

Derechos humanos y multiculturalidad: algunas reflexiones sobre los problemas del universalismo y del relativismo cultural.

Gerszenzon, Lucía.

Cita:

Gerszenzon, Lucía (2009). *Derechos humanos y multiculturalidad: algunas reflexiones sobre los problemas del universalismo y del relativismo cultural*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/8>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/zhR>

Nombre y Apellido: Lucía Gerszenzon

Afiliación institucional: FyLL, UBA

Correo electrónico: luciager@hotmail.com

Eje problemático propuesto: 1- Identidades. Alteridades.

Derechos humanos y multiculturalidad: algunas reflexiones sobre los problemas del universalismo y del relativismo cultural

1. Introducción

En el siguiente trabajo me propongo abordar una serie de aspectos problemáticos relacionados con el concepto de *derechos humanos*, a partir del análisis de una situación que resulta ilustrativa: el caso de Julián Acuña.

A lo largo del escrito se considerarán las dificultades de la postura universalista y del relativismo cultural, y asimismo se abordará el tema de si es posible una superación no etnocentrista de dichos problemas en las temáticas relacionadas con los derechos humanos.¹

2. Hechos

Julián Acuña era un niño de tres años perteneciente a la comunidad Mbya guaraní de Pindó Poty, ubicada en la provincia de Misiones. En el año 2005, una asistente social vio a Julián enfermo, quien concurrió, acompañado de sus padres, al hospital de El Soberbio. Tras dos días de internación, regresaron con el niño a la aldea, “convencidos de que la medicina de guardapolvo no funcionaba en este caso”.² Desde el centro de salud dieron cuenta a la Justicia de que los padres rechazaban el tratamiento. Intervino entonces la jueza de familia de Misiones Julia Alegre, quien envió un patrullero a buscarlos y llevarlos al hospital de Posadas.

Tras un mes de internación, Julián fue derivado, bajo el diagnóstico de “cardiopatía congénita”, al hospital Gutiérrez de la Ciudad de Buenos Aires, donde le

¹ Calificaremos de “etnocentristas” a posturas que impliquen que los valores y el modo de vida propios son preferibles a todos los demás, con una consiguiente intolerancia frente a otros sistemas culturales (Cf. KROEBER, A. (dir.), *Antropología. Conceptos y valores*, Buenos Aires, Ed. Libros Básicos, 1965, pp. 62-77)

² OCHOA, S., “Un dilema para la medicina blanca”, *Página/12*, agosto 12 de 2005, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-54954-2005-08-12.html>

fue detectada la existencia de un tumor en el corazón. Para obtener un diagnóstico preciso era necesario operarlo, sin seguridad de que sobreviviera a la intervención.

Entretanto, el cacique de la comunidad, Pablo Villalba, viajó a Buenos Aires para intervenir en el asunto: “Voy por pedido de los caciques para hacerle entender a los blancos que también los aborígenes tenemos la nuestra. Los blancos ya tuvieron suerte de probar su medicina por eso queremos hablar para contarle nuestra medicina”.³ Un sacerdote de la comunidad, Benítez, había tenido un sueño premonitorio: “Soñé que [Julián] tenía una piedra en el corazón –dijo–. Y cuando los hombres blancos lo operaban para sacársela, el chico se moría.”⁴

Luego de casi un mes de internación en el hospital Gutiérrez, se reunía un Comité de Bioética para debatir si Julián debía ser operado o podía regresar a Misiones. “La comunidad Mbya –y los propios padres del niño– rechaza el tratamiento y quiere que la familia regrese a su tierra, donde las energías espirituales pueden favorecer al chico.”⁵

Finalmente, Julián fue intervenido quirúrgicamente el 15 de septiembre de 2005, mediando una orden de la jueza de familia, quien alegó que “se deberá respetar la voluntad de los progenitores del menor Julián Acuña siempre y cuando esta voluntad no ponga en juego la vida del menor, pudiendo en este supuesto los médicos proceder a hacer todas las diligencias necesarias a fin de salvaguardar la vida del menor”.⁶ Según Mariano Antón –representante legal de los padres– los guaraníes “aceptaron la operación con disconformidad porque no tenían otro remedio.”⁷

3. El problema: comunidad versus estado nacional

Al considerar los hechos en relación al tema de los derechos humanos, surge el interrogante sobre quién o quiénes deberían haber sido los que decidieran cómo debía (o *si debía*) ser tratada la enfermedad de Julián. ¿Cuáles deberían haber sido los criterios

