

5 0/082

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**ETICA Y DIVERSIDAD CULTURAL
EN AMERICA LATINA**

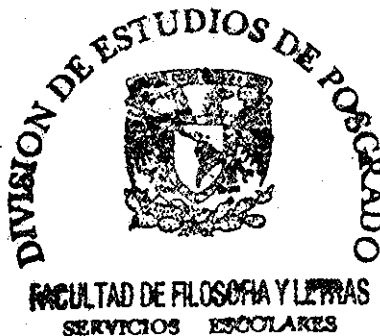
T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A
SOFIA CORDELIA REDING BLASE

DIRECTOR DE TESIS: DR MAURICIO BEUCHOT PUENTE

MEXICO, D.F.

2002



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Esta tesis fue realizada
gracias a la beca de doctorado
que me otorgó el
Consejo Nacional de Ciencia
y Tecnología (CONACyT)*

Febrero de 2002.

ÉTICA Y DIVERSIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. LA <i>LEYENDA NEGRA</i>	
1. LAS SITUACIONES DE INJUSTICIA	7
2. EL DISCURSO POLÍTICO DE LAS CASAS	35
II. RELATIVISMO Y TOLERANCIA	
3. EUROCENTRISMO E INTOLERANCIA	60
4. RELATIVISMO Y ESTRUCTURALISMO	94
III. ¿TODOS LOS SUJETOS? DIVERSIDAD Y RACISMO	
5. DIVERSIDAD CULTURAL Y VARIABILIDAD BIOLÓGICA	124
6. ¿CUÁNDO SE <i>CHOLEÓ</i> NUESTRA AMÉRICA?	154
IV. DIÁLOGO INTERCULTURAL Y GLOBALIZACIÓN	
7. JUSTICIA Y MULTICULTURALISMO	181
8. LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS	213
REFLEXIONES FINALES	245
BIBLIOGRAFÍA	252

INTRODUCCIÓN

*Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada
Los nadies los ningunos, los ninguneados,
corriendo la fiebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones
Que no hacen arte, sino artesanía
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, los que cuestan menos que la bala que los mata¹*

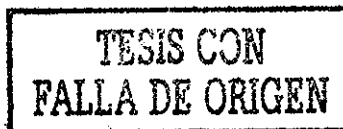
En estos tiempos, el tema de las relaciones interculturales ha pasado a ser más relevante, pues el escenario sociocultural se ha visto fuertemente modificado por el proceso de globalización. El hecho de que se vayan ampliando y consolidando las relaciones mercantiles a escala planetaria, hace pensar a muchos que el fin de la historia ha llegado. Pero el choque de las civilizaciones, como se ha dado en llamar a este fenómeno, viene a mostrar también que el tejido social puede desgarrarse. Otros más apuntan, como lo hace García Canclini, que “entre Mc Donalds y Macondo” van reformulándose nuevas identidades surgidas de la reelaboración de “lo propio” en un momento en que predominan la economía y la cultura globalizadas.² Las identidades posmodernas son transterritoriales y multilingüísticas y se van estructurando desde los mercados, y no desde los Estados. Por eso es preciso reconocer los nuevos escenarios de constitución de lo público. Esta reconstitución no se hace sólo desde lo socioespacial (un territorio en particular), sino también desde el consumo y desde lo sociocomunicacional (escenarios de comunicación tecnológica) a partir de donde se reinventan lazos sociales entre los habitantes de las megalópolis: “Son estos medios los que ahora, desde su lógica vertical y anónima, diagraman los nuevos vínculos invisibles de la urbe”³

Ante estas circunstancias es preciso establecer políticas culturales multisectoriales,

¹ E. Galeano, *El libro de los abrazos*. Siglo XXI Editores, México, 1996, p. 59

² N. García Canclini, *La globalización imaginada*, col. Estado y Sociedad, Paidós, México, 2000.

³ N. García Canclini, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo México, 1995, p. 63



que afirmen tanto la diversidad como una conciencia histórica que permita eliminar tanto la xenofobia como la mixofobia. Ni fundamentalismo cerrado, dice García Canclini, ni cosmopolitismo obligado. Sin duda, lo público se ha venido a reconfigurar debido a los múltiples conflictos en parte resultado de una economía de especulación que pone en jaque tanto el control de los mercados como de los espacios públicos. A ello se añade el conflicto entre imaginarios.⁴ En la construcción del futuro, serán esas las cuestiones fundamentales en la medida en que señalarán el paso de la ciudadanía al consumo o del consumo a la ciudadanía.

El futuro es un tiempo que todavía no existe: va siendo planificado por unos, y ensayado por otros. Quienes lo planifican racionalmente dedican su vida al Mercado. Quienes ensayan el futuro, abren sus horizontes y deciden aplicarse en una labor que incluye a sujetos cuya meta es ser felices con los otros, en un espacio común y en un tiempo cuya consistencia le viene de la solidaridad: el *Ágora*. En el Mercado suelen triunfar individuos. En el *Ágora*, suelen tener éxitos y fracasos las personas involucradas. El Mercado favorece la multiplicación de productos y la diversificación de servicios. Ofrece la diversidad de modo que el consumidor tenga diferentes mercancías a elegir, de manera supuestamente autónoma, pero para hacerlo precisa estar dentro de ese Mercado, organizado y gestionado según un plan único y excluyente de otros. En este sitio, es el capital el que debe reproducirse para que se afiance el desarrollo económico. En esta organización lo económico se sobrepone a lo cultural y la asociación mercantil a la política. Otros sitios, los públicos, están volcados a la reproducción de la vida y al desarrollo humano.

En ocasiones el *Ágora* favorece cierta uniformidad, pero siempre con límites. En ella, son los ciudadanos quienes deben tomar decisiones respecto de la manera en que debe organizarse la vida social de modo que se respeten las particularidades y que se funde en ese respeto la posibilidad de dejar que la vida se desenvuelva de múltiples maneras. Estos sujetos, cuya identidad cultural garantiza la individual, andan en busca de un futuro bueno y justo. El futuro que se anhela es aquel en el que las personas pueden seguir caminos propios que les permitan construir sus proyectos, en un marco de igualdad sólo verificable en términos de una economía sana y de la inclusión de los sujetos, con todo lo que los ha formado como tales, incluyendo a los otros.

⁴ N. García Canclini, *La globalización imaginada*, p. 12.

El Estado latinoamericano, esta especie de *Leviatán Criollo* (como lo llama Kaplan)⁵ ha marcado la raya entre los depositarios de la herencia blanca y los demás, que son *nadie*. Históricamente, ello viene de los esfuerzos hechos por los ya independientes Estados para negar las especificidades que resultan de la heterogeneidad cultural:

la élite dirigente entra a la vida independiente homologando relaciones económicas y socioculturales justamente reputadas como indeseables -que precisamente perjudicaban de manera directa a los grupos étnicos- con la supervivencia misma de las comunidades étnicas, con lo que éstas terminan siendo consideradas también como indeseables y perjudiciales para la conformación nacional. Esto es especialmente cierto en la percepción propia de los grupos liberales. Las identidades *indias*, diferenciadas ya no sólo de lo español sino de lo *criollo* o de lo *mestizo*, aparecen configuradas en la ideología de las élites ilustradas como "coloniales", carácter que persistentemente es asignado a las etnias hasta el moderno indigenismo del siglo XX.⁶

Entre la élite y los considerados *nadie* no hay posibilidad de diálogo. Por eso es necesario que precisemos, en el marco de la interrogante en torno a la posibilidad de mantener relaciones con los otros, quiénes son aquellos a los que se les permitirá la entrada a un lugar constitutivo de un cuerpo de iguales aunque diferentes, a un espacio democrático, y por qué, en la situación actual, se pretende excluir a muchos para asegurar los derechos de algunos.

Los obstáculos para el ejercicio de la ciudadanía no son pocos. Muchos de ellos tienen que ver con la situación colonial por la que atravesaron las sociedades que fueron conquistadas, y con las cuales, como *pueblos testimonio*, todavía no se mantienen relaciones horizontales. Algunos inconvenientes están relacionados, como lo veremos reflejado en la teoría de Ribeiro, con el sistema económico que ha globalizado el capital. Otros más desde luego tienen que ver con el tipo de mercancías que, aunque no son nuevas, han venido a poner en peligro la soberanía de los Estados. En la propia configuración de los Estados latinoamericanos, que debieran ser ordenadores de nuestras sociedades, se ha excluido a muchos ciudadanos al impedir nuevas formas de participación y acción y al fomentar nuevas formas de desigualdad, que vienen a sumarse en muchos casos a las antiguas y generan nuevas necesidades no satisfechas, amén de las mínimas.

⁵ M Kaplan, *El Estado latinoamericano*, UNAM, México, 1996

⁶ H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. UNAM/ Siglo XXI Editores, México, 1991, pp 26-27. Las cursivas son del autor

Quiroga recuerda que fue Marx en "*La cuestión judía*", de 1843,⁷ quien afirmó que la igualdad que se pretende lograr choca de frente con la distinción entre el *bourgeois* y el *citoyen*. En efecto, el burgués, aquel pueblerino separado del feudo, tiene cuando menos acceso a los medios de producción. Dueño de lo que produce es considerado ciudadano porque es productor, consumidor y contribuyente fiscal. En todo caso, apelando a la noción griega de igualdad, es preciso asegurar tanto la igualdad ante la ley, como la igualdad de poder y de palabra.⁸ Lo que ocurre es que aquella idea de igualdad se diluye en la hora actual, cuando la concepción de ciudadanía que surge con la Modernidad se encuentra en crisis no sólo a nivel teórico, sino también en su concreción. Esto es resultado del nuevo orden internacional en el que el Estado benefactor ha entrado en una grave crisis y se han disociado las comunidades en razón de la persistente desigualdad social, inclusive ahora que se complejizan los derechos humanos, lo que, para decirlo en pocas palabras, ha promovido la exclusión y la apatía para ejercer una ciudadanía consecuente.⁹

En Latinoamérica ya se conoce el asunto muy bien. Desde aquel viaje de Colón a estas tierras, los latinoamericanos (y gran parte de la población mundial) seguimos siendo arrojados hacia los dominios de lo borroso y disforme, como herederos que somos de aquellos a quienes se les adjudicó una larga y todavía interminable lista de adjetivos calumniantes: viles, polígamos, bestiales, ágrafos, grotescos, burdos, rústicos, agrestes, paganos, trastornados, depravados, delincuentes, balbucientes. *Asimilar o eliminar, tal es el dilema*. Tal es también el tipo de lógica que no admite diferencias y que parece denominador común en sociedades divididas, estatales y homogeneizadoras, tan dadas a raudos procesos de expansión.

En un interesante texto, Bartra hace un recuento de la imagen que el europeo, antes del día de la invasión, tenía acerca del salvajismo. Esto significa en términos prácticos que el salvaje es más europeo de lo que imaginamos. Era en realidad un salvaje concebido siempre como antípoda del civilizado europeo: "Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es

⁷ Karl Marx. *La cuestión judía*, UGE, París, 1968.

⁸ Es decir, igualdad entendida como *isonomía*, *isocracia* e *isegoría*, entre aquellos que participan del espacio público por definición: el *ágora*.

⁹ H. Quiroga, "Ciudadanía y Estado democrático" en: *Estudios Sociales*, Año VIII, n° 14, Santa Fe, Argentina, 1er. semestre de 1998, pp. 19-41.

un ingrediente original y fundamental de la cultura europea”¹⁰

El salvaje, habitante de selvas o desiertos, viene a ser aquel que en su natural desnudez, sin ornamento alguno, se confunde con el paisaje. Así pues, el bárbaro ha podido cuando menos recrear una cultura, aunque viciada, mientras que el salvaje todavía se halla, por así decirlo, desnudo, frágil como un recién parido, entre el cielo y el averno. Con todo, habría que añadir que se trata de un recién parido que camina sobre sus dos piernas como todo hombre, pero es que velludo como macaco. Y qué burla del destino esta última, pues además de quedar impactado por la desnudez, Colón se percató de la falta de vello entre estos *homo sylvaticus* que encontró y que hasta hoy tienen horror por pilosidades y se entregan a furiosas luchas por combatir las. Escribe Clastres, recordando sus estancias en tierra Yanomami, lo que viene a continuación:

Durante las caminatas evidentemente estamos con el torso desnudo, vestidos con un pequeño *short* y zapatillas. Se percibe nuestra anatomía y por ende el sistema piloso (sin exagerar, el mío es de no creer) que adorna mis pectorales. (...) Yo soy el primer bípedo sin plumas que encuentran. No ocultan su entusiasmo. “*A koi!* ¡Qué peludo es! *Wa koi!* ¡Eres gracioso de peludo! ¡Un perfecto y grande oso hormiguero! ¡Pero si es un verdadero oso hormiguero! ¡Habéis visto a este peludo!” Ya no se contienen, caen en el delirio y quieren que dé la vuelta completa al *chabuno* para que las mujeres, apaciblemente extendidas en sus hamacas, tengan el espectáculo a domicilio. (...) Yo, que entonces no estaba muy dispuesto a pavonearme, me sentía Jesucristo en la Pasión.¹¹

Sirva esta anécdota para recordar que el europeo se confundió con lógicas específicas a otras culturas, y no pudo ver más que imágenes borrosas. ¿No habría manera de encontrar algo que permitiera curar la miopía de la que tanto sufrimos? Aristóteles ya afirmaba en su “*Ética*”, que vivir de acuerdo a la razón es vivir felices. Ciertamente no es nuestro caso. Los vicios han venido a ganarle la batalla a las virtudes y en particular a la llamada por el Estagirita, “la virtud perfecta”, es decir, la justicia. Por ello, la nuestra, a fines de milenio, parece resultar una vida menesterosa y no buena, ya que el sistema se dirige hacia medidas que garantizan el bienestar privado, y de unos cuantos, y no el bien común. La virtud, al decir del Filósofo, no es ni pasión, ni facultad. Se adquiere mediante el esfuerzo. Por eso, somos responsables de nuestra virtud: eso implica pues una responsabilidad voluntaria. La virtud va encaminada a la felicidad no sólo individual, sino sobre todo social. Así, la virtud se aplica a la vida política, pública, y en particular la virtud máxima que es la justicia. En

¹⁰ R. Bartra, *El salvaje en el espejo*. Era, México. 1992, p. 13. Véase también de E. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, Londres, 1978.

¹¹ P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, México. 1987, p. 29

este sentido, nuestra reflexión irá guiándose por el análisis de los contextos en los cuales es posible la realización de actos virtuosos que, otra vez siguiendo a Aristóteles, son “los árbitros de la felicidad”

No se trata, de ningún modo, de dejarse atrapar por la idea consumista de que la felicidad es meramente material, incluso es lo contrario a ello y por ello seguimos a Dussel cuando en su crítica al utilitarismo recuerda que ni Bentham ni Mill pudieron aclarar el contenido cualitativo del concepto de *felicidad*. Eso no es todo: tan ambiguo es el significado hedonista de la noción, que no hay una posibilidad empírica de un “estricto cálculo hedonista ahora cuantitativamente (por su duración, intensidad, pureza, proximidad o alejamiento, eficacia, según las preferencias de un individuo, y hasta qué punto es idéntico o no a los otros, etc)”¹² El fin ético, que es la felicidad, no está al alcance de todos. Ni siquiera cuando se limita al consumo de bienes. En realidad, vamos con este asunto al tema de la exclusión.

Los tiempos que vivimos hacen que nos planteemos interrogantes que no siempre son enteramente novedosas. Nuestra reflexión partirá de una síntesis crítica del legado de sujetos que vivieron y analizaron las circunstancias coloniales y la injusticia que propició la ocupación europea. Podremos así dar cuenta de las propuestas que fueron vertidas en orden a establecer un espacio público más incluyente. Así, se apreciará el modo en que la práctica de la tolerancia fue vista como lo más adecuado para establecer regiones interculturales en donde pudieran repararse daños, pero también se afianzarían zonas de exclusividad. Muchas de esas zonas, asegurarán la permanencia de ciertas formas de discriminación y segregación que, a la par del desarrollo del capitalismo, irán permitiendo que se someta paulatinamente la legalidad a la rentabilidad.

Nos proponemos así mismo, analizar el modo en que la antropología ha procurado contribuir a una adecuada comunicación intercultural, aunque con limitaciones serias a la hora de asumir una actitud más crítica respecto de los límites de la tolerancia y de la construcción de un “imaginario intercultural”. Finalmente, nos concretaremos a revisar las tesis sobre la autonomía que desde diversos miradores han sido vertidas en orden a diseñar espacios interculturales en donde la reparación pueda aplicarse de manera efectiva en situaciones multiculturales.

¹² E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, col. Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. 2ª edición, Trotta, Madrid, 1998. p. 110. En adelante, *ELGE*.

PRIMERA PARTE

LA "LEYENDA NEGRA"

Capítulo 1. Las situaciones de injusticia

En el caso de la Latinoamérica, la discusión en torno a las relaciones entre política y ética, se remonta a la *querrela de la conquista*, que se dio a principios del siglo XVI, a raíz de la presencia española en el continente americano. Desde aquellos días, el debate incluyó temas tan candentes como el de la justicia distributiva, la restitución y reparación del daño, amén de los orígenes del derecho internacional. Es ese el campo en el que deseamos movernos, ya que es uno de los más actuales. Cuando nos remontamos al siglo XVI, es casi inevitable toparse de frente tanto con la *leyenda negra* como con la *leyenda de oro*.¹³ Con las limitaciones propias de su circunstancia, muchos fueron mostrando las injusticias cometidas y la imposibilidad de alcanzar la *virtud* en situaciones de desigualdad como las que se daban en las Indias Occidentales. En torno a la propuesta de Bartolomé de Las Casas constituiremos nuestra historia por ser él la figura emblemática de la tolerancia y de la defensa de los derechos de los pueblos indios. Como dice Zavala, la obra de fray Bartolomé tiene gran vigencia en momentos en que se busca una paz duradera entre pueblos de culturas diversas:

La actualidad de su obra se debe a que ofrece la primera y grande crítica de un hombre español del siglo XVI a la conquista y la colonización que llevan a cabo sus compatriotas en el Nuevo Mundo (...). El apego a los valores de justicia y libertad es evidente en medio de circunstancias de época que les imponían [a los anticolonialistas] severas restricciones. Al romper lanzas por esos principios, fray Bartolomé deja un rico ideario político que sigue presentando valores a las gentes de siglos posteriores. Así ocurrió con los pensadores de la Ilustración, de las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX, y del agitado mundo contemporáneo.¹⁴

Este trabajo no tendría ningún sentido si el estudio de la idea de la justicia y su evolución no fueran actuales. Resultará muy útil observar el modo en que la nueva realidad, la Cristiandad de Indias, promovió una reflexión en torno a preguntas simples de formular pero complicadas de resolver: ¿hay conquistas justas? Si no las hay, ¿quiénes deben

¹³ Véase a A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. FCE, México, 1982, en que trata la permanencia de esta temática.

¹⁴ S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, FCE/ MAPFRE, México, 1993, p. 141.



responder por los daños ocasionados en una invasión? Si las hay, ¿cuáles son los derechos que justifican las intervenciones? Si se interviene, ¿debe acudirse a la fuerza o a la persuasión política? En verdad son éstas preguntas muy actuales. Además, los acontecimientos más recientes hacen que ciertas ideas vertidas durante la primera mitad del siglo XVI, sean tan contemporáneas. Para responder a estas interrogaciones es necesario ubicar el pensamiento de los hombres que, como eclesiásticos y funcionarios, se involucraron en la controversia sobre la intervención militar y cultural en América en el mismo campo de quienes han discutido en torno a la justificación y defensa de los derechos humanos en situaciones de *contacto intercultural*. Es decir, que más allá de la confección de un derecho internacional, como hizo Vitoria, en términos exclusivamente discursivos, algunos de estos varones, como en los casos de Quiroga y Las Casas, llevaron a la práctica su ideario político de una sociedad conformada por sujetos que de manera autónoma deciden vivir juntos.

Son varios estudios los que se han concentrado en el estudio de los precursores de la antropología enfatizando el nexo existente entre el pensamiento filosófico de la época, el trabajo etnográfico desarrollado, el cambio cultural promovido en los contextos americanos y la contribución a la justicia o injusticia propiciada por las instituciones de la época colonial. Así, Hanke señala que los españoles, además de someter todo un continente en una espectacular hazaña militar, hicieron uno de los mayores intentos que el mundo haya visto de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria.¹⁵

El descubrimiento y colonización de América trajo consigo un debate que apasionó a juristas y teólogos sobre los derechos que podía alegar la Corona de Castilla al dominio de las nuevas tierras y la condición legal de sus aborígenes. El espíritu religioso de la España de los Reyes Católicos y de sus inmediatos sucesores, no podía dejar indiferente a los hombres de acción y pensamiento frente a los problemas de carácter moral derivados de la apropiación de territorios cuyos habitantes iban a presentar a menudo porfiada resistencia. Este esfuerzo español por ajustar la conquista a padrones jurídicos y morales, constituye un caso único en la historia universal, y contrasta la actitud adoptada en casos análogos por los países sajones.

Para quienes estén educados en la tradición inglesa - advierte Hanke - la gran atención prestada por los españoles a la base legal de su dominación podrá parecer curiosa y extraña. Son pocos los ejemplos de la preocupación inglesa por semejantes cuestiones los que

¹⁵ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 13.

podrán descubrirse en la historia colonial de Estados Unidos Roger Williams, el revolucionario de Rhode Island, compuso un manuscrito en el que discutía el derecho de Plymouth a las tierras de los indios, como no fuera por compra directa en venta voluntaria; pero los principales y ministros de Boston condenaron estos errores y suposiciones en lo que podía esconderse la traición, y Williams escribió muy sumisamente al gobernador de Winthrop ofreciendo quemar parte o la totalidad del manuscrito Sin embargo, para los españoles el justo título con que su rey regía las Indias fue una cuestión palpitante desde el momento en que Montesinos subió al púlpito en La Española.

En el caso de la proposición lascasiana, la idea de lo justo no está desligada del cálculo de daños y resarcimientos, no tanto en términos materiales como en un sentido moral Los españoles actuaron muy injustamente en América y deben reparar los daños al continente mismo y a la Corona española que ha visto a sus nuevos súbditos ser ultrajados o incluso eliminados¹⁶

Los autores que se examinarán deberán ser vistos como actores insertos en la contradicción *colonizador/colonizado*, y su vocación antropológica, constante y formalmente adherida al cristianismo, como un programa justificatorio que no pudo ser ajeno a las características de tal contradicción. Con todo, resulta también importante escuchar a Hanke cuando manifiesta que la paradoja no es tan sencilla como parece: “no solamente hubo dos tipos de españoles atraídos al Nuevo Mundo por motivos encontrados (...) sino que tan saturados estaban los españoles con la dualidad de su ideal nacional que dentro de un mismo individuo ambos motivos podían ejercer casi la misma influencia”¹⁷ La intervención del Rey en los asuntos religiosos (derecho de Patronato), incluso reconociendo que las Indias le habían sido donadas por la Santa Sede, pusieron de manifiesto la voluntad regia de subordinar las autoridades religiosas a las civiles En este sentido, las disputas que se observarán entre religiosos y funcionarios civiles, serán evidentes

Al considerar la civilización como medio para difundir la Buena Nueva, los misioneros

¹⁶ En años recientes, la cuestión del declive demográfico provocado por la conquista ha sido enfocada sobre la base del examen de los materiales susceptibles de ser tratados estadísticamente (registros europeos con propósitos fiscales e informes con propósitos eclesiásticos) Los estudios de Borah y Cook establecen que en el México central hubo una población, en vísperas de la invasión europea, de cerca de 25 millones de habitantes, en esencia el término medio de una serie de posibilidades Entre 1519 y 1568 esta población descendió a menos de 3 millones, y continuó el descenso de la población hasta un cierto momento entre 1580 y 1620 cuando, después de un periodo de estabilidad comenzó la recuperación, muy al principio por medio de la aparición y la multiplicación de los grupos no indígenas y mestizos y luego por el aumento real de los indígenas. S. L. Cook y W. Borah, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, FCE, México, 1989, pp. 282-283 y 412-415.

¹⁷ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 61

actuaron como civilizadores. Hay que recordar que el proyecto civilizador hispano, era de carácter centralizador, metropolitano y rector. Si la antítesis *Mundo Antiguo/Nuevo Mundo* fue la base de este proyecto hispano, las ideas de Cristiandad y Civilidad estuvieron también en la base de la desarticulación de las estructuras sociales y de la ruptura del mundo interior de los amerindios. En atención a ellos, el pensamiento y la práctica antropológica se guiarán por la decisiva fórmula considerada en aquellos tiempos como causal: *civilización/cristianización*. De ahí que los métodos propuestos tuvieran por finalidad la imposición de cambios profundos que llevaran hacia la occidentalización de los elementos culturales americanos al redefinirlos, transformarlos o de plano suprimirlos, para asegurar la convivencia social entre las dos culturas. Aunque el énfasis se puso en la erradicación de la cultura original y no tanto en los traumas resultantes de esta erradicación que, a la postre, serían estorbos para los intentos de interacción cultural, la labor etnográfica tuvo que hacer sorprendentes esfuerzos que casi la llevaron al umbral de la verdadera ciencia. Borges apunta que puede decirse que el procedimiento de aculturación (o como él le llama, *transculturación*) siguió la Real Cédula de 1530. Esta norma jurídica entrañaba el permiso de suprimir las malas costumbres y conservar y perfeccionar aquellas consideradas como buenas, incluyendo además la necesidad de situarlas en el marco jurídico español.¹⁸

Como asevera Dussel, el pensamiento teórico-filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el primero, y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer sistema mundo. Durante esta primera Modernidad hispánica, renacentista y humanista, que a su parecer ha pasado desapercibida a la llamada filosofía moderna, la cuestión ético-filosófica central fue la expuesta por Montesinos: ¿con qué derecho ocupan territorios, dominan militarmente y *gestionan* los europeos a otras culturas?¹⁹ La respuesta del cínico fue sacrificar al otro por su bien: En efecto, el mito de la Modernidad es una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpables es considerado inocente.²⁰

¹⁸ P. Borges, *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1987, pp. 71-72. El autor añade que: "Atendiéndose con más fidelidad al espíritu de las directrices de la corona y reduciéndolas a su mínima expresión, el arzobispo de Lima y los superiores de las órdenes religiosas del Perú afirmaban en 1567 que a los indios había que 'quitarles las leyes y costumbres que no son conformes a buena razón y darles otras', con lo que evidentemente propugnaban la sustitución de las costumbres 'ferinas' o bárbaras por las propias de hombres racionales y civilizados" Ibidem, p. 73.

¹⁹ E. Dussel, *ELGE*, p. 59.

²⁰ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, p. 91. La Modernidad elabora un mito de su bondad (mito civilizador) con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro. Ibidem, p. 68.

Afirma Beuchot que hay que recordar que en la formación de Las Casas, la filosofía tomista era materia obligada. De las enseñanzas del Aquinate, se desprendería una idea particular sobre la unidad de la humanidad. No existen diferencias substanciales, sino accidentales, entre los hombres, de lo que se sigue la igualdad de todos, sin distinción alguna, lo que los hace a todos libres e iguales. Las diferencias, cuando son accidentales, pueden aceptarse, ya que no disuelven la unidad básica y sólo se deben a los distintos contextos en que se originan los grupos sociales: "Donde se ve en toda su magnitud el talento antropológico de Las Casas es justamente en el estudio de estas diferencias accidentales que no diluyen la unidad esencial. Son diferencias culturales que no menoscaban la unidad e igualdad de la naturaleza humana. Esta diferenciación cultural responde a las diversas modalidades de adaptación al medio ambiente, idea que ha sido muy ponderada en la antropología actual."²¹

El método lascasiano consistió en observar, con gran sutileza, las diferencias culturales manifestadas en América, con la finalidad de mostrar, dice Beuchot, que éstas no acaban con la unidad e igualdad humanas. La anterior evaluación, respecto a la tolerancia manifestada por Las Casas y el discurso contra el poder que derivaría en la famosa *leyenda negra*, tiene un reverso que se manifiesta en obras como la de Menéndez Pidal. Para él, las acusaciones salidas de la pluma de fray Bartolomé están apoyadas en una exageración que más que folklórica, es patológica. Dice al respecto:

Los admiradores a ciegas de Las Casas, sólo le tachan de cándida credulidad y de exageración; dirán sencillamente que el clérigo sevillano propende a la andaluzada. Si; pero es una andaluzada de grado patológico, porque la emplea en una obra de acusación histórica, y deforma, no una noticia oral, volandera, sino el testimonio escribanil o notarial, que, aunque ya abultado, le deja insatisfecho, por lo que tiende irresistiblemente a abultarlo más. Esta exageración, extendida sistemáticamente a todos los relatos acusatorios, tiene una gravedad psicológica que no tiene la fugaz andaluzada conversacional.²²

Llegamos al tema del eurocentrismo. Para Menéndez Pidal, hay que destrozarse la *leyenda negra* con una *leyenda blanca*, ya que, finalmente:

Todos los pueblos del mundo están, poco o mucho, penetrados de unos principios de civilización bastante uniformes, cuyas raíces y recursos principales están en Europa, esa Europa colonizadora genial, que desde los tiempos más remotos viene irradiando su alta

²¹ M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 36.

²² R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 107



cultura y su bienestar sobre toda la redondez de la tierra. Hoy día, los indúes, los chinos, los árabes, todos los imperios que más brillante papel desempeñaron en lo antiguo, se unen a los pueblos de África y de Oceanía en el universal referéndum con que hoy tácitamente aprueban el multiseccular colonialismo del Occidente como principal unificador de la humanidad; ellos dan su voto aprobatorio en su mismo traje, en esa corbata que quieren vestir los principales dirigentes de todas las razas; quieren dejar sus ropas nacionales para vestir su cuerpo al uso occidental, lo mismo que ellos van revistiendo su espíritu con ideas occidentalistas de libertad que ellos no engendraron.²³

Otra visión sobre Europa y América nos viene de Alfonso Reyes. Como reconoce Abellán, tenía razón Reyes cuando decía que: “América comienza a definirse a los ojos de la humanidad como un posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa.” Por ello se refiere Abellán al fenómeno que él ha bautizado como inversión americana de plena expresión en la conciencia popular de la época. Según dicho fenómeno, en América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente: lo que en el uno es malo en el otro es bueno, y viceversa: “Así se valora positivamente al Nuevo Mundo frente al Viejo, aquél es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fertilidad, mientras éste es habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. Quizá en ningún aspecto se da tan visiblemente este fenómeno de la inversión americana como en la distinta valoración de los cristianos viejos y los nuevos.”²⁴

Este fenómeno no es otra cosa que el propio de la utopía. En efecto, en toda visión utópica podemos encontrar dos momentos principalmente: el momento del diagnóstico de lo vigente y el que corresponde a la propuesta o terapéutica, por llamarlo de alguna manera.²⁵ Al constatar la novedad de las tierras con las que tropieza Colón, se ofrece a los europeos la posibilidad de detectar y contrastar su realidad con la nueva. En este sentido es que tiene razón Abellán cuando afirma que nada mejor pudo ocurrir a los nuevos cristianos que la aparición de nuevos sujetos caracterizados por su sencillez, humildad, naturalidad y pobreza, como posibles aliados de quienes sufrían por la marginación social y que eran tenidos por constantes sospechosos con relación a la llamada limpieza de sangre

²³ Ibidem, pp. 136-137. El primer escrito de Menéndez Pidal en contra de Las Casas fue publicado al final de la guerra civil española en la revista falangista *Escorial*. Su primera conferencia fue en Cuba en 1937. Su cruzada, dice Hanke, tiene sus raíces en sus muy apasionadas y muy españolas convicciones. L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968, p. 421.

²⁴ J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, p. 189.

