

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

# El Conflicto Cultural a Fin de Milenio.

Héctor Díaz Polanco.

Cita:

Héctor Díaz Polanco. (1998). *El Conflicto Cultural a Fin de Milenio. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/8>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/uoq>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## CONFERENCIA

# *El conflicto cultural a fin de milenio*

Héctor Díaz-Polanco\*

Durante el siglo a punto de concluir, 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, son muy diversas. Todo parece indicar que nos dirigimos hacia el gradual incremento de tales conflictos; y que su influencia en los procesos sociopolíticos que se desplegarán en las primeras décadas del próximo milenio será creciente.<sup>(1)</sup> Atendiendo a las tendencias globales, dos analistas tan distantes por sus enfoques como Wallerstein y Huntington coinciden en advertir el importante papel que seguramente ejercerán el reforzamiento de las identidades y, previsiblemente, las disputas culturales en el escenario social del tercer milenio. El primero piensa que una de las dimensiones de la crisis del actual sistema-mundo es la *cultural*, en tanto son cada vez más cuestionadas "las premisas de la ideología universalista", 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. En la medida en que la "etnización de la fuerza de trabajo mundial", tan vital hasta hoy para el sistema socioeconómico, deje de realizar sus funciones básicas o se modifique el comportamiento

de las etnias en la geocultura del capitalismo, aumentarán críticamente las grietas del actual edificio social.<sup>(2)</sup>

En otra de sus obras, Wallerstein supone 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". El autor espera que la nueva sociedad que vendrá después del derrumbamiento del actual sistema—lo que 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".<sup>(3)</sup>

Por su parte, Huntington sostiene una tesis más directamente enfocada al conflicto: "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 el autor 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

---

\*Profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Asesor del EZLN en la primera mesa ("Derechos y cultura indígena") del diálogo y la negociación con el gobierno federal mexicano. Director de la revista *Memoria*. Autor de *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 2ª edición, 1996 [versión en inglés: *Indigenous peoples in Latin America. The quest for self-determination*, Latin American Perspectives Series, n° 18, Westview Press (Harper Collins Publishers), Colorado/Oxford, 1997] y *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, 2ª. edición, México, 1998. Correo electrónico: [diazp@df1.telmex.net.mx](mailto:diazp@df1.telmex.net.mx)

<sup>(1)</sup>El presente texto es una versión abreviada de la conferencia leída el 12 de noviembre de 1998.

<sup>(2)</sup>Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI España, Madrid, 1988, pp. 66 y 84.

<sup>(3)</sup>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.

importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales". Y del reforzamiento de tales identidades viene el trazo básico de los conflictos: entre las etnicidades construidas o reinventadas, así como entre las principales civilizaciones, se encuentran las "líneas de fractura" de las pugnas locales y globales. Es evidente que Huntington está en radical desacuerdo con las tesis que vieron en el fin de la guerra fría el comienzo de una era de armonía global, particularmente con la sostenida por Francis Fukuyama. La tesis del "fin de la historia" de 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. Por eso remata el autor: "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".<sup>(4)</sup>

Casi seguramente no todos estaremos de acuerdo con la totalidad o con parte de las dos tesis esbozadas. Sin duda, se encontrarán en ellas muchos puntos problemáticos o de plano insatisfactorios para comprender la complejidad de los procesos en juego. Pero ambas tesis pueden tomarse como síntomas muy pertinentes de las incertidumbres que plantean las nuevas identidades, los movimientos en favor de una política de la multiculturalidad y, en general, las luchas étnico-nacionales en todo el mundo, en los albores del tercer milenio. Principalmente para los antropólogos, la comprensión de estos fenómenos en sus nuevas configuraciones y alcances—pero en todo caso tan vinculados a sus tradicionales preocupaciones por el desarrollo de la diversidad cultural—supone retos inmensos. Lo que sigue son apenas unas reflexiones iniciales.

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. Mientras estos conjuntos conservaron sus límites y retuvieron el carácter de sociedades "totales"—no obstante las discretas relaciones que establecían entre sí—la pluralidad de normas, usos, costumbres, símbolos, cosmovisiones y lenguajes que conformaban distintos sistemas

culturales no podía convertirse en causa de tensiones o conflictos.