³ ACUÑA, G., “Los blancos ya tuvieron suerte de probar su medicina”, *Misiones On Line*, diciembre 7 de 2005, en <http://www.misionesonline.net/paginas/noticia.php?db=noticias2005&id=12118r>

⁴ OCHOA, S., *op. cit.*

⁵ *Op. cit.*

⁶ “La justicia falló a favor de que los médicos operen a Julián”, *Misiones On Line*, septiembre 15 de 2005, en <http://www.misionesonline.net/paginas/noticia.php?db=noticias2005&id=13942>

⁷ “Julián, un cruce cultural”, *Misiones On Line*, septiembre 16 de 2005, en <http://www.misionesonline.net/paginas/noticia.php?db=noticias2005&id=14006>

para la toma de decisiones sobre la salud del menor: los de sus padres, los de la comunidad a la que pertenecía, los del estado nacional en cuyo territorio habitaba, u otros?⁸

Suponiendo que desde nuestro punto de vista tenemos la convicción de que había altas probabilidades de que el niño muriera si no era tratado en un hospital, ¿optaríamos por argumentar que la comunidad indígena puede auto-determinarse de acuerdo a sus valores, creencias y costumbres, acusando de “imperialistas morales” o “etnocentristas” a los que opinen que es necesario intervenir? Por otro lado, ¿qué elementos son los que legitimarían la intervención del estado nacional en casos como este?

Considerando que uno de los asuntos en disputa en el caso de Julián es el concepto de derechos humanos –más precisamente, el derecho a la vida y al tratamiento médico adecuado-, podemos pensar al respecto: (a) no existe o no debe existir una serie de derechos iguales e inalienables de todas las personas; (b) existe o debe existir una serie de derechos iguales e inalienables de todas las personas: (b.1) asegurar el derecho a la vida y a la salud es materia de los estados nacionales y es prioritario ante el derecho de autodeterminación de las comunidades, (b.2) el derecho a la vida y a la salud es materia de cada comunidad, y los estados nacionales no podrán intervenir en la toma de decisiones dentro de la misma en una forma que violente o contradiga la cosmovisión y las prácticas habituales del grupo. Derechos como el derecho a la vida y a la salud no son prioritarios ante el derecho de autodeterminación de las comunidades.

Consideraremos, entonces, a la postura (a) como relativista extrema: las diferencias culturales (o incluso las existentes entre sujetos/individuos) harían imposible la declaración de una serie de derechos iguales para todos los seres humanos sin que hubiera una imposición violenta o se cayera en el etnocentrismo.

La postura (b.1) es compatible con las corrientes universalista y comunitarista: existirían ciertos derechos y criterios últimos o fundamentales, que, en caso de ser negados o desoídos a causa de determinadas prácticas o costumbres culturales, por ejemplo, darían paso a una legitimación de la intervención estatal. Los criterios para la

⁸ Por “comunidad” en sentido amplio, entenderemos un núcleo de individuos que comparten determinados elementos, tales como una historia en común, prácticas culturales, idioma, lugar de vivienda, religión, tradiciones, cosmovisión, valores, etc. No profundizaremos en este trabajo sobre las posibles problematizaciones que pudieran hacerse sobre este concepto en particular.

aplicación de dichos derechos fundamentales serían los del estado y los de organizaciones internacionales, expresados a través de declaraciones.

La postura (b.2) considera que el derecho de cada comunidad o grupo de pertenencia cultural o étnica a auto-determinarse es tan fundamental como el derecho a la salud y a la vida. Los criterios para la aplicación de derechos humanos tales como el derecho a la vida y a la salud serían variables según cada comunidad.

Como se ve, tanto (a) como (b.2) considerarían que la intervención del estado en el caso de Julián es ilegítima. En cambio, si estamos a favor de (b.1), opinaremos que, en nombre de la defensa de ciertos derechos humanos fundamentales, el estado nacional puede y debe intervenir en el caso, aunque esto sea a pesar de la oposición de los padres y de la comunidad en la que vivía Julián.