²⁵ Esta cuestión ha sido ampliamente desarrollada en el libro de cabecera de muchos estudiosos del tema: Sergio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1992 (1ª edición en José Olympo Editora de 1959).

Ya desde el siglo XVI hubo un gran cambio de perspectiva en relación con el dinero y la justicia. Este cambio vino a ser promovido por la revolución económica en la que América tendrá gran relevancia. Es necesario reconocer en el proyecto de la Casa de Contratación de Sevilla, el germen de lo que se concebiría más tarde como un mercado prácticamente global. A la par de dichos cambios, será preciso recordar también la promoción de la competencia en el sentido de la eficiencia demostrada tanto en el manejo del dinero como en la administración de la justicia. Es en estos momentos en que podemos ubicar los orígenes de la Modernidad y los efectos que trae su llegada a escena en los ámbitos de la privacidad y la publicidad. Los espacios públicos se irán modificando material y simbólicamente. Para ello, la relación entre el Estado y la guerra será de enorme importancia. Abellán señala varios giros copernicanos durante el Renacimiento español, que es la época que nos ocupa:

1. Valoración de lo natural desde un punto de vista literario.
2. Invención de nuevas técnicas de observación y de medición física.
3. Concesión de una mayor importancia al individuo y a los aspectos inmanentes a la vida humana.
4. Exaltación de las lenguas vernáculas.
5. Secularización de las costumbres y las conductas.
6. Atención a las comunidades nacionales.
7. Inicio y gestación de un sistema capitalista de regulación de precios alejados del control gremial y del *iustum pretium*.
8. Surgimiento de nuevos tipos humanos: cortesano, hombre de negocios, navegante, humanista ligado al mecenazgo a la aristocracia del dinero.
9. Sustitución de viejos tipos: monje medieval, compilador, amanuense, teólogo ligado a una orden religiosa, maestro gremial, etc., que ya no dan el tono de una sociedad.²⁶

En el mismo orden de ideas, Abellán cree necesario considerar el modo en que los planteamientos de Erasmo de Rotterdam contribuyeron a pensar la sociedad de manera distinta a la medieval, particularmente en cuanto a lo que la limpieza de sangre significaba. Para Abellán, este fenómeno se presentó debido a varios factores: en primer lugar, la sustitución de la nobleza de sangre por la aristocracia del dinero, así como las migraciones que hicieron crecer los burgos en donde además del predominio de judíos y judeoconvertos, pobres, mendigos y vagabundos vinieron a irrumpir en un espacio que, hasta entonces no les pertenecía. Un nuevo paulinismo iba a permitir pensar el espacio público de modo distinto:

²⁶ J. L. Abellán *Historia del pensamiento español*, p. 102

El eje de la preocupación religiosa ya no es Dios, sino Cristo, de donde se desprende el núcleo de la nueva doctrina: la *Philosophia Christi*, centrada en la idea del cuerpo místico de Cristo; según esta, todos somos miembros de un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Las diferencias en la interpretación comienzan cuando intenta dilucidarse si se trata de una metáfora o de algo más, así como a quien debe aplicarse: al género humano en su totalidad o sólo a los cristianos, y si a éstos, ¿se refiere a los miembros de la Iglesia católica o a todos los cristianos en general?²⁷

En cuanto a la metáfora, Abellán considera dos tipos de interpretación: una vertical, que pone de relieve la subordinación de los hermanos al padre y que recalca la igualdad de todos los miembros, es decir, su hermandad de filiación; y otra, horizontal, que enfatiza el hecho de ser miembros de un mismo cuerpo, por tanto de ser hijos de se pasa a ser hermanos. Esta segunda lectura será la que harán los erasmistas españoles, como Vives.²⁸

Es Bataillon quien reconoce que la edición de Erasmo del "*Novum Instrumentum*" no podía dejar indiferente a la España editora de la Biblia políglota, y tampoco al muy influyente cardenal Cisneros.²⁹ Erasmo, frente a las guerras en las que la cristiandad se involucra, decide optar por la paz: "Tomar conciencia de la dignidad del cristiano, - dice Bataillon -, una transformación de todo el ser, pero no una violencia hecha contra su naturaleza, puesto que el cristianismo es natural: es una liberación de la naturaleza oprimida por el pecado".³⁰ También Hanke advierte la importancia de Erasmo y afirma que el esfuerzo de la Corona por fomentar la discusión sobre la calidad del americano fue debido al fermento intelectual dominante que entonces existía en España:

Quien piense que la España del siglo XVI es una mera prolongación de la Edad Media, mientras la vida y el pensamiento estaban acelerando su ritmo en otras partes de Europa, tendrá que explicarnos la popularidad disfrutada por Erasmo ante los españoles. No sólo recibió éste una pensión del Emperador Carlos V sino que el arzobispo de Tolera era su ferviente y generoso admirador. El arzobispo de Sevilla, que también era Inquisidor General, llegaba casi al fanatismo como discípulo suyo, y no es extraño que Erasmo hubiese declarado más de una vez que debía más a España que a ningún otro país.³¹

Vives, amigo de Erasmo y de Moro, señaló al Senado de Brujas, la necesidad de establecer una casa de socorro e instituciones que tomaran a su cargo la solución del problema de la pobreza (en cuanto necesidad, física o espiritual, no satisfecha),

²⁷ Ibidem p 111

²⁸ Ibidem, p. 112.

²⁹ M. Bataillon, *Erasmo y España. Historia espiritual del siglo XVI*, 2ª reimpresión, FCE, México, 1996, p 72. De hecho recuerda que el papa Paulo III ofreció la púrpura cardenalicia al filósofo de Rotterdam en 1535, poco antes de morir éste. Ibidem, p 495.

³⁰ Ibidem, p 76

³¹ L. Hanke, *La lucha por la justicia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p 67

especialmente la de una redistribución de la riqueza.³² Su crítica de la autoridad, su preocupación por el hombre, la vuelta a las fuentes clásicas, la atención puesta a la observación y experiencia así como la curiosidad por las novedades,³³ serán ideas reflejadas en las discusiones a las cuales nos enfocaremos. Como señala Hanke, si los indios eran seres racionales, muchas preguntas había que hacerse:

¿podían ser privados en justicia, despojados de sus tierras, y obligados a trabajar y pagar tributos? Si eran salvajes. ¿no era este hecho una justificación del estatuto español en las Indias? Si los indios caribes eran canibales, este vicio. ¿no hacía necesaria su esclavitud por los españoles? ¿Era justo marcar con el hierro a los esclavos indios? ¿Era un acto cristiano incluso el emplear la fuerza, cuando fuera necesario, para inducir a los naturales a aceptar el Cristianismo? ¿Cuánta instrucción religiosa se les daba antes del bautismo? Y, una vez convertidos, esta multitud de nuevas almas ganadas, ¿qué derechos tenía a participar en todos los sacramentos?³⁴

Otra pregunta, dice Hanke, que se hicieron los de la época nos permitirá pasar al siguiente apartado: ¿debían los hijos de los indios aprender el latín y ser instruidos en las profundas doctrinas de Santo Tomás de Aquino, o deberían disciplinarse en un sencillo programa de lectura, escritura y aritmética? El detonador del debate sobre la legitimidad de la intervención en las Indias Nuevas habría sido un sermón que Montesinos preparó para la misa del cuarto domingo de Adviento. Fray Antón tomó el hábito en Salamanca en 1502 y fue uno de las primeras víctimas del proceso de conquista. Murió hacia 1540, en Venezuela, donde había sido enviado desde 1529 como Protector de los Indios, vicario de los diecinueve dominicos y capellán de la expedición alemana, que dirigida por Ambrosio Alfinger, Jorge Espira y Nicolás Federman, estaba facultada para conquistar desde la Laguna de Maracaibo hasta el Orinoco.³⁵ Es a fray Bartolomé de Las Casas,³⁶ a quien se debe la transcripción del sermón, inspirado en el versículo del Evangelio: *Yo soy la voz del que clama en el desierto*

³² Las soluciones las recoge en su libro *De subventione pauperum* (1526).

³³ J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 116.

³⁴ L. Hanke, *Los primeros experimentos sociales en América*, Congreso de Estudios Sociales, Ministerio de Trabajo, Madrid, 1946, pp. 30-31 y 33.

³⁵ P. Fernández Rodríguez, *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*, San Esteban, Salamanca, 1994, p. 48, nota 13. Según otros, Montesinos pasó a Tierra Firme en 1536. (Véase: M. León-Portilla, "Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía", en *VVAA: Fray Antón de Montesinos*, UNAM, México, 1982, p. 22, donde se afirma también que fray Antón murió el 27 de junio, aparentemente envenenado por los Welsler, familia alemana que, amparada en capitulaciones con la Corona (de 1526, según Las Casas (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el apartado "Del reino de Venezuela", en: *Tratados*, 2ª reimpresión, vol. I, FCE, México 1997, p. 141), mantenían una factoría en Santo Domingo y tenían noticias de las riquezas de Tierra Firme. Fray Antón se habría opuesto furiosamente a los mercaderes alemanes. Para Las Casas, aquel que comandaba las expediciones alemanas era un tirano infernal. *Ibidem*, p. 147.

³⁶ Instalado en La Española desde el 15 de abril de 1502

(Juan, I, 23). El propio Las Casas era en aquel tiempo igual que los otros residentes: "Conseguía esclavos, los hacía trabajar en las minas, atendía al cultivo de sus posesiones y tomaba parte en guerras aniquiladoras contra los indios".³⁷ Desde el púlpito, espacio donde uno de los poderes de la época se materializaba, se expresó el fraile en un largo y trascendental sermón:

Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensáistes oír (...). Decid ¿con qué derecho y con con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dais incurrir y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos? Tened en cuenta que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo.³⁸

"Se dirá - apunta Sánchez Macgrégor -, que fray Antón exagera, y con él sus hermanos de orden, lo cual se ha repetido hasta el cansancio acerca del discurso lascasiano, sin embargo, ocurre que aquéllos tienen plena conciencia, como después la tendrá fray Bartolomé, de que su incipiente cruzada tiene que chocar contra los intereses económicos y políticos de la encomienda cuyo desarrollo anhelan los conquistadores".³⁹ De aquel fraile, de quien no se conoce a ciencia cierta el año o lugar de nacimiento, lo que realmente interesa es la huella que deja en el pensamiento anticolonialista, pues a partir del reclamo de Montesinos:

nació la Duda Indiana al iniciarse la discusión de estas tres cuestiones hasta entonces pacíficamente admitidas por todos: los títulos o derechos de Conquista y dominio de España sobre las Indias; el derecho a la libertad individual y el régimen laboral adecuado que España estaba obligada a dar a los conquistados, dadas sus características humanas y culturales y el brutal descenso demográfico de la Isla Española; y el derecho a la reconciliación sacramental de los encomenderos, y a la Evangelización de los indígenas.⁴⁰

³⁷ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 30

³⁸ Véase a B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, FCE México, 1992, pp. 441-446.

³⁹ J. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, FFyL UNAM, México, 1991, p. 93

⁴⁰ P. Fernández Rodríguez, *Los dominicos*, p. 53

De la estupefacción pasaron los feligreses al disgusto. Protestaron ante su superior fray Pedro de Córdoba, “echando chispas” dice Hanke, y exigieron una desautorización de lo dicho por Montesinos ⁴¹ En lugar de suavizar su sermón, Montesinos se dedicó, al domingo siguiente, a atacar a los pobladores, con más pasión todavía, advirtiéndoles que los frailes no les admitirían a confesión ni los absolverían más que si fueran salteadores de caminos. Y que podían escribir a España lo que quisieran y a quien quisieran ⁴²

Conviene recordar que después del sermón de Montesinos, a Bartolomé de Las Casas le nació la “conciencia pública”. Durante la primavera de 1514, mientras preparaba un sermón para el domingo de Pentecostés en la colonia cubana de Sancti Spiritus, pasó la vista sobre este verso del Eclesiastés: *La ofrenda de aquel que sacrifica de algo adquirido injustamente es ridícula y los dones de los injustos no son aceptados*. Meditando este texto y las doctrinas predicadas por los dominicos, cada día se convenció más de que todo lo que hasta aquí se ha hecho a los indios era injusto y tiránico. A Las Casas, dice Hanke, se le cayeron las escamas de los ojos, pero continuó como un caballero-eclesiástico hasta que un sacerdote le negó los sacramentos porque poseía esclavos. Libertó entonces a sus indios y predicó un sermón en contra de sus compatriotas. ⁴³

La tesis de Montesinos, y luego de la orden de predicadores en su conjunto, sería muy simple: había que otorgar un lugar a los americanos en la familia adánica, o sea, considerarlos como parte de la humanidad y asegurar su integridad física ⁴⁴ Todos los presentes estaban en pecado mortal por la crueldad y tiranía mostradas en el trato dado a los nativos de la isla. Otra cuestión muy importante para los fines del presente texto, es el hecho de que fuese Las Casas quien narrara el episodio del sermón del Adviento de 1511 y sus efectos tanto en la opinión pública como en el parecer de la Corona. En opinión de Sánchez Macgrégor, la crónica de fray Bartolomé tiene un valor excepcional por dos motivos: 1) es un testimonio directo, ya que le toca vivir esos hechos notables que repercutirán en su propia vida y obra; y, 2) mediante su testimonio informa sobre las

⁴¹ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 32

⁴² *Ibidem*, p. 32.

⁴³ L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968, p. 344.

⁴⁴ Es preciso recordar que en lo que se refiere a la población de Mesoamérica, “La destrucción más rápida se presentó en las costas, que virtualmente se despoblaron dentro de una generación después de la llegada de los europeos y fue mucho más lenta en el altiplano, donde una gran parte de la masa aborigen fue capaz de mantenerse a sí misma” S. L. Cook y W. Borah, *El pasado de México*, p. 282

fuentes de inspiración de su discurso futuro, o sea, sobre sus grandes experiencias formativas ⁴⁵

Montesinos decidió presentarse ante el rey y logró que por real disposición se reuniera en Burgos, en 1512, una Junta, cuyo resultado fueron las *Ordenanzas* o "*Leyes de Burgos*" del 27 de diciembre de 1512, que reunían 35 disposiciones. Resulta notable la importancia que tienen estas Leyes para registrar la cronología de la disputa sobre los indios ya que, si seguimos a Hanke, los partidarios de "la escuela de los que llamaban a los indios perros sucios", triunfó hasta 1512. Al menos 24 de ellas dan algunos detalles de cómo consideraban los españoles a los indios. Ordenan, por ejemplo, que ninguna persona pueda llamar a un indio *perro* o cualquier otro nombre, a no ser su propio nombre ⁴⁶

El 2 de junio de 1513, el rey Fernando dio la orden de que ningún español pudiese entrar a Tierra Firme sin licencia de fray Pedro de Córdoba, inclusive si no dudaba de la legitimidad de la ocupación. El 28 de julio, Córdoba consiguió, pues las Leyes de Burgos no le convencían por ser inadecuadas, que se expidieran en Valladolid, cuatro leyes más encaminadas a liberar a niños y mujeres indígenas de trabajos excesivos,⁴⁷ así como la consideración de la capacidad de soberanía. Al parecer de Hanke el reconocimiento de que algunos naturales podían ser capaces de vivir completamente solos, es evidente en el ítem cuarto de las "*Aclaraciones de las Leyes de Burgos*" promulgadas en esa fecha, probablemente como resultado de los informes proporcionados por Córdoba ⁴⁸

Si las "*Leyes de Burgos*" dejaron tranquilos a algunos, no dejaron satisfechos a otros con relación al justo título del dominio de las Indias. Era un debate necesario entre teólogos y juristas, para elaborar una teoría capaz de explicar un justo título para el dominio de las Indias como parte integrante de la monarquía. Descubierta América, la monarquía encargó al religioso Matías de Paz y al profesor de Salamanca Juan López de Palacios Rubio determinar los antecedentes y el justo título de la dominación española ⁴⁹ Al plantearse este

⁴⁵ J. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, p. 94

⁴⁶ L. Hanke, *Los primeros experimentos sociales en América*, pp. 37-38

⁴⁷ M. León-Portilla, "Fray Antón de Montesinos", p. 18

⁴⁸ L. Hanke, *Los primeros experimentos sociales en América*, p. 38.

⁴⁹ Conviene aquí recordar el Requerimiento, documento elaborado por el doctor Juan López de Palacios Rubio. Se trataba de una intimación jurídica que, leída en castellano, anulaba los derechos de los americanos y amparaba la guerra justa contra ellos emprendida, reafirmando, con complicadas fórmulas legalistas y diplomáticas, la soberanía del Emperador sobre las tierras descubiertas y anunciando la posterior conquista material y prédica de la fe. Véase a A. Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, FCE, México, 1976, p. 107. Hay una copia del original hecha para Pedrarias, en Archivo General de Indias (Sevilla), *Panamá*, 233, lib. I, 49-50 v. Véase L. Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, FCE, México, 1943, p. 19

debate, se esgrimen tres teorías: la de concesión pontificia, la del derecho natural y la posición intermedia. La primera es una teoría que se sustentaba en que el Papado ejercía el dominio pleno sobre las tierras desconocidas habitadas por infieles. Sucesor de San Pedro, tenía poderes omnímodos para engrandecer la Iglesia y propagar la fe cristiana ⁵⁰

La monarquía de Castilla aceptando este derecho supremo del pontífice, añadió otros títulos a la legitimidad de la conquista. La teoría del derecho natural fue sostenida por Francisco de Vitoria, que estableció el título legítimo para las Indias por el derecho natural de los pueblos de establecer relaciones entre sí. Los descubridores tienen derecho a ocupar nuevas tierras y establecerse en ellas, sin que los aborígenes puedan prohibirlo por ser derecho de gentes. Los cristianos, según esta teoría, deben difundir el Evangelio y la fe cristiana que fue reservada por el Papa a la Monarquía.

Existió una teoría intermedia, recogida en las "*Leyes de Indias*", por las que se aceptaba la potestad pontificia para propagar el catolicismo y se sostiene que existían pueblos elegidos para esta propagación de la fe cristiana. Además, se recurrió a la afirmación de que el descubrimiento de las Indias conllevaba el dominio de estas tierras en las que debían extirparse la idolatría y costumbres contrarias al cristianismo.

El escocés John Major o Ioannes Maior (1469-1550), maestro de Francisco de Vitoria en la Universidad de París, fue el primero en pronunciarse, hacia 1510, antes que nadie y con relativa soltura, acerca del trascendental problema de la legitimidad de la guerra emprendida contra los americanos. Major encontraba una justificación de la conquista en el deber de llevar la civilización a gente bárbara. ⁵¹

Este pensador consideró dos problemas distintos: la licitud de las conquistas armadas y la ilegitimidad de la posesión de las Indias. En virtud de ello, opinaba que ni el Papa es señor del orbe en el plano temporal, ni el Emperador lo es del mundo entero, por lo cual la justificación de la conquista era una justificación condicionada, de otra forma, la discusión acerca de la conquista no tendría objeto. Por otro lado, planteaba que los infieles tenían, por derecho natural, dominio legítimo sobre sus tierras, pero perdían este derecho al oponerse

⁵⁰ Por esta explicación, el Papa Alejandro VI elabora el 4 de mayo de 1493 la bula *Inter Caetera*, que reparte el mundo recién descubierto entre España y Portugal conforme a una línea imaginaria trazada de polo a polo, cien leguas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde. Este acto papal, mediante bulas despachadas, declara el principio de la concesión sobre las Indias, en igual forma con se había procedido con los reyes de Portugal en las tierras de Guinea o India Oriental.

⁵¹ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. p. 337

con las armas a la predicación o al negarse a su conversión (a lo cual tienen derecho) ⁵²

Matías de Paz, señala Hanke citando a Las Casas, compuso en Valladolid, un tratado relativo al dominio del rey de España sobre las Indias, que escribió en forma algo apresurada probablemente en el verano de 1512, para asistir a la Junta de Burgos ⁵³ En este trabajo pretende responder a las dudas acerca de la legitimidad de la presencia española en América del siguiente modo:

1. Si nuestro rey cristianísimo puede gobernar estos indios despóticamente o tiránicamente. Respuesta: No es justo que los príncipes cristianos hagan la guerra a los infieles por deseo de dominio o por su riqueza, sino tan sólo para propagar la fe. Por lo tanto, si los naturales de estas tierras antes nunca cristianizadas desean escuchar y recibir la fe, los príncipes cristianos no deberán invadir sus territorios. Análogamente, conviene mucho que se requiera a estos infieles para aceptar la fe
2. Si el rey puede ejercer dominio político sobre ellos. Respuesta: Si no se ha hecho invitación para que acepten el cristianismo, los infieles podrán defenderse con justicia, aun cuando el rey movido por el celo cristiano y apoyado por la autoridad papal, haya hecho justa guerra. Tales infieles no podrán ser tenidos como esclavos a menos que nieguen con pertinacia la obediencia al príncipe o rehusen aceptar el cristianismo
3. Si quienes han exigido pesados servicios personales de estos indios, tratándolos como esclavos, están obligados a hacer restitución. Respuesta: Sólo por autorización del papa será legal que el rey gobierne a estos indios políticamente y los anexe perpetuamente a su corona. Por lo tanto, quienes los hayan oprimido despóticamente después de que se hayan convertido, deberán hacer restitución apropiada. Una vez que estén convertidos, será legal, como es el caso de todo gobierno político, requerir de ellos algunos servicios, incluso servicios mayores que los que se exigen a los cristianos en España, con tal de que sean razonables- para cubrir los costos de viaje y otros gastos relacionados con el mantenimiento de la paz y la buena administración de esas provincias distantes.⁵⁴

Lo que se discutió en Burgos en 1512 influyó de modo notable en el pensamiento de Francisco de Vitoria (1486-1546) ⁵⁵ Como una posible solución al problema de la conquista, Vitoria se inclinaba por una comunidad jurídica de naciones cuyo árbitro internacional sería la Iglesia, que de hecho era en esa época una instancia internacional, un tribunal. Al tomar el derecho de libre comunicación de las ideas como inalienable dado que Dios es su autor, deduce este gran pensador que la guerra de conquista es justa en la medida en que brinda seguridad tanto a los predicadores como a los nuevos conversos

El derecho de guerrear se legitimaba cuando los indios injuriaban a los cristianos al

⁵² M. Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, col. América Nuestra, Siglo XXI Editores, México, 1992, pp. 12-17

⁵³ L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 41

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 41-42

⁵⁵ Según Abellán en su *Historia del pensamiento español*, p. 200, Vitoria nació en Burgos en 1492. En cierto modo, el simbólico, es cierto. Zavala, Gómez Robledo y Fernández Rodríguez dicen que fue entre 1483 y 1486

impedir la actividad misional considerada como transmisión de ideas. En el caso de otros indios injustamente oprimidos por ejemplo por los mexica, Vitoria sostenía que el derecho de intervención bélica aseguraba la defensa del sojuzgado. Pero el comportamiento de los españoles en tierras americanas era para él propio de agresores y opresores, de forma que se pronunció contra una guerra llevada de manera tiránica y con miras al mero saqueo que únicamente desencadenaba la violencia. A las inquietudes y gravísimos problemas de conciencia provocados por los sucesos en Indias, Vitoria, en sus "*Relecciones de Indis et de iure belli*",⁵⁶ enunció siete títulos que consideró como ilegítimos para la conquista:

1. El dominio universal del Emperador, puesto que incluso siéndolo, no podría ocupar provincias bárbaras dado que antes de la llegada de los españoles, eran dueños de sus tierras, pública y privadamente
2. La autoridad universal y temporal del Papa, sin poder temporal alguno sobre los infieles.
3. El derecho del descubrimiento, pues las tierras ya estaban ocupadas y no baldías.
4. La obstinación de los indios en no recibir el cristianismo, ya que el simple anuncio de la propuesta, sin prueba de su validez, no es motivo para creer.
5. Los pecados de los indios, contra natura o contra la ley positiva divina
6. La transmisión voluntaria a los españoles de la soberanía que sería en perjuicio de los primeros señores
7. La donación especial de Dios ya que no hay profeta que afirme ello

Además, Vitoria estimó como legítimos e idóneos siete títulos por los que vendrían los indios a poder de los españoles:

1. El derecho de sociedad y comunicación natural por lo que los españoles tendrían derecho de recorrer las nuevas tierras y permanecer en ellas, sin reportar daño a los indígenas.
2. La prédica del Evangelio, pues el impedir esta predicación es tenido como injuria a los cristianos y, por ende, es motivo de guerra justa.
3. La protección de los conversos que se han hecho amigos y aliados de los cristianos.
4. El establecer un principado cristiano para los convertidos si así conviniera a la conservación de la fe cristiana.
5. Los sacrificios humanos y el canibalismo ya que la guerra significaría la defensa de los inocentes ante una muerte injusta derivada de ritos y costumbres nefastas
6. La elección voluntaria y verdadera, considerada ésta como título legítimo y de ley natural
7. Por razón de amistad y alianza al pedir ayuda a los extranjeros españoles para vengar injurias hechas por enemigos.

Un título más quedó pendiente: la rudeza y la idiotez de los indios⁵⁷ y su "ineptitud" para formar o administrar una "república" legítima dentro de los términos humanos y civiles

⁵⁶ Editadas por vez primera en 1557 por Charles Jacques Boyer en Lyon. J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 201

⁵⁷ F. de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*. (estudio introductorio de Antonio Gómez Robledo) 2ª edición. Porrúa, México, 1985, p. 71

sería causa por la cual los españoles pasarían a tener dominio sobre ellos.⁵⁸ Vitoria no se atrevió a darlo por bueno ni a condenarlo. En el caso de que los títulos legítimos cesaran, los españoles tendrían que devolver el poder a los indios, pero sin abandonarlos del todo. Esto quiere decir que incluso terminada la labor española en América, los colonos podrían quedarse en América.

Por otro lado, el comercio y las expediciones no deberían cesar, pues ello se traduciría en perjuicio para los españoles en detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual, para Vitoria, sería intolerable. Aunque subrayó que tales propuestas no eran afirmaciones firmes, es de notar la manera en que Vitoria, impecable en el plano de los principios, finaliza su disertación con una conclusión vaga en la que, dolorosamente, sacrifica su elegante estilo y su enorme talento en aras del visto bueno de su majestad al señalar que quizá podría imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos. Así, sostiene que aún en el caso en que por ningún título los reyes castellanos pudieran justificar su soberanía en América, no debía suspenderse el comercio con esas tierras ni retirarse de ellas porque después que se han convertido muchos bárbaros, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias.⁵⁹

Por su parte don Vasco de Quiroga (1480-1565)⁶⁰ afirmó que el derecho de guerrear venía del hecho de la predicación, por lo cual cualquier oposición a ésta o cualquier persecución de evangelizadores o conversos, justificarían la guerra de conquista. Quiroga se acercó a la posición de Las Casas al distinguir, en una "*Información en derecho*",⁶¹ del 24 de julio de 1535⁶² en donde refutaba a los que criticaban su progresiva política sobre la esclavitud, a los infieles agresivos de los pacíficos:

Los indios que no han sido sujetados, no infestan a los españoles ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas, violencias y robos

⁵⁸ *Ibidem*, p. 70

⁵⁹ *Ibidem*, p. 72

⁶⁰ Quiroga nació en Madrigal en 1470 y murió en Uruapan en 1565. J. I. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 191.

⁶¹ "Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias" tomado de Don Vasco de Quiroga: *Documentos*, edición, introducción y notas críticas de Rafael Aguayo Spencer, Polis, México, 1940. Escribió también las "Ordenanzas sobre el gobierno de los hospitales-pueblo" confirmadas y mandadas cumplir por su testamento de 1565. J. I. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 192.

⁶² S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*. El manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

que llevan adelante de sí, por muestras y adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar. Obras de la predicación del Evangelio no las ven, con las que, sin duda alguna, vendrían mejor al conocimiento de Dios y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada, ni lanza ni saeta ni con otros aparatos de guerra que los alborotan y espantan (...).⁶³

Para Quiroga, más cercano a Agustín de Hipona que a Tomás de Aquino, era admisible la fuerza cuando se trataba de evitar las inclinaciones a las malas costumbres. Eso debido a que, a su parecer, los caciques eran tiranuelos carentes de formas razonables de gobierno. “Si bien no admitió la esclavitud de los indios, que beneficia a españoles y caciques indios, afirmaba que había que cazar a los indios, y una vez *cazados* convertirlos, retenerlos y conservarlos.”⁶⁴

Así, Quiroga defendía la licitud de las expediciones armadas por la conveniencia para la predicación del evangelio, por la necesidad de defender a los inocentes y por motivos de autodefensa por parte de los españoles. Su actitud se explica por su idea de lo que hoy llamaríamos una aculturación planeada y dirigida, en situaciones estrictamente coloniales en donde las relaciones interculturales son decididamente asimétricas: “y que trabajemos mucho conservarnos en ellas y convertirlo todo en mejor con la doctrina cristiana, reformadora y restauradora de aquella santa inocencia que perdimos todos en Adán, quitándoles lo malo y guardándoles lo bueno”.⁶⁵

Fue fray Toribio Paredes de Benavente, Motolinía (1482 ó 1491-1569), quien señaló, más allá de los teólogos salmantinos, el derecho del evangelizador a forzar a los indios a escuchar la predicación e incluso defendía el derecho a extirpar y castigar a la idolatría considerada como injuria a los cristianos: “más vale bueno por fuerza, que malo de grado”.⁶⁷ Este singular pensamiento medieval se encontraba en el Papa Clemente VII, en su bula *Intra Arcana*, dirigida a Carlos V el 8 de mayo de 1529; donde le decía: “Confiamos en que mientras estéis en la tierra, obligaréis a las naciones bárbaras a venir al conocimiento de Dios, el hacedor y fundador de todas las cosas, no sólo mediante decretos y exhortaciones, sino también por la fuerza de las armas, si fuese necesario, para que sus almas puedan participar del reino celestial”.⁶⁸

⁶³ *Ibidem*, p. 188

⁶⁴ *Ibidem*, p. 190

⁶⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶⁶ Citado por R. Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 151.

⁶⁷ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1990, p. 211

⁶⁸ L. Hanke y A. de la Hera, *El Papa Paulo III y los indios de América. Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, Fundice-Jus, México, 1992, p. 39

Motolinía justificó el derecho de España sobre las Indias con la doble razón de que los emperadores mexica habían ganado o usurpado por guerra el territorio que ocupaban y, además, perpetraban una larga serie de delitos contra inocentes, por lo cual, dicho en pocas palabras, eran tiranos, en el más estricto sentido tomista. En determinado momento llegó a fundamentar la esclavitud indígena, pero no la de indios conversos, sino para los que fueran infieles y como castigo a su corrupción. Así, la esclavitud obedecería únicamente a circunstancias tales como la resistencia violenta, la antropofagia, la oposición o la obstaculización de la prédica y, más adelante a la explotación de las minas de metales preciosos.