Pero una vez que las relaciones se hicieron más estrechas y comenzaron a constituirse sistemas gradualmente más complejos que implicaban la inclusión de varias configuraciones culturales bajo un mismo paraguas político y una misma organización económica, y además se afirmó la organización jerárquica a su interior, la diversidad sería un factor de conflicto y dificultades. Surge de esta manera la *otredad* sociocultural como problema. Parte importante de la historia humana, por tanto, consiste en los esfuerzos e invenciones sociales para controlar, manejar o, en casos extremos, suprimir la diversidad cultural. Durante los siglos XIX y XX, se ha ensayado una diversidad de métodos para neutralizar los antagonismos o desavenencias que provoca. Un hecho parece afirmarse: es difícil, si no es que imposible, suprimir la diversidad sociocultural o étnica; al menos durante un tiempo bastante largo debemos acostumbrarnos a vivir con ella.

La configuración de un sistema mundial, en el que las antiguas sociedades totales devienen células "parciales" de conjuntos mayores, generalizó el problema de la diversidad como fuente de conflictos. La gradual expansión del sistema no hizo si no extender el ámbito 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. 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 al mantenimiento del *ancien régime*, y el socialismo que apenas entonces se constituirá con rasgos plenamente distintivos en la versión de Marx y Engels.<sup>(5)</sup>

El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, lo hizo más intrincado y agudo. Fundándose en

<sup>(4)</sup>Cf. Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 13-22.

<sup>(5)</sup>Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, op. cit., *passim*.

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 personal, la individualidad. Es hasta el siglo XX que el liberalismo acepta reconocer un derecho colectivo: el derecho de los *pueblos* a la libre determinación, 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, la discusión en torno a la diversidad, lejos de amainar, ha arreciado. Uno de los puntos centrales del debate internacional se centra en torno a 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, cuál sería el sentido y 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 ejercerán políticamente sus derechos colectivos, y consecuentemente tendrá una influencia considerable sobre las posibilidades de que los derechos humanos de sus miembros sean respetados y ejercidos plenamente. 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 diferenciada o "ciudadanía étnica".<sup>(6)</sup>

## ***1. El programa liberal frente al 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 de dos acontecimientos históricos: del proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense y del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). 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 reforzamiento en la región del pensamiento liberal *no pluralista*, y su consecuencia inevitable: la negación de la autodeterminación como un atributo de los pueblos indígenas.

Ahora bien, habría que advertir que este 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. Puede advertirse, en efecto, que ambos enfoques se refuerzan, y cada uno de ellos da pie a las argumentaciones del otro. El reforzamiento mutuo, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones y temores.<sup>(7)</sup> De ahí que los 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 humanos e individuales. Cabe adelantar que de la parte indígena, al menos de su sector más representativo, el planteamiento de la cuestión en tales términos es insostenible y arranca de una interpretación sesgada de sus argumentaciones.

Como fuere, 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, 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,

<sup>(6)</sup>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.

<sup>(7)</sup>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 comunalistas reacios, e incluso adversos, a considerar 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 un fundamentalismo étnico.

erróneamente identificado con la propuesta de autonomía). Del lado autonomista, se favorecen las inclinaciones a atrincherarse en los valores tradicionales, 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 queda debilitada.

## 2. El conflicto entre “universalidad” y “particularidad”

Veamos, en primer término, algunos problemas que se derivan desde la defensa de la pluralidad. El reconocimiento de derechos socioculturales a través de un régimen autonómico, para sentar las bases de una sociedad plural, suscita incertidumbres respecto a su compatibilidad con los derechos y las garantías individuales, constitucionalmente consagrados en la mayoría de los Estado-naciones contemporáneos, y que también son parte de una tradición cultural fuertemente arraigada en un importante sector de la población. No existiría conflicto alguno 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 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 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. El conflicto 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 o la subordinación de la individualidad a los imperativos de los “usos y costumbres”, la vigencia de estrictas normas colectivas, por ejemplo) parecen competir 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 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.”<sup>(8)</sup>

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.<sup>(9)</sup> ¿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 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 o ingenua que sólo favorece las sospechas de que hay aquí una incompatibilidad insoluble, que se puede cargar 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 la tolerancia, el diálogo y la comunicación entre culturas.

## 3. El liberalismo y el regreso del *Volksgeist*

¿De dónde provienen las bases del conflicto indicado? Como hemos visto, de una doble intransigencia. Ésta

<sup>(8)</sup>Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 208 y s.