4. Problemas del universalismo. El “mito de la modernidad”.

La categoría de “universalismo” refiere a una pretensión de alcanzar cánones ético-morales que puedan ser compartidos por toda la humanidad: “...debemos aspirar a un estándar *único, universal*, que todas las personas y pueblos de este mundo puedan aceptar como base para juicios morales sobre nuestro orden global”.⁹

Posturas comunitaristas o multiculturalistas como la de Charles Taylor proponen un reconocimiento de las diferencias culturales, pero tampoco renuncian al ideal de los derechos fundamentales: “...una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, *y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales*. Indudablemente, habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal búsqueda no es imposible...”¹⁰

Podemos establecer una correlación entre posturas éticas universalistas/comunitaristas y posturas que defienden una continuidad (en el sentido de “no-término”) de la etapa “moderna”. En esta dirección encontramos, por ejemplo, a Jürgen Habermas, quien, sin dejar de afirmar que la modernidad se encuentra en crisis,

⁹ Cf. POGGE, T., “La importancia Internacional de los Derechos humanos”, Revista Argentina de Teoría Jurídica, UTDT, Vol. 2, n°1, nov. 2000.

¹⁰ TAYLOR, CH., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Barcelona, Paidós-Ice, 1991, p. 89.

expresa que de ningún modo ha concluido.¹¹ La relación que establecemos entre universalismo y modernidad tiene que ver con el supuesto moderno occidental de la existencia de un “punto de llegada” común a todos los seres humanos y todas las culturas, que estaría asegurado por una racionalidad compartida.

En esta dirección, la propuesta de Habermas consiste en desligar el concepto de ciudadano del de identidad nacional. De este modo, todos los miembros de un estado –e incluso más allá- establecerían fuertes lazos de unidad a través de una cultura política común: el proceso para llegar a un supuesto ideal compartido está afianzado en el principio de participación política, la figura del ciudadano ilustrado y el sistema democrático. Así, “Tenemos, pues, que la ciudadanía democrática no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común.”¹² Esta cultura común tiene que ver con el supuesto moderno de una racionalidad compartida por todas las comunidades de lenguaje.

Tenemos, entonces, que posturas universalistas, desde el horizonte de la modernidad, defienden la posibilidad de criterios morales últimos que deberían poder ser aplicados a todo ser humano. En este caso, sería indudable la posibilidad y la necesidad de proclamar ciertos derechos humanos iguales e inalienables para todos. Así, Leonardo Moledo (Página/12) se pronunciaba sobre el caso de Julián a favor de la intervención del estado: “La salud, al fin y al cabo, no es propiedad de la comunidad ni de la familia a la que un sujeto pertenece, sino de ese mismo sujeto; si se trata de un menor de edad, incapaz de decidir por sí mismo, la salud es responsabilidad en primera instancia del Estado y sólo después de los padres, la familia y la comunidad (...) Una comunidad, por ancestral que sea, no puede constituir un Estado dentro del Estado, y tomar decisiones de salud pública que afecten los derechos humanos...”¹³

Ahora bien, supongamos que estamos de acuerdo en que deben existir derechos humanos iguales para todas las personas, y también en que debería haber criterios morales últimos que es menester que todos los individuos respetemos. Sin embargo, en este punto surgirían enormes dificultades: si existiera la posibilidad de alcanzar ciertos

¹¹ Cf. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 11-35.

¹² HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 628.

¹³ Cf. MOLEDO, L., “Julián”, *Página/12*, agosto 19 de 2005, contratapa.

criterios morales fundamentales, ¿cuáles serían? ¿Hay una serie de valores comunes o compartibles por todas las personas? Si no se diese un acuerdo, ¿hay valores que sean *mejores* que otros? ¿Quiénes determinarían lo que es mejor y lo que es peor? En un caso, como el de Julián, en que es preciso tomar una decisión inmediatamente y no hay tiempo para intentar llegar a un acuerdo, ¿cuáles serían esos valores “comunes” que deberían usarse como criterio para la acción?

Es aquí donde surge una inquietud importante: los valores predominantes -en este caso, los del estado nacional-, ¿no podrían estar correspondiéndose con el poder y la fuerza de agentes que los *imponen*? El supuesto moderno de una racionalidad compartida con la cual podría llegarse eventualmente a un acuerdo entre los sujetos -en este caso, entre los miembros de la comunidad de Pindó Poty y los representantes del estado nacional- tiembla ante la posibilidad de que los criterios y valores éticos en general sean condicionados por la cosmovisión de cada cultura o comunidad. En tal caso, ¿podrían declararse *universalmente* los derechos humanos? ¿Cómo conciliar el hecho de la imposición de ciertos valores desde el estado nacional -el patrullero yendo a buscar a Julián a la aldea para llevarlo al hospital- con el supuesto de la racionalidad compartida y de la integración de todas las nacionalidades en una cultura política común, basada en el diálogo?