Resultan interesantes las posturas de dos dominicos: Miguel de Arcos y Vicente Palatino de Curzola. En su *Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios*,⁶⁹ Arcos describió el contenido de un tratado cuyo autor cree que la Corona y el Papa están obligados a hacer la guerra. El texto pudo haber sido compuesto por el obispo franciscano Bernardo de Arévalo, quien había sido miembro de la comisión para escuchar la querrela Las Casas-Sepúlveda en Valladolid.⁷⁰ Arévalo apoyó a Sepúlveda y preparó el escrito *De libertate indorum*, de paradero desconocido. El texto fue enviado por Montúfar (quien estuvo en España de 1551 a 1554) a Arcos, provincial de los dominicos en Sevilla y gran amigo de Vitoria. Decía Arcos en la primera parte de su tratado que es preferible la vía pacífica así como la prédica a los infieles más próximos. También consideraba “grande atrevimiento y manera de sacrilegio disputar si el Papa pudo conceder a los reyes de España la conquista de los indios y ellos ejecutarla.” Observa que tanto el autor de esta obra como Sepúlveda cometen el mismo error cuando invocan a San Agustín, porque citan sus propuestas contra los herejes aplicándolas a los infieles. Propone, en la segunda parte, que la guerra es justa cuando: 1) Todos o la mayoría de los caciques y señores rehusen permitir que sea predicada la fe en sus tierras y, 2) Los caciques, señores u otros indios intenten pervertir y hacer volver a sus errores a aquellos indios que hayan sido convertidos.⁷¹

Vicente Palatino de Curzola, fue compañero durante cuatro años de Francisco de Montejo en Yucatán. Escribió un *Tratado del Derecho y Justicia de la guerra que tienen*

⁶⁹ Escrito hacia 1551. Manuscrito original en la Biblioteca Provincial y Universitaria (Sevilla), Ms. vol. 333, fol. 192-195 v. En L. Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI* pp 1-9, así como en L. Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, p 141

⁷⁰ L. Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI* p XVIII

⁷¹ *Ibidem* p XIX

los Reyes de España contra las naciones de la India occidental" (1559)⁷² Según Curzola, en razón de la donación papal, los reyes pueden ocupar las Indias por la fuerza de las armas para predicar la fe.⁷³ No suscribe, dice, ni la opinión de que "los indios son perros cochinos" ni la del noble salvaje, pero afirma que "por pecados contra naturaleza y vicios enormes pueden ser justamente castigadas algunas naciones (...) Así los indios que sacrifican hostias humanas a los demonios"⁷⁴ Establece el teólogo que no concuerda con lo dicho por Las Casas, que resume así:

1. Que todos los hombres hacen suyas las tierras que ocupan, hallándolas sin ocupar de otro.
2. Las peregrinaciones de los hombres, las comunicaciones y comercios de mercaderías son libres.
3. Los embajadores son inviolables acerca de todas las naciones por el derecho de gentes.
4. Los señoríos de las cosas, por justos y legítimos que sean, pueden ser quitados por algunas causas (por mal uso, porque el bien particular debe ceder al general, al buen orden, etc)
5. Las naciones de la India occidental han dado legítimas causas de justa guerra a los reyes de España⁷⁵

Finalmente, resulta interesante constatar que también Juan de la Peña, objetor del poder temporal del Papa, escribirá que: "siempre en la Iglesia hubo la costumbre de predicar pacíficamente el Evangelio a toda criatura. Leed sobre este tema los salmos en que se dice figuradamente cómo hay que predicar el Evangelio. Ved a Agustín en su comentario sobre estos salmos. Leed también a Tomás sobre la Carta de Pablo a los corintios en la que dice que los Apóstoles, siendo pocos, pobres e inermes, esto es, sin armas, vencieron al mundo por la predicación"⁷⁶

Por su parte, el fraile agustino Alonso de la Vera Cruz (¿1504?-1584), había seguido los cursos de Vitoria en Salamanca. Aseguraba que la prédica del Evangelio debía hacerse incluso por la fuerza. Esto era una obligación para los españoles, mientras que para los indígenas aceptar las ideas transmitidas y abandonar sus atroces costumbres también era obligatorio, principalmente porque la antigua religión era considerada por él como diabólica y, por ende, maligna al alma indígena. Durante sus primeros años en la universidad, escribió

⁷² Ibidem. p. 31. El tratado, dirigido al rey Felipe II, se encuentra en la Real Academia de la Historia (Madrid). Colección de Muñoz, tomo 91, fols. 47-67. Resumen del original en L. Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI*, pp. 11-37

⁷³ Ibidem, pp. 36-37

⁷⁴ Ibidem, p. 36.

⁷⁵ L. Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI*, p. 13.

⁷⁶ En: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, vol. X. CSIC, Madrid, 1982. p. 26

la "*Relectio de dominio infidelium et iusto bello*" (1555) en cuyos setenta folios manifestó sus amplios conocimientos en filosofía, teología y jurisprudencia.⁷⁷ Este tratado está compuesto de once dudas y versa sobre los problemas de la licitud de los tributos pagados por los indios, la tenencia de la tierra, el poder temporal y espiritual de la Corona y la Iglesia y sus respectivas posiciones, así como el dominio y la propiedad privada por parte de los indios sobre sus bienes y territorios y el derecho de conquista.⁷⁸

A la presentación de sus dudas manifestadas en "*De dominio*", fray Alonso presentó la argumentación en contra y las evidencias de estos argumentos, para luego presentar su postura y la numeración de sus razonamientos. Concluyó añadiendo pruebas y corolarios. Las once dudas que fray Alonso desarrolló en su tratado se refieren a los siguientes problemas:

1. La licitud de los tributos dados a encomenderos sin título
2. La evangelización.⁷⁹
3. El respeto a la propiedad privada de la tierra.⁸⁰
4. La licitud de exigir tributos a voluntad
5. El dominio o soberanía de los indios que, cuando es justo, es verdadero y, por ende, independiente de la fe
6. Cuestiones derivadas de las transacciones de compraventa de tierras emanadas del dolo, engaño y mala fe
7. La cuestión del imperio mundial: si el emperador es señor del mundo.
8. Cuestiones relativas a la propiedad y a los bienes de los súbditos del Emperador.
9. El poder temporal indirecto del Papa.⁸¹
10. Los títulos considerados como ilegítimos para declarar la guerra contra los indios: infidelidad (carencia de fe), agravios a españoles, oposición a la prédica de la fe, el Nuevo Mundo considerado como propiedad del Imperio romano, la renuencia a la fe, pecados contra natura, el atraso mental y las órdenes divinas para llevar a cabo la guerra de conquista.

⁷⁷ Citado por el propio Vera Cruz en su *Speculum Coniugiorum* (México, 1556), 160. El *Speculum coniugiorum* se reeditó en Salamanca (1562), en Alcalá de Henares (1572) y en Milán (1599). Se aumentó la obra con un *Appendix ad speculum*, donde abordó los casos de matrimonios clandestinos tratados en el Concilio de Trento. Hay una carta escrita, señala Hanke, escrita por Gonzalo de Alarcón, en nombre del arzobispo de México, aconsejando que ninguna de las obras de Vera Cruz recibiese licencia para su publicación en España. El arzobispo se negó a dar autorización para que esta obra saliese a luz en la Nueva España. Archivo Histórico Nacional, (Madrid), Papeles de Inquisición leg 4442, núm 41. En I. Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, p. 173.

⁷⁸ Véase E. Burrus, "Alonso de la Veracruz: Pioneer Defender of the American Indians", en: *Catholic Historical Review*, 70, n° 4, octubre, 1984, pp 531-546.

⁷⁹ Sigue en esto fray Alonso a Vitoria para quien la evangelización es una exigencia, hayan sido los indios recibidos legítimamente o no por los encomenderos.

⁸⁰ Véase respecto a ello el trabajo de S. Zavala, *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México (1553-1555)*, CONDUMEX, México, 1981.

⁸¹ En este apartado, fray Alonso se aleja de la idea del Ostiense, "Sin embargo, - dice Beuchot - Vera Cruz admite que el papa puede comisionar al emperador como señor de todo el orbe para el bien espiritual, o puede darle alguna parte del mundo para que la haga evangelizar. Aquí fray Alonso está de hecho acudiendo a la nefasta doctrina del poder temporal indirecto de la Iglesia". (En: *Antología de Fray Alonso de la Veracruz* Biblioteca Nicolaita de Filósofos Michoacanos, Morelia 1988).

11. Los títulos que legitiman la guerra contra los indios: la obligación de los indios a recibir la fe y que éstos pueden ser compelidos por el emperador o por el papa, dar a los indios un príncipe cristiano, el régimen tiránico de los príncipes bárbaros, la antropofagia y los sacrificios humanos (pecados contra natura), las alianzas entre españoles u otros pueblos indios, la elección libre y voluntaria por parte de los indios y para asegurar el *ius communicationis et commercii*, y otros derechos derivados o anexos.

Es la tercera duda la que interesa a Zavala ⁸² En primer lugar, anota la premisa de fray Alonso: “la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos sino del pueblo. Luego no puede, por capricho, ocuparla”. Y agrega: “los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos” ⁸³ Deducen fray Alonso: “si alguno de nuestros españoles ocupa tierras ya cultivadas, o sembrándolas o plantando viñas o moreras en ellas u otros árboles frutales o haciendo pacer allí a sus rebaños, está en pecado mortal, y es saqueador y ladrón; y, por ocuparlas, *ha de restituir las tierras y satisfacer por el daño causado*” ⁸⁴ Así, la república no otorgó al emperador la propiedad de sus campos y cultivos, sino que la retuvo para sí. Luego tampoco puede el emperador cederla a otros ⁸⁵ Y afirma: “porque lo ajeno nadie lo puede ocupar lícitamente contra la voluntad de su señor. Pero la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derechos a los tributos, sino del pueblo” ⁸⁶

Fray Alonso tiene claro que la soberanía reside en la república, por lo cual ni los jefes pueden venderla ni los españoles comprarla sin el debido consentimiento del pueblo, señor inmediato, verdadero y legítimo, ⁸⁷ y el trato se convierte en injusto, aunque el precio convenido resulte justo, por lo que: “ni los que las compraron ni los que las vendieron aquietan la conciencia” ⁸⁸ Los campos ya cultivados pertenecen al pueblo, no al cacique: “Ocupar, también, tierras cultivadas por privados o por la comunidad, con autorización del príncipe o del gobernador [cacique], sin consentimiento de la comunidad, es pecado; y *el usurpador está obligado a la restitución y a satisfacer el daño ocasionado*” ⁸⁹

La tierra es un medio de producción, a la sazón *el* medio de producción por definición. Al convertirla en mercancía, es preciso que se respeten ciertos puntos: fray

⁸² S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, pp 145-179

⁸³ *Ibidem*, p 146

⁸⁴ *Ibidem*, p 172. Las cursivas son mías.

⁸⁵ *Ibidem*, p 147

⁸⁶ *Ibidem*, p 171

⁸⁷ *Ibidem*, p 173

⁸⁸ *Ibidem*, p 173

⁸⁹ *Ibidem*, p 172. Las cursivas son mías.

Tomás de Mercado incluso diría que ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella.⁹⁰ Al ser los indios hombres libres, su trabajo se convierte en propiedad privada: los cultivos (trabajo) y las tierras (medio de producción) no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos.⁹¹ Es del fruto del trabajo de donde se extrae el tributo, y no es el medio de producción el que puede convertirse en tributo y al respecto dice fray Alonso: porque los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos.⁹²

De hecho, como afirma Zavala, en la medida en que es el emperador, o sus delegados, quienes pueden obligar a un cambio en el modo o especie para cumplir con la tributación, se deduce que no es el encomendero quien decide sobre las tierras como si fueran suyas. El príncipe sólo puede decidir en qué modo se tributará, pero no puede decidir sobre la propiedad de la tierra, que reside en el pueblo; de ahí que el pueblo pueda también alquilar su tierra al encomendero, independientemente del príncipe.⁹³ En todo caso, dice Zavala, sería el pueblo de indios el que permitiría al español seguir sembrando el campo, mediante la compensación o renta que éste daría a la comunidad.⁹⁴ Así, no se trata de un modo de producción cabalmente feudal, sino uno muy particular al caso colonial, en el que se establecen nexos entre los individuos de carácter extra-económico, pero no es el *encomendero el equivalente al señor feudal*

No es este el lugar para detallar la discusión sobre los modos de producción, en particular el asiático, estudiado por el joven Marx en sus *"Formas de propiedad capitalista"*, pero al menos vale la pena recordar que para él, la forma asiática de producción contempla la idea de que una comunidad aglutinante superior -germen del Estado- aparece como propietaria universal de la tierra y del trabajo de los hombres que extrae de las comunidades un plusproducto en forma de impuestos, de ahí que el tributo de las

⁹⁰ M. Beuchot, *La querrela de la conquista*, p. 125. El autor se refiere a la obra de Mercado, *Suma de ratos y contratos*, edición de R. Sierra Bravo, Editora Nacional, Madrid, 1975 (versión incompleta). Este escrito fue publicado desde 1569, en Salamanca, y en Sevilla desde 1571. Nació probablemente en Sevilla, en fecha desconocida. En la Nueva España ingresó a la orden de Santo Domingo y en 1551 se ordenó sacerdote. Allí estudió teología con fray Pedro de Pravia. Murió en 1576. P. Nettel, *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*, UAM-Xochimilco, México, 1997, pp. 16-17.

⁹¹ S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, p. 149.

⁹² *Ibidem*, p. 172.

⁹³ *Ibidem*, pp. 174-175.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 150. De hecho, fray Alonso explica que el precio convenido para el alquiler de las tierras debe ser justo, para no ocasionar la ruina, ni privada ni pública.

comunidades revista la forma de una primitiva renta de la tierra⁹⁵ Amin, por su parte, contempla un modo de producción tributario, ya que es el tributo lo central de ciertas formas de producción.⁹⁶

Podemos apreciar, en el estudio de fray Alonso, que es éste el tema de discusión y no la propiedad de la tierra, que contempla más cercana, aunque no idéntica, a la establecida en el mundo clásico, en donde el campesino libre forma parte de la comunidad en cuanto posee su parcela privada, situación que tampoco fue la americana. Fray Alonso consideró que se podía preservar la estructura política de los pueblos prehispánicos y gobernar a través de ella, para el bien de la comunidad, cuando existiese unión de intereses indios y españoles, comprendidos todos como individuos libres. De esta manera, si los intereses confluyen y si en ello se asegura el avance de los naturales, todos vivirían hispanamente, al modo de la convivencia entre repúblicas. La república de los españoles prosperaría sin mengua de la de los naturales.⁹⁷

En el caso de tierras ocupadas por los chichimeca, que vagaban como brutos y no cultivaban la tierra,⁹⁸ fray Alonso opina que quienes las posean lo hacen lícitamente pues ningún daño se les ocasiona. Cualquier tipo de donación (de parajes lejanos, por ejemplo), no debiera hacerse contra la voluntad del pueblo, ya que, según fray Alonso, se ha de tener cuidado de que lo que se concede: sea para bien común y no privado; para proveer a la república de lo necesario y no a particulares para que cambien condición y tengan ocasión de ensorbecerse.⁹⁹ Así, la distribución de bienes debe guiarse de acuerdo al Bien común.

En cuanto a otros asuntos relacionados con lo antes expuesto, hay que retomar a fray Bartolomé de Las Casas, que combatió la idea de la inferioridad de los americanos que el grupo colonialista derivaba de la aristotélica tesis de la servidumbre natural y sobre la cual apoyaban sus desfavorables testimonios. De lo que toca aquí es del método que fray

⁹⁵ J. Chesnaux *et al.*, *El modo de producción asiático*, Enlace-Grijalbo, México, 1969, pp. 16-17

⁹⁶ S. Amin, *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1989

⁹⁷ S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, p. 158. En cuanto a las normas y leyes de los diezmos, fray Alonso en su tratado *Relectio de decimis* de 1555, que amplió en 1562, demostró que el pago de éstos derivaba de la legislación eclesiástica y no del derecho divino. Manuscrito en la Biblioteca de Escorial, signatura K, III, 6, 148 p. Zurita escribe: "He oído que ha escrito un tratado sobre si a los naturales de aquellas partes se les ha de pedir diezmos por ahora, y que le han hecho gran contradicción los obispos, y que por esto no se ha publicado". En I. Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, p. 178. Hanke señala que el arzobispo Montúfar chocó con Vera Cruz y confiscó y prohibió la publicación del tratado. Montúfar sostenía que los indios debían pagar y consideraba heréticos los puntos de vista de Vera Cruz quien compareció ante la Inquisición de México (Archivo Histórico Nacional, Papeles de Inquisición, leg. 4427, núm. 5). I. Hanke, *Los primeros experimentos sociales en América*, p. 32

⁹⁸ S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, p. 178

⁹⁹ *Ibidem*, p. 177

Bartolomé de Las Casas propuso para la evangelización del indio americano, a sus ojos más "buen salvaje" que caníbal. Esta misma concepción sería la que tornaría compatibles evangelización y asimilación. Es aquí donde aparece el sentido de la cooperación entre la Iglesia y el Estado: "Los obispos de las Indias son de precepto divino obligados por consiguiente de necesidad a insistir y negociar importunamente ante Su Majestad y su Real Consejo, que mande librar de la opresión e tiranía que padescen los dichos indios que se tienen por esclavos y sean restituidos a su *prístina libertad*, e por esto, si fuere necesario, arresgar las vidas"¹⁰⁰ Es más: "Porque en la verdad no hay religioso, al menos en la Nueva España, que no tenga probable e muy probable opinión, a la cual es obligado a seguir, que todos los indios son injusta e tiránicamente hechos esclavos"¹⁰¹

Si simplificamos el parecer de este dominico, se dirá que consideró contra todo Derecho tanto la encomienda como la guerra y sus desgarradoras consecuencias que acusó de inhumanas y de pecado y grandísima injusticia, es decir, un proceder condenado por el Evangelio: "En efecto, a su modo de ver y entender, los españoles habían atacado a los indios; los españoles mismos, al proceder con violencia y sin caridad, hacían impensable y aun sacrílega la conversión; eran los españoles quienes habían venido a quitar las tierras a los indios, y no al revés como en el caso de los sarracenos"¹⁰²

La vehemencia de Las Casas, eso es verdad, se explica, según Hanke, por sus propias creencias religiosas. Incluso, dice, nunca dudó que Dios estaba de su parte, y manifestando una confianza desproporcionada.¹⁰³ Lo importante, sin embargo, no es la caracterización de su persona sino la actualidad de su propuesta, que va más allá del patriotismo hispano o de la *leyenda negra* y que en 1550-1551 se concretó en Valladolid, en la contienda con Sepúlveda. Para Las Casas, no hay medios más apropiados para atraer a los indios a toda buena orden y policía que el amor, la mansedumbre, la suavidad y la alegría.¹⁰⁴ Al igual que

¹⁰⁰ "Tratado Quinto", en: *Tratados*, pp 605 y 607. Las cursivas son mías.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 639

¹⁰² R. Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, p. 19. Véase también de Las Casas, *Historia de las Indias*, cap. XXV.

¹⁰³ "En el camino a su obispado, en 1544, un poco después de Navidad, su barco se vio envuelto en una tempestad que duró varios días. El mástil se rompió, olas más altas que la cubierta de popa cubrían el barco y muchos pasajeros se confesaron y prepararon para la muerte. Las Casas adoptó en cambio una postura digna del rey Canuto, como dice el fraile Tomás de la Torre, quien llevó un registro de su viaje entre Salamanca y Chiapa: "El santo conjuraba la mar y mandábale en nombre de N S J que callase e enmudeciese y daba voces a la gente diciendo que callasen y no temiesen, que Dios iba con nosotros y que no podíamos perecer". ¡Y no naufragaron! Los frailes se llenaron de consuelo y comenzaron a cantar himnos; después de un considerable tiempo, la tempestad cesó, los frailes iniciaron el "Te Deum Laudamus", y todo quedó en gran calma". Citado por L. Hanke, *La humanidad es una*. FCE, México, 1985, p. 190.

¹⁰⁴ Véase su *Apologética historia sumaria*, tomo I, Libro III, cap. XLVIII, pp 256-258.

Erasmus, Las Casas pensó que el cristiano debía recuperar el lenguaje de los Apóstoles y del mismo Cristo, cuyo *lógos* es la palabra que arrebató con fuerza de amor.¹⁰⁵

Para que América se abriera a la evangelización, la estrategia que proponía fray Bartolomé era la persuasión. Sólo ésta podía ser la más útil de las herramientas para la propagación de la fe, pues al aplicar el Derecho Natural con prudencia monástica, económica y política, no justificaba que la infidelidad de los indios se confundiera con barbarie. Así, Las Casas pudo atacar las ideas que, llevadas al campo de la praxis, significaron el avasallamiento histórico de los salvajes por una Cristiandad salvaje: "La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad".¹⁰⁶ De tales criterios se derivan las condiciones, apoyándose en San Juan Crisóstomo, que según fray Bartolomé deben cumplirse para tener éxito en la prédica:

- 1 Los oyentes deben comprender que los predicadores no tienen intención de adquirir dominio sobre ellos.
- 2 Los oyentes deben estar convencidos de que ninguna ambición de riqueza mueve a los predicadores.
- 3 Los predicadores deben ser tan dulces y humildes, afables y apacibles, amables y benévulos al hablar y conversar con sus oyentes, y principalmente con los infieles, que hagan nacer en ellos la voluntad de oírlos gustosamente y de tener su doctrina en mayor reverencia.
- 4 Los predicadores deben sentir el mismo amor y caridad por la humanidad que los que movieron a San Pablo, permitiéndole llevar a cabo tan enormes trabajos.
- 5 Los predicadores deben llevar vidas tan ejemplares que sea claro para todos que su predicación es santa y justa.¹⁰⁷

Si bien es cierto que la persuasión es una sutil forma de lograr la aceptación y poder llegar a la destrucción de las estructuras sociales y mentales que garanticen un cambio cultural, en el espíritu lascasiano más que proceso de dominación, la prédica debía ser de liberación de lo que se desprendieron sus actitudes de franca denuncia:

¹⁰⁵ También Vives manifestaba que toda la teología debía reducirse a una palabra viva: *caritas*. Advirtió que no hay nada que repugne tanto a un ánimo humano, y por su naturaleza libre y amante del derecho, como cualquier manifestación de servidumbre y esclavitud. Véase S. Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, 2ª reimpresión, col Tierra Firme, FCE, México, 1993, p. 45.

¹⁰⁶ B de Las Casas, *Del único modo de atraer a los todos los pueblos a la verdadera religión*, (edición de Agustín Millares Carlo, introducción de Lewis Hanke), 2ª edición, FCE, México, 1975, cap. V, 1, p. 65.

¹⁰⁷ L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, p. 113. Hay que ver la similitud entre esta propuesta y la de por ejemplo Hobbes, así como Habermas y sus tesis sobre el acto de habla, que debe cumplir con los criterios de inteligibilidad, veracidad, verosimilitud y corrección, para poder llevar a un consenso en la arena de lo político.



Toda teología se transforma en teología de la dominación cuando expresa teóricamente, en racionalidad teológica, los intereses de la clase dominante de una nación opresora (...) Una teología de la dominación fija las fronteras (.) y declara al otro más allá de la salvación, del ser, de la dignidad. La liberación, por el contrario, atraviesa el horizonte del sistema e incluye al otro como el igual, el hermano, el miembro de la comunidad escatológica ¹⁰⁸

Los planteamientos de fray Bartolomé tenían que ver con su propia experiencia como sacerdote, como misionero y como obispo. Desde las utopías hasta la necesidad de plasmar el *deber ser* en la ley, pasó Las Casas por una serie de hechos que le hicieron constatar que no era suficiente un diagnóstico de la circunstancia americana, sino que había que implementar medidas adecuadas para dignificarla. Algunos proyectos fracasaron, pero la desilusión fue momentánea.

Bartolomé pasó de planear una colonización pacífica a buscar la fuerza de la ley. En efecto, en noviembre de 1520, tras regresar de España a América, acompañando a tres monjes jerónimos que debían poner orden en La Española, fray Bartolomé se trasladó con 70 labradores a 260 leguas de la costa de Paria, en Venezuela. A la tragedia de Cumaná, ya referida, se sumó el fracaso de su propio proyecto. Después de esa traumática experiencia, pasó de presbítero a fraile dominico al profesar en la Orden de los Predicadores. Los primeros tiempos los dedicó al estudio y luego comenzó su más apasionada defensa de los indios, cuya situación empeoraba a medida que la colonización se profundizaba. ¹⁰⁹

Cuatro años después de sumarse a las filas dominicas, Las Casas comenzó a redactar su famosa "*Historia de las Indias*", dividida en seis libros o partes, la cual originó la "*Apologética Sumaria*". Dos son básicamente los puntos a partir de los cuales arrancan estos grandes monumentos literarios: la grandeza de la cultura americana y su valoración positiva, y la narración de los atropellos sufridos por los indios. Al enfatizar que sus consideraciones teóricas emanaban de una experiencia larguísima, Las Casas explicaba que obras anteriores a la suya carecían de autoridad por no ser ni veraces ni prudentes.

La "*Apologética*" fue el resultado de la aplicación del método comparativo, de tonos evolucionistas, con miras a probar contundentemente el carácter racional de los indios americanos y la importancia de una evangelización pacífica, mientras que la "*Historia de las*

¹⁰⁸ E. Dussel, "La cristiandad moderna ante el otro. Del indio *rudo* al *bon sauvage*" en *Concilium*, n.º 150. Madrid, 1979. pp. 498-506.

¹⁰⁹ M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Anthropos/ UAM-Iztapalapa. México, 1993. pp. 172-173.

Indias” se caracterizó por un afán de exposición de las causas y efectos de la conquista en el continente, condenando la acción violenta y pernicioso de los conquistadores. Son dos obras, entonces, que surgen de consideraciones que se desprenden del ámbito ético-político. Las Casas se propuso escribir motivado por lo siguiente:

1. Para honra y gloria de Dios, en la medida en que colocaba de manifiesto sus juicios y la ejecución de su justicia, y para bien de su universal Iglesia.
2. A causa de la utilidad espiritual y temporal que pretendía proporcionarle a los indios, y
3. no con el propósito de agradar o adular a los reyes, pero sí para defender la honra y fama reales al promover disposiciones justas y providentes.
4. Movido también por la esperanza de que conociendo el bien y el mal del continente americano se pudiese conocer el bien y el mal de toda España
5. Con ánimo de que se conocieran con claridad y certidumbre muchos sucesos pasados,
6. y así liberar a los españoles del error. Los españoles estaban en el error al creer que los indios no eran hombres
7. Con el fin de templar la jactancia y gloria vana de muchos y descubrir las injusticias.
8. Para manifestar la grandeza y número de admirables y prodigiosas obras, a fin de que se imitasen las virtuosas y se desechasen las reprobables.¹¹⁰

El fondo doctrinal de la postura de Las Casas de una prédica apostólica, pacífica, sugería una evangelización convincente para el entendimiento y atractiva para la voluntad. Al seguir nociones tanto escolásticas como renacentistas de la filosofía del hombre, concibió los derechos humanos como provenientes tanto de Dios como de la dignidad humana.

Para poner en tela de juicio no sólo las modalidades de la colonización sino los fundamentos mismos, afirmó que la libertad de los indios no podía ser cancelada en razón de la evangelización, ya que ésta no proporcionaba ningún derecho de dominación política sobre los gentiles. Es por eso que el dominico se negó a aceptar títulos legitimadores de la conquista. De hecho, fray Bartolomé, en su segundo *“Memorial al Rey”* (1542) señaló que la sumisión de los indios a la autoridad real sólo podía ser voluntaria y, consecuentemente, revocable por los interesados:

En realidad, Las Casas sólo pensó en un protectorado para los indios aceptado voluntariamente por ellos, de ninguna manera impuesto con el fin de que adquirieran la religión cristiana; no tanto para que fueran enseñados a gobernarse, ya que consideraba que tenían la prudencia necesaria y suficiente para hacerlo. Signo de eso era la cultura que habían alcanzado (...) cuando se hubiera alcanzado el propósito de ayudar a los indios, ya no habría razón para permanecer al cuidado de ellos.¹¹¹

¹¹⁰ Véase de J. Villegas, “Providencialismo y denuncia en la *Historia de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas”, en: *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina*. CEHILA, Barcelona, 1976

¹¹¹ M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. Siglo XXI Editores. México. 1993, p. 71

Los métodos coercitivos implicarían, al parecer de Las Casas, una presión violenta de las conciencias: una conversión forzada que degrada el espíritu y no libera de la infidelidad. Una conversión violenta provocaría la rebelión de los indios, lo que serviría de pretexto a los grupos colonialistas para cancelarles a quienes cometiesen este delito-pecado, sus derechos naturales, inalienables por definición. Además, si la empresa colonial no fundamentaba derecho alguno a la colonización a falta de una asimilación libremente consentida, se admitía implícitamente el derecho a la insurrección, pues la guerra contra los indios iba en contra de la autoridad del derecho lo que hacía de ésta una guerra temeraria ¹¹²

¹¹² Véase el *Del único modo...* FCE México 1975 pp 422 y ss

Capítulo 2. El discurso político de Las Casas

La lucidez del pensamiento de Las Casas lo llevó a plantear que, además de formular correctamente las leyes, habría que observar su aplicabilidad en función de una realidad social dada. Esto motivó al dominico a mantener el dedo en el renglón cuando de la promulgación de nuevas leyes se trató. Bajo este prisma, lo que de derecho parecía justo, de hecho no lo era. Así, consideró al derecho positivo como circunstancial. Lo correcto, a juicio suyo, queda manifestado en otro “*Memorial*” al Consejo de Indias (redactado tal vez en 1562 ó 1563). Ahí escribía Las Casas que la obligación de la Corona era restituir lo tomado incorrectamente, para asegurar:

1. justicia a gentes tan enormemente agraviadas.
2. seguridad de las conciencias de todos los estados de allá y algunos de acá,
3. posibilidad de que los reyes de España puedan ser príncipes universales del Nuevo Mundo, de manera acabada y no imperfecta,
4. podrá ser que venga algún dinero a España sin obligación de restitución. lo que nunca, hasta hoy, ha venido ni una sola blanda y, finalmente,
5. Otro provecho no digno de olvidar, es que, quizá, la divina justicia no derrame sobre todos estos reinos su terrible furor, y lo revoque o lo retarde ¹¹³

Cuando subió al trono de España Carlos I, en 1518, las posturas indigenistas tomaron nuevos bríos. Ese año, el rey autorizó a Las Casas a fundar pueblos de hasta seis mil indios. Además, gracias al ímpetu puesto por Bartolomé y otros humanistas, la Corona finalmente tuvo que acatar como asunto de Estado la solemne aceptación de la naturaleza libre del hombre americano, que tanto se discutió en 1550 bajo los auspicios de Carlos V. Al aceptar como principal necesidad el normar de forma justa la expansión española en América, la Corona decidió plantear el problema de manera que el proceso se ajustara a criterios éticos y no bélicos, aunque a la larga la geopolítica resultaría preponderante.

Hay que destacar, sin embargo, que la bula *Sublimis Deus* del 2 de junio de 1537 promulgada por Paulo III,¹¹⁴ ya constituía la vanguardia: “Considerando que los indios,

¹¹³ R. Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, pp. 53-54.

¹¹⁴ La lucha de los dominicos contra la teoría aristotélica de la servidumbre natural se explicaba porque de ella se aprovechaban los encomenderos para esquilmar a los indios. Un activo misionero de esa orden, fray Bernardino de Minaya, partió a España para combatir dicha situación y continuó su viaje a Roma con cartas introductorias de la emperatriz Isabel, mujer de Carlos V, para pedir apoyo pontificio a su campaña. El obispo de Tlaxcala (México), escribió una extensa carta al Papa Paulo III, que dio como resultado la expedición de una bula *Sublimis Deus*, el 9 de julio de 1537. Sobre los estudios de dicha bula véase S. Zavala, *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios*. Universidad Iberoamericana/ El Colegio Mexiquense, México, 1991

siendo hombres a todos los efectos () deberán ser llamados a la fe de Jesucristo mediante la predicación de la Palabra divina y con el ejemplo de vida virtuosa y santa”¹¹⁵

Al parecer de Juan Friede, la política estatal cambió durante esta época en razón de los aires humanistas que soplaban en la corte flamenca: “El joven monarca y sus consejeros habían crecido en el ambiente del humanismo renacentista, del modernismo con visión europea, y para ellos la encomienda, con sus rasgos medievales de señorío y paternalismo, tuvo que ser extraña si no repugnante”¹¹⁶ Fueron introduciéndose pues elementos políticos y económicos en un asunto que al inicio parecía estrictamente ético, y que provenía de la consideración de que el Estado español no podía permanecer inmutable frente a los informes que desde América le llegaban

El 16 de abril de 1550, el Emperador, aquilatando su conciencia, comunicaba en Real Cédula fechada en Valladolid y dirigida a la Audiencia de Lima que en adelante se hiciesen las conquistas “con las justificaciones y medios que convengan, de manera que nuestros súbditos y vasallos las puedan hacer con buen título y nuestra conciencia [quede] descargada”¹¹⁷ En una prospectiva global de integración económica de Europa, no se trataba únicamente de aquietar las malas conciencias, sino de encaminar a la semifeudal España por la senda del capitalismo, ya tan subrayado en Flandes y otras regiones del norte europeo Si recordamos que la monarquía luchaba tenazmente contra las fuerzas descentralizadoras favorecidas por la conducta de la nobleza, será fácil notar la relación entre el desarrollo del poder central en aras del regional, tanto en la metrópolis como en las Indias Nuevas

Seis años después del inicio de la querrela sostenida entre Sepúlveda y Las Casas, la Corona decidió abandonar el sistema vigente de expansión territorial por medio de conquistas para suplantarlo por el proyecto de expansión pacífica mediante la fundación de poblados. Dichos poblados permitirían una expansión territorial y espiritual aparentemente pacífica Inclusive, tras la muerte de fray Bartolomé, en 1566 en el convento de Nuestra Señora de Atocha, y antes de llegar a la supresión definitiva de las conquistas, promulgada

¹¹⁵ La experiencia colonial y sus trágicas consecuencias probablemente demandaban también un ajuste en la conciencia papal De todas formas, la contribución de la Iglesia partió de su empeño por disociar su trabajo misional de las políticas regias.

