en un sistema mundial reconstruido a la vez que reconoce la no exclusividad de los grupos”. I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores, México, 1996, pp. 244-245.

⁴ Cf. Immanuel Kant, "Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico", en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, introducción de José Luis Villacañas, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 307-359.

⁵ Cf. Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 13-22.

⁶ Cf. Samuel P. Huntington, “La superpotencia solitaria”, en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 98, México, mayo de 1999, pp. 50-55.

⁷ Ernest Gellner, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997, 3 (“Los orígenes de la sociedad”), p. 47.

⁸ Cf. H. Díaz-Polanco, *El evolucionismo (Las teorías antropológicas. I)*, Juan Pablos Editor, 2da. edición, México, 1989.

⁹ José Luis García García, “Razones y sinrazones de los planteamientos multiculturales”, en F.J. García Selgas y J.B. Monleón, *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p. 318. Cursivas nuestras.

¹⁰ Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, p. 28.

¹¹ Giddens piensa que la "globalización" está provocando que se debiliten algunos poderes de las naciones, pero no cree que esto conduzca a la homogeneidad y a la desintegración de los movimientos identitarios, "pues la globalización también <<presiona>> hacia abajo —crea nuevas demandas y también nuevas posibilidades de regenerar identidades [...] Los nacionalismos locales no están desintegrándose ineludiblemente." Anthony Giddens, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid, 1999, p. 44.

¹² Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, op. cit., *passim*.

¹³ Cf. Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos*

indios, Siglo XXI Editores, México, 1991.

¹⁴ Cf. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; Guillermo de la Peña, *Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica"*, XX International Congress de Latin American Studies Association (LASA), Guadalajara, abril de 1997; Neil Harvey, *La autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas*, ponencia al XX International Congress de LASA, Guadalajara, abril de 1997.

¹⁵ Garzón Valdés hace una interesante revisión crítica de las diversas alternativas que se han propuesto para dar solución a la problemática indígena. Una de sus conclusiones es que "conviene abandonar" la alternativa de la superioridad étnica india que sugiere Bonfil. Cf. Ernesto Garzón Valdés, "La antinomia entre las culturas", en E. Garzón Valdés y Fernando Salmerón (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1993, p. 227.

¹⁶ Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993, p. 68.

¹⁷ Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 208 y s.

¹⁸ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988, p. 144.

¹⁹ Josep R. Llobera, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 220 y s. El pionero de la crítica al iluminismo racionalista y precursor de las ideas que fundarían el gran movimiento romántico es Johann Georg Hamann. Herder fue su discípulo más aventajado y quien dio forma a sus planteamientos iniciales. Cf. Isaiah Berlin, *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.

²⁰ En el marco de los países latinoamericanos, el etnocentrismo se manifiesta como "colonialismo interno" sobre las etnias, según la noción sustentada por Pablo González Casanova. Ver, *Sociología y explotación*, Siglo XXI Editores, México, 1987.

²¹ Este principio había sido proclamado por Herder: "El estado más natural es, por tanto, un estado compuesto por un único pueblo con un único carácter nacional [...] Ya que un pueblo crece de manera natural como una familia, sólo que de modo más extenso: nada parece, pues, más claramente opuesto a los propósitos que todos los gobiernos deberían tener que la expansión de los estados más allá de sus límites naturales, la mezcla indiscriminada de diferentes naciones y tipos humanos bajo un cetro". Citado en J.R. Llobera, *op. cit.*, p. 225-226.

²² Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 5.

²³ *Ibidem*, p. 74 y 81.

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Paidós-UNAM, México, 1999, p. 172.