En este sentido, encontramos, desde la perspectiva universalista, pronunciamientos algo paradójicos, como el de Thomas Pogge: “Con respecto a nuestro orden internacional global, *una* concepción prevalecerá necesariamente -por la razón o por la fuerza. No hay lugar para la adaptación aquí, y, si realmente nos importan los derechos humanos, entonces debemos estar dispuestos a apoyar el orden global que ellos favorecen, incluso frente aquellos que, tal vez porque apelan a otros valores, apoyan un orden mundial alternativo en el que los objetos de los derechos humanos estarían menos seguros.”¹⁴

Así, la postura universalista y racionalista de la modernidad termina por caer en cierto irracionalismo, “...por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la ‘comunidad de comunicación’ (...) el

¹⁴ POGGE, T., *op. cit.*

proceso de inclusión o de participación en la ‘comunidad de comunicación’ es violento, pero una vez ‘dentro de ella’ se ejerce la racionalidad argumentativa.”¹⁵

Por otro lado, resulta llamativo ver cómo, en el caso de Julián, algunos medios de comunicación –periódicos, tv, etc.-, al mismo tiempo que remarcaban ciertos aspectos del conflicto orientándolos a la culpabilización de los padres y de los miembros de la comunidad (véase el titular de *La Nación* del 16/9/2005: “La ‘medicina blanca’ le salvó la vida a un chico guaraní”), omitían o ignoraban otros lados del asunto: por ejemplo, el hecho de que “...indígenas y ambientalistas sostienen que la madre de esta crisis demográfica [por la cual están muriendo niños mbya] es la deforestación, que avanza sobre tierras de los mbya guaraníes y arrasa con su sustento. Para este pueblo, la tala significa además la pérdida de una ‘farmacia natural’ en la que identifican 150 plantas medicinales.”¹⁶

En este punto nos es de utilidad la idea del “mito de la modernidad” introducida por Enrique Dussel: éste consiste en un “...victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.”¹⁷

¿Acaso no se puede interpretar la destrucción de los territorios que habitan los mbya como uno de los “costos” o sacrificios necesarios para dicha modernización? ¿Será casual que datos como éstos hayan sido objeto de silencio por parte de los principales medios de comunicación del país cuando informaban sobre el caso de Julián? Orientar el análisis de la situación a una culpabilización de los padres de Julián y de los miembros de su comunidad, sin tener en cuenta datos de tipo contextuales, ¿no implica justamente declarar a la víctima causa de su propia victimación?

¹⁵ DUSSEL, E., 1492, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, conferencia 5, en <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/conf5.pdf>

¹⁶ Cf. “Silenciosa extinción de los mbya guaraníes”, en <http://boletinformativo.blogia.com/2006/111313-silenciosa-extincion-de-los-mbya-guaranies.php>

¹⁷ DUSSEL, E., *op. cit.*

5. *Relativizar el relativismo*

Si tomamos en consideración las posturas que más arriba habíamos nombrado como (a) y (b.2), vemos que ambas conducirían a argumentar que sería ilegítima la intervención estatal en casos como el de Julián.

La postura (a) (relativista extrema), implica que, si se declarasen una serie de derechos humanos fundamentales que deberían ser respetados por todos, los valores que dicha declaración defendería serían los correspondientes a determinada/s cultura/s que los estarían imponiendo y dándoles validez, ya fuese por factores de poder, de fuerza, de violencia, o por corresponderse sus creencias con las de una mayoría. Partiendo de esta situación de hecho, esta postura considera inconveniente la declaración de derechos iguales para todos los seres humanos.

Desde (b.2), se justifican opiniones como esta: “Si uno vive en esta sociedad sabe que el Estado concede ciertos derechos y exige cumplir con determinadas obligaciones; y si la persona se aparta de esas reglas de juego será responsable de las consecuencias. Pero si ese sujeto no sólo no se siente incluido en la sociedad sino que pelea para que se le reconozca como diferente, pelea por sus propios valores, creencias, sistemas económicos, leyes diferentes, es decir, pelea por la subsistencia de su propia cultura. ¿Puede una cultura ajena imponerme sus reglas de juego, sus leyes, sus creencias, sus sistemas económicos, etc.? A esta pregunta respondo definitivamente: no. (...) en el caso de Julián Acuña el Poder Judicial hizo una omisión imperdonable, trató a Julián como si fuera un niño como cualquier otro y no atendió a las particularidades culturales que se planteaban, en especial, a escuchar a toda una comunidad, que en su conjunto pedía la no intervención quirúrgica realizada al niño.”¹⁸