¹¹⁶ J. Friede, *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*. Siglo XXI Editores, México, 1974, p. 36.

¹¹⁷ Sólo algunos años más persistirá el deseo del Emperador ya que se retira a Yuste en 1556

por Felipe II en el Bosque de Segovia en 1573,¹¹⁸ todavía se convocaron diversas reuniones. La más importante de ellas vendría a ser la denominada Junta Magna de Indias, celebrada en Madrid en 1568.¹¹⁹

La estrategia que se adoptó fue la reducción de indios no sometidos previamente al dominio español. Estas reducciones estarían más apegadas a las ideas de misioneros que a cualquier otro grupo por razones obvias, incluso si de las connotaciones, demográficas para la primera y religiosas para la segunda, implicaban contactos con la administración colonial. Al paso del tiempo, y cuando la cristianización se consideraba un hecho, la misión se tornaba en doctrina y la reducción en pueblo. En el caso de que un pueblo fuese heterogéneo en demasía, los misioneros pasaban a establecer otra reducción, es decir, otra agrupación de indios considerados como no formados tanto religiosa como municipalmente.

Desde luego, la victoria de Bartolomé fue parcial puesto que aunque logró que se abandonara el sistema de expediciones armadas, la Corona no renunció a los que consideró títulos de guerra justa. En efecto, la conquista armada seguiría siendo legitimada por la defensa del derecho al establecimiento de las poblaciones y la defensa del derecho a la prédica del Evangelio, ambos derechos de gentes cuya ausencia podría implicar llegar hasta la anulación activa de la resistencia.¹²⁰ Como apunta Friede, Las Casas aseguraba que con el restablecimiento del orden precolonial los indios reconocerían voluntariamente la autoridad de la Corona.¹²¹

¹¹⁸ El Item 29 de la Ordenanza sobre descubrimientos y pacificación fechada el 13 de julio de 1573 (*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, lib. IV, tit. I, ley VI), dice: "Por justas causas y consideraciones conviene que en todas las capitulaciones que se hicieren para nuevos descubrimientos, se excuse esta palabra conquista, y en su lugar se use la de pacificación y población, pues habiéndose de hacer con toda la paz y caridad, es nuestra voluntad que aun este nombre interpretado contra nuestra intención no ocasiono ni dé color a lo capitulado para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los Indios" L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, p. 89. Para Hanke, el hecho de que todas las ordenanzas hechas por los conquistadores fueran invalidadas es resultado de la batalla que Las Casas libró en Valladolid. *Ibidem*, p. 325.

¹¹⁹ A consecuencia de las deliberaciones de la Junta, el sistema iniciado en 1556 adquiere un carácter oficial. Por medio de las Ordenanzas de nuevo descubrimiento, nueva población y pacificación, del 13 de julio de 1573, se anulan las conquistas armadas y se consagran las expansiones por medio de poblaciones.

¹²⁰ Véase el escrito de P. Borges, "La postura oficial ante la *duda indiana*" en: *De bello contra insulanos*, pp. 69-82. El autor recuerda que, aunque el sistema de poblados fronterizos fue una disposición real, la instrucción girada por la Corona el 13 de mayo de 1566 al Virrey del Perú, las restantes autoridades de Indias no vieron motivos para atenerse a las nuevas medidas mientras no se les comunicaran de manera oficial. Por otra parte, Borges se pregunta si finalmente "en buena conciencia y planteado el problema hasta sus últimas consecuencias, no tenía obligación la Corona de reparar los daños causados con ese sistema que ella misma termina reprobando". La acotación es en verdad atinada.

¹²¹ J. Friede, *Bartolomé de Las Casas*, pp. 122-123.

La controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda¹²² y fray Bartolomé de Las Casas, tuvo como marco la necesidad de la Corona de poner en marcha nuevas formas jurídicas que se ajustaran a la realidad de la guerra de conquista emprendida, teóricamente, para la propagación del Evangelio. Para el año de 1549, siete años después de la promulgación de las “*Leyes Nuevas*”,¹²³ el Consejo de Indias se había dirigido al rey para expresar sus dudas con respecto a los títulos en que se amparaba la guerra de conquista¹²⁴

A su petición de convocar a una Junta de juristas y teólogos, responde el rey, en abril de 1550, favorablemente. En esta Junta se unirían al Consejo de Indias los dominicos Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza, el franciscano Bernardino de Arévalo y el Obispo de Ciudad Rodrigo, Pedro Ponce de León y, por supuesto, Las Casas y Sepúlveda. La querrela se sostuvo en la capilla del convento de San Gregorio de Valladolid en dos sesiones, entre agosto y mediados de septiembre de 1550, la primera, y a mediados de abril del año siguiente la segunda

Para la presentación de sus argumentos, Sepúlveda expuso durante dos o tres horas leyendo un resumen de su escrito, confeccionado en ocasión de la guerra de conquista. Bajo el patrocinio de fray García de Loaysa, Sepúlveda escribió hacia el año de 1547, su “*Democrates alter sive de iustis belli causis apud Indos*”, que no recibió la autorización para su impresión tanto del Consejo Real de Castilla donde de las cosas de Indias ninguna noticia se tenía,¹²⁵ como del Consejo de Indias.¹²⁶ Las Casas consiguió que la obra fuera sometida a un dictamen por parte de los profesores de Alcalá de Henares y Salamanca, la mayoría discípulos de Vitoria, quienes emitieron una opinión desfavorable.

¹²² Humanista y teólogo. Nació y murió en Pozoblanco, Córdoba (1490-1573) y estudió humanidades ahí mismo. Después estudió artes en la Universidad de Alcalá de Henares y posteriormente en el Colegio de San Clemente, de Bolonia, donde siguió cursos de filosofía y teología, mientras adquiría gran pericia en el manejo del latín y griego. Estuvo como humanista en el séquito de Alberto Pio, conde de Carpi; en 1535, Carlos V le nombró su cronista y capellán. Al volver a España vivió la mayor parte del tiempo en Valladolid. J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 198.

¹²³ Promulgadas en 1542 e impresas, con las adiciones hechas tras la entrevista de Las Casas con el emperador, el 8 de julio de 1543 por Juan Brócar en Alcalá y despachadas desde allí a las Indias. I. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, pp. 223 y 229.

¹²⁴ Incluso hay que recordar, como lo hace Friede, que el propio Bartolomé de Las Casas ponía en entredicho las Leyes de Indias no por su contenido sino por su ineficacia, por no haber podido imponerse ante la realidad americana. J. Friede, *Bartolomé de Las Casas*, p. 93. Es útil recordar que M. Cuevas (*Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Espasa-Calpe, México, 1914, pp. 176-180) cree que Las Casas escribió un tratado intitolado *Sobre el título del dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de los Indios*, hacia 1554.

¹²⁵ B. de Las Casas, “Tratado Tercero”, en *Tratados*, vol. I, p. 221.

¹²⁶ Cabe destacar que estuvo inédito hasta 1892, en que lo editó Menéndez Pelayo, según J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, p. 199. Las obras de Sepúlveda fueron regaladas a la Sociedad Filosófica Norteamericana en 1788 por el conde Pedro Rodríguez de Campomanes, como se detalla en I. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, p. 374.

Luego tocó el turno a las Casas, quien leyó durante cinco días la “*Apología*” que había escrito al obispo de Segovia, hasta que los jueces pidieron que se hiciera un resumen escrito de las dos posiciones ¹²⁷ El tratado fue presentado con el título de “*Defensa contra los perseguidores y calumniadores de las gentes del Nuevo Mundo descubierto del otro lado del mar*”. Este texto, según Hanke, estaba íntimamente relacionado con la discusión que, desde 1492, hizo furor tanto en España como en el Nuevo Mundo, a saber: qué clase de seres eran los aborígenes americanos y qué aptitudes tenían para convertirse a la religión cristiana y adquirir la civilización europea. ¹²⁸

El texto de Sepúlveda, en forma de diálogo y en muy elegante latín, explicaba las condiciones generales para declarar justa una guerra:

1. Autoridad legítima para declararla, que sólo puede ser la del príncipe que ejerce el poder legítimo en una república;
2. Recta intención, que deja excluido el deseo de venganza y el objetivo de apoderarse de un botín.
3. Rectitud en el modo de ejecución, esto es, hacerla con moderación, evitando los desmanes de la soldadesca y el hacer daño a inocentes.
4. Causa suficiente para declararla; que, a su vez, puede ser de tres tipos: a) repeler una agresión y una fuerza injusta, b) recuperar lo que ha sido quitado contra derecho a una de las partes contendientes o a sus aliados, y c) castigar con el debido rigor a los malhechores a quienes su soberano no ha aplicado la merecida sanción ¹²⁹

Así mismo, contenía dos principales conclusiones: “La una es que las guerras que se han hecho por los españoles fueron justas de parte de la causa y del auctoridad que hay para movellas, y que lo mismo se pueden y deben, generalmente, contra ellos hacer”. La segunda es que “los indios son obligados a se someter para ser regidos de los españoles, como menos entendidos, a los más prudentes, y si no quieren, afirma que les pueden hacer guerra” ¹³⁰

La mayoría de los misioneros dominicos, la orden religiosa con una postura más unánimemente adversa a las conquistas, sabían que combatir la imagen del mal salvaje equivalía a asegurar una consideración optimista del indio que permitiera una aculturación favorable a la posterior integración a la sociedad hispana. Para los dominicos, formados en la tradición tomista recuperada por los salmantinos, los americanos eran hombres que vivían pacíficamente con pleno dominio sobre sus tierras y propiedades; ejercicio que provenía del derecho natural y cuyos postulados no podían ser violados por un puñado de

¹²⁷ M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, p. 181.

¹²⁸ L. Hanke, *La humanidad es una*, p. 23.

¹²⁹ J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, pp. 199-200.

¹³⁰ B. de Las Casas, “Tratado Tercero”, en: *Tratados*, vol. I, p. 219.

conquistadores y encomenderos quienes, de cara a la derogación hecha por Carlos I de las leyes sobre la encomienda, defendían con tesón sus propiedades.

Aquí nos resulta útil la observación de Sánchez Macgrégor, que refiere el imaginario dominico que rodea a Las Casas:

su *ardor Dei* que los empuja a una genuina actitud cristiana con respecto a los nativos es exactamente lo opuesto de la feroz intolerancia del *furor Dei* descargado contra los albigenses por el fundador Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII. Hay una modificación de las estructuras mentales en correspondencia con las materiales. De la idea de exterminio, identificando a Satanás, al Mal, con los herejes, se pasa a la idea de regeneración bienhechora aprovechando el buen natural de los aborígenes de estas tierras.¹³¹

También afirma Sánchez Macgrégor que en el diagnóstico dominico del Mal y de los males, junto con su tratamiento, hay un enorme cambio: al exterminar a los señores albigenses, dispondrán los cristianos verdaderos de sus propiedades, incluyendo a los vasallos. Restituir el orden es, en este caso, remover obstáculos, lo cual conduce a la expoliación. El Nuevo Mundo ambiciona la liberación y el obstáculo se llama encomienda. En el código salvador es posible constatar que en el Viejo Mundo se guerrea entre iguales mientras que, en el Nuevo Mundo, al fin tierra de utopía, la lucha es desigual.¹³²

Las Casas no consideraba que evangelizar significara dominar políticamente, por el contrario, buscaba que el indio fuera considerado como un súbdito de la Corona cuya voluntaria adhesión implicara también el derecho a una eventual insurrección contra la voluntad de sus señores, con lo cual seguía la doctrina tomista y se alejaba del cardenal obispo de Ostia, para quien la soberanía de los paganos se trasladaba con la conversión al cristianismo a Cristo y sus vicarios.¹³³ Así, fray Bartolomé distinguió entre el *ius ad Indias* del rey de España por concesión pontificia de Alejandro VI, y el *ius in Indiis* que volvía operativo el primer derecho y obligaba al rey a obtener la consecución del libre consentimiento de los americanos.¹³⁴

En resumidas cuentas: mientras los juristas se apoyaban en el derecho común para afianzar la soberanía de la Corona castellana en las Indias, fray Bartolomé y otros dominicos impugnaron, como ya se ha visto, que se pretendiera privar de libertad y de su dominio a los

¹³¹ J. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, p. 95

¹³² *Ibidem*, pp. 95-96

¹³³ L. Hanke, *La lucha por la justicia*, p. 43.

¹³⁴ Véase las "Treinta proposiciones muy jurídicas" de Las Casas, centradas en el problema de los derechos de la Corona y los de los señores indios. "Tratado Cuarto", en: *Tratados*, vol. I

indígenas. Las Casas invocó el Derecho Natural para sostener que los indios eran esencialmente iguales a los españoles y libres aunque fueran paganos. Con relación a la donación pontificia sostuvo que el Papa carecía de poder temporal universal y que solamente habría podido confiar la evangelización de las Indias a los reyes católicos. En suma: toda guerra con los indios era injusta y por lo tanto debía devolverse sus tierras.

El tutelaje se consideraba como sinónimo de protección pues permitiría imponer un gobierno despótico que obligase a los indios a ser cristianos. Tal era la postura de Juan Ginés de Sepúlveda, hombre de letras y a quien se debe una versión latina de la "*Política*" de Aristóteles, capellán y cronista del rey desde 1535 y preceptor de latín del joven príncipe Felipe. Buen representante de la clase colonialista y del cesarismo hispano, sostuvo que los americanos eran siervos por naturaleza por lo que España no sólo tenía derecho de conquistarlos, sino el deber de sacrificar su identidad en aras de su propia liberación.¹³⁵ Con el fin de demostrar su tesis acudió a cuatro argumentaciones para legitimar la guerra de conquista enfocándola como deber de cristianos y para ventaja de los inocentes victimados: supuso que los indios eran bárbaros y, como tales, cometían crímenes contra natura, apresaban, mataban y hasta comían gente inocente y, además, la guerra se emprendía a fin de preparar el terreno para la prédica de la fe:

Fundó, pues, el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente, por cuatro razones: la primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjección es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.¹³⁶

Justificó Sepúlveda su posición llamando a las autoridades y ejemplos de la Escritura (Deuteronomio y Levítico), así como a los canonistas y magnificando también los relatos que conocía respecto de América. Por su parte, Las Casas mostró que la lectura que Sepúlveda hacía de sus fuentes era imprudente y hasta errónea. Para él, algunos canonistas como Nicolás de Lira, decían que en la Escritura se justifica la guerra contra la tierra donde se blasfema el nombre de Dios.¹³⁷ Finalmente, la guerra por razón de la prédica, trae males que

¹³⁵ Fray Bartolomé también propuso un tutelaje de índole política, más que una tutela jurisdiccional en lo tocante a la fe, como la que proponía fray Domingo de Soto. Tal vez fuera una especie de concesión al rey. Véase M. Beuchot, *La querrela de la conquista*, p. 55.

¹³⁶ B. de Las Casas, "Tratado Cuarto", en: *Tratados* vol. I pp. 229 y 231.

¹³⁷ *Ibidem* p. 237.

se hacen contrarios al fin que pretende la fe. El ejercicio de la fe, es “puerta y entrada” de la Iglesia, afirmó el dominico recordando a San Pablo.¹³⁸ Inclusive, los cristianos no tienen poder para destruir ni castigar la idolatría de los infieles si no es mediante la doctrina.¹³⁹

Sepúlveda, de pulcro estilo, afirmó que todos los pecados son contra natura, porque son contra razón que es contra la naturaleza del hombre, por lo cual era posible hacer guerra no sólo por causa de la idolatría practicada, sino por otros pecados, como el robo o el adulterio. O sea, por cualquier motivo considerado desde la óptica cristiano-occidental como prueba de la rudeza o incivilidad de los indios. Edmundo O’Gorman ya ha señalado que en el debate entre Sepúlveda y Las Casas, no hay que buscar una discusión entre paganismo y cristianismo, sino dos versiones cristianas de Aristóteles, “que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo”¹⁴⁰

Frente a la prolongada controversia, la Corona adopta una postura ecléctica, capaz de conciliar el Derecho Común con el Derecho Natural. Del primero se mantuvo como norma valedera la donación pontificia como fuente originaria fundamental de la soberanía española en América. Del Derecho Natural se aceptó la condición de seres libres de los indios y su facultad de aceptar voluntariamente la soberanía española, que también que se les podría imponer exclusivamente en virtud de una guerra justa. La palabra *conquista* fue sustituida en las leyes por las de *pacificación* y *población*, insistiéndose en el objeto básico de la presencia de España en las Indias era debida a la evangelización y que ésta, y el sometimiento político de los naturales a la Corona, debían lograrse por la persuasión y no por la fuerza de las armas.¹⁴¹ Se trataba, en realidad, de la confrontación de la antropología de la Cristiandad con la nueva antropología exigida por la Modernidad:

Todo el debate, entonces, no se establece sobre la necesidad de la argumentación misma en la comunidad de argumentación sobre la que todos acuerdan, sino en el modo de la entrada, de la participación inicial del Otro en la comunidad de argumentación. La cuestión debatida se encuentra en cuanto al *a priori* absoluto, de la condición de posibilidad de la participación racional misma. Ginés admite un momento irracional (la guerra) para iniciar la argumentación; Bartolomé exige que sea racional desde el inicio del diálogo con el Otro.¹⁴²

¹³⁸ Ibidem p. 247

¹³⁹ Ibidem, p. 253

¹⁴⁰ E. O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *Filosofía y Letras*, n.º2 abril-junio, 1941, p. 313.

¹⁴¹ Tal planteamiento se recogió íntegramente en la *Recopilación de las leyes de los reinos de Indias* (1680)

¹⁴² E. Dussel 1492. *El encubrimiento del Otro* p. 95

En el caso de lo defendido por Las Casas, la idea aristotélica de justicia servía como referente para medir las injusticias cometidas por los españoles en América. En opinión suya, tres tipos de injusticia se reunieron en el modo como se realizó la conquista: en primer lugar no se cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios; en segundo lugar, se hicieron cumplir leyes inoperantes y, finalmente, se cumplían leyes injustas que van en contra del orden propio a la cultura indígena.¹⁴³ Fray Bartolomé no dejó de insistir en la necesidad de reformar las "*Leyes de Indias*", con la finalidad de adecuar la legislación a las nuevas circunstancias. Si las utopías no habían funcionado había sido en particular por el cúmulo de contradicciones que se amontonaban en el régimen colonial y cuyo reflejo se hallaba en el marco legal. Muchos fueron los argumentos que esgrimió para demostrar que siendo el indio un ser racional no podía estar sometido a la esclavitud, por lo que, como dijera sus hermanos de religión, habría que "juntar el derecho con el hecho"¹⁴⁴

En el "*Tratado Quinto*" (1552), compuesto a petición del Consejo Real de las Indias, fray Bartolomé explicaba que las tierras americanas no podían ser ocupadas por los españoles: "Pruébolo desta manera: Porque nunca jamás hobo causa ni razón justa para hacella, ni tampoco hobo auctoridad del príncipe; y estas son dos razones que justifican cualquier guerra, conviene a saber: causa justa y auctoridad del príncipe"¹⁴⁵. Menos se puede esgrimir como causa para la ocupación, argumentos similares a los presentados para justificar la Reconquista o zonas cristianas, tales como la invasión musulmana a la península ibérica u otras: "según hacen los turcos y los moros de Africa"¹⁴⁶. Para Las Casas: "nunca hubo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese, antes la condenan todas, si no queremos afirmar que la ley evangélica, llena de todo dulzor, ligereza, blandura y suavidad, se deba de introducir como la suya introdujo Mahoma"¹⁴⁷.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 46-47

¹⁴⁴ B. de Las Casas, citado por M. León-Portilla: "Fray Antón de Montesinos", p. 14

¹⁴⁵ "Tratado Quinto", en: *Tratados*, vol. I. FCE, México, 1974, p. 507

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 507 y 509. En carta, sin fecha, al Obispo de las Charcas, escribió fray Bartolomé: "Y así como el turco nos usurpa alguna ciudad, ó tierra ó reyno de la cristiandad, en la entrada *ingressu* que se transforma en *progressu*: encomiendas y repartimientos es tirano, que también llama él conquista, y nos es obligado á restitución de lo que nos roba y daños que nos hace, y también de los tributos que nos lleva después de sojuzgados, si así nos repartiese entre sus turcos y encomendase á ellos, como hacemos y hemos hecho á los indios, lo cual aun no lo hace tan mal, siempre serían poseedores de mala fée y tiranos violentos y obligados á restitución; así de la misma manera son los comenderos, violentos, tiranos y poseedores de mala fée y obligados á los indios á restitución. no digo de los tributos demasiados y sin tasa y de las essquisitas maneras de robar y opprimir á los indios, como vuestra señoría dice, y yo sé otras muchas más". *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente el de Indias por D. Luis Torres de Mendoza, Abogado de los Tribunales, ex diputado á Córtes*, Imprenta Frías y compañía, Madrid, 1867, tomo VII, p. 366.



Una de las cuestiones más debatidas en los actuales ámbitos del Derecho internacional es la referida a la intervención en favor de la protección de derechos humanos. Sorprende de fray Bartolomé el siguiente párrafo, en donde queda de manifiesto su postura respecto a los derechos del hombre y los límites de la tolerancia: “Según las reglas de los derechos humanos, confirmados por la razón y ley natural, y mucho más por la ley de charidad e cristiana, algunas veces se admiten o hacen justamente algunas determinaciones y cosas, por ciertos respetos y razones que se ofrecen, las cuales, si cesasen aquéllas, con justicia no podrían tolerarse”¹⁴⁸

Pues bien, el propio fray Bartolomé trajo a colación el problema de la *intervención*, que diferenció de *invasión*, al señalar que una de las causas considerada como justa para emprender una guerra es socorrer los inocentes, aunque en el caso de los españoles el objetivo era más bien el robo. Otra más, decía fray Bartolomé, es la que conduce no a una guerra propiamente dicha, sino *per accidens*, para defensa de los agredidos, y siguiendo la doctrina tomista del mal menor, ya que como en toda guerra se ocasionaría un daño a la población, que no podría ser mayor que el que se intenta extirpar: “Y habríanse primero muy mucho de mirar y considerar muchas circunstancias que la justificasen, y no fuese con más injusticia que las otras guerras, así como si por ella podrían padecer más inocentes, en cuerpos y en ánimas, que librarse pretendían, y mayores daños y escándalos, infamia, odio y aborrecimiento de la fe e impedimento de la conversión de infinitos pueblos, y otros muchos inconvenientes”¹⁴⁹

Los inconvenientes han sido muchos y entre ellos cabe mencionar tanto la merma en el control estatal sobre los súbditos, como la desaparición de los propios: el despoblamiento es para fray Bartolomé un desastre: “viniendo para acá, vi aquellas provincias y no había cosa más destruida ni despoblada, después de la isla Española y sus comarcas, en todas las Indias, siendo ellas poblatisimas, y aquélla como ellas. El despoblamiento se manifiesta en todas las provincias de Nicaragua, pero también toda la de Guatimala, gran parte de la de México, la de Guazacualco y Tabasco, que hervía de gente, toda casi totalmente la de Pánuco (.) Toda también la de Jalisco”¹⁵⁰

Al despoblamiento resultado de la guerra hay que sumar los desalojos y las migraciones forzadas debidas a la esclavitud: “Parece también por la gran despoblación que

¹⁴⁸ “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, vol I, p 551

¹⁴⁹ *Ibidem*, p 509

¹⁵⁰ *Ibidem*, p 531

por esta vía de sacar esclavos han hecho en el reino de Yucatán, donde agora al presente se han hecho muchos y los sacan cada día, llevándolos a vender a otras partes () las provincias de Honduras con esta pestilencia están destruidas () Los alemanes a quien se dio cargo que robasen y destruyesen los reinos de Venezuela, más de veinte años yendo y viniendo navíos cargados, no entendieron en otra granjería”¹⁵¹ También dice de Honduras, “que era una maravilla ver su felicidad en multitud y bondad de gente, en fertilidad y frescura, y agora es una miseria y compasión y dolor ver su despoblación y perdición y soledad y desventura ()”¹⁵² Alguien tenía que solucionar este terrible problema de la esclavitud, ya que después de la vida, “la cosa más preciosa y estimable”, es la libertad lo primero y lo más importante¹⁵³ Por cierto, es en este contexto donde se entiende la representación que el 22 de octubre de 1545 se leyó en la Audiencia de los Confines escrita por fray Bartolomé En ella se quejaba en tonos muy fuertes, de quienes le impedían cumplir con su tarea y dejaba en claro que no pretendía actuar al margen de la ley¹⁵⁴

Si se trata de solucionar un problema real hay que saber quién detenta realmente el poder: “mande Vuestra Alteza a su fiscal, como cosa que tanto importa al descargo de la conciencia de Su Majestad”, pedía fray Bartolomé¹⁵⁵ Al ser la esclavitud una cuestión tan importante, resultaba conveniente y necesario establecer la distinción entre los hombres libres y los esclavos Ya Aristóteles había sentenciado que el esclavo no se pertenece a sí mismo, sino a otro Es propiedad, es parte de alguien más:

el señor es simplemente señor del esclavo, pero sin ser algo de este último. el esclavo por su parte no es sólo esclavo del señor, sino que es por entero de él. De lo anterior resulta claro cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su capacidad El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre; y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente.¹⁵⁶

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 533 Las Casas se refiere a los Welser, ya denunciados en el capítulo dedicado al Reino de Venezuela de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

¹⁵² “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, vol. I, p. 529

¹⁵³ *Ibidem*, p. 557.

¹⁵⁴ Pedía por eso “que V. A. me impartan el auxilio del brazo real, dado é impartido sin palabras equívocas y no muy claras y eficaces, simplemente y como quien lo há gana de hacer, para que haya efeto, para que yo pueda castigar conforme á derecho á todas las personas delincuentes, ansi seglares como eclesiásticas, que han ofendido en muchos sacrelegios y desobediencias y desacatos qe ha hecho y cometido contra la reverencia que se debe á la Iglesia y á la dignidad episcopal, y en otras cosas, tocantes á la honra de Dios y de su fée en aquel obispado y en la dicha ciudad; porque la desobediencia y ninguna reverencia y poca ó ninguna cristiandad de los alcaldes ordinarios y otras justicias y personas, yo no puedo castigarlos. ni exercitar mi oficio pastoral” I. Torres de Mendoza, *Colección de documentos inéditos*, tomo VII, p. 173

¹⁵⁵ “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, vol. I, p. 535.

¹⁵⁶ Aristóteles, *Política*, (versión e introducción de Antonio Gómez Robledo) 14ª edición. Porrúa, México. 1994, Libro I cap. II, p. 160

Así quedó claro a los lectores de la "*Política*", cuyo autor explica que hay quienes nacen más prudentes que otros y por lo tanto son más adecuados para gobernar a los demás. Cuando se adueñaba el español de la libertad de los nativos, cometía una injusticia. Por eso opinaba fray Bartolomé que quienes han privado de su libertad y posesiones a los indios deben restituirlas y resarcir los daños ocasionados. En estos casos, serán muchas las cuestiones a tratar y grandes las dosis de prudencia en el manejo del poder. La primera de ellas se refiere a la esclavitud de los indios: la restitución de la libertad por parte de los españoles debería ser asegurada por el propio monarca, a través de, por ejemplo, la Real Audiencia: "Docta y sanctamente lo hicieron los religiosos de la orden de Sancto Domingo y Sant Francisco y Sant Augustín en la Nueva España, conveniendo y concertándose todos a una, de no absolver a español que tuviese indios por esclavos sin que primero los llevase a examinar ante la Real Audiencia, conforme a las Leyes Nuevas, pero mejor hicieran si absolutamente a ello se determinaran sin que los llevaran a la Audiencia".¹⁵⁷

En el marco de las funciones que, siguiendo de nuevo a Aristóteles, fray Bartolomé atribuye a los príncipes, está el guiar a sus súbditos a que vivan según la virtud. Con mayor razón si se trata de príncipes cristianos: "Esto efeturá con sus *justas leyes y con administración y ejecución de la justicia*, lo cual no es otra cosa sino preparar e disponer las ánimas de su reinado, como los oficiales disponen la materia para quel regimiento eclesiástico y spriritual las perfeccione y llegue al estado propincuo de poderseles infundir la forma que los ha de salvar, ques la gracia del Spíritu Sancto".¹⁵⁸

Disponer la materia es restituir la libertad, cosa que fray Bartolomé concibió como una obligación del Rey: "Su Majestad es obligado de precepto divino a mandar poner todos los indios que los españoles tienen en las Indias por esclavos en su pristina y que les han usurpado libertad, porque a su oficio real pertenesce preparar e disponer la materia, que son las ánimas, por sus leyes, mandados e provisiones, y por la administración y ejecución de la justicia, quitando los impedimentos y enderezando a las virtudes".¹⁵⁹

Entendía fray Bartolomé que los indios podían ser considerados como verdaderos súbditos y, por otro lado, los españoles, merced a las fuerzas temporales del príncipe, saldrían del pecado. Así, agraviados y pecadores se encaminarían hacia el bienestar completo.¹⁶⁰ Las dudas que surgieron respecto a la esclavitud fueron más graves y

¹⁵⁷ B de Las Casas, "Tratado Quinto", en: *Tratados*, vol I, p. 635.

¹⁵⁸ *Ibidem* p. 599. Las cursivas son mías.

¹⁵⁹ *Ibidem* p. 601.