<sup>(9)</sup>Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 144.

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 podemos llamar *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 nación, sino la razón y la adhesión voluntaria, la asociación 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, 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 entre razón y cultura, entre pensamiento y tradición, entre unidad nacional y pluralidad, entre universalidad y particularidad. Actualmente, su persistencia estorba la transacción sociocultural que implica el régimen de autonomía. Las dos grandes tendencias mantienen su impulso primigenio: el espíritu de las Luces frente al *Volkgeist* (el espíritu del pueblo); el racionalismo francés frente al romanticismo alemán; 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.<sup>(10)</sup> La batalla entre estas dos tradiciones teórico-políticas se extendió con fuerza a tierras americanas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. No se trata, desde luego, de una confrontación 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.<sup>(11)</sup> 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 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 Estados-naciones, en especial durante el siglo XIX. Este período marca el triunfo prácticamente completo del universalismo racionalista, pues los Estados nacionales *no* se constituyen a partir del principio cultural preconizado por el romanticismo (*cada nación cultural un Estado*),<sup>(12)</sup> sino considerando la nación como un conjunto de individuos o ciudadanos que, independientemente de sus características culturales, se reúnen para fundar el Estado. Esto es, no se impone la "nación cultural", sino la "nación política", cuyos límites no respetan las fronteras étnicas ni las identidades históricamente conformadas. Así ocurrió tanto en Europa como en América Latina. Ello determina que, en consecuencia, la regla no sea la homogeneidad sociocultural de las poblaciones que conforman estas flamantes unidades políticas, sino la heterogeneidad: se trata de naciones políticamente unificadas, pero multiculturales o pluriétnicas, e incluso "multinacionales" si se caracterizaran en términos herderianos. Pero el ente con el que el racionalismo liberal celebra su éxito lleva el germen del conflicto en su propia pluralidad: 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.

<sup>(10)</sup> 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.

<sup>(11)</sup> 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.

<sup>(12)</sup> 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.

Una nueva fase se inicia después de la Segunda Guerra Mundial. En aparente paradoja, después del holocausto provocado por el racismo nazi, el culturalismo 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 la sistemática 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 cultural implica una confrontación con la razón y el pensamiento, y una recusación de cualquier valor universal que pretenda sustentar derechos de los individuos fundados *por fuera* de la colectividad cultural. Hoy día, el malestar cultural tiene otro carácter: son cada vez menos los que desenfundan su revólver cuando escuchan la palabra cultura. “Pero—como indica Finkelkraut—cada vez son más numerosos los que desenfundan su cultura cuando oyen la palabra <<pensamiento>>”.<sup>(13)</sup>

El primer peligro que nos revela Finkelkraut es que, a semejanza de como terminó haciéndolo la *filosofía de la descolonización* en el entonces llamado Tercer Mundo, en la 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.”<sup>(14)</sup> Para entender su relevancia para la discusión de la problemática indígena, bastaría sustituir en el anterior enunciado la palabra nación por “comunidad”, ciudadanos por “miembros” y Estado de derecho por “conglomerado tolerante”.

Con la impugnación de cualquier valor que no proceda si no de la propia cultura particular, 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”, disolviendo precisamente

lo que esta oposición tiene de fantasmagoría. El relativismo absoluto así alimentado es un obstáculo infranqueable para construir soluciones autonómicas, pues la conexión posible entre las culturas que componen el tejido nacional, 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, no hay régimen autonómico posible.

El segundo peligro, obviamente derivado de lo anterior, es que prevalezca el racismo por otros medios o con otros fundamentos. La teoría de la diferencia natural e irreductible, basada en rasgos raciales, ha sido derrotada y entró en un descrédito al parecer irreversible. Pero el racismo puede volver por sus fueros, 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 Finkelkraut, 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.”<sup>(15)</sup>

#### ***4. La versión dura del liberalismo: individualidad frente a colectividad***

Pero el no cerrarse a la existencia de valores cuyo fundamento se encuentre en la individualidad, no implica renunciar a la crítica de esos valores pretendidamente universales y, por ello, supuestamente inatacables. El problema surge en el

<sup>(13)</sup>Alain Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 5.

<sup>(14)</sup>*Ibidem*, p. 74 y 81.