Habiendo relacionado anteriormente a (b.1) con las posturas favorables a una continuidad de la etapa moderna, podemos ahora tener en cuenta la relación de algunas de las posturas “posmodernas” con (a) y (b.2). Así, desde determinados enfoques, algunas ideas sobre una pretendida crisis de los valores de la modernidad y el consiguiente advenimiento de una etapa posmoderna, podrían justificar cierto grado de relativismo: “Si profeso mi sistema de valores –religiosos, éticos, políticos, étnicos- en

¹⁸ Cf. STAFFORTE, E., “La incompreensión positivista: el caso de Julián Acuña. ¿Monoculturalismo o pluralismo cultural?”, en <http://www.calp.org.ar/producciones/Incoposi.pdf>

este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.”¹⁹

El aspecto valorable del relativismo posmoderno tiene que ver con un rechazo de doctrinas euro y etnocentristas, como la teoría de la evolución lineal y del progreso cultural.²⁰ Así: “La filosofía, a lo largo del XIX y el XX, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia unitaria, justo viniendo a desvelar el carácter *ideológico* de tales representaciones. (...) La crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso (...) el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determinado ideal del hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre moderno europeo –es algo así como decir: nosotros somos la forma mejor de humanidad, todo el curso de la historia se ordena en función de realizar, más o menos acabadamente, este ideal.”²¹

Sin embargo, esta postura resulta peligrosa en varios sentidos: ¿hasta qué punto toda práctica es aceptable, bajo justificación de ser tradicional en una cultura particular? ¿Es absolutamente necesario renunciar al ideal de una serie de derechos humanos comunes para todos? En esta dirección, Tzvetan Todorov expresa que “Al tener demasiado en cuenta el contexto –histórico o cultural- se excusa todo; pero la tortura, para poner un ejemplo, o la excisión, por poner otro, no son justificables por el hecho de que se practiquen en el marco de tal o cual cultura concreta.”²²

Por otro lado, creemos que las posturas relativistas implican muchas veces concepciones sustancialistas sobre la cultura: no se tiene en cuenta que la misma es un factor dinámico e histórico.²³ Considerar a la cultura como un factor fijo supone aceptar determinismos que no creemos necesarios: la cultura es variable, no debemos considerar como imposibles los cambios dentro de la misma. En este sentido, consideraremos la diferenciación entre un relativismo que podríamos llamar “sociológico” –según el cual

¹⁹ VATTIMO, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 85.

²⁰ Cf. KROEBER, A. (dir.), *Antropología. Conceptos y valores*, Buenos Aires, Ed. Libros Básicos, 1965, pp. 62-77.

²¹ Cf. VATTIMO, G., *op. cit.*, pp. 75-77.

²² TODOROV, T., y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Ed. Júcar, 1988, p. 18.

²³ Al hablar de “cultura” en general, nos referiremos a todo que el ser humano produce y crea; las formas de vida, representaciones y prácticas de un grupo humano.

los valores culturales se derivan de una determinada organización social- y otro “cultural”, que no explica el origen de los valores sociales, y los toma como dados.²⁴

Considerando el problema de Julián, ante una opinión que, según un aparente respeto por las diferencias culturales, manifieste que la comunidad o incluso los individuos involucrados –en este caso, sus padres- tienen derecho a la toma de decisiones sobre la salud del menor, nos surge la duda sobre su total inocencia. ¿Qué pasaría si, detrás de este supuesto respeto o neutralidad ante la diversidad de culturas, se estuvieran escondiendo la indiferencia, la dominación o incluso el racismo? Notamos que la postura relativista, desde un “respeto distante” hacia el otro, en realidad tiende a des-responsabilizarse de su destino, o incluso a encubrir relaciones de poder y dominio dentro de la cultura ajena.

En este sentido, es ilustrativo un ejemplo de Slavoj Žižek al respecto: “En el caso de la guerra de Bosnia, la visión ‘equilibrada’ sobre la ‘guerra tribal’ étnica en los Balcanes ya avala el punto de vista serbio: la equidistancia liberal humanitaria puede fácilmente deslizarse o coincidir con su opuesto y efectivamente tolerar la ‘limpieza étnica’ más violenta.”²⁵