¹⁶⁰ *Ibidem* p. 605.

complicadas cuando eran los propios indios los que esclavizaban a otros. Tanto en este caso como en otros, era a la Audiencia Real a quien competía el examen de la situación y a esa instancia debían acercarse quienes tuvieran esclavos para inquirir, por esa y otras vías, si su condición era justa o no.¹⁶¹ En todo caso a fray Bartolomé le parecía que “otro intolerable agravio y daño hecho a los indios” era el repartimiento “que se hace para que se vayan a alquilar y trabajar en las haciendas de los españoles” por lo que pedía al Consejo de Indias que “el español que hobiere menester algunos oficiales ó peones para hacer las obras de sus casas, vayan y se concierten con los mismos indios cuánto les dará de jornal” considerando que “este contrato de *jure gentium* y de ley natural” no podría claudicar de ninguna parte, “como siempre ha claudicado hasta agora, de parte de los españoles, contra toda natural justicia y con toda iniquidad”¹⁶²

A fray Juan de Zumárraga le debía Las Casas la información relativa a la esclavitud promovida en tiempos anteriores a la ocupación española: “Todas estas maneras tengo escritas en latín, que me dio el primer obispo de México, varón bueno e religioso, colegidas por los religiosos de Sant Francisco, por las cuales parece bien claro cuán ilícitamente los indios tenían a otros indios por esclavos”.¹⁶³ Las formas de esclavitud o servidumbre prehispánicas, que fray Bartolomé identificó como iguales por el tipo de trato dado a los cautivos, le preocupaban mucho. Distinguió, sin embargo, a estas formas de las practicadas por los españoles ya que a su parecer, “el tratamiento que los señores hacían a los tales siervos era blandísimo e suavísimo, como si nada les debieran”¹⁶⁴ Más todavía: “la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin dalles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos durísimo y aspérrimo, todo lo cual al cabo y en breves días les es convertido en pestilencia mortal (. . .) manifiesto es que todo aquel demasiado servicio les roban y usurpan y les son a pagallo obligados”¹⁶⁵

Con todo, un tipo de esclavitud practicada por los indios le pareció intolerable: la que resultaba de los tratos entre indios y españoles, quienes promovían que entre grupos étnicos se fomentara la esclavitud o bien quienes adquirían esclavos sin investigar la causa de su sujeción. En estos casos, “fueron los españoles obligados a abstenerse de los tales

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 583.

¹⁶² L. Torres de Mendoza, *Colección de documentos inéditos*, tomo VII, pp. 165 y 166.

¹⁶³ “Tratado Quinto” en: *Tratados*, vol. I, p. 543.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 537.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 589.

contratos, hasta certificarse si justamente habían sido hechos esclavos; porque por cobdicia del provecho temporal no se pusiesen en peligro de perder el ánima”¹⁶⁶. En efecto, al ser los indios, antes de la conquista, infieles, tendrían los españoles razones suficientes para presumir de las injusticia por ellos cometidas: “por haber tenido los indios entre sí, en el tiempo de su infidelidad, diversas maneras, inicuas e tiránicas, de hacer los libres esclavos” se seguía la necesidad de sospechar contra ellos¹⁶⁷.

Se integraba una vez más a la discusión la pertinencia de inquirir sobre la validez de los contratos, tal como lo señaló fray Tomás de Mercado. Según fray Bartolomé: “los indios solían hurtar y hacer injustamente los hombres libres esclavos (que es ser plagiarios), luego los que a los españoles vendían, por recta razón, se debían de presumir ser hurtados y los que los vendían plagiarios. Luego obligados eran los españoles que con ellos contrataban en aquella mercadería, al menos a dudar y aun a temer ensuciar las almas con el pez de aquella tiranía, luego dudaron o eran obligados a dudar (.) el que duda si contrae con alguno, no es escusado si primero no inquiera y es certificado de la condición de aquel con quien quiere hacer algún contrato, y si no hace esta diligencia, todos los males que de allí se siguieren con razón le serán imputados”¹⁶⁸. La razón que explica la culpabilidad de los contratantes es que el vicio se reproduce: “el que sabiendo que aquella cosa no es de aquel que se la da de gracia o se la vende, la compra o la recibe a sabiendas, sucede en aquel vicio con que el que se la dio la tenía; si hurtada, con el vicio de hurto, e si robada, con el vicio de robo, e así de los otros vicios; luego tiénela con mala consciencia”¹⁶⁹.

Es posible encontrar gran similitud con lo expuesto, años más tarde, por fray Tomás de Mercado¹⁷⁰. Para él, aunque las leyes permitían la esclavitud, la práctica se volvía injusta e ilícita en razón de las corruptelas y violaciones en que incurrían los compradores y vendedores. Como Las Casas, Mercado afirmó que: “ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella. Mucho más si esa mercancía es humana, susceptible de que se le cometa injusticia e injuria, en la que hay hombres que “pierden para siempre su libertad, que no tiene valor ni precio”¹⁷¹.

En su doctrina económica, en la que las nociones de razón y justicia son medulares,

¹⁶⁶ *Ibidem* p. 565

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 577.

¹⁶⁸ B. de Las Casas, “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, p. 579

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 561

¹⁷⁰ T. de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Citado por M. Beuchot, *La querrela de la conquista*, pp. 120-128

¹⁷¹ M. Beuchot, *La querrela de la conquista* p. 125

planteó fray Tomás que la industria humana debe ser orientada por la razón, de modo que el hombre use bien su libertad y se encamine, en sociedad, a velar por la satisfacción equitativa de las necesidades. De ahí surge la exigencia de justicia. En el ámbito mercantil, la justicia que prevalece es la conmutativa, pues se exige igualdad entre el comprador y el vendedor. Así, la justicia y la razón son la guía y vertebración de la economía.¹⁷² Más todavía, agregaba Mercado, la restitución es un remedio correctivo ante la ausencia de justicia de carácter preventivo.¹⁷³

En cuanto a la esclavitud, Mercado considera que existen numerosas ambigüedades jurídicas e injusticias en el cumplimiento de los tres títulos legítimos (guerra justa, delitos públicos y venta de los hijos por parte de los padres) y en las malas condiciones de vida que se dan a los negros. La propuesta de los dos frailes sevillanos era similar: acudir a las instancias reales para intentar solucionar el problema. Mercado consideraba que en el caso de la Corona portuguesa (pues se concentró en la trata de esclavos de Cabo Verde), sería difícil encontrar jueces imparciales por lo que desconfiaba de la aplicabilidad de tal medida en un medio tan escandaloso como lo era el de la trata de negros.¹⁷⁴ En su opúsculo intitulado "*Brevísima relación de la destrucción de Africa*",¹⁷⁵ el propio Las Casas criticaba también la esclavitud promovida por los portugueses.¹⁷⁶ En resumidas cuentas se puede verificar que tanto Mercado como Las Casas condenan la esclavitud por el trato dado a los cautivos y ninguno de los dos confía plenamente en su regulación: "Y porque ninguna ley ni razón ni ordenanza (como tenemos por experiencia) bastaría para que moderasen ni pusiesen regla los españoles en los servicios e tratamientos que de los tales indios suelen llevar"¹⁷⁷ En ambos autores es claro que lo primordial es proteger la vida: privados de su libertad por los indios o por los españoles, los esclavos son sometidos a tal trato que no puede garantizarse su supervivencia física.

Está claro que las propuestas de los dos dominicos estaban ligadas a su momento

¹⁷² M. Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, IMDOSOC, México, 1990, pp 53-61

¹⁷³ P. Nettel, *El precio justo*, p. 39

¹⁷⁴ M. Beuchot, *La querrela de la conquista*, p. 126.

¹⁷⁵ B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, (Presentación y estudio preliminar por Isacio Pérez Fernández), San Esteban, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.

¹⁷⁶ Según Borah, el comercio de esclavos durante los años de 1500 a 1850 causó la muerte o arrebató al África cerca de cincuenta millones de personas. La pérdida mayor se concentró en los últimos dos siglos del período, cuando el tráfico llegó a su apogeo. S. L. Cook y W. Borah, *El pasado de México* p. 286

¹⁷⁷ B. de Las Casas, "Tratado Quinto", en: *Tratados*, p. 589

histórico. También es evidente que ese momento fue de grandes cambios, relacionados con el tipo de economía que se pretendía instaurar en la América colonial, en momentos en los que la Casa de Contratación de Sevilla era, según Mercado, en todo el “orbe universal”, la más rica y famosa por ser el centro del comercio del mundo.¹⁷⁸ Al decir de muchos historiadores, el estudio del carácter feudal, aunque encaminado al capitalismo, de la encomienda, resulta de gran relevancia. Si se dice que Las Casas apuesta por un diálogo intercultural, llevado bajo una modalidad diferente y novedosa, también hay que detectar las novedades que se presentan en otros ámbitos para comprender el modo en que el dominico pretendía acomodar sus ideas en un momento sumamente complicado y de graves cambios. Esto puede apreciarse en la importancia que dieron los dos dominicos a los tipos de justicia: fray Bartolomé apuesta por la justicia distributiva (que se refería al lugar que ocupaba cada uno de los miembros de la jerarquía social), mientras que fray Tomás se inclina por la conmutativa (que tenía como objetivo establecer la equidad o igualdad en el comercio).

Nettel afirma, siguiendo a Clavero,¹⁷⁹ explica que el vínculo estrecho entre religión y economía en esta época se hace evidente si se subraya la idea de que la doctrina de la usura, estrato básico de todos los tratados de moral económica de la Edad Media y del Renacimiento, y que constituye un paradigma social que forma parte de las estructuras mentales europeas de la baja Edad Media:

El cambio de este paradigma social se inicia en Europa con la reforma protestante y termina por ser superado en el siglo XVII al eliminarse las distinciones escolásticas entre justicia conmutativa y distributiva. Los elementos básicos de la justicia conmutativa eran el precio justo y la usura; ambos conformaban las dos caras de una misma moneda y establecían como una transacción natural el intercambio simple de mercancías producidas por campesinos y artesanos que se vinculaba con un agente “sospechoso”: el intermediario, el comerciante.¹⁸⁰

En los casos que interesaron a nuestros dos autores, la encomienda y el comercio, es claro que la cuestión que trataron como central fue la regulación social de una sociedad

¹⁷⁸ Agrega Mercado que, si antes del descubrimiento del Nuevo Mundo Andalucía era el extremo de la tierra, después de la llegada a las Indias es el corazón porque las mercancías de más valor de las partes de la tierra ya conocidas llegan a ella para ser llevadas a las nuevas, donde todo tiene un precio excesivo. “Sevilla arde en todo género de negocios - dice Mercado -, y como el polo principal del nuevo mercado mundial realiza comercio y transacciones financieras con todas las ferias de España y el extranjero ()” P. Nettel, *El precio justo*, p. 45.

¹⁷⁹ B. Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Tecnos, Madrid, 1985. Ahí se considera al principio de reciprocidad como el elemento económico básico que explica la usura.

¹⁸⁰ P. Nettel, *El precio justo*, p. 25.

jerárquica, ya inmersa en una economía de mercado y, en consecuencia, en conflicto con las nuevas realidades sociales que implica ¹²¹ Al parecer de Semo, una cosa es clara: “el modo de producción capitalista, en la medida en que despunta en tal o cual sector, se encuentra en un estado potencial, embrionario y supeditado a las relaciones precapitalistas dominantes” ¹²² A su juicio, es posible detectar tres modos de producción presentes durante el periodo colonial: despotismo tributario, feudalismo y capitalismo embrionario. Cada uno de ellos no existe de modo separado, sino que está integrado dentro de un sistema económico que influye en su funcionamiento. Este sistema estaría conformado por dos estructuras fundamentales, que forman un conjunto orgánico definido: la *República de indios* o despotismo tributario y la *República de los españoles*, en la cual feudalismo y capitalismo (o modo de producción burgués moderno) se hallan indisolublemente entrelazados, no a manera de una “sociedad dual”, sino de un sistema único, cuya unidad de producción es la comunidad agraria, con dos estructuras unidas por un vértice único que abarca tanto a las comunidades indígenas, por un lado, como a la burocracia real y la Iglesia por el otro. ¹²³

Una de las complicaciones con las que se enfrentaron los españoles fue la relativa al tipo de economía que prevalecía en América y los productos que ellos requerían tanto para su consumo como para la exportación, así como la necesidad de contar con una moneda no perecedera que pudiera servir para los intercambios mercantiles. Había pues que organizar la economía de las tierras ocupadas. La encomienda, que dominaría la escena durante el siglo XVI, se mostró muy eficaz para ello ¹²⁴ También se manifestó como un ejemplo del cruzamiento de distintos modos de producción. Como sugiere Miranda:

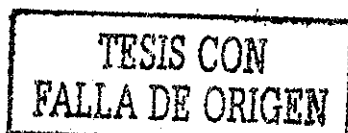
La encomienda en el período continental reviste la forma mixta de señorío-

¹²¹ *Ibidem*, p. 39

¹²² E. Semo *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*. col. El hombre y su tiempo, 8ª edición, Era, México, 1979. p. 15

¹²³ *Ibidem* pp. 16-17.

¹²⁴ En una primera etapa, la insular, es posible constatar que la encomienda, según Miranda, “revista la forma de encomienda-repartimiento, pues consistió, esencialmente, en un repartimiento de indios para el trabajo obligatorio en las tierras y minas de los conquistadores. Fue una manera especial de repartir los servicios que los indios debían prestar forzosamente a los españoles, manera o modalidad de repartimiento que bien pudiera denominarse determinada (tales indios para tal español y para tal trabajo), por oposición a la manera o modalidad introducida luego, al abolirse los servicios personales al encomendero, que adoptó la forma indeterminada (cualesquiera indios del grupo de los obligados a servir para cualquier español incluido en el grupo de los beneficiarios y para cualquier trabajo autorizado).” Y añade: “El contenido jurídico de la encomienda insular se construye principalmente a un grupo de derechos y otro de obligaciones para el español: los derechos implícitos en la facultad de reclamar ciertos servicios de los indios y las obligaciones que le imponen las leyes en orden a la instrucción de los indios y a su tratamiento.” J. Miranda, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España. 1525-1531)*. Cuadernos Serie Histórica, n.º 12. Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, México, 1965. p. 5



repartimiento, pues consistió, al mismo tiempo, en un beneficio militar, que imponía deberes castrenses y daba derecho a exigir tributos, y en un repartimiento de indios para las empresas de encomendero. Fue una manera especial de retribuir los servicios militares de los conquistadores y pobladores, indudablemente relacionada con la forma privada de la hueste española en América, aunque quizá más estrechamente con la economía natural de las sociedades indígenas; manera o modalidad de fisonomía feudal a la que imprimió un sentido nuevo el influjo del repartimiento insular sobre lo que en ella había de afín o semejante, es decir, sobre las prestaciones personales, que se ampliarán y transformarán a consecuencia de dicho influjo; esto, sin olvidar que ese sentido nuevo provino seguramente, en primer término, del cambio operado en la mentalidad económica de los europeos desde la baja Edad Media y del que es hijo ya el repartimiento insular (las prestaciones al señor no serían aprovechadas a manera feudal, sino a la manera capitalista) ¹⁸⁵

En su obra, Miranda subraya que es conveniente distinguir en la encomienda continental un aspecto feudal y otro capitalista, ilustrados por el señorío y por el repartimiento, ¹⁸⁶ aunque la encomienda será esencialmente diferente a la propiedad feudal, como dice Semo, recordando a Zavala ¹⁸⁷ En América, la encomienda es feudal pero se persiguen mediante ella algunos fines que son capitalistas, ya que el encomendero es tanto señor feudal como empresario:

El beneficio o señorío que se le otorga al encomendero es mucho más limitado que el feudal, pues no incluye derechos jurisdicciones ni gubernativo, conservando sólo de éste la facultad de percibir tributos y de exigir servicios personales; tampoco implica, por otro lado, la perpetuidad, en cuanto se concede únicamente por tiempo limitado. Todavía es, en parte, típicamente feudal, porque entraña cesión de derechos de la soberanía (los de reclamar tributos y servicios) a cambio del cumplimiento de ciertos deberes militares. ¹⁸⁸

Otra diferencia más es que la encomienda es una institución basada en la comunidad: la utilización del trabajo del comunero fuera de ella es esporádica. El repartimiento es una respuesta al desarrollo y la multiplicación de las empresas españolas que no son propiedad de encomenderos. “El encomendero no deja de ser, al menos en una de sus múltiples personalidades, un señor de tributos” concluye Semo ¹⁸⁹

En muchos casos el tributo de los indios fue usado no para el consumo del encomendero y la reproducción de la comunidad, sino para la fundación de la propiedad

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp 5-6

¹⁸⁶ Dice Semo: “Consideramos como repartimiento el sistema de trabajo racionado y rotativo, en las unidades económicas de la república de los españoles que afectaba tanto a los indios de encomienda como a los no encomendados y que beneficiaba a una clase poseedora mucho más amplia que la que había gozado de la encomienda.” E. Semo, *Historia del capitalismo en México*, p 222

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 210

¹⁸⁸ J. Miranda, *La función económica del encomendero*, p 6

¹⁸⁹ E. Semo, *Historia del capitalismo en México*, p 229

privada y la paulatina suplantación de la comunidad por otras unidades productoras.¹⁹⁰ Según Miranda, se puede comprobar esto en el tipo de empresas que el encomendero establece para el aprovechamiento económico de la encomienda: mineras (para la extracción del oro, en un principio), ganaderas y agrícolas (limitadas las agrícolas en los primeros tiempos, casi exclusivamente a la producción de trigo) El encomendero convierte los recursos de la encomienda en lo que más imperiosamente necesita: metales transformables en moneda o que realizaran su función, y bienes que, por ser indispensables o valiosos para los españoles, pudiesen ser cambiados por metales o monedas.¹⁹¹

Semo por su parte no duda en decir que: “si el encomendero puede ser con toda razón calificado de caballero de la acumulación primitiva, no es de ninguna manera un verdadero burgués”¹⁹² A su parecer, Miranda olvida que el encomendero no crea una serie de empresas independientes, sino un conjunto de elementos que forman parte de una misma unidad autosuficiente (la estancia) El encomendero es “empresario de la economía feudal, preocupado por integrarse plenamente al modo de vida de la clase dominante española: un modo de vida que antes de llegar a ser burgués tiende rápidamente a feudalizarse”¹⁹³

En cuanto al mercado, éste se desdobló en dos modalidades superpuestas en muchas ocasiones y correspondiente cada una a las dos “repúblicas”: un mercado empresarial y privado y otro nativo y comunitario En cada uno, las relaciones de producción se establecían de modo muy distinto. En el trabajo diario, el indio perdía parte de su identidad como miembro de una comunidad, por lo que se resistía tenazmente a trabajar en las nuevas empresas, lo que provocaba constantes quejas.

Con razón asegura Semo que: “Hasta los frailes mejor intencionados llegaron a considerar que sin algún tipo de coerción sobre los trabajadores indios, la economía de la república de los españoles se vendría abajo”.¹⁹⁴ Para apoderarse del producto excedente se contempló el tributo. Algunas comunidades, pues no se concibió aún establecer relaciones de explotación con individuos sino con grupos, tributaban a la Corona, otras a los encomenderos (personas privadas) y muchas a ambos.¹⁹⁵

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 213

¹⁹¹ J. Miranda, *La función económica del encomendero*, p. 10

¹⁹² E. Semo, *Historia del capitalismo en México*, p. 215

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 215-216

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 55

¹⁹⁵ Afina Semo la cuestión: “El tributo estaba íntimamente ligado con el funcionamiento general de la comunidad. Recaía sobre el individuo, pero hasta el final de la Colonia, los españoles asignaban a la cabecera una cantidad global y era el gobierno indígena quien se encargaba de su recaudación” *Ibidem* p. 91

Sin duda, era también necesario que paulatinamente el tributo se cobrara en especie y cada vez más en dinero, lo que debía fomentar el desarrollo de los sectores más importantes para la ya economía metropolitana de mercado, mientras se impedía el desarrollo de ramas competidoras: “En cada etapa de su desarrollo y expansión, la metrópoli propiciará la formación de centros técnicamente avanzados sólo en las ramas y sectores que ella necesita, dejando al resto del país más o menos intacto. Así, el carácter heterogéneo de la base económica es mantenido y reproducido periódicamente”¹⁹⁶ En este contexto, ¿será posible para fray Bartolomé promover un diálogo intercultural o más bien su propuesta encajaba con el marco histórico?

Si la economía colonial tuvo tantas peculiaridades, no fue menos con la política. Las discusiones se complican cuando después de aclarar las vicisitudes por las que pasó la economía, suspendida entre la explotación feudal y la economía de mercado propiamente dicho, se pasa a definir el nebuloso concepto del Estado (en caso de que existiera) prevaleciente durante el Antiguo Régimen (francés) ¿Contra quién alzaba sus protestas fray Bartolomé de Las Casas?

En las siguientes líneas será conveniente detallar la importancia de la deliberación pública por varios motivos. El primero de ellos, y en eso seguimos muy de cerca a Sánchez Macgrégor,¹⁹⁷ es la posibilidad de trazar una línea desde Las Casas hasta Rawls, pasando por Kant, toda vez que en los tres autores hay un claro interés por consolidar espacios deliberativos y democráticos donde se pueda deliberar entre sujetos entendidos como libres y, aún de manera artificial, iguales. En segundo lugar, es en esta propuesta en que puede vislumbrarse el ideal político de Las Casas cuyo sentido es el de servir como *contrapoder*: “Cualquier discurso acerca de los límites del poder implica su trascendencia, esto es, el contrapoder”¹⁹⁸

El discurso lascasiano, por ejemplo al denunciar la injusticia que emana de la práctica colonial (como con la encomienda), es un modo de “trascender” el poder del espacio y el tiempo histórico que le toca vivir. Contrariamente a Colón, que buscaba que el poder cumpliera con los compromisos adquiridos en las Capitulaciones de Santa Fe, hay una actitud distinta en fray Bartolomé: “lo que interioriza el fraile dominico es un contrapoder estimado como su razón de vivir. El término /contrapoder/ designa toda una dinámica de

¹⁹⁶ Ibidem, p. 58

¹⁹⁷ J. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*.

¹⁹⁸ Ibidem p. 185

lucha adoptada por Las Casas como valor positivo al enfrentarse a la Encomienda establecida por él como valor negativo”¹⁹⁹

Otro de los motivos por los que vale la pena revisar la filosofía política de Las Casas es que se fundamentó en la certeza de que la libertad, siendo un derecho natural, debe ser lanzadera de las distintas leyes. Subrayó que a partir del momento en que en la comunidad social se organiza un poder político se transforma en comunidad política eligiendo una autoridad para ser gobernados sus miembros.²⁰⁰ De todas maneras, es cierto que algunas de sus ideas democráticas quedaron encerradas en los débiles círculos erasmistas que, para no ser reprimidos por la Inquisición, expresaban su pensamiento con extrema cautela.

Al decir de Beuchot, de los principios de Las Casas, ciertamente tomista en relación a este tema, se deriva más un régimen republicano que uno monárquico, ya que ha sido el pueblo el elector de la autoridad: “El pueblo tiene, por ende, un poder jurisdiccional, y lo da al gobernante, para que procure el bien común. De ahí que pueda determinar el derecho, de lo cual resulta lo justo, pero siempre de acuerdo al bien común, que corresponde a la naturaleza humana”.²⁰¹ Y no es que fray Bartolomé fuese un Rousseau *avant la lettre*, ya que es posible rastrear en el Estagirita esta idea que acerca al sevillano con el ginebrino: “La ciudad, en efecto, es una colección de ciudadanos () el ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su *participación en la judicatura y en el poder*”²⁰²

Aristóteles aseguraba que, de acuerdo con sus características, los hombres merecían determinados tipos de gobierno: “El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos y el régimen familiar es una monarquía (pues toda casa está bajo un solo señor), mientras que el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales”²⁰³. Lo que resulta capital enfatizar ahora es que para Aristóteles no había posibilidad de un señorío político si no se presenta la ocasión para la deliberación entre los libres. De hecho, la diferencia entre esclavos y libres reside en la facultad deliberativa: “El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba

¹⁹⁹ Ibidem, p. 188. De Montesinos a Las Casas, el contrapoder crece en virtud de su propio empeño. Ibidem, p. 195. Más aún: “La preocupación por los límites del poder, su trascendencia, la cuestión *de jure* del contrapoder, en general, plantean el cómo de la otra cara del poder, sin ignorar, conforme lo marcan sus exponentes, la situación real de desventaja del contrapoder frente al poder.” Ibidem p. 190

²⁰⁰ M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos*, p. 48

²⁰¹ Ibidem, p. 49

²⁰² Aristóteles, *Política*, Libro III, cap. I, p. 197. Las cursivas son mías

²⁰³ Ibidem Libro I, cap. II p. 163

poseer en grado de perfección la virtud intelectual (pues su función, considerada absolutamente, es la del arquitecto, y el pensamiento es arquitecto), y cada uno de los demás en el grado que le corresponde. (...) La virtud del esclavo es relativa al señor”²⁰⁴

Es con ocasión de una deliberación cuando puede ejercerse la prudencia que: “tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberarse. Y por esto decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido por la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado por el hombre”²⁰⁵

Las tesis aristotélicas tamizadas por Tomás de Aquino, fueron el núcleo de las propuestas y peticiones de Las Casas al monarca: uno de los actos principales de la potestad del gobernante es juzgar, y juzgar es determinar lo que es según derecho, lo cual se llama jurisdicción; por eso la jurisdicción pertenece por necesidad al rey o gobernante.²⁰⁶ En todos los casos en que el gobernante ha sido elegido por los hombres libres, la jurisdicción deber ejercerse prudentemente y observar cuándo resulta necesario modificar alguna ley, cosa que también vio Tomás de Aquino y Aristóteles ya lo había escrito en su “*Ética*”: “De la prudencia que se aplica a la ciudad, una, considerada como arquitectónica, es la prudencia legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la prudencia política. Esta es práctica y deliberativa, porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno. Por esto sólo los que descienden a la práctica se dice que gobiernan, porque sólo ellos ejecutan acciones, como los operarios en una industria”²⁰⁷ Desde luego se entiende que nadie puede quitar lícitamente esa jurisdicción a ningún infiel que justamente la tuviere. Menos aún si se esgrimía como pretexto la prédica de la fe, al modo de los cruzados medievales.

Lo que quiso Bartolomé de Las Casas, fue el diálogo propiciado por un discurso que *con-mueva* por medio de la argumentación y no por la violencia. Por eso el predicador debía ser atento y prudente. Así, fray Bartolomé vuelve a mostrarse, como dice Beuchot, como defensor de la comunicación racional llevada mediante la retórica argumentativa y, por ende, defensor de la justicia y de la libertad: “Conciencia, reconocimiento y respeto son los

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 170-171.

²⁰⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (versión e introducción de Antonio Gómez Robledo), 14ª edición. Porrúa, México, 1994, Libro VI, cap. VIII, p. 78

²⁰⁶ M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos*, p. 57.

²⁰⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Libro VI, cap. VIII, p. 79.

ingredientes que Las Casas postula que deben reunirse en la actitud ante el otro que se encuentra”²⁰⁸ De cara a la evolución hacia un tipo de Estado muy particular, al que se encaminaba España, la prudencia resultaría muy conveniente. Ahora es cuando hay que anotar que para él, la idea de justicia se enlazaba con las nociones de autoridad y soberanía.

En “*De imperatoria seu regia potestate*”,²⁰⁹ fray Bartolomé reconoció que los hombres debían organizarse como comunidad política comandada por una autoridad que les permitiese desarrollar sus capacidades, repartirse los trabajos de modo equilibrado y, en consecuencia, alcanzar la perfección humana en todos sus aspectos: “El pueblo tiene, por ende, el poder jurisdiccional, y lo da al gobernante, para que procure el bien común. De ahí que pueda determinar el derecho, de lo cual resulta lo justo, pero siempre de acuerdo al bien común, que corresponde a la naturaleza humana. Y, así, vuelve a basarse el Derecho positivo en el Derecho natural”²¹⁰ Abunda al respecto Sánchez Macgrégor:

Esta restitución de la autonomía es uno de los remedios principales de la situación desastrosa que arrancó de un genocidio detallado por Las Casas en su primera época, en vísperas e inmediatamente después de lo que él llama su conversión (1522) hasta la *Brevísima relación* (1542) preparatoria de su triunfo legal en las juntas de Valladolid y Barcelona donde se van fraguando las Leyes Nuevas de Indias, que tantas iras provocarán.²¹¹

La tesis central de Las Casas, respecto al título legítimo que tenía la Corona para justificar el derecho de los españoles a permanecer en las Indias era muy simple:

que los indios todos o la mayor parte, de su voluntad quieren ser sus vasallos y se tienen por honrados y desta manera S.M. es rey natural dellos también como de los españoles, y con buena conciencia podrá recibir tributos moderados sustentándolos en justicia y cristiandad. Y así es el mayor servicio que nadie le puede hacer, en granjear las voluntades dellos con buen tratamiento en su nombre para que huelguen de ser sus vasallos.²¹²

Si bien la presencia española en América era considerada como un deber de justicia y civilización cristiana, el sistema general de encomiendas concedidas a perpetuidad

²⁰⁸ M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos*, p. 69.

²⁰⁹ B. de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. VIII, CSIC, Madrid, 1984.

²¹⁰ M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos*, p. 49.

²¹¹ J. Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas*, p. 118. Las Leyes Nuevas fueron un “paso radical que llevó casi a la sublevación en México, una seria rebelión en el Perú, en la que fue muerto el virrey, y provocó grave desazón en todo el imperio” L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 206. El virrey muerto durante la rebelión de Gonzalo Pizarro era Blasco Núñez Vela, apresado por Benito Juárez de Carvajal, quien le cortó la cabeza. *Ibidem*, p. 232. Cabe señalar que Hanke (*Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI*, p. 23), señala como fecha de la primera impresión de la *Brevísima relación* el año 1552.

²¹² B. de Las Casas, *De regia potestate*, p. 171.

constituyó uno de los problemas más graves debido a que no presuponía una conciliación entre los intereses de la Corona, los intereses de los conquistadores y de los propios indígenas. Más todavía, se concluía que la encomienda, siendo intrínsecamente mala, debía ser abolida por razones jurídicas (ya que significaba servidumbre y tiránica opresión), para dar paso a un régimen democrático. El libre consentimiento de los pueblos no sólo justificaba el dominio de España en América, sino que condicionaba su política colonial, o sea que la autodeterminación de los pueblos implicaba la condición *sine qua non* para que la Corona pudiera ejercer potestad sobre las Indias.

Partiendo de la libertad natural de todos los hombres y del destino universal de todas las cosas, Bartolomé de Las Casas definió el poder político como servicio para defender y promover los derechos de los ciudadanos. "Se concluye con juristas y canonistas -dice Las Casas-, que ni los reyes ni los emperadores tienen poder fundado sobre las haciendas de los ciudadanos, ni sobre la posesión de sus territorios, provincias o tierras del reino ni tampoco sobre el dominio útil ni directo de los habitantes"²¹³. Y afina la cuestión: "Por tanto, los reyes, emperadores, todos los demás soberanos y otros señores inferiores a ellos, no tienen dominio directo ni siquiera útil sobre las propiedades particulares, sino que son protectores y defensores con suprema jurisdicción"²¹⁴.

Los reyes no tienen derecho propio de soberanía para disponer de los bienes pertenecientes al dominio particular de los súbditos. No son señores absolutos del reino ni de sus ciudadanos. Las limitaciones a su libertad individual tienen su fundamento jurídico en un pacto del soberano con el pueblo. No pueden imponerse a los ciudadanos más cargas que las pactadas por el pueblo. Así, es evidente que el poder político tiene un origen esencialmente democrático, y tiene su razón de ser en esta función de servicio a la comunidad. La función democrática del poder político exige que el pueblo tenga derecho a controlar los actos más importantes de gobierno.²¹⁵

Al ser el rey únicamente administrador y no dueño de los bienes, "peca gravísimamente" cuando vende la jurisdicción y los cargos públicos ya que "actúa contra la justicia conmutativa y distributiva." Es decir, el rey en estos casos pecaba porque su conducta acarrearía un daño a la sociedad al propiciar conductas perjudiciales para los intereses del pueblo y al ser preferido sobre otros más competentes por motivos que no son

²¹³ Ibidem, p. 23.

²¹⁴ Ibidem, p. 27.