<sup>(15)</sup>*Ibid.*, p. 83.

momento en que, teniendo que coexistir con valores culturales, los que se fundan en la individualidad aparecen como incompatibles con aquéllos, y se plantea como solución incluso el rechazo de todo valor basado en la cultura.

El liberalismo duro acepta la diversidad de posiciones políticas en el seno de la sociedad, pero tiene problemas para admitir la diversidad cuando ésta se funda en lo cultural: “El problema surge cuando no se comparten las mismas creencias básicas sobre fines y valores”.<sup>(16)</sup> Cuando la comunidad o el “contexto cultural” se ven como “condición” del ejercicio de los derechos individuales, lo colectivo adquiere “prioridad ética” sobre lo individual. Pero, pregunta R. Vázquez, “¿qué sucedería si aquél (contexto cultural) entra en contradicción con esta última (libertad individual)?”. En ese caso, responde, puesto que no puede aceptarse la violación de la libertad individual, se debe afirmar la “supremacía” de los “derechos liberales” sobre los culturales “y fijar límites muy claros a la tolerancia”. Por nuestra parte, podemos replantear la pregunta: ¿qué sucedería si los valores de la individualidad entran en contradicción con el contexto cultural, de tal manera que hacen imposible que los miembros de la comunidad ejerzan precisamente los derechos individuales? En esta situación—frecuente en las etnorregiones latinoamericanas—el supremo fin de realizar los derechos individuales que postula el propio liberalismo, haría prioritario el reconocer el contexto. Así, la cuestión de la “condición” contextual es lo central. Al transformarse el planteamiento (prioridad o supremacía *a priori* de lo individual), el papel de lo condicionante desaparece. Los liberales buscan refutar el argumento de lo contextual, utilizando ejemplos extremos de prácticas culturales que violentan derechos humanos. Se trata de demostrar que la compatibilidad entre derechos culturales y derechos individuales es imposible. Pero esos ejemplos no son generalizables, pues no todas las culturas tienen estas prácticas.

La filosofía en que se funda “la supremacía de los derechos liberales sobre los culturales” es el postulado *liberalismo igualitario*, construido a partir del “primer” Rawls.<sup>(17)</sup> Varios elementos básicos se pueden destacar de esta “filosofía”:

1) Reformulando el “principio de diferencia de Rawls”,

se rechazan las versiones utilitarista y libertaria del liberalismo, para concluir que “no existe una tensión entre libertad e igualdad”, siempre que se reconozca “que ambos valores responden a estructuras diferentes pero complementarias”. Esto es: “La libertad es un valor sustantivo”, mientras “la igualdad es en sí misma un valor adjetivo”. Esto quiere decir que la igualdad “no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa”. Lo que en sí mismo es valioso consiste, por supuesto, en valores individuales. Con estos fundamentos, lo que se quiere sustentar es que, “lejos de ser un adversario de los derechos sociales y culturales”, más bien el liberalismo sostiene que los derechos sociales y culturales “son una extensión natural de los derechos individuales”. El liberalismo igualitario, además, conceptualiza los derechos sociales y culturales como “medios necesarios” para el goce de los individuales. La omisión de esos “medios” a menudo implicaría una violación de los derechos individuales.

Pero resulta problemático poner en el mismo saco los derechos “sociales” y los “culturales”, como si fueran del mismo orden, sólo por contraste con los individuales. Quizás sea más conveniente, en relación con nuestro asunto, hablar de derechos colectivos (derechos que son relativos a grupos, colectividades). ¿Qué pasaría si, una vez más, se invirtieran los términos y se dijera que los derechos individuales son una “extensión natural” de los derechos colectivos? Entonces, los derechos culturales (colectivos) no sólo serían “medios”, derechos adjetivos, sino derechos sustantivos, fines en sí mismo. En mi opinión, sin embargo, no se trataría de invertir la prioridad o la jerarquía, sino de colocar a ambos tipos de derechos en el mismo rango de sustantividad.

2) Esta posibilidad se invalida con la segunda tesis esgrimida por el ensayista liberal: sólo los individuos son personas morales; o dicho a contrario: “las personas colectivas no son personas morales”. A partir de un conjunto de premisas, el autor infiere que “si algo es una persona moral, nada que esté compuesto por ella o esté constituido a partir de ella puede ser también persona moral”. En consecuencia: “Las concepciones que privilegian éticamente a la comunidad por encima del individuo terminan aceptando una forma de integrista por la cual la existencia y el bienestar del

<sup>(16)</sup>Rodolfo Vázquez, “Derechos y tolerancia”, en *Este País. Tendencias y Opiniones*, n° 72, México, marzo 1997, p. 45. Para ilustrar las posiciones liberales sobre la diversidad cultural, en el presente pasaje nos basamos en el citado ensayo de Vázquez.