²⁴ “De acuerdo con el relativismo sociológico, los valores culturales son función de la organización social, y varían al mismo tiempo que ésta. Es decir, el relativista sociológico explica el origen de los valores particulares refiriéndolos a la sociedad y a los intereses de clase que la sociedad fomenta. Así Nietzsche evaluó los valores morales refiriéndolos a dos clases sociales, los amos y los esclavos, enzarzados en un conflicto de voluntades de poder, y Marx evaluó los valores morales en su carácter de reflejos de los intereses económicos de las clases (los capitalistas y los obreros, por ejemplo). En cambio, *el relativista cultural no explica el origen de los valores sociales, y los acepta como factores dados*. Si encaramos el problema desde el punto de vista filosófico, llegamos a la conclusión de que ciertos etnólogos contemporáneos revelan considerable simpatía por el idealismo histórico-cultural, y postulan la realidad cultural como una realidad *sui generis*, que confiere inteligibilidad a todos los fenómenos de la experiencia. (...) Afírmase que los valores están condicionados por la cultura, pero la cultura misma debe ser considerada como un hecho dado, que se autojustifica. Tal el sentido de la afirmación de que la cultura constituye un sistema cerrado.” (KROEBER. A. (dir.), *op. cit.*, p. 70)

²⁵ ŽIZEK, S., “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en JAMESON, F. y ŽIZEK, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 184.

6. Conclusiones: por una superación no etnocentrista del relativismo cultural

Hemos visto las dificultades a las que conducen tanto la postura universalista y su versión moderada comunitarista, desde la modernidad (b.1), como el relativismo en sus dos variantes (a) y (b.2).

En el caso de Julián (que resulta representativo de una problemática más general), ¿existe la posibilidad de respetar a los otros –en este caso, los miembros de la comunidad guaraní mbya-, evitando imponerles nuestra cosmovisión y valores, sin que esto implique des-responsabilizarnos o ser indiferentes? ¿Existe algo que vaya más allá de la mera “tolerancia” de las prácticas culturales ajenas a la cultura “propia”?

Hay tres cuestiones que nos resultan fundamentales en la búsqueda de esta superación:

1. No existe una pretendida “neutralidad” ante cuestiones como estas: “...la persona de izquierda no viola simplemente la neutralidad imparcial liberal; lo que alega es que no existe tal neutralidad.”²⁶ En este sentido, es imposible una visión “despolitizada” de los derechos humanos, en tanto éstos son siempre un resultado de antagonismos y luchas sociales. Toda posición de “neutralidad” funciona como una toma de partido en el seno de estos antagonismos.
2. Es imposible un diálogo entre culturas con pretensiones de simetría entre las partes: “Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes.”²⁷
3. Es insuficiente adoptar una actitud meramente “tolerante” ante los más débiles: “...hay algo más que la sola tolerancia, en cuanto ésta supone una cierta indiferencia ante el otro, es un ‘tolerar’ al otro con una cierta pasividad del que se desentiende de su destino; es un no asumir responsablemente la imposibilidad que pudiera tener el otro en el aceptar las razones.”²⁸

En primer lugar, opinamos que, ante casos como el de Julián, nunca es del todo inocente una posición que implique puntos de vista “neutrales” o que “no toman

²⁶ Cf. ZIZEK, S., *op. cit.*, p. 184.

²⁷ Cf. DUSSEL, E., “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), en <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>

²⁸ DUSSEL, E., “Deconstrucción del concepto de ‘tolerancia’ (de la intolerancia a la solidaridad)”, en <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>

partido” en cuestiones en las que entre en juego el concepto de derechos humanos. Si uno, cuando su salud física se encuentra en riesgo a causa de una enfermedad, lo primero que hace es concurrir a un hospital; si uno tiene la convicción de que, en caso de que un niño que sufre de una cardiopatía no reciba atención en un centro médico, es altísimamente improbable que siga viviendo, ¿no sería inapropiado alegar que es ilegítima la intervención estatal en esta situación? ¿No implicaría desentenderse absolutamente del destino del otro que sufre, del más débil? ¿No supone descontextualizar la situación de la comunidad y no responsabilizarse de las posibles causas que llevaron a que la situación se diese de este modo?

Por otro lado, tampoco nos parece inocente una intervención estatal que no tenga en cuenta ciertos hechos que pueden tener que ver con la situación en la que se encontraba Julián y muchas otras personas pertenecientes a las comunidades mbya guaraníes de nuestro país: “Para la no gubernamental Fundación para la Defensa del Ambiente (Funam), la agonía de este pueblo es un ‘genocidio encubierto’, según explicó a IPS el biólogo Raúl Montenegro (...) Ese año [2004], la Funam había denunciado que en la reserva de biosfera Yabotí, en el este de Misiones, la empresa Moconá Forestal había cortado 120 árboles de uso común de los mbya, con permiso del Ministerio de Ecología provincial. (...) ‘La mayor parte de las tragedias de los mbya ocurren porque los blancos les quitaron sus territorios y los recursos que tenían’, ha dicho Montenegro”.²⁹