²¹⁵ Estudio preliminar a B de Las Casas, *De regia potestate*. p. CXXIX.

justificados²¹⁶ Y continúa señalando que: “Por lo tanto, cuando el gobernante entrega de esta manera a sus cortesanos los cargos públicos, les concede, por una interpretación muy especial del derecho, lo que él mismo no puede hacer sin cometer pecado mortal *y quedar obligado a la reparación*”.²¹⁷

En suma: la propuesta de fray Bartolomé era la de un renovado pacto por el cual pudiera protegerse la vida de los súbditos que son sujetos libres. Esta propuesta parece sumamente atractiva para el momento actual como también resulta evidente el posible uso político de la doctrina de Las Casas sobre la autodeterminación de los pueblos. ¿Persisten las sugerencias de fray Bartolomé? Hemos visto el diseño propuesto por fray Bartolomé de Las Casas que incluye la deliberación. Ésta última parece ser, según algunos, el único remedio a los problemas estructurales, aunque no forzosamente se opine que deban modificarse las estructuras vigentes y aunque esta argumentación es contemporánea, será fácil ver cierta consonancia con los postulados lascasianos.

El respeto a la diversidad cultural puede conducir a un exacerbado relativismo, opuesto a las exigencias éticas de universalidad. La discusión se dirige entonces hacia dos objetivos señaladamente diferentes: la verticalidad o la dejadez. Ambas salidas son decididamente etnocéntricas e incapacitan al ser humano para dialogar y compartir con otros su manera de ser. ¿Qué similitudes se han podido encontrar con los planteamientos defendidos por los pensadores del siglo XVI? En realidad, son muchas, y ello se explica básicamente por el choque entre América y Europa y por los efectos de tal suceso. Dice con mucha razón Carr que la historia es “un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos (los que él ha elegido), y un diálogo sin fin entre el presente y el pasado”²¹⁸. Será a partir del traslado de hombres y de instituciones desde el Viejo Mundo a América, que los mercados y las ideas acordes a sus fines, se globalizarán.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²¹⁶ B de Las Casas, *De regia potestate*, p. 71.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 72. Las cursivas son mías.

²¹⁸ E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Planeta/ Seix Barral, 5ª reimpresión, México 1986, p. 40.

SEGUNDA PARTE

RELATIVISMO Y TOLERANCIA.

Capítulo 3. Eurocentrismo e intolerancia

Muchos aseguran que en ocasión del proceso de globalización han aparecido sorprendentes oportunidades para la consecución de un diálogo entre las culturas. Entre éstas podemos señalar las que facilita el veloz desarrollo de las telecomunicaciones, la participación ciudadana y el interés por otros pueblos. Sin embargo, ello no es suficiente. En su euforia olvidan los defensores de la globalidad aquellas ataduras a las que se somete a muchas naciones en razón de las actuales políticas económicas que, en general, admitirían el pluralismo cultural y étnico exclusivamente en razón de las ventajas materiales que aporten. La realidad es que muchos se enfrentan a serias dificultades, materiales y simbólicas, para tener acceso a los medios masivos de comunicación, al ejercicio de la ciudadanía y sobrevivir a la dominación y la transfiguración de su cultura.

Para el caso de América Latina, es fácil constatar que la llamada *querrela de la conquista* ha sido recreada en nuevos ambientes, con nuevos protagonistas y antagonistas, aunque los discursos, en el fondo, reproduzcan los antiguos esquemas coloniales y monten impedimentos para un desarrollo humano conveniente. Como se sabe, la complejidad derivada de la diversidad cultural empujó a los misioneros a no llevar su tarea evangelizadora de manera accidentada, sino con estrategias asimilacionistas a las que se dieron continuidad en los jóvenes Estados del siglo XIX y que los contemporáneos han venido a prolongar. Las revoluciones de Independencia no pudieron -o no quisieron- sortear las artificiales barreras a la integración cultural de nuestra América. Ello ha perjudicado grandemente las oportunidades para llegar a un diálogo entre los actores sociales.

Para que haya un todo, deben contemplarse todas las partes que lo conformen. Y el caso es que desde tiempos de la Colonia, no están todos los que son, pues a muchos se les considera como inexistentes, como nada, como nadie. Ningún consenso o disenso, ningún contrato social puede ser válido y legítimo cuando una muchedumbre es considerada así. Menos todavía cuando se manipulan los componentes socioculturales que van modelando la subjetividad y se construyen entonces subjetividades perversas de las que resulta una

imposición y no una asociación: “El respeto a la vida, la autonomía, la igualdad de condiciones y la posibilidad de perseguir sin coacción los propios fines y valores no son *resultado* sino *condición* de todo convenio político voluntario.”¹

Hay múltiples caminos que conducen a la negación de la megadiversidad de nuestro planeta, y muchos de ellos han servido para justificar atropellos con doctrinas verticales y excluyentes de la diversidad. Aunque el pluralismo es considerado como una fase de la posmodernidad, lo cierto es que el pluralismo cultural es tenido como una fase que terminaría cuando las diversas culturas se sometían a las exigencias postindustriales, al intenso consumo y a la generalización del uso de medios de información y comunicación que reflejan la cultura dominante, única capaz de responder a los desafíos de estos tiempos. A diferencia de la homogeneidad que caracterizó a las sociedades modernas, la heterogeneidad parece ser el atributo más importante, en términos culturales, de la posmodernidad. Sin embargo, no será difícil percatarse de las trampas que estos tiempos imponen a la diversidad cultural. Algunas de ellas tienen como base el impedir negociar con los otros los aspectos propios de la posmodernidad que resulten innegociables, tales como los modelos económicos, jurídicos y culturales, fundamentalmente occidentalizadores.

Así, el tan publicitado proyecto liberal de una ciudadanía global parece situarse frente a dos opciones de comportamiento de cara al pluralismo cultural: el aniquilamiento de los perfiles étnicos o una nueva Babel donde los grupos humanos no pueden comunicar sus experiencias unos a otros y cuyo conserje parece contentarse con pasarle a los inquilinos mensajes ambiguos o las mercancías de “*United Colors of Benetton*”. De los complejos y ataduras simbólicas y tecnoeconómicas, se siguen las prácticas sociales que pretenden integrar diversos proyectos en sólo uno y que hoy está, además, al centro de una crisis, que parece el eco de la Colonia:

Desde la fase colonial se da una dinámica de centralización, de omnipotencia y omnipresencia del Estado y su burocracia. La conquista y colonización por iniciativa y bajo control de Estados absolutistas, implican desde temprano la presencia activa de un poderoso aparato político y administrativo. () Surgen y se alimentan las tendencias al crecimiento autosostenido y autoacumulativo de la propia burocracia, de sus poderes y esferas de acción, y a la generación de una constelación de grupos e intereses alrededor de ella.²

¹ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, col. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, n.º 3. Paidós/UNAM, México, 1998, p. 82.

² M. Kaplan, *El Estado latinoamericano*, p. 8

Ubicarnos en el contexto colonial nos ha resultado importante ya que fueron aquellos largos tiempos los que hicieron se instalaran y verificaran una serie de prácticas que se caracterizaron unas por su autoritarismo, éticamente criminal, y otras por el respeto manifestado a los grupos con los cuales se produjo el choque. Las contradicciones no estuvieron ausentes, sino todo lo contrario. Según Memmi, hay distinguir entre el colono de buena voluntad (*"le colonisateur qui se refuse"*) y el colonizador (*"le colonisateur qui s'accepte"*). La posición del colono resulta contradictoria, ya que propiciaría el fin del sistema colonial, puesto que la efectiva asimilación del nativo como súbdito, despojaría de sus bases a la sociedad colonial, quedándose la denuncia a nivel de una protesta moral abstracta, pues el colono trata de rechazar la ideología colonialista y al mismo tiempo de mantener sus reivindicaciones objetivas. El colonialista, en cambio, muestra una conducta consecuente, cuando agota, sin escrúpulos, las posibilidades que le ofrece el sistema y exige más privilegios, apelando a todos los medios a su alcance.³

La idea del sacrificio como un "bien", hay que decirlo, no fue defendida solamente por los funcionarios de la Corona, sino también por los misioneros, propagadores militantes de la fe cristiana: "El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia -el paganismo- es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido (). El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje" dirá Clastres, para quien quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad.⁴ Así se manifestó la intolerancia por parte de muchos:

La ideología que pretendía justificar la colonización como una cruzada de redención, revelaba precisamente la convicción de que el único camino hacia la salvación era el trazado por la civilización occidental. La occidentalización del indio, sin embargo, resultaba contradictoria con la terca y primordial necesidad de mantener una clara distinción entre los colonizados (indios) y los colonizadores europeos, porque si los indios hubiesen dejado de serlo por incorporarse plenamente a la civilización occidental, habría dejado de existir la justificación ideológica de la dominación colonial. La segregación y la diferencia son consustanciales a toda sociedad colonial. La segregación y la diferencia son consustanciales a toda sociedad colonial. La unificación, en cambio, bien sea por la asimilación del colonizado a la cultura dominante, o bien como proyecto improbable de fusión de civilizaciones, niega de raíz el orden colonial.⁵

Resulta por demás interesante constatar que el siglo XVI, el de la conquista y colonización de las Américas, es el gran siglo de Europa, pues es en aquellos días en que se

³ A. Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, PUF, Paris, 1966

⁴ P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 57.

⁵ G. Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, SEP/ CIESAS, México, 1987, p. 103.

sabe ante los contornos reales del orbe, aunque el derrumbe del paradigma geocéntrico haya significado colocar a nuestro diminuto planeta en la categoría de “uno más” alrededor del sol. Tantos descentramientos y tanta diversidad desconciertan, traen consigo un desasosiego y una inseguridad que pronto deberán superarse para que, a falta de un centro, se construyera uno de manera totalmente calculada. Europa será ese centro y buscará en sus orígenes los instrumentos para ubicarse en un mundo que se ha ordenado de forma diferente a la usualmente tripartita. De este hecho deduce Zea una definición de Occidente: “Llamo mundo occidental u Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la Modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI.”⁶

El sujeto moderno es bastante desconcertante también: quiere su autonomía, pero no sin la alienación de la del Otro. Sin embargo, en honor a la verdad histórica, no es éste el gran pecado del siglo XVI, sino la continuación (intencionalmente buscada) de una tradición que permite afirmar la autonomía y al mismo tiempo aliena a otros: griegos, romanos y cristianos medievales actuaron así. De cada una de estas grandes configuraciones sociohistóricas ha heredado la Modernidad sus rasgos más honorables, así como también los más vergonzosos, porque al definir la ciudadanía de acuerdo a parámetros propios que daban sostén a sus culturas y economías, excluyeron cada una de esas sociedades a muchas otras, con el pretexto de que su diferencia resultaba peligrosa. Por mucho que se sea relativista, en el fondo prevalece una realidad: el exterminio, real o virtual, de los otros pueblos.

Los griegos, podemos recordar, lanzaron fuera de la dimensión humana a todos aquellos “homúnculos” cuyo lenguaje les parecía carecer de sentido: la barbarie fue definida como *balbuceo* y como un defecto irreparable que volvía discapacitados a los otros pueblos para vivir una vida humana, libre y racional. Si el *lógos* permitió diferenciar lo humano de lo inhumano, el derecho romano afinaría la distinción. Roma, al llevar sus dominios más allá de las murallas de la ciudad, formuló una nueva noción de civilización al concebir al ciudadano como aquel cuya vida se desarrollara con arreglo a Derecho. Incluyeron en su proyecto a muchos pueblos, pero también excluyeron a muchedumbres debido al establecimiento de una *Pax Augusta* que aún hoy se practica:

⁶ L. Zea, *América en la conciencia de Europa*. Los Presentes, México, 1955, p. 8. También Elsa C. Frost señala entre las características básicas de Occidente: el cristianismo o la tradición judeocristiana; el afán de poder, llámesele activismo, ética de conquistador, espíritu de dominio o actitud señorial; el intelectualismo y el individualismo. En: *Las categorías de la cultura mexicana*. UNAM, 1990, p. 72.

En esta organización un pueblo somete a los otros y somete su política, su economía, su cultura y su religión. Por tanto los expropia no sólo de sus riquezas, sino también de poder decidir, de la cultura, de la identidad, de la historia. En una palabra, los expropia de sí mismos. Los anula como sujetos atribuyéndose a sí mismo la prerrogativa de la iniciativa histórica, reduciendo a los demás a satélites, a objetos de su propia historia.⁷

Si bien es cierto que ejercitaron esa tolerancia religiosa que permite todo politeísmo, obligaron a rendirle culto a quien expresaba la cerrazón al cambio: el Emperador. En el mundo romano, la figura del Emperador como divinidad fue empleada como nexo de unión entre las diversas religiones y clases sociales del Imperio, pero la propia práctica de dominación fue desgastando ese artificio estatal. Se entiende así como a numerosos movimientos disidentes judíos y cristianos primitivos se les tache por parte de los propagandistas imperiales de “ateos” y es bajo esa acusación sufrirían castigos, persecución y, en muchos casos, la pena de muerte. Con todo, es justo señalar que tanto de Grecia como de Roma, Occidente aprendió lo que es el Lógos y la necesidad del Derecho, pero también aprendió a definir al bárbaro como el ubicado en terrenos borrosos y fuera de la ley.

Faltaba la lección cristiana sobre la fraternidad universal y la dignidad personal, aunque también compartiría con las grandes culturas anteriores algunas nociones excluyentes de lo diferente y, por consiguiente, la intolerancia que es seña distintiva de todo Imperio. Resulta que ciertas sociedades, en particular las obsesionadas en la expansión de su cultura y economía a costa de lo que sea, han dado muestras de descartar a ciertos hombres porque su definición de lo humano está moldeada para delimitar lo que *es* de lo que *no es*, para definir a los que son humanos y los que son nadie y que por tanto no ameritan, es decir, no son dignos de ser tolerados o soportados y mucho menos todavía, considerados como parte del todo social. Para decirlo pronto y rápido, a los nadie no hay por qué considerarlos: los *metoikia*, como decían los de la antigua Atenas, son de Extranjería donde ni el sol se aparece, donde todo es extraño, donde la vida no puede ser sino caricatura de lo real.

La Modernidad se fue gestando a partir de la disolución del desigual enlace establecido entre el señor feudal y el siervo, lo que propició la defensa del derecho a los títulos de propiedad con independencia de los títulos de nobleza. El imperativo de plantear la igualdad y la libertad como patrimonio de la Humanidad provino notablemente de la necesidad de defender la propiedad privada más sagrada: la persona y su fuerza de trabajo, liberados de vínculos extraeconómicos. El feudalismo daba paso al mercantilismo cuyo

⁷ G. Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, col. Historia de la Iglesia y de la Teología, DEI, San José de Costa Rica, 1988, p. 32.

paulatino desarrollo progresaría hacia una economía de mercado mucho más compleja: el capitalismo.

La Cristiandad de Indias desaparecería afin de dar paso a una Modernidad para la cual la idea de *autonomía* resulta central. La diferencia entre las dos formaciones es bastante nítida. Edificada sobre una economía básicamente feudal, desarrolló formas de producción más lucrativas que la servidumbre y se alcanzaron niveles más altos de libertad. El paso de una economía agrario-mercantil a una de tipo industrial, favoreció que los países prósperos de Europa se involucraran en una intensa ola expansionista, que reorganizó y comenzó a uniformar a las sociedades conquistadas y dominadas, tanto en la esfera ideológica como en la económica.

Y es que el Mundo, ya lo dijimos, les resultó peligrosamente diverso a estos solitarios hombres modernos, en particular a los del norte de los Pirineos. Había que volver nuevamente sobre el discurso sobre la tolerancia, pues desde luego la estrategia para la reestructuración del antiguo modo de producción y de las antiguas normas de conducta, demandó grandes dosis de tolerancia, en particular de tolerancia religiosa, ahora que los cismas de la Iglesia Cristiana la habían dividido.

Bartolomé se llama el santo a cuya persona se atribuye la tarea de castigar a los pecadores por lo que es casi un sinónimo de *intolerante*. Hay que recordar la terrible *Noche de San Bartolomé* de 1572 para darse cuenta de que no es de una intolerancia simbólica de la que hablamos, sino de una muy real y muy concreta intolerancia. Interesante resulta hacer una analogía: San Bartolomé desolla, arrebata la piel al pecador, niega la superficie que protege su cuerpo, que lo torna sujeto único, al modo como el racista niega la piel del otro. Bartolomé de Las Casas, por el contrario, no escribe sobre la piel de nadie sino que se aproxima a los sujetos y a la propia subjetividad que siempre va más allá de la piel y que también viene de lo que ella recubre.

Al recrear en nuestra imaginación aquellos días, *Bartolomé* adquiere pues un contenido semántico que oscila entre la tolerancia y la intolerancia. Estos términos son, de todas formas, de relativamente reciente uso. A raíz del enorme interés motivado por los estudios sociales sobre multiculturalismo y situaciones interculturales, el tema de la tolerancia ha motivado una oleada de reflexiones en el campo de lo político. La mayor parte de éstas consienten en señalar que la base de un mundo multicultural debe ser una virtuosa actitud, esto es, una actitud tolerante, que permita el buen desempeño de las conciencias y

de las acciones dirigidas a poner en práctica el lema revolucionario francés.

En todo caso, es útil señalar que la palabra *tolerancia* proviene de una raíz latina que significa “aguantar, llevar encima, portar, soportar”. Para que haya tolerancia debe darse una condición y una presunción: una autoridad que crea un sistema de juicios de valor negativos respecto a las opiniones y comportamientos “tolerados”⁸

El problema de la tolerancia se planteó inicialmente como una cuestión de tolerancia religiosa. Algunos encuentran su origen en la actitud mantenida por los musulmanes durante la ocupación de la península ibérica y a quienes su Libro ordena: “No se puede usar la coerción para imponer la aceptación de la religión”.⁹ Otros recuerdan más bien el *privilegium emigrandi*, del siglo XVII que suavizaba un tanto las consecuencias de la intolerancia religiosa, al plantear el derecho de abandonar el terruño para establecerse en tierras cuyas autoridades pertenecieran al mismo culto de los emigrados¹⁰

A partir de la Reforma se asistió a una proliferación de confesiones religiosas que creó una situación en la que los problemas de intolerancia se planteaban como inconvenientes políticos: los soberanos tuvieron que imponerse a distintas comunidades religiosas que estaban sometidas a ellos, pero que diferían con los gobernantes en materia de religión: con la reforma protestante, no sólo la unidad teológica del cristianismo se fragmentó incluso a nivel institucional, sino que la tendencia a emanciparse de la religión se vio favorecida y las ciencias esperaron cada vez menos la legitimación de sus principios del concepto de Dios.¹¹

En términos políticos, la argumentación sobre las ventajas de la tolerancia acompañó la defensa del ideal liberal de la fraternidad, del cual la tolerancia es un corolario. De acuerdo a lo anterior tolerar significaría considerar y reconocer la legitimidad de las peculiaridades ajenas y no construir lo global a medida que se reprime lo local. Así las cosas, la intolerancia provendría de una identidad frágil, que provoca inseguridad y, por tanto, imposibilita el aprecio por otras culturas y las opciones y alternativas de desarrollo que éstas ofrecen. La tolerancia, entonces, no significa soportar de mala gana lo diferente. Apela, en cambio, a una

⁸ “El Hombre con corazón en forma de parque de gacelas. Una aproximación a la tolerancia islámica de Ibn' Arabi”. Ponencia de Mehdi Flores, Secretario General de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). Seminario “Encuentros sobre la libertad de conciencia. El Islam en el marco constitucional y democrático”, celebrado en Córdoba, 26 y 27 de julio de 1997. En: *Verde Islam*. n° 7. año 3. 1997

Fuente electrónica: http://www.verdeislam.com/vi_07/ED07HTM#00

⁹ Corán II, 256. Traducción de Mehdi Flores

¹⁰ I. Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 44.

¹¹ Véase a V. Camps, *Virtudes públicas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 96

conducta virtuosa que reconoce que toda cultura, por ser diferente, es producto de complicadísimos ejercicios de la racionalidad.

Hacia el siglo XVI, el que inicia la Modernidad, ya se vislumbraban las ventajas que aportaba al nuevo modo de producción la privatización de las realizaciones materiales y, más todavía, de la fuerza y de los instrumentos que originan tales realizaciones.¹² La privatización de las conciencias se inscribía en esa misma línea, por lo que los Estados no demoraron en permitir las diversas confesiones si ello redundaba en la paz interna y la seguridad frente al exterior.¹³ La ruptura con la Iglesia católica no sólo beneficiaba al Estado dispensándolo de una alianza estructural con la Iglesia apostólica y romana, sino que también permitiría reforzar y fomentar el nacionalismo mediante la alianza con Iglesias nacionales creando de este modo una nueva red de lealtades.

Así pues, los Estados nacionales se construyeron sobre una base religiosa uniforme, en la que se encuadra la expulsión de los disidentes religiosos no cristianos. Podemos percatarnos entonces del uso político de la tolerancia: el reacomodo de las poblaciones según sus credos, para afinar la homogeneidad de los Estados modernos, siempre que la fe no sea causa de algún problema grave. La defensa de la tolerancia se hará en función de qué tanto puede ser un bien o mal para el Estado la persecución. Locke sostendrá por eso que la persecución religiosa es perjudicial para el Estado, pues produce la unión de los disidentes y transforma la disidencia religiosa (de por sí inocua) en franca oposición política.

El argumento más utilizado por Locke, sobre todo en su "*Tercera carta sobre la Tolerancia*" (1693), es de tipo relativista y viene a decir más o menos lo siguiente: en el terreno religioso es posible tan sólo la convicción subjetiva, pero no una certeza comparable a la que se alcanza en las ciencias, lo que está demostrado por el hecho de que las opiniones opuestas son sostenidas con igual abundancia de argumentos. La verdad en nombre de la cual se persigue la disidencia es siempre la verdad de uno. La evidencia con la que el perseguidor considera que ella se manifiesta no puede ser sino subjetiva. Estos razonamientos están en el

¹² La libertad de culto provino notablemente de las teorías del Reformador, quien, aún si logró que se privatizaran las conciencias, no confirió libertad a la voluntad humana: "Al subrayar la importancia de la conciencia individual y de la fe interna, Lutero da el primer paso decisivo en dirección a la libertad de creencias. Pero, al mismo tiempo, se aferra a la obligación de respetar la verdad revelada y señala que no es posible tolerar una conciencia equivocada." I Fetscher, *La tolerancia*, p. 36.

¹³ La abolición por Luis XIV del Edicto de Nantes en 1685, que permitía ciertos *places de sûreté*, había despertado gran consternación en la opinión pública europea y dejaba desprovista a Francia de unos 500 mil ciudadanos, en general, altamente calificados. Inclusive John Locke publicaría en 1689, su famosa *Carta sobre la tolerancia*, (Tecnos, Madrid, 1988), dirigida a Felipe de Limborch, ministro protestante arminiano, defendiendo el respeto a la libertad individual y la tolerancia religiosa, y movido no sólo por la situación británica, sino también por la continental. *Ibidem*, pp. 46-47.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

origen del segundo uso, hoy corriente, del término de tolerancia: así como no se está en condiciones de justificar la verdad absoluta de las propias creencias, no se está tampoco autorizado a tildar como errores las opiniones distintas de la propia. De este modo, la tolerancia religiosa se ejerce de manera que impida el surgimiento de opiniones políticas disidentes. En resumen, señala Flores, la estructura de las argumentaciones a favor de la tolerancia es más o menos la misma en todos los casos:

Los partidarios de la tolerancia sostendrán que la represión es en sí misma mala (argumento ético), o que es fútil porque se desencadena contra diferencias no esenciales (argumento latitudinario) o que viola los derechos de la conciencia individual conculcando elecciones que hacen referencia tan sólo a quienes las realiza (argumento sectario-calvinista) o que es contraproducente para quien la pone en práctica (argumento político) o que se basa en un insostenible dogmatismo (argumento relativista).¹⁴

Hobbes y, por supuesto, Spinoza, como nos recuerda Fetscher, fueron grandes partidarios de la tolerancia pero en vistas a la consolidación del poder estatal soberano. Hobbes, por su parte, no dudaría en tornar sinónimos los conceptos de conciencia y opinión, finalmente supeditada al control del Estado, pues quien tiene derecho al fin, tiene derecho a los medios y a evaluar toda doctrina que se exponga al público. Mediante la promulgación de leyes, el Estado mantendría firme tanto su poder como su beneplácito por una tolerancia que asegurara el efectivo ejercicio de las libertades individuales en un estricto marco de Derecho.¹⁵

En ese contexto, Spinoza insistió en el capítulo XIX de su "*Tratado teológico-político*" (1670), en las desventajas de un Estado intolerante y afirmó contundente que: "Por eso extraigo () la conclusión de que nada favorece más la seguridad del Estado, que una piedad y una religión que sólo se traduzcan en el ejercicio del amor y de la equidad, y cuando el derecho de los máximos poderes, tanto en lo espiritual como en lo temporal, sólo se limita a ciertas acciones y, por lo demás, cada cual tiene la libertad de pensar lo que quiera y de decir lo que piense"¹⁶

La tolerancia estatal se convertirá en legal con los liberales del XIX y, según el entender de Fetscher, en *necesaria*, sobre todo a medida que los procesos de democratización avanzaban y se igualaban los derechos políticos y civiles de los ciudadanos

¹⁴ Mehdi Flores, "El Hombre con corazón en forma de parque de gacelas."

Fuente electrónica: http://www.verdeislam.com/vi_07/ED07_HTM#00

¹⁵ I. Fetscher, *La tolerancia* pp 76 y 78

¹⁶ *Ibidem*, p 81

que ya no encontrarían mayores impedimentos para el ejercicio de su ciudadanía. Esta ciudadanía se perdería con el desacato al Derecho, en donde se garantizaría y limitaría la libertad. En ello se sostiene Kymlicka, discípulo disidente de Rawls, para afirmar que, al menos en Occidente, la tolerancia religiosa ha adoptado una forma específica, es decir, se ha transformado en la idea de libertad de conciencia individual.¹⁷ Así lo dejaba en claro Hegel al afirmar en sus "*Lecciones sobre la filosofía de la historia*" que :

Sólo las naciones germánicas llegaron primero, gracias al Cristianismo, a la conciencia de que el hombre en cuanto hombre es libre, que la libertad espiritual constituye verdaderamente su naturaleza propia; esta conciencia apareció primero en la religión, en la más íntima región del espíritu; pero hacer penetrar este principio en el mundo era una tarea nueva cuya solución y ejecución exigen un largo y arduo esfuerzo de educación. Así, por ejemplo, la esclavitud no cesó inmediatamente con la adopción del cristianismo; todavía menos la libertad no reinó en los Estados hasta que los gobiernos y constituciones fueron racionalmente organizados o incluso fundados sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio de la libertad en los asuntos mundanos, la transformación y la penetración de este en la condición del mundo, es el largo proceso que constituye en sí mismo a la historia.

Si la intolerancia impide superar el error, es porque no exige ni fortaleza, ni sentimientos de solidaridad. La tolerancia, en cambio: "Da por sentada la fortaleza del Yo, la cual a su vez, es resultado de una socialización bien lograda. Por eso no debe confundirse con la acrítica aceptación de cualquier cosa como válida. Existen límites para la tolerancia legítima (..)La tolerancia exige el dejar hacer al otro en su 'alteridad' (..)La tolerancia exige un acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto de su dignidad"¹⁸

Con todo, como sostiene Camps, la tolerancia tiene sus límites. Para ella, "tanto las críticas al pluralismo por ficticio y engañosos, como el intento de poner límites a una tolerancia indiscriminada nos llevan al mismo lugar." Es decir, es preciso no perder de vista que ciertas convicciones, ideas, normas de la conducta y la moral, no pueden ausentarse en aras de una tolerancia entendida como *indiferencia*. El miedo a discrepar, subraya Camps, nos instala en el formalismo menos comprometido.¹⁹ Y remata diciendo:

Un formalismo que acaba admitiéndolo todo porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada. Un formalismo que, además, se sustenta en un suelo poco firme porque no es cierto que carezcamos de la distinción entre vicio y virtud o entre el dolor y el placer constructivos o destructivos de la persona o de la sociedad. Carecemos, sin duda

¹⁷ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, col. Estado y Sociedad, Paidós, Barcelona, 1996. p. 215

¹⁸ J. Fetscher, *La tolerancia*, pp. 150-151

¹⁹ V. Camps, *Virtudes públicas*, p. 113

de unos criterios tan sólidos y tan completos que nos permitan decidir en cada caso, al aplicarlos, qué debemos hacer, sin riesgo de equivocarnos. Pero poseemos una memoria del bien y del mal moral - sobre todo del mal - que nos sirve de punto de referencia. Ciertamente que las situaciones no se repiten ni son idénticas. Pero el miedo al error no exime de la necesidad de actuar y de la obligación de decidir.²⁰

Por su parte, Zea expresó que la tolerancia debe ser entendida de manera más madura en un sentido no de indiferencia sino de respeto a las diferencias.²¹ De la "Declaración Universal de Derechos Humanos" aprobada en la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1984, Zea no puede sino aplaudir ya que si bien se considera en ella a todos los hombres iguales entre sí, no lo hace a partir de una abstracción supuestamente racional, sino de la realidad ineludible de lo que hace a los hombres ser tales: su concreción. Esta concreción, más que ser tolerada (como sinónimo de condescendencia o de piadosa aceptación) debe merecer respeto y consideración, sobre todo ahora que las relaciones Norte-Sur y Norte-Este tienden hacia la verticalidad.

Así las cosas, parece que la noción de tolerancia no puede ser entendida ya como simple indiferencia, sino como virtud racionalmente confeccionada, y tal como lo afirmó Platón siguiendo a Sócrates, toda virtud puede ser enseñada. Tolerar, en un Estado de derecho, implicará considerar al otro y su sentido de la vida, en un estricto marco legal, resultado de la voluntad general (que no homogénea). Lo intolerable, si este marco legal es producto de un pacto social, será todo lo ilegal, que no merece, a juicio de la sociedad, una actitud de consideración sino de reprobación.

La cuestión nos conducirá inevitablemente a la búsqueda de un modelo de organización política (¿confederación de autonomías?) basado en criterios éticos que permitan la continuidad del contrato social que no legitime la destrucción de aquello que debe preservar lo que tanto para Kant como para Hegel, es lo necesario al desarrollo de la conciencia humana: la vida. Si bien las primeras posturas sobre la necesidad de una actitud tolerante se circunscribieron al campo religioso, el discurso sobre la tolerancia abarca hoy otros ámbitos más y se refiere a la actitud que debe prevalecer frente a las confesiones religiosas, las preferencias sexuales, las opiniones políticas y las formas culturales en que se desenvuelven los pueblos. La intolerancia ejercida a este último nivel, en muchos casos ha sido el origen de los conflictos interétnicos a los que hoy asistimos. Sobre esta premisa,

²⁰ *Ibidem*, pp. 113-114.

²¹ L. Zea, "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en: *Cuadernos Americanos*, n.º 47, año VIII, vol. 5, septiembre-octubre, México, 1994.

recordemos una vez más, descansaba la propuesta lascasiana. El eurocentrismo predominante tanto en esos días de la colonia como en los nuestros, se encargaría de dejar en claro que la tolerancia se ve limitada por las mismas necesidades del sistema.