<sup>(17)</sup>Se refiere al John Rawls de *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. Cf. R. Vázquez, “Derechos y tolerancia”, en *loc. cit.*, p. 46, II.

individuo dependen de la existencia y el bienestar de la comunidad a la que dicho individuo pertenece.” No es aceptable, sin más, que sólo el individuo pueda ser una persona moral. Tal criterio se funda en un conjunto de postulados que implican una petición de principio. El más fuerte de estos postulados es el de la existencia previa de los individuos, quienes fundan voluntaria y conscientemente la sociedad. Como se sabe, es un postulado esencial para sustentar la concepción liberal (que arranca con las elaboraciones de Rousseau) de la formación de la sociedad política mediante el contrato voluntario. Pero no se sostiene en la evidencia histórica y antropológica que más bien avala la precedencia del organismo social, y la individualidad como un fenómeno de aparición relativamente reciente.

Además, implica un problema fáctico, pues ignora el funcionamiento de las sociedades políticas contemporáneas, en donde la presencia y el papel de los “grupos” de todo tipo (políticos, económicos, étnicos), que actúan como tales, adquiere cada vez mayor centralidad. En este sentido, la “promesa” de la democracia liberal, de sustentarse en el papel de los individuos ha resultado fallida:

Lo que ha ocurrido en los Estados democráticos—dice Norberto Bobbio—es exactamente lo opuesto: los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente relevantes [...] y, cada vez menos, los individuos. No son los individuos sino los grupos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática [...], grupos contrapuestos, en competencia entre ellos, con su autonomía relativa respecto al gobierno central (autonomía que los individuos específicos perdieron y que jamás han recuperado más que en un modelo ideal de gobierno democrático que siempre ha sido refutado por los hechos) [...] El modelo del Estado democrático basado en la soberanía popular, que fue ideado a imagen y semejanza de la soberanía del príncipe, fue el modelo de una sociedad monista. La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista.<sup>(18)</sup>

3) El tercer elemento es el *individualismo ético*. Su principal argumento es que “los individuos valen más que los grupos a los que pertenecen”. Esto es, se admite la existencia de los grupos, pero no se les atribuye valor superior, no se les concede la calidad de persona moral. Por lo mismo, las culturas “no tienen ningún valor

intrínseco que permita idealizarlas o hasta absolutizarlas”, como lo hace—dice Vázquez—Guillermo Bonfil Batalla. Pero entonces la recusación del valor de las culturas es sólo en relación con su idealización y absolutización. Esta idealización, como se ha dicho, ha sido rechazada por los autonomistas.<sup>(19)</sup> Qué queda: al parecer, pocas diferencias. Es aceptable que hay que superar el relativismo cultural, siempre que se agregue: el relativismo *absoluto*; en cambio, el relativismo como invitación a considerar el valor respectivo de los sistemas culturales debe mantenerse. De igual modo, deben afirmarse los derechos individuales y humanos fundamentales (derecho a la vida, etc.).

En suma, los argumentos liberales en torno al imperativo de respetar los derechos fundamentales (humanos) de los individuos son atendibles. Pero dado que el punto es cómo hacerlos compatibles con los derechos colectivos, se deben abandonar concepciones de “primacía”, “superioridad” o “prioridad” de unos derechos sobre otros; hay que verlos como complementarios. En este sentido, las formulaciones del tipo: prioridad “de los derechos liberales sobre los culturales”,<sup>(20)</sup> sólo invierten los términos en que el *Volksgeist* había planteado las cosas: prioridad del principio cultural sobre los valores individuales. En el proceso histórico de su constitución, la humanidad se manifiesta como colectividad e individualidad. Con igual firmeza hay que sostener los derechos culturales e individuales, explorando, al mismo tiempo, lo que hay en realidad de particular (no universal) tanto en unos derechos como en otros.