Habría que ver cuáles son los motivos por los cuales los mbya se niegan a recibir “ayuda” de un estado que sólo los toma en cuenta en casos determinados; habría que tener en cuenta factores de exclusión y dominación omitidos u ocultados por parte del discurso oficial del estado durante cientos de años. Habría que considerar que esta desconfianza de comunidades indígenas ante determinados parámetros culturales occidentales no surge casualmente, no se da porque sí. Es necesario que el diálogo

²⁹ Véase <http://boletinformativo.blogia.com/2006/111313-silenciosa-extincion-de-los-mbya-guaranies.php>: “La mayor cantidad de enfermedades y muertes que se producen por falta de árboles medicinales será responsabilidad de Moconá y del Ministerio. Hicieron algo irreparable, no les importa poner en peligro la vida de niños y adultos’, dijo entonces Montenegro. (...) Comunidades mbya están en litigio con la Universidad Nacional de La Plata, que recibió en 1995 una donación de tierras de la compañía Celulosa Argentina en la selva misionera. Son 6500 hectáreas donde viven indígenas mbya. La casa de estudios les ofrece 700 hectáreas para asentarse. ‘No entienden que el modo de vida semi-nómada de los mbya, su cadena alimentaria, que es larga y compleja, requiere de territorios más vastos’, explicó Montenegro.”

intercultural explicita y tenga en cuenta las asimetrías y desigualdades: sobre todo, que el poder estatal no se limite a intervenir cuando un niño ya desnutrido padece de una enfermedad terminal, mientras médicos y periodistas, de paso, remarcaban supuestas “inferioridades” en la cultura que no era la “propia” y que venía, amenazante, a cuestionar los fundamentos de la ciencia y la occidentalidad.

Véase al respecto el comentario del director del hospital Gutiérrez, Carlos Cánepa, sobre el caso: “Sin embargo probablemente este chico será bien controlado pero lo importante es que esta gente vive en el medio de la selva con otros chicos desnutridos con una vieja cultura que cuando llegó, me puso después de 44 años de pediatría, la necesidad de tener un intérprete para poder hablar con otro argentino porque no hablan español.”³⁰ Asimismo, el periodista Leonardo Moledo afirmaba: “No se entiende por qué el hecho de que algo sea tradicional habría de ser una virtud, si se tiene en cuenta que las prácticas tradicionales de casi cualquier sociedad, occidental incluida, espantarían al más pintado, dado que el respeto a los derechos humanos tal como se los entiende ahora, por lo menos en la letra, es una concepción tan reciente que forzosamente no puede figurar en ninguna sociedad ancestral.”³¹

Es inapropiado desentenderse del problema del débil y dejarlo “tolerantemente” a su suerte, como también lo es una intervención paternalista que no tenga en cuenta su situación de dominado. En este sentido, escribe Dussel: “Con respecto a la víctima ya la tolerancia no tiene sentido. Se puede tolerar al miembro opuesto del mismo sistema, mientras no ponga en cuestión la hegemonía del primero. Pero no tiene sentido tolerar a la víctima del sistema cuyo poder se ejerce. A la víctima no se la tolera; se colabora con él a dejar de ser víctima. La indiferencia negativa de la tolerancia es inapropiada como actitud ante la víctima que sufre los efectos negativos del sistema. Es en este sentido que la solidaridad con las víctimas está más allá de la Ilustración y la Modernidad; pero aún está más allá de la posición de los postmodernos, porque la solidaridad no puede ser meramente fragmentaria, débil, escéptica, esteticista. La solidaridad es universal, en referencia a todas las Diferencias...”³²

Por eso, creemos que es necesaria una actitud intercultural que vaya más allá de las posiciones universalista-etnocentrista y relativista-indiferentista: es menester buscar una

³⁰ Cf. “Julián, un cruce cultural”, *Misiones On Line*, septiembre 16 de 2005, en <http://www.misionesonline.net/paginas/noticia.php?db=noticias2005&id=14006>

³¹ Cf. MOLEDO, L., “Julián”, *Página/12*, agosto 19 de 2005, contratapa.