Ese exagerado narcisismo tan propio de la cultura euroamericana y producto de su fuerte centralización, sobre todo incrementada por la euforia que ocasionó el derrumbe del Muro, ha llevado a múltiples conflictos no sólo entre el norte y el sur del planeta, sino al interior de estos grandes bloques. No es la primera vez en la historia que un Imperio se impone a quienes considera inferiores.²² Pero por vez primera, en toda la historia, somos testigos de un desarrollo considerable de conflictos interétnicos a los que se pretende minimizar con estrategias burdas al estilo de "*Bienvenidos al Mundo Fanta*". Sin embargo, ese tan publicitado mundo burbujeante, está muy lejos de la realidad: es una Colonia recreada que reporta grandes utilidades. Como ya lo habían sugerido Amin y Fanon, las burguesías nacionales, con todo y su inseguro andar, no dejan de servir de lazo con las antiguas metrópolis, reviviendo con ello las antiguas condiciones de dominación, por sus posturas entreguistas y oportunistas.²³

Puestas así las cosas, las estructuras sociales de dominación se han mantenido o refuncionalizado para que siga la explotación y se promueva además el inmovilismo social. Mientras tanto siguen estimulándose la producción (restringida) y la creación de mercados (de preferencia, los bursátiles), que son las plazas predilectas del Joven-Ejecutivo-Proactivo que con todos compite y a todos les gana. Ello hace olvidar a muchos lo que con razón nos dice Amir: "La tesis según la cual todas las sociedades humanas habrían constituido en todos los tiempos un sistema mundial integrado, en permanente evolución, sin que el capitalismo haya representado un corte cualitativo, propone una filosofía de la historia que parte a fin de cuentas del concepto de competencia."²⁴

Lamentablemente no nos encontramos ante el agotamiento de las posibilidades objetivas del modo de producción capitalista neoliberal y su fundamentación neoconservadora: queda mucho por exprimir siempre y cuando el proyecto neoliberal sea

²² Es con Marx que podríamos afirmar lo que en su *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* (1857) postulaba: "Lo que se denomina desarrollo histórico se basa, a fin de cuentas, en el hecho de que la última forma de sociedad considera a las formas anteriores como etapas que conducen a su propio grado de desarrollo y, como esa sociedad es muy poco capaz, y ello además en unas condiciones perfectamente determinadas, de llevar a cabo su propia crítica () esa sociedad las concibe siempre un aspecto unilateral".

²³ Véase de F. Fanon, *Les damnés de la Terre*, Maspero, Paris, 1961, pp. 133-134. También resultan interesantes los postulados de Amin en relación al África.

²⁴ S. Amin, *Los desafíos de la mundialización*. UNAM/ Siglo XXI Editores, México, 1997, p. 20

global y que su uniformidad venga a ser protegida en contra de toda alternativa. Estos asuntos son sumamente complicados. En un plano social no sólo conducen a la negación sistemática de alternativas de desarrollo económico, sino que llevan hacia el diseño de una sociedad cuya multiculturalidad no significa ningún peligro, porque no es sinónimo de un diálogo intercultural y sí de un folklorismo romántico y a veces vergonzoso, sin ninguna fuerza para reaccionar al choque

No pasará inadvertido el hecho de que la propia cultura euroamericana se fundamenta en una heterogeneidad realmente sorprendente. Más todavía: son los euroamericanos los que han inaugurado en el campo de la filosofía del hombre, un discurso que aparentemente se manifiesta como partidario de la diversidad cultural, pero con una actitud muy al estilo del imperio romano.

Las sociedades especialmente heterogéneas en cuanto a sus matrices culturales se refiere, pudieron contrarrestar dicha heterogeneidad haciendo surgir una institución supraétnica: el Estado, que permitió solucionar los conflictos interclases e interculturales, al implementar estrategias que eliminaran los factores considerados como altamente disgregadores, inclusive conduciéndose de manera criminal. Los fuertes movimientos de expansión emprendidos por los Imperios son siempre de carácter criminal. Es decir, otros Imperios, además del actual, también se han metafóricamente “quebrado la cabeza” para justificar el “quebrarles la cabeza”, literalmente, a otros grupos humanos.²³

En el monocéntrico proyecto occidental, las modalidades del abuso sobre otras culturas son más crueles, pues implican la negación violenta de cualquier otro proyecto e incluso su eliminación. Esta necesidad de descartar la diferencia es propia del eurocentrismo que, como lo recuerda Amin en un claro pasaje de su obra, es una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno:

La cultura europea que debía conquistar al mundo se constituye en el transcurso de una historia que se desarrolló en dos tiempos diferentes. Hasta el Renacimiento, Europa pertenece a un sistema tributario regional que agrupa a europeos y árabes, cristianos y musulmanes. Sin embargo la mayor parte de Europa forma entonces parte de la periferia de ese sistema cuyo centro se sitúa en torno a la cuenca oriental del Mediterráneo. Este sistema mediterráneo prefigura en sí mismo de una cierta manera el sistema mundo del

²³ Por ejemplo, una de las reformas llevadas a cabo por Motecuhzoma Xocoyótzin consistió en despedir a los pajes de los nobles porque eran bárbaros: “cuán diferente es el estilo de los nobles y de los bajos, y si los principales se sirven de gente baja, especialmente los reyes, esta gente les echará muchas veces en vergüenza () al fin son rústicos y por muy industriados que estén (..) han de oler a su barbaridad (..) si les mandáredes hacer cosas de noble ánimo y liberal, ellos con su vileza y estrechez lo aniquilarán y apocarán” Véase el *Códice Ramírez* en: Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, Porrúa, México, 1975, p. 74.

capitalismo ulterior, del que proporciona una especie de aspecto prehistórico. A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo, el cual por ello se convierte en la nueva frontera centro/periferia. Todo el eurocentrismo reside en esta reconstrucción mítica.²⁶

En definitiva la historia latinoamericana ha tenido que lidiar desde sus inicios con este mito que impone la justificación de la superioridad europea. El clímax de esta actitud puede encontrarse sin duda alguna en el Hegel que afirmó contundentemente que el fin de la historia era Europa central y que ciertamente se habrían cumplido en esos territorios los más altos designios de la Providencia:

la historia por excelencia lo será la historia del europeo. Por ello ser parte de esta historia, de cualquier forma, será ser parte de la historia propiamente dicha. Así Europa, al expandirse, al conquistar y colonizar a otros pueblos, no hace sino servir al espíritu, servir a la realización de lo que ha de ser el hombre propiamente dicho. Su tarea es posibilitar la ampliación del espíritu como libertad en toda la tierra, entre todos los hombres, entre todos los pueblos. No importa que esta incorporación parezca inhumana para quienes, precisamente, carecen de humanidad, al no haber tomado conciencia de la misma. Tal conciencia les vendrá precisamente por la conquista, por el hecho de encontrarse con quienes encarnan a la única expresión de humanidad. El reclamo de esta humanidad, hecha por los hombres que antes carecían de su conciencia, será el primer paso que conduzca precisamente a la plenitud de esa misma humanidad.²⁷

El eurocéntrico no puede, desde luego, negar que exista una gran diversidad de culturas, pues ello es obvio, pero la niega porque le resulta negativa, cuestiona y altera su proyecto, lo que le resulta insostenible: es entonces cuando mata "El racista contemporáneo hace del Otro un anti-Sujeto para expresar su desdicha y su vergüenza por no ser ya, él mismo, un Sujeto".²⁸ Se desprecia desde una identidad que se quiere *la identidad*, sin que ésta esté perdurablemente definida ya, al Otro. En esta actitud se manifiesta una especie de "etnofagia": Occidente no puede ya ser competente para asumir una actitud tolerante frente a lo no-occidental y revitaliza cada vez que necesita cualquier prejuicio: "Occidente no se soporta, como tampoco soporta al "otro". Y no soporta que el "otro" esté ante él porque sabe que no es nada. Que ha perdido toda particularidad. Que no es una cultura porque ha

²⁶ S. Amin, *El Eurocentrismo*, p. 25

²⁷ L. Zea, *Historia de la filosofía americana*, FCE, México, 1978, pp. 65-66.

²⁸ A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 1997, p. 125

querido ser universal. Y mientras dure esta actitud el racismo no desaparecerá”²⁹

La noción de *multiculturalismo* es un concepto incorporado a partir de los 70, a las teorías sociales y usado por variados actores sociales, sin que haya una definición compartida. Para Vertovec,³⁰ en muchos de los diversos usos del concepto, se encuentra implícita una concepción esencialista de *cultura*. También es cierto que pueden perfilarse proyectos sociales verdaderamente contrapuestos, que oscilen entre las propuestas de una especie de racismo *sin razas* o bien retóricas de la exclusión, así como propuestas democráticas que se encaminan al enriquecimiento de las identidades etnoculturales o supranacionales.

En relación a la identidad cultural, Todorov no duda en afirmar que la cultura sólo puede evolucionar a partir de los contactos interculturales.³¹ Kymlicka, cuya concepción es más “amplia”, señala que si la multiculturalidad engloba a todas las personas de grupos sociales no étnicos que se sienten excluidos del núcleo dominante de la sociedad (discapacitados, mujeres, homosexuales, obreros, ateos, etc.), todo Estado es multicultural, por muy homogéneo que sea étnicamente.³² Por su parte, Rodrigo Alsina hace notar la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad:

entiendo por multiculturalismo la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir que el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales. El problema que se plantea es qué se entiende por comunidad cultural o, más concretamente, cuáles son los diferenciadores culturales que me permiten constatar su existencia”³³

Sartori también se ha preocupado por esclarecer la cuestión. En su más reciente texto, considera que el multiculturalismo no es una continuación del pluralismo, sino que lo niega. De esta forma, una sociedad pluralista vendría a ser la que tolera la diversidad, mientras que una sociedad multicultural acentuaría la diversidad cultural y étnica, llegando

²⁹ C. Delacampagne, *Racismo y occidente*, Vergara, Barcelona, 1983, p. 230. De hecho el autor vincula la era moderna con el racismo, y la extensión de dicho fenómeno con algunos momentos fundacionales como los grandes descubrimientos. M. Wieviorka, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 30.

³⁰ S. Vertovec, “Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation”, en: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, nº 1, 1996, New York, pp. 50-51 y 55-56. Citado por M. Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Anthropos, Rubí, 1999, pp. 73-74.

³¹ T. Todorov, “El cruzamiento entre culturas”, en: I. Todorov et al., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Madrid, 1988, p. 22.

³² W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 35.

³³ M. Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, pp. 73-74.

inclusivo a fabricarla, en el entendido de que la *ciudadanía* no basta para integrar. Las estrategias de integración no son siempre las mismas para todos los inmigrantes.

Sartori establece varios niveles de análisis que contemplan el pluralismo como creencia (que implica una cultura secularizada), el pluralismo social (que no tiene los mismos contenidos que una sociedad multicultural) y el pluralismo político o unión de “amplias comunidades” que se basan en la dialéctica del disentir y a través de ella un debatir que en parte presupone consenso y en parte adquiere intensidad de conflicto.³⁴

El debate sobre la cuestión permanece pues abierto. Un factor decisivo para lograr una sociedad plural, y no meramente multicultural, como diría Sartori, es la comunicación. La comunicación intercultural, ciertamente, es un ejercicio difícil y requiere de ciertas pericias. Se podría definir la competencia intercultural como la “habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes”.³⁵ En este orden de ideas, ¿cómo se concibe una comunicación eficaz? Al parecer de Rodrigo Alsina, no como perfecta, sino como *suficiente*. Para lograr su operatividad, es indispensable conseguir una competencia intercultural que sólo se obtiene cuando se produce una sinergia de los ámbitos cognitivo y emotivo.³⁶

Dos elementos vienen a enriquecer la propuesta de Rodrigo Alsina: el reconocimiento tanto de la incertidumbre como de la ansiedad. Si la comunicación es una *construcción de sentido*, la comunicación intercultural comporta frecuentemente un cierto grado de incertidumbre. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona bastante nuestra comunicación, porque nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. Se pueden establecer dos tipos de incertidumbre:

- Hay una incertidumbre *predictiva* que hace referencia a la incertidumbre que tenemos en relación a la predicción de las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros. Es decir que hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero. En ocasiones no se sabe muy bien cómo se va a desarrollar una relación con una persona de otra cultura.

³⁴ G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Iaurus, Madrid, 2001.

³⁵ G. M. Chen y W. J. Starosta, “Intercultural Communication Competence: A Synthesis”, en: B. R. Burelson y A. W. Kunkel, (eds.): *Communication Yearbook 19*, Sage, Londres, 1996, pp. 358-359.

Fuente electrónica: <http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html>

³⁶ *Ibidem*

- Hay también una incertidumbre *explicativa*. En este caso la incertidumbre es en relación a las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los extranjeros. En ocasiones, es difícil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a ciertas reacciones de los forasteros.³⁷

El segundo elemento, la ansiedad, puede perturbar la interacción intercultural. Aún si no se explica detalladamente, Gudykunst opina que si la ansiedad experimentada es de un nivel demasiado alto, nuestra comunicación intercultural será ineficaz, pero si es demasiado bajo, no se estará motivado para iniciar la comunicación. Una destreza que debe ejercerse para manejar la ansiedad es la tolerancia frente a la ambigüedad.³⁸

Por otro lado, si bien es cierto que la *negociación intercultural*, como la llaman algunos, debe iniciar a partir de una posición de igualdad, no deben ignorarse los poderes internacionales desequilibradores. En cualquier caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para la esta negociación. Tampoco hay que caer, como dice Rodrigo Alsina, en la ingenuidad de un voluntarismo ciego. La apuesta por la interculturalidad se va a ver enfrentada no sólo a las posturas intransigentes del racismo cultural, sino también a los intereses políticos y económicos de los Estados que van creando la imagen de los enemigos según sus conveniencias históricas. Finalmente, remata diciendo: “los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización”.³⁹

Vamos a precisar algunos elementos. Todo grupo humano es el efecto dinámico del equilibrio de fuerzas centrípetas y centrifugas, las cuales originan tanto la formación de unidades étnicas (bioculturales), como su decadencia.⁴⁰ Cuando el movimiento centrípeto es demasiado intenso, mengua la fuerza requerida por el sistema adaptativo al medio y resulta por lo tanto una pérdida considerable de vitalidad. En cambio, si el movimiento predominante es el centrífugo, se pierde la conexión entre los grupos que conforman la matriz cultural. Mientras más fuertes sean los movimientos centrípetos y centrifugos, tanto mayor será la capacidad de adaptación y la fuerza de resistencia a la unidad. Si la diferencia

³⁷ W. B. Gudykunst, “Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory: Current Status” en: R. L. Wiseman (ed.), *Intercultural Communication Theory*. London 1995, p. 10

³⁸ *Ibidem*, p. 12

³⁹ Fuente electrónica: <http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html>

⁴⁰ Véase de K. Dittmer, *Etnología general*, FCE, México, 1975, pp. 40 y ss. Seguiremos algunas de sus ideas concernientes a la dinámica que siguen los grupos humanos o, como él les llama, *unidades étnicas*

entre ambos movimientos es igual a cero, entonces se habrá logrado la estabilidad absoluta de la unidad en el sistema. En caso contrario, llegar a la desaparición propia es de esperarse cuando las fuerzas centrífugas prevalecen. También lo es el forzar, por enorme intensidad de fuerzas centrípetas, a otros grupos humanos a la desaparición.

Estos postulados teóricos, expuestos por Dittmer, permiten algunas conjeturas respecto del eurocentrismo y de las dinámicas que siguen los pueblos nordatlánticos en estos días de propagación de su cultura y economía, aún si se realiza en ámbitos multiculturales. A pesar de que lo anterior resulte contradictorio, la verdad es que el multiculturalismo no implica forzosamente que exista un diálogo intercultural. Por esta razón, relacionamos los términos multiculturalismo y aculturación. Interculturalidad, en cambio, se identificará con la noción de integración. Es Aguirre Beltrán quien da cuenta de la diferencia entre ambos conceptos. Respecto a la aculturación señala que: "Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variados de contradicción"⁴¹

En lo que se refiere a la integración, el concepto es definido así: "Integración es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición"⁴²

Ribeiro, por su parte, considera que la aculturación no es un proceso derivado de la interinfluencia de entidades culturales autónomas que entran en conjunción, pues la dinámica cultural favorece a la sociedad en expansión, mientras la sociedad sometida es entregada a un desfase cultural. Entender *aculturación* como un proceso de interacción, sólo sería factible a nivel tribal, cuando existen posibilidades de seleccionar los elementos culturales de manera libre, pues el dominio de éstos es autónomo y por ello se logra su completa integración

⁴¹ G. Aguirre Beltrán. *El proceso de aculturación*. UNAM, México. 1957. p. 49

⁴² *Ibidem* p. 53

Cada detonador de un proceso civilizatorio, es decir, cada revolución tecnológica⁴³ se expande a través de procesos civilizatorios sucesivos que, al difundirse, promueven transfiguraciones étnicas de los pueblos a los cuales alcanza, remodelándolos a través de la fusión de las razas, de la confluencia de culturas y de la integración económica, para incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales.

Los procesos civilizatorios actúan por dos vías opuestas, en la medida en que afecten a los pueblos como agentes o como recipientes de la expansión civilizadora: como aceleración evolutiva o como actualización histórica. La *aceleración evolutiva*, en el caso de las sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente preservando su perfil étnico y cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos, en forma de *macroetnias*.⁴⁴

La *actualización histórica* es la que sufren los pueblos impactados por sociedades tecnológicamente más desarrolladas. Al ser subyugados van perdiendo su autonomía y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y alterado su perfil étnico. La actualización histórica opera por medio de la dominación y del avasallamiento de pueblos extranjeros, seguida por el reordenamiento económico-social de los núcleos en que se aglutinan los contingentes dominados, al efecto de instalar nuevas formas de producción o explotar actividades productivas antiguas, en especial las técnicas de provisión de la *subsistencia propia de las condiciones locales*.⁴⁵

Este reordenamiento tiene como objetivo básico vincular los nuevos núcleos a la sociedad en expansión, como parte de su sistema productivo y como objeto de difusión deliberada de su tradición cultural, por medio de agentes de dominación. En la primera etapa de este proceso predominan el *exterminio intencional* de sectores de la población agredida y

⁴³ Una *revolución tecnológica* es una serie de "innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza y en la forma de utilización de nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad, logran su ascenso a otra etapa del proceso evolutivo. Esta progresión opera a través de la multiplicación de su capacidad productiva con la consiguiente ampliación de su capacidad productiva con la consiguiente ampliación de su monto poblacional; de la distribución y composición del mismo; del reordenamiento de las antiguas formas de estratificación social; y de la redefinición de contenidos ideológicos de la cultura. Opera, también, mediante una ampliación paralela de su poder de dominación y explotación de los pueblos que están a su alcance y que resultaron atrasados en la historia, por no haber experimentado los mismos progresos tecnológicos." D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, col. Nuestros Países, Serie Estudios, Casa de Las Américas, La Habana, 1992, pp. 25-26.

⁴⁴ Las *macroetnias* resultan de etnias nacionales que comienzan a expandirse sobre vastas áreas, colonizando quizás a otros pueblos, a quienes dominarán y reordenarán socioculturalmente. *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵ D. Ribeiro, *Configuraciones*, SepSetentas n° 38, SEP, México, 1972, p. 17.

la *deculturación*⁴⁶ de los contingentes avasallados.

En la segunda etapa tiene lugar cierta creatividad cultural que permite plasmar, con elementos tomados de la cultura dominadora y de la subyugada, un cuerpo de comprensiones comunes, indispensables para posibilitar la convivencia y orientar el trabajo. Esto se da a través de la creación de protocélulas étnicas que combinan fragmentos de los dos patrimonios dentro del encuadre de dominación. En una tercera etapa estas células pasan a actuar *aculturativamente* sobre su contexto humano.

En una etapa más avanzada del proceso, la *protoetnia* se esfuerza por independizarse para ascender de la condición de variante cultural *espuria* y de componente exótico y subordinado a la sociedad colonialista, a la condición de sociedad nacional autónoma servida por una cultura *auténtica*.⁴⁷

La restauración y emancipación sólo se alcanza a lo largo de un proceso extremadamente conflictivo en el que entran en conjunción tanto factores culturales, como sociales y económicos. Es presidido por un esfuerzo persistente de autoafirmación política por parte de la protoetnia con el fin de conquistar su autonomía y determinar un proyecto propio de existencia. Alcanzada esta meta se está ante una *etnia nacional*.⁴⁸

Sin embargo, al llegar a cierto nivel de expansión étnico-imperial sobre un área de dominio, la propia actuación aculturativa y la difusión del patrimonio científico-técnico en que se funda la dominación, tienden a hacer madurar las etnias sometidas y estimulan deseos intensos de autonomía. Se vuelve de este modo, una vez más, el contexto contra el centro rector, quebrándose los vínculos de dominación. La situación resultante es la de etnias nacionales autónomas en interacción unas con otras y susceptibles de ser activadas por procesos civilizatorios emergentes de nuevas revoluciones tecnológicas.

En este sentido, precisa Ribeiro, es difícil hablar de *autonomía cultural*, pues las

⁴⁶ Dice Ribeiro: "Empleamos el término *deculturación* para designar el proceso que opera en las situaciones especiales en que contingentes humanos desgarrados de su sociedad - y, por lo tanto, de su contexto cultural - a través del avasallamiento o del traslado, y reclutados como mano de obra en empresas ajenas, se ven la situación de abandonar su patrimonio cultural propio y aprender nuevos modos de hablar, de hacer, de interactuar y de pensar. En estos casos, el énfasis está colocado más en la erradicación de la cultura original y en los traumas resultantes de ello, que en la interacción cultural. La deculturación es casi siempre una etapa previa y un prerrequisito del proceso de aculturación." D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, p. 30.

⁴⁷ Estos conceptos, que inspirado en E. Sapir, Ribeiro formuló, se refieren a culturas integradas internamente y más autónomas en el comando de su desarrollo, por oposición a culturas traumatizadas y correspondientes a sociedades sometidas a vínculos externos de dominación que se vuelven dependientes de decisiones ajenas y cuyos miembros están más sujetos a la alienación cultural, o sea, la internalización de la visión del dominador sobre el mundo y sobre sí mismo. D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, pp. 30-31.

⁴⁸ Es decir, la correspondencia entre la autoidentificación de un grupo como comunidad humana en sí, diferenciada de todas las demás, con un Estado y un gobierno propios, en cuyo cuadro ella pasa a vivir su destino. *Ibidem*, p. 27.

situaciones que se presentan son de núcleos en expansión y contextos correspondientes sobre los cuales ellos se difunden y ejercen su influencia deculturativa y aculturativa. Esos núcleos pueden ser únicos y se ampliarán sucesivamente con el correr del tiempo. O bien pueden ser múltiples y actuar simultáneamente, formando distintas configuraciones de acuerdo con las situaciones de conjunción y las características originales de los contextos sobre los cuales actúa. En cualquier caso, operan como cabezas del mismo proceso civilizatorio cuando se fundan en la misma tecnología básica, en el mismo sistema de ordenamiento social y en cuerpos comunes de valores y creencias que difunden a los pueblos conscriptos en sus redes de dominación.

En estas conjunciones ni la agencia colonialista situada fuera de su sociedad ni la población sobre la que esta actúa constituyen entidades culturales realmente autónomas, puesto que cada una depende de la otra y ambas componen con el centro rector metropolitano un conjunto interdependiente.⁴⁹ No hay, por ende, autonomía cultural, - en el sentido de comando del propio destino -, o reciprocidad de influencias, sino el dominio unilateral de la sociedad en expansión y el desfase cultural entre los colonialistas y los contextos sobre los que ellos se implantan.

Así, se anula la posibilidad de seleccionar libremente los trazos que se adoptan para usar de ellos autónomamente e integrarlos por completo en el antiguo contexto, el que existía antes de la actualización histórica. En fin: "En las situaciones de conjunción resultantes de procesos de expansión étnica, lo que resalta es la diferencia entre el poder de imposición de su tradición por parte de la entidad dominante, y la limitación de resistencia a la descaracterización étnica y cultural, por parte de los contextos dominados."⁵⁰

En tales circunstancias, se resquebraja irreparablemente la integración del grupo que pierde los niveles mínimos de congruencia interna, cayendo en la alienación de nutrirse de ideas ajenas no digeridas, no correspondientes a su propia experiencia sino a los esfuerzos de justificación del dominio que sufre. Es de este modo como puede ubicarse la respuesta a la cuestión del subdesarrollo. De todas formas, la tesis de Ribeiro no se detiene en la simple denuncia del colonialismo y mucho menos es una postura pesimista. En realidad, el brasileño opta por el optimismo al pensar que el proceso civilizatorio, habiendo suscitado reordenamientos en la vida humana en áreas de amplitud creciente, bien puede terminar, al modo del mestizaje, que analizaremos más adelante, en la unificación futura de toda la

⁴⁹ D. Ribeiro. *Configuraciones*, p.19.

⁵⁰ D. Ribeiro. *Las Américas y la civilización*, p. 30

humanidad en un solo contexto integrador que haga de la persona humana la norma y la finalidad del proceso de humanización:

A través de ese proceso, la especie humana, que era originalmente poco numerosa y ampliamente diferenciada en etnias, se fue multiplicando demográficamente; al mismo tiempo se redujo el número de los complejos étnicos, considerados tanto del punto de vista racial como del cultural y lingüístico. Este movimiento parece conducir a la humanidad - al cabo de términos temporales en extremo dilatados - a condensar el variadísimo panorama de razas, culturas y lenguas diversas, en unas pocas variantes, si no en una sola. En ese futuro remoto, la reducción del patrimonio genético hará igualmente que cualquier pareja sea capaz de reproducir los genotipos derivados del vastísimo mestizaje y que cada persona pueda entenderse con las otras en base a un amplio patrimonio cultural coparticipado.⁵¹

En toda tesis evolucionista, como teoría de alto alcance histórico, debe dejarse lugar a una idea generativa; en ese sentido, ¿qué propuso Ribeiro? Propuso, sin más, dos motores del cambio sociocultural: la lucha de clases y el papel de los antagonismos entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En otras palabras, aquello que limita o fecunda la vida misma del sujeto. Pero hay otras propuestas, y tienen que ver éstas con la idea de que sólo con cierto relativismo podremos asegurar que el sujeto y la cultura societal a la que pertenece y que le pertenece, en efecto puedan entrar a un diálogo con otros, con vistas a su mutua inclusión.

Esta inclusión sigue por varios caminos: desde la simple aceptación de los otros pero tendiendo a igualar diferencias, hasta una plena afirmación de la igualdad en la diversidad. Desde luego esta senda puede llegar a ser terriblemente complicada e inclusive agotadora, pero sin duda exige que desde el inicio se garanticen procesos civilizatorios autónomos, que no podrán darse por vía de la actualización histórica.

Ribeiro subraya que la aculturación obliga a una sociedad al abandono del patrimonio cultural y a sufrir por la pérdida de su autonomía y de su *ethos* original. Resulta entonces que el proceso de aculturación se da cuando una sociedad provoca que otras sufran el impacto de su dominación, obligándolas a ceder por las malas el comando de su desarrollo: las sociedades subyugadas corren el riesgo de ver herida de muerte su cultura y descaracterizado su perfil étnico.⁵²

Los métodos propuestos hasta ahora, lejos de permitir a los pueblos avasallados la

⁵¹ D. Ribeiro, *Configuraciones*, p 101. Para el autor sólo el socialismo es la forma más apta para dar a los hombres mayor libertad y responsabilidad, en el mundo de la abundancia.

⁵² *Ibidem* p 29

posibilidad de conservar su perfil étnico o incorporar de manera libre los trazos de la entidad cultural dominadora, apuntan a la internalización de otra cosmovisión, la de los dominadores, impidiendo con ello cualquier intento de autodeterminación: “Una cultura que sufre cambios rápidos se encuentra bajo una tensión mayor y es más volátil que la que vive un cambio más lento. Desaparecen más elementos antiguos y aparecen más elementos nuevos y, como el ajuste preciso de los elementos requiere cierto tiempo, la integración es menos perfecta.”⁵³

En un contexto de constante aculturación, como es el latinoamericano, la práctica antropológica ha resultado ser de gran utilidad para la uniformidad cultural. De hecho, es por eso mismo que se le ha obligado tantas veces a ocupar el banquillo de los acusados. Y es que, como dijo Foster: “La magnitud del problema ético aumenta en el trabajo aplicado”. En uno de sus textos más conocidos, Foster se pregunta si alguien tiene el derecho a intervenir, en posición de autoridad y dominación, en las vidas ajenas. En segundo lugar, se interroga sobre el problema de quién y en base a qué evidencias, decide qué es bueno para los miembros de un grupo.⁵⁴ A ninguna de estas interrogantes puede, según Foster, responder la ciencia. Sin embargo, el antropólogo debe cumplir con una serie de obligaciones de tipo moral, informales y formales. En su libro, transcribe Foster el código formal que en 1946 especificó la *Sociedad de Antropología Aplicada* de los Estados Unidos:

Para con la ciencia tiene la responsabilidad de evitar toda acción o recomendación que impida el avance del conocimiento científico. Al realizar sus propios estudios debe dedicarse a crear un clima propicio para los estudios futuros. Con la debida consideración por sus demás responsabilidades, (...) debe dedicarse a poner disponibles para propósitos científicos los datos y hallazgos. No debe plantear hipótesis u opiniones personales como principios científicamente válidos. Para con los demás hombres debe tener respeto a su dignidad y bienestar general. No puede recomendar en beneficio de los intereses de su cliente ningún punto de acción en que las vidas, el bienestar, la dignidad y el autorrespeto de otros que puedan verse afectados adversamente, sin que se tomen las provisiones adecuadas para asegurar que habrá un mínimo de tales efectos y que el efecto último será a la larga más beneficioso que si no se siguiese acción alguna.⁵⁵

Foster especifica que, a fin de cuentas, el antropólogo debe actuar como científico y también como ciudadano. La situación actual pone en peligro tales obligaciones morales. Si los Estados modernos siguen manejándose bajo los preceptos del centralismo, la participación ciudadana será sustituida por la participación fiscal, que a grandes pasos se

⁵³ R. Bastide, *Antropología Aplicada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975, p. 117.

⁵⁴ G. Foster, *Antropología Aplicada*, FCE, México, 1985, p. 261.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 268-269.

aleja de cualquier consideración ética. Nos preguntamos con alarma lo que pasará con una economía que, desde hace ya buen tiempo, no permite la intromisión de valores humanos en los valores financieros y bursátiles.

De hecho, esta situación pone al descubierto las carencias de la antropología aplicada, puesto que su marco de acción impide cumplir con los mínimos requerimientos morales y propicia que se establezcan metas de dudosa probidad, como la de lograr una uniformidad cultural. Por ello, la reflexión en torno a lo moralmente bueno se muestra más pertinente cuando la cada vez más cercana posibilidad de una cultura universal puede significar la vida para pocos y la muerte para muchos: "La cuestión más grave es la de preguntarse si dicha cultura será la dominación unívoca de una cultura regional que se impone a todo el mundo, o la de la convergencia de lo más rico de cada una de las culturas regionales vigentes. Si se tratara de la dominación de una cultura, y por ello la aniquilación de las restantes, la humanidad se habría empobrecido en una etapa esencial de su historia."⁵⁶

La causa es el eurocentrismo, ya que éste ha conducido a una situación insoportable pues se han puesto en manos de una cultura y de un modo de producción, nuestra existencia física, nuestros proyectos y nuestra trascendencia.⁵⁷ Si Amin afirma que el eurocentrismo reside en una construcción mítica que coloca a la Europa moderna como el clímax de la civilización, Dussel sostiene que el mito en torno al cual se constituye la Modernidad es un mito sacrificial, violento e irracional, que si emancipa lo hace a costa del sacrificio del Otro, que paga así por su modernización:

De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, "utilidad", "bien" del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o "moderniza". En esto consiste el *mito de la Modernidad*, en victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario.⁵⁸

Si tomamos en cuenta que el mito impone como natural lo que en realidad es

⁵⁶ E. Dussel, *Filosofía Ética Latinoamericana*. Tomo IV, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1979, p. 121.

⁵⁷ Ya el Informe que sobre el Desarrollo Humano se publicó en Bogotá en el año de 1992, ofrecía cifras verdaderamente alarmantes en cuanto a los ingresos obtenidos mundialmente. El esquema asemeja cada vez más a una copa de champagne de la cual únicamente beben el contenido (es decir, el 82.7% de los ingresos mundiales) sólo el 20% más rico de la población mundial. La base de la copa se conforma por el restante 80% de la población mundial, cuyo 20% más pobre solamente obtiene un 1.4% del total de los ingresos a nivel planetario. Una *Filosofía de la Liberación*, como afirma Dussel, debe partir de estas consideraciones de índole socio-económico y político, que son las que ponen en riesgo la vida misma: "La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad." E. Dussel, *ELGE*, p. 62.