Ahora bien, el punto central en el debate entre autonomistas y liberales ha sido el de los derechos políticos que se derivan de la calidad de comunidades culturales o pueblos: el derecho a la libre determinación; es decir, el derecho de esas comunidades socioculturales a convertirse en *comunidades políticas* en tanto son pueblos. Al argumentar en contra de los derechos culturales de tales comunidades o pueblos, en realidad se argumenta—aunque no se diga explícitamente—en contra del derecho de éstos a constituirse en *unidades políticas* (particularmente, en entes autonómicos). Para concluir, aunque no podamos detenernos en el tema, vale la pena mencionar que el empuje de la lucha

<sup>(18)</sup>N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 29-30.

<sup>(19)</sup>Véase H. Díaz-Polanco, “¿Indigenismo o autonomía?”, en *Memoria*, n° 93, CEMOS, noviembre, 1996, pp. 5-11.

<sup>(20)</sup>Rodolfo Vázquez, “Derechos y tolerancia”, en *loc. cit.*, p. 48.

autonómica está provocando cambios en el seno del enfoque liberal. Sintetizando, podrían establecerse tres *estadios* en las posiciones del actual liberalismo: 1) El de aquellos liberales fuertemente aferrados a la versión tradicional, dura e intransigente, que no admite la pluralidad ni la autodeterminación si no es como atributo exclusivo del Estado; 2) el de los que aceptan la diversidad cultural, pero sin que ésta se exprese en pluralidad jurídico-política; 3) el de los que comienzan a poner seriamente en cuestión los postulados mismos del liberalismo por lo que se refiere a la pluralidad y abren la doctrina a la admisión de la autonomía como fundamento de la democracia. Hemos visto un ejemplo de la segunda posición en los planteamientos de Vázquez. Desgraciadamente, la posición extrema y conservadora que expresa la primera posición es la que todavía prevalece entre los liberales nativos de América Latina. Entre éstos pervive, incluso reforzado, el proyecto integracionista del proverbial indigenismo latinoamericano, adverso a cualquier reconocimiento autonómico a los pueblos y comunidades étnicas. Paralelamente (tercer estadio) se están desarrollando valiosas innovaciones en el pensamiento liberal en dirección a reconocer la pluralidad y la autonomía, con un vigorosa influencia en la comunidad internacional. Se trata de lo que podemos llamar un *liberalismo pluralista*, impulsado por influyentes autores como John Rawls, Charles Taylor y otros.<sup>(21)</sup> A ello corresponden declaraciones pluralista de la Liberal Internacional;<sup>(22)</sup> así como destacados esfuerzos por introducir la pluralidad sociocultural y la autonomía como componentes básicos de los regímenes democráticos.<sup>(23)</sup> Con pocas excepciones, la comunidad antropológica se ha mantenido más bien distante de este nuevo campo de reflexión y debate. Sería muy conveniente que, desde ahora, los antropólogos latinoamericanos se involucraran en la reflexión sobre un proceso que, según parece, adquirirá mayor relevancia conforme nos adentremos en el tercer milenio.

---

(21) Se trata del "segundo" Rawls, quien corrige aspectos centrales de su clásica obra sobre la justicia, en trabajos posteriores. Particularmente, en su libro *El liberalismo político* (FCE, México, 1995), Rawls introduce las nociones de "pluralismo razonable" y "consenso traslapado"; la revisión más radical se encuentra en John Rawls, *Le droit de gens* (avant-pros: Beltrand Guillaume, commentaire: Stanley Hoffmann), Éditions Esprit, Paris, 1996.

(22) Por ejemplo, la resolución de 1995, adoptada por el Comité Ejecutivo de la Liberal Internacional, en la que se acepta que "los derechos colectivos podrían contribuir a establecer y complementar plenamente los derechos individuales"; y sobre todo que aquéllos "pueden extenderse desde los derechos educativos y culturales hacia la autonomía, incluyendo la autonomía territorial no secesionista". Aunque estos planteamientos se dan bajo un enfoque de "minorías", expresan un avance significativo. Cf. "Resolución sobre minorías históricas", en *Perfiles Liberales*, n° 46, Bogotá, marzo-abril de 1996, p. 26.

(23) Por ejemplo, Philippe C. Schmitter y Terry Lynn Karl, "Lo que es... y lo que no es la democracia", en Philippe C. Schmitter, *Teoría del neocorporatismo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara., 1992, p. 487-505; Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1993.