³² DUSSEL, E., *op. cit.*

universalidad que no atropelle las diferencias y que no desoiga los conflictos, que no se quede en la mera apariencia de preocupación por el otro. Así, para Žizek, “...la izquierda acepta el carácter antagónico de la sociedad (no hay posición neutral, la lucha es constitutiva) y, al mismo tiempo, se mantiene universalista (habla en nombre de la emancipación universal). En la perspectiva de izquierda, aceptar el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social, aceptar la necesidad de ‘tomar partido’, es la única forma de ser efectivamente universal.”³³

En conclusión, para una superación de la modernidad etnocentrista, pero también del relativismo cultural, creemos que es preciso apuntar a una universalidad: seguimos confiando en que deben existir derechos iguales propios de todo ser humano, pero pensamos que es necesario desmitificar y des-ocultar la aparente simetría del diálogo moderno. Esta desmitificación no supone, sin embargo, sostener puntos de vista sustancialistas sobre el concepto de cultura, que impliquen determinismos sobre las personas por el hecho de haber nacido en el marco de una cultura en particular. Consideramos que cada marco cultural es dinámico y cambiante, según las rupturas que se dan dentro del mismo y según sus relaciones con los demás. No creemos que haya *una* cultura perteneciente a cada persona, sino que todos estamos atravesados por múltiples variables culturales. Según Todorov, “...una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: *lo intercultural es constitutivo de lo cultural*.”³⁴

Es en este sentido que Raúl Fonet-Betancourt señala que “...una de las enseñanzas fundamentales de la hermenéutica intercultural es la idea de que la comprensión profunda de lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’, es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro.”³⁵

Con respecto a la polémica sobre modernidad-posmodernidad, no es necesario, para una superación de los problemas de la ética moderna, renunciar a todos los ideales de universalidad de la misma: en lo que toca al concepto de derechos humanos, pueden

³³ ŽIZEK, S., *op. cit.*, p. 185.

³⁴ “Desde que existen, las sociedades humanas mantienen entre sí relaciones mutuas. Así como es imposible imaginarse a los hombres viviendo en un principio aislados para sólo después constituir la sociedad, tampoco se puede concebir una cultura y sin ninguna relación con las demás culturas: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia...” (TODOROV, T., *op. cit.*, p. 22)

³⁵ FONET-BETANCOURT, R., “Filosofía intercultural”, en SALAS ASTRAIN, R., (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Vol. III.*, UCSM, Santiago de Chile, 2005.

retomarse algunos elementos que resultan valorables, si los sometemos a una crítica seria, introduciendo las propuestas ya mencionadas. De las posturas posmodernas pueden tomarse como constructivas las críticas al etnocentrismo y a la imposición violenta de criterios morales.

En esta dirección, encontramos interesante la propuesta de Dussel, quien sugiere abordar el tema de la cultura “...como crítica de la ‘multiculturalidad liberal’ (...) y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida ‘facilidad’ con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes.”³⁶

El caso de Julián es demostrativo de cómo, por un lado, pueden llegar a justificarse políticas estatales que se queden en el mero paternalismo, ocultando realidades de exclusión de ciertas comunidades -como la de Julián- desde el estado mismo. A su vez, se vio cómo ciertas posturas relativistas pretendieron un desentendimiento del destino de Julián, impugnando todo tipo de intervención bajo calificación de ser “etnocentrista”. Es necesaria, para una superación de ambas actitudes, la toma de conciencia sobre la realidad de exclusión que sufre la comunidad de Julián en este caso, y, a su vez, una verdadera responsabilidad por el prójimo, que implique escuchar lo que tiene para decir y no desentenderse de su destino: es éste el sentido en el que deben considerarse los derechos humanos de los otros.

Bibliografía

- DUSSEL, E., 1492, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, conferencia 5, en <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/conf5.pdf>
- DUSSEL, E., “Deconstrucción del concepto de ‘tolerancia’ (de la intolerancia a la solidaridad)”, en <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>
- DUSSEL, E., “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>

³⁶ DUSSEL, E., “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>, p. 12.

- HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- JAMESON, F. y ZIZEK, S., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- KROEBER, A. (dir), *Antropología. Conceptos y valores*, Buenos Aires, Ed. Libros Básicos, 1965.
- POGGE, T., “La importancia Internacional de los Derechos humanos”, *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, UTDT, Vol. 2, n°1, nov. 2000.
- SALAS ASTRAIN, R., (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Vol. III*, UCSM, Santiago de Chile, 2005.
- STAFFORTE, E., “La incompreensión positivista: el caso de Julián Acuña. ¿Monoculturalismo o pluralismo cultural?”, en <http://www.calp.org.ar/producciones/Incoposi.pdf>
- TAYLOR, CH., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Barcelona, Paidós-Ice, 1991.
- TODOROV, T., y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Ed. Júcar, 1988.
- VATTIMO, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.