⁵⁸ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, p. 86. Las cursivas son del autor.

intención histórica, aquel mito sacrificial al que cuestiona Dussel, le permite al Centro declararse a sí mismo como inocente de sus crímenes. Esto último contradice contundentemente el imperativo ético enunciado por el filósofo de Königsberg: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".⁵⁹

De cara a la historia sacrificial de la cual dependen los proyectos totalitarios, se han formulado interesantes propuestas, tales como las de Emmanuel Lévinas.⁶⁰ La suya consistió en un humanismo cuyo objetivo no fuera una humanidad unidimensional que precisa por ello del exterminio, sino un humanismo llamado a "ser-para-el-Otro". En pocas palabras, Lévinas enfatizó la necesidad de entablar relaciones intersubjetivas, dialógicas, que puedan garantizar nuestra condición humana pues, según él, una actitud verdaderamente ética es aquella que une a cada hombre con su prójimo, aquella que piensa que "ser humano significa vivir como si no fuésemos un ser entre los seres". Como escribió Heidegger: "Cuando el "ser ahí" descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el "mundo" y abrir el "ser ahí" como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el "ser ahí" se echa el cerrojo a sí mismo".⁶¹

El pensamiento levinasiano es pertinente en nuestras horas, ya que critica las cosificadoras posturas modernas, pues considera nuestro filósofo que éstas no han ayudado en nada al hombre occidental a salir de su solipsismo.⁶² Por el contrario se intenta en Lévinas una relación con el Otro que permita una construcción comunitaria. El Otro no es

⁵⁹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1980, p. 45

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, filósofo judío, nació en un pueblo de Lituania en 1906 y se exilió en Francia en los años 30 después de su paso por Friburgo cerca de Edmund Husserl y de Martin Heidegger. Sus inquietudes fundamentales se dirigen hacia la preocupación por el Otro entendido de dos formas, una humana, finita y dialógica; otra divina e infinita. Es autor de *Totalidad e Infinito*, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, *Dios, el tiempo y la muerte*, *Ética e Infinito*, entre otras. Murió el 25 de diciembre de 1995. Nuestro autor definió la ética de la siguiente manera: "La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera". También sugirió lo siguiente: "Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que, sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significante para otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir". E. Lévinas, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 225

⁶¹ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 146

⁶² Por ello afirma que: "La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser () esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre". E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 67

una réplica del Yo, sino una estructura sin la cual el campo perceptivo no funciona: un campo perceptivo cuyos creadores son el Tú y el Yo en una común-uni6n.⁶³

En el mismo orden de ideas, Bubber planteaba: "Quien est en la relaci6n participa en una realidad, es decir, en un ser, que no est únicamente en él, ni únicamente fuera de él. Toda realidad es una presencia en la que participo sin poder apropirme la. Donde falta la participaci6n no hay realidad. All donde hay apropiaci6n egoista no hay realidad. La participaci6n es tanto más perfecta cuanto más directo es el contacto con el *T*".⁶⁴

El eurocentrismo es una dialéctica especular narcisista y fratricida. Por ello, el tan traído y llevado proceso de globalizaci6n se plantea en realidad en beneficio de una fuerza unipolar: la del Norte. Berque afirm6 por ello que:

El mundo obedece a procedimientos de uniformaci6n que no s6lo pesan sobre los países de independencia recién adquirida, sino también sobre los constituidos hace mucho. Los problemas, a medida que se plantean, aparecen subordinados a técnicas abstractas y cosmopolitas, válidas para todos y disociadoras de lo poco que nos queda de identidad. Por una cruel ironía, el acceso mismo a la historia parece tender a la abolic6n de los sujetos colectivos que acceden a esa historia.⁶⁵

Resulta ello enfermo? Ciertamente. Por eso Dussel se sitúa en una postura que se dirige contra la ontología excluyente. Desde la perspectiva de la Totalidad, desde "el *ethos* de la dominaci6n", las pretendidas virtudes esconden en realidad una profunda perversi6n:

El *ethos* de la dominaci6n se origina enteramente de la afirmaci6n irrefragable de la Totalidad como totalidad; es aversi6n o ateismo del Otro, porque previamente se ha instaurado a la Totalidad como única (sea *yo solo* o *nosotros*). La afirmaci6n de la Totalidad como única es el odio, no todavía el odio opuesto al Eros (en su dimensi6n ontol6gica), sino opuesto al amor-de-justicia o trans-ontol6gica, metafísica.⁶⁶

Ante tal perversi6n, se impone un acto moralmente bueno, es decir, un acto creador y liberador.⁶⁷ Denunciar el eurocentrismo, equivale a apostar por una historia que sea considerada humana y no *sacrificial*. Este tipo de historia apela al encuentro y a la

⁶³ Aclaremos con Maisonneuve que: "En el otro polo de la utilizaci6n del otro, se encuentra la actitud del sometido, quien, incapaz de vivir de y de decidir por sí mismo, est al acecho de presencias, sugerencias, 6rdenes privadas o públicas. En él, servir y obedecer, no son, ni don de sí, ni elecci6n de un ejemplo, sino vida toma de la iniciativa del otro. También aquí, vemos que se termina en una alienaci6n." J. Maisonneuve *Psicología social*, Paid6s, México, 1985, p. 66.

⁶⁴ M. Bubber. *Yo y T*, Nueva Visi6n, Buenos Aires, 1984, p. 58.

⁶⁵ J. Berque. "Dcolonisation, intérieur et nature seconde", en: *tudes de Sociologie Tunisienne*, vol. 1. Túnez, 1968. La traducci6n es mía.

⁶⁶ E. Dussel. *Para una tica de la Liberaci6n Latinoamericana*. Tomo II. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, p. 86. El énfasis es del autor.

⁶⁷ *Ibidem* p. 102. Véase del mismo autor *Filosofía tica Latinoamericana*, Tomo IV p. 55.

reciprocidad, no al abandono total que una cultura hace de su propio y auténtico proyecto, en aras de un tiempo de solitaria consistencia, mientras el dominador, de manera irresponsable e incluso cínica, termina por hacer estallar el débil equilibrio de las fuerzas que estructuran su propia sociedad. El capitalismo, advierte Dussel, no es un demiurgo eterno y sin contradicciones, y es la ciencia la que puede demostrarlo:

la crítica como análisis de la imposibilidad del sistema no es la pretensión de un conocimiento perfecto del sistema, sino la previsibilidad de su derrumbe por la explicación sistémica de sus efectos negativos (las víctimas) no-intencionales. La imposibilidad de que el sistema dominador no tenga contradicciones (sería perfecto, eterno) debe alentar al investigador a encontrar tales fisuras por donde deberá penetrar con factibilidad objetiva la praxis de liberación⁶⁸

La violencia sobre la cual se construye la Modernidad es en verdad producto de esta elección irracional. Nuestra era no debería dirigirse entonces hacia la destrucción de toda la Modernidad, sino solamente de su momento irracional, es decir, del momento en el cual el Otro es destruido, en aras de la conformación de una identidad estática⁶⁹. Si bien es cierto que el eurocéntrico considera al Otro como un enfermo (atrasado) al que hay que curar o terminar por matar, también es justo decir que este dominador padece de otra enfermedad: la incapacidad de vislumbrar de un modo no unidimensional a los otros pueblos. Esta incapacidad es harto útil en días de plazas comerciales. Aunque se acepte el pluralismo cultural, la aceptación va en función de las utilidades que puedan obtenerse de la tolerancia.

El Ágora era para los de la antigua Atenas, la plaza pública en la que se desarrollaban las Asambleas políticas. Del término se deriva el concepto de agorafobia, que padecen los que atraviesan sitios públicos, lo que en el imaginario ateniense debió ser una verdadera maldición. Como se sabe, el ideal griego de la vida buena no se pensaba como separado de las obligaciones morales del individuo para con la comunidad, e inclusive se podía sacrificar el bienestar personal en aras del Bien común y de los más altos imperativos éticos. Ello, según los griegos, era lo único que podía garantizar la existencia de la persona. Es más, cuenta un mito griego, un personaje murió a consecuencia de un desbordante amor propio que le

⁶⁸ E. Dussel, *ELGE*, p. 557

⁶⁹ El ser humano siempre puede ser lo que le falta por ser. No es inmutable, sino histórico. Precisamente porque su ser nunca es idéntico a sí mismo, nunca es totalmente acabado, su identidad nunca está lograda en modo absoluto, pues depende del mundo en el cual se ubica y de los otros seres finitos con los cuales comparte este mundo: incluso si es el hombre quien predica, quien da unidad y universalidad al mundo, esta unidad es dada por una comunidad real en la cual se produce y se hereda la cultura que es, como todo lo humano, dialógica. Así, en el estar tampoco se agota el ser humano. El hombre es pues un ser llamado. vocado. hacia lo absoluto, pero relativizado por su propia finitud

impidió sostener una adecuada vida social Su nombre era Narciso

Este individuo parece haber encontrado un ámbito favorable a su personalidad en estos tiempos. El Narciso de la época poscolonial es joven, emprendedor, dinámico, enérgico, agresivo, proactivo, competitivo, manipulador, autocontrolado y autoconstruido Posee, pues, todas los atributos necesarios para sobrevivir en medio de un Mercado como el de hoy, entre cuyas cualidades no están por cierto la ética o la isonomía, sino la estética y la gastronomía.⁷⁰ En efecto, corren días de Mercados llenos de vitalidad y de Ágoras en agonía. De hecho, por las calles de ésta y otras tantas ciudades, es cada día más frecuente la construcción de “plazas” comerciales en las que Narciso puede olvidarse del Bien común y si mira al otro sólo lo hace con el fin de catalogarlo: socio, competidor o consumidor Así:

La “racionalización” de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo - criticado por Marx- como en sus pulsiones -analizado por Freud-), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada simplificación formal de sistemas aparentemente necesaria para una “gestión” de la “centralidad” del sistema-mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar⁷¹

La narcisista Posmodernidad parece estar cautivada por la diferencia, pero por una diferencia tan dislocadora y disgregante que impide ver la universalidad En realidad parece, como lo ha señalado Zea, que en vez de apostar por el respeto a la diferencia, esconde tras este supuesto respeto, el perverso deseo de no tener que convivir con la diferencia: *¡quédense en sus selvas y en sus desiertos!* La respuesta es esquizofrénica

Al seguir manteniendo esta insana actitud las personas caen también en una suerte de esquizofrenia: por una parte se les exige ser consumidores y contribuyentes, defendiendo así los derechos más sagrados para la teoría liberal (como la privacidad), mientras que la participación en los asuntos de interés general se limita a la defensa de las instituciones más conservadoras (Familia, Estado, Iglesia), omitiendo el reparar en los peligros que derivan del crecimiento acelerado de instituciones privadas cuya poca transparencia no se cuestiona,

⁷⁰ “El narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el ‘capitalismo’ autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo.” G Lipovetsky. *La era del vacío Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama Barcelona 1986 p 50

⁷¹ E Dussel, *ELGE*, pp 61-62

como es el caso de las compañías multinacionales.

La vida privada, además, toma ya mucho tiempo. Por eso es fácil constatar que si vivimos en sociedad, no todos los individuos forman parte de la sociedad civil. De ahí que se defienda más el derecho a la privacidad, y se desdeñen los derechos de la sociedad a la publicidad que deben tener las instituciones cuando, independientemente de su carácter público o privado, sean de interés general. Pero un sistema utilitarista es incapaz de satisfacer la regla de publicidad: "El principio sacrificial implicado en el utilitarismo debe permanecer oculto para ser eficaz".⁷² Así, se promueven constantemente las prácticas narcisistas e incluso cierta agorafobia. Se promueven también prácticas que significan violaciones a los derechos humanos.

Han pasado muchos años desde que se aprobó la solemne formulación de los derechos del hombre, pero todavía hoy el respeto de los derechos humanos sigue brillando por su ausencia. En los informes de Amnistía Internacional, por ejemplo, la lista de los países acusados de violaciones más o menos graves coincide prácticamente con la del Atlas geográfico. En 141 países, se han denunciado violaciones o atrocidades cometidas por los gobiernos o por grupos de oposición armada. ¿Quiénes son las víctimas? Los torturados, los desaparecidos, los prisioneros por motivos de opinión, los asesinados víctimas de ejecuciones extrajudiciales, las 35 mil personas que mueren todos los días por mala alimentación, los 1,300 millones de personas que tratan de vivir con un dólar al día, o los 1,500 millones de adultos que no saben leer ni escribir.

Ciertas respuestas al salvajismo del proyecto neoliberal y la globalización mercantil han sido violentas y dolorosas. Pero lo cierto es que un movimiento fundamentalista siempre necesita de otro para estallar, por ello los procesos de globalización (el fundamentalismo del dólar) están siendo acompañados por procesos de regionalización (otros fundamentalismos). Tendrían que suprimirse los aspectos que deterioran las personalidades étnicas o colectivas o que incluso llevan a la abolición de sus proyectos y de su trascendencia. Esto equivale a postular una mundialidad en la cual podamos comprobar que los intereses que se nos muestran como humanos efectivamente lo son, y valorar aquel que se presenta como el más idóneo para dejar paso abierto a procesos civilizatorios autónomos. Ha sido precisamente la imposibilidad de reaccionar de manera autónoma y de participar en la globalización, lo que ha conducido a una enorme cantidad de grupos sociales

⁷² P. Ricoeur, *Lo justo*. (Trad. Agustín Domingo Moratalla), col. Esprit nº 34. Caparrós Editores, Madrid, 1999. p. 90

a posturas radicales: frente a la globalización encontramos una intensa regionalización.

Probablemente el ejemplo más virulento de esta regionalización se halle en zona de los Balcanes y en el mundo islámico, aunque Africa ocupa el primer lugar cuando se mencionan este tipo de conflictos. Según el informe del Instituto de Estudios para la Paz de Estocolmo (SIPRI), 1997 será recordado como el más violento para Africa desde 1991, ya que de los ocho conflictos abiertos que estallaron, cuatro tuvieron como escenario la región sub-sahariana: Burundi, Congo-Brazzaville, República Democrática de Congo (antes Zaire) y Senegal. Entre las guerras más violentas y desconocidas, está la de Sudán, un conflicto interno que dura ya más de quince años, y que ha provocado 40,000 víctimas mortales, de las cuales 5,000 se produjeron en 1997. El conflicto, también interno, de Congo-Brazzaville cobró en 1997 entre 14,000 y 17,000 vidas humanas. El avance de las tropas de Laurent Kabila hacia la capital de la República Democrática de Congo, y su toma del poder llevó consigo un triste tributo de vidas, no especificado, mientras que en Burundi, continúa latente un conflicto que se mantiene, como denominan los expertos, en un nivel de "baja intensidad", por el bloqueo económico de los países circundantes.

Por supuesto, los países hegemónicos han sabido aprovechar la situación: un indicador del rearme mundial, denunciado por el SIPRI, es el de la cifra de compra-venta de armas en todo el mundo. El comercio internacional de armas convencionales va en ascenso, con un incremento del 24% respecto a 1994, un año en el que el gasto militar global descendió a su nivel más bajo desde 1970. En todo el mundo, se gastaron 25,000 millones de dólares, lo que representa un notable ascenso respecto al gasto de 1998, que fue de 22,540 millones de dólares. Sin embargo, el gasto en Defensa está en descenso, y en 1997 supuso 740,000 millones de dólares. El país que se lleva la palma mundial de la exportación de armas convencionales es Estados Unidos, con el 43% del total de ventas efectuadas en todo el mundo, por lo que han ingresado en sus arcas unos 10,840 millones de dólares. Pero especialistas en este negocio de muerte son también Rusia y Francia, que vendieron en 1998, 3,446 y 3,343 millones de dólares respectivamente.⁷³

Pasar por alto los datos anteriores es la mejor manera de descontextualizar el problema de los integristas o fundamentalistas. Éstos se caracterizan por una obsesión de repetición. Dussel retoma el tema ya señalado por Freud sobre la vigencia de lo apolíneo

⁷³ Los datos fueron aportados por Simon Wiseman, el portavoz del Instituto de Estudios para la Paz de Estocolmo (Stockholm International Peace Research Institute) y analizados por Raúl Romeva en: *Papeles de cuestiones internacionales*, n° 67, SIPRI, Estocolmo. 1999.

Fuente electrónica: <http://www.cip.fuhem.es/EDUCA/mrs/articulos/romeva.html>

nietzscheano cuando subraya que:

Freud define así correctamente la pulsión reproductiva, la que cuando se cierra sobre sí patológicamente tiende a retornar al origen, negar la vida para alcanzar la paz de lo inorgánico (o la seguridad del seno materno). La mera repetición cultural institucional sin desarrollo creador consiste en una “obsesión de repetición”. Se estaría en ese caso en un estado patológico debido a la institucionalidad fetichizada. Para Freud, la cultura como mera conservación o repetición es una estructura bajo el dominio del “instinto de muerte”. Lo propio de estos instintos de autoconservación cultural es la tendencia de “retornar al pasado”⁷⁴

Es importante analizar la cuestión del fundamentalismo porque es una de las desesperadas respuestas a un proceso que a todos nos afecta. Para Roger Garaudy,⁷⁵ marxista convertido al Islam en 1982 y que cambió su nombre por el de Ragaa, tanto la occidentalización forzada como la respuesta agresiva a ésta, son formas de fundamentalismos que pretenden integrar de manera que no quede la más remota posibilidad para una alternativa: “El integrismo consiste en identificar una fe religiosa o política con la forma cultural o institucional que pudo revestir en una época anterior de su historia. Creer, pues, que se posee una verdad absoluta e imponerla”⁷⁶

La exigencia de tolerancia difícilmente puede ser justa cuando las condiciones de vida de la mayor parte de la población mundial no están satisfechas. Las minorías musulmanas, por ejemplo, sufren de asesinatos, la destrucción de propiedades, las violaciones, los desplazamientos y emigraciones colectivas tal como sucede en Bosnia-Herzegovina, Chechenia y Kosovo. En estas situaciones es claro que aparezcan las narrativas fundamentalistas frente al embate de las narrativas imperiales. Por ello es más terrible es el constatar que este filósofo tiene razón cuando dice que: “El integrismo es el mayor peligro de nuestra época, donde ningún problema se puede resolver a partir de una comunidad parcial y de sus dogmas. El diálogo es lo contrario del integrismo. Pero no hay diálogo entre

⁷⁴ E. Dussel, *ELGE*, p. 353.

⁷⁵ R. Garaudy, *Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa, Barcelona, 1991. Garaudy (Marsella, 1913) ha mantenido siempre dos enemigos en su punto de mira: Estados Unidos e Israel. Entre los mitos fundadores de la política israelí, Garaudy considera “un mito” el “exterminio de seis millones de judíos” y niega la pertinencia de emplear el término genocidio porque, afirma, “prefiero hablar de una masacre atroz que de genocidio”. Garaudy habla de *Shoah business* para referirse a las cámaras de gas. “Retomo textos de historiadores israelíes para afirmar que nunca se firmó orden alguna” de exterminio, dice Garaudy. La justicia francesa, debido a la llamada ley Gayssot, (una ley que castiga la “incitación al odio racial” o la “negación de crímenes contra la humanidad”), lo ha condenado ya dos veces: la primera, a 130,000 francos de multa; la segunda, a raíz del recurso presentado, a 150,000 francos y seis meses de cárcel. “Roger Garaudy vuelve a ser condenado por negar *crímenes contra la humanidad*”

Fuente electrónica: http://www.webislam.com/99/46_06a.htm

⁷⁶ R. Garaudy, *Los integrismos*, p. 13

el amo y el esclavo”.⁷⁷

Dos son las grandes tendencias de hoy en día: economía neoliberal/cultura neoconservadora. En ese sentido nuestro autor señala los componentes más claros del integrismo como resultado de la acción de tan paradójica pareja:

- Inmovilismo: se presenta como una negativa a la adaptación y como fijación opuesta a todo cambio.
- Regreso al pasado: apelación a la tradición y conservadurismo.
- Intolerancia: dogmatismo, intransigencia, combatividad y agresividad

Es interesante constatar que ya desde 1765 cuando apareció, podía leerse en la famosa “*Encyclopédie*” el artículo que sobre el fanatismo escribió M. Deletre. El autor definía el término como “afán ciego y apasionado, nacido de ideas supersticiosas, que conduce a acciones ridículas, injustas y crueles. Estas se cometen no sólo sin vergüenza ni remordimientos, sino con una cierta alegría y satisfacción” Deletre menciona seis fuentes del fanatismo: 1) dogmas irracionales; 2) una moral cruel; 3) una confusión entre los diferentes deberes; 4) el uso de castigos difamatorios; 5) la intolerancia de una religión para con las otras o de una secta contra las otras de la misma religión y, finalmente, 6) la persecución.⁷⁸ El autor compara el fanatismo con una enfermedad y diagnostica diferentes manifestaciones de aquél: una melancólico-apática y una colérico-activista. Lo interesante es que en este artículo ya se trate también el “fanatismo patriótico”.

Ese nacionalismo agresivo es el que ha devastado al continente durante los últimos dos siglos y el que se ha tornado la estrategia más dolorosa de lucha contra las imposiciones unilaterales y que han llevado a los pueblos separados de sus antiguas metrópolis a asumir posiciones dogmáticas, en particular en lo que se refiere al uso de la lengua local y el retorno al pasado en donde pueden no encontrar las soluciones a problemas actuales. Como apunta Touraine: “El sujeto, del que la democracia es la condición política de existencia, es a la vez libertad y tradición. En las sociedades dependientes, corre el riesgo de ser aplastado por la tradición; en las sociedades modernizadas, de disolverse en una libertad reducida a la del consumidor en el mercado”⁷⁹

¿De qué manera, si no es con impotencia, se pueden enfrentar, apoyándose en siglos

⁷⁷Ibidem, p. 14. Afirma además: “En la actualidad, la fuente principal de todo integrismo es la opresión y la represión de la identidad de una comunidad de su cultura o de su religión.” Ibidem, p. 63

⁷⁸I. Fetscher, *La tolerancia*, pp. 101-102

⁷⁹A. Touraine, *¿Qué es la democracia?* 4ª reimpression. FCE, México, 1999 p. 32

pasados, problemas que todavía no se presentan y que cuando eso ocurra resulten ser tan novedosos que no nos baste el pasado para remediarlos? Es finalmente el rencor lo que conduce a los pueblos recién descolonizados o sujetos a violentos procesos de incorporación, al aislamiento. Y es este aislamiento lo que impide percibir la diferencia entre tradición viva e innovación necesaria, entre lo auténtico y lo eficaz, entre lo específico y lo general.⁸⁰

El integrismo es en general la inmovilidad como respuesta a una imposición: tradicionalismo y dogmatismo frente a un modernismo impuesto. En fin, es el rechazo al laicismo, al sacralizar la política y al politizar lo sagrado. El integrismo surge como resultado de un proceso de aculturación. Toda aculturación (libre o forzada), pretende reestructurar o refuncionalizar algunas instituciones primordiales de la estructura social que impiden, en cierto sentido, los intercambios con otros grupos humanos. Así las cosas, es menester recordar que en toda cultura, para ser viable, están en constante lucha lo nuevo y lo antiguo: "De aquí que una cultura, en cualquier momento, sea un compromiso entre fuerzas estabilizadoras y dinámicas; es un sistema en estado de tensión, de equilibrio dinámico más que de reposo estático"⁸¹

En casos de defensa desesperada ante los cambios culturales dirigidos, la oposición puede revestir formas de resistencia. También pueden presenciarse episodios de contraaculturación (ubicada en la etapa terminal de la aculturación) como resultado de percatarse de la desorganización y destrucción del perfil étnico. Surgen entonces movimientos como nativismos, profetismos, mesianismos o milenarismos e integrismos. En estos movimientos, lo crítico se convierte, en general por terquedad, en integrismos que multiplican los conflictos ya que no hay oportunidad de que operen fenómenos de reestructuración.

Los medios masivos de comunicación, que reflejan la cultura dominante, han favorecido ciertos estereotipos eurocéntricos que impiden considerar a las desviaciones occidentales como integrismos. Incluso el término es asociado casi de inmediato, con el mundo musulmán. Cuando el terrorista en turno es de confesión islámica o propiamente está integrado a movimientos "integristas", dice Abdelkáder Mohamed Ali, este terrorismo es

⁸⁰ J. Berque, *Dépossession du monde*, Seuil, Paris, 1964, pp 170 y ss. Además véase su "Vers une sociologie des passages", en: *Études de Sociologie Tunisienne*, vol 1, Túnez, 1968, donde apunta: "si la tradición merece que se la repudie no es porque conserve lo antiguo, sino porque lo corrompe y lo explota". La traducción es mía.

⁸¹ G. Foster, *Antropología aplicada* p 117



descrito como “terrorismo islámico”. Sin embargo, jamás ha sido calificado el terrorismo de la Bader-Meinhoff de “terrorismo protestante”, al igual que no se suele calificar de “terrorismo católico” cuando el Ejército Republicano Irlandés comete un acto terrorista. Por otra parte, los crímenes aberrantes cometidos por los serbios contra los musulmanes de Bosnia, no han merecido el calificativo de “terrorismo ortodoxo”. Si se han tratado a los integrismos como resultado del Islam, es porque los acontecimientos recientes han sido ligados a ellos: la guerra árabo-israelí, la revolución iraní, la guerra del Golfo, la grave crisis argelina, las “gestas” de los talibanes de Afganistán, el Hezbolá, o la Yihad islámica.⁸²

Para comprender las modalidades no-occidentales del integrismo, cabe preguntarse cómo las reacciones de rechazo ante un modelo integrista en decadencia, que se presenta como *progreso* dotado de valor universal, han cobrado la forma de regresión y no de superación. De entrada es debido en gran parte al colonialismo y al neocolonialismo, que han contravenido a las culturas autóctonas y que les han arrebatado el comando sobre sus propios esquemas de desarrollo.

A estas formas de dominación se han opuesto discursos y prácticas nacionalistas o de defensa de identidades, que no siempre terminan en tolerancia o integración. Es decir, el dominado no alcanza a integrar la cultura impuesta a la suya y niega el diálogo que el intolerante también le había negado. Así es como se conforman bloques tan intolerantes los unos como los otros. Las preguntas que se formula Garaudy son: ¿cómo podría existir un diálogo entre víctimas y culpables? ¿cómo combatir al integrismo del Norte y el del Sur? Las verdaderas soluciones, según nuestro autor, son del orden de la política democrática.⁸³

¿Qué podemos decir de cara al delicado problema de los fundamentalismos? Preferimos apostar con Lévi-Strauss que: “La civilización mundial no podría ser otra cosa sino la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad”⁸⁴

⁸² Abdelkáder Mohamed Ali (eurodiputado por Melilla): “Los peligros del integrismo”. Fuente electrónica: http://www.webislam.com/98/tx_98_12.HTM

⁸³ No hay diálogo posible, como dice Garaudy, entre el hambriento y el hambreador. Las medidas impuestas han provocado bancarrota y hambruna en el Tercer Mundo, lo que resulta de economías de monocultivos y monoproducción: reducción del gasto público, privatización de empresas públicas, eliminación del control de precios, reducción de la inflación mediante los topes a los salarios, las restricciones del crédito y el aumento en los impuestos y en las tasas de interés, y eliminación de subvenciones y subsidios y devaluación de la moneda.

⁸⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*. coll. Médiations, Gonthier, Paris, 1961, p. 77

Capítulo 4. Relativismo cultural y estructuralismo

Decir que no exista una gran diversidad de culturas relativamente equiparables no sólo es necesidad, sino cinismo e incluso una actitud criminal, que se expresa mediante procesos de limpieza étnica o francos genocidios, o bien como etnocidios. Al respecto de esta última modalidad es conveniente apuntar que *etnocidio* es un término adoptado por la UNESCO (diciembre de 1981) y por el *Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas* (1983) que denota un proceso de destrucción cultural, llevado a cabo metódicamente por fuerzas gubernamentales y no gubernamentales (misioneros o empresas transnacionales) que intentan integrar a los pueblos indios dentro de un orden más amplio al sustituir su cultura y su economía comunitarias, así como sus estructuras políticas, por unas de corte occidental.⁵⁵ Algunos, como Clastres, no dudan en señalar que este tipo de conductas son prácticamente inseparables de un Estado occidental edificado más como un *Leviatán* que como un *Contrato Social*

¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia afuera, es decir con otras formaciones culturales porque es etnocida en principio respecto de sí misma? (...) Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro a lo mismo (el indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño) (...) ¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente la puesta en juego de una fuerza centripeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas (...) Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia del Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia (...) comprobamos que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, en el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno.⁵⁶

Los argumentos que afirman la necesidad de construir una sociedad global democrática, donde el altruismo tenga cabida, suelen partir del derecho a la igualdad en la diversidad que promovería una deliberación racional y constante. Desde luego, este principio no será operativo cuando la discusión tenga tintes etnocéntricos o cuando exista un serio desequilibrio entre los diversos segmentos de una sociedad multicultural.

Para los fines del presente texto, entenderemos por *multiculturales* aquellas estructuras segmentadas en grupos sociales que, frecuentemente, poseen diferentes culturas

⁵⁵ R. Dunbar, *La cuestión miskita en la revolución nicaragüense*. Línea. México 1986, p. 46

⁵⁶ P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 60

o subculturas, fácilmente distinguibles, pero cuya configuración suele ser no complementaria. Por esta razón, también relacionamos multiculturalismo con aculturación, en el sentido de que no existen forzosamente intercambios entre los segmentos de la sociedad por un motivo claro: un segmento se impone sobre otro. A ello se debe que en sociedades multiculturales prevalezca el racismo a pesar de cierto grado de mestizaje, puesto que no existe una integración propiamente dicha. Esto es, no hay interinfluencia de entidades culturales autónomas que entran en conjunción, pues la dinámica cultural favorece a la sociedad en expansión, mientras la sociedad sometida es condenada a sufrir por la pérdida de su autonomía y de su perfil étnico.⁸⁷

Sin duda entonces el pluralismo cultural es una cuestión de grado. Al parecer de Van den Berghe, entre las características más relevantes del multiculturalismo se encontrarían:

- Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- Una relativa presencia de conflictos entre los grupos sociales de significación.
- Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.
- Una prioridad de las relaciones segmentarias, no afectivas y funcionalmente específicas entre los grupos sociales, y de nexos totales no utilitarios, afectivos y difusos dentro de tales grupos.⁸⁸

La interculturalidad es el ámbito en el cual se da la conflictiva convivencia de distintas culturas en un mismo entorno. Este entorno es el propio de una de estas culturas, que reconocemos dominante, en tanto que las otras culturas se encuentran en minoría. Por muy maleable que sea la capacidad de adaptación de unos y otros, toda convivencia intercultural, como toda diferencia, es en principio conflictiva. Esto no debe suponer un rasgo negativo, todo lo contrario, pues como reto puede y debe ser superado, enriqueciendo a cuantos así lo logran y empobreciendo a quienes no consiguen superar las barreras diferenciales.

Es evidente que este reto supone de cara al futuro, un fuerte sentido de la solidaridad, en particular cuando los ámbitos de interculturalidad han sido generados por el fenómeno de la migración ya sea económica o política (bajo la forma de refugio o exilio). El

⁸⁷ D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, p. 29.

⁸⁸ P. Van Den Berghe, *Problemas raciales*, col. Breviarios, FCE, México, 1971, pp. 67-68. El subrayado es del autor.

exilio puede tener dos acepciones, por una parte puede significar la escisión de un grupo de su entorno físico y cultural natural y su implantación en otro, en principio extraño. Por otra parte, el exilio también puede existir cuando un grupo se auto aísla o es aislado del contexto cultural general, sin hacer abandono físico del lugar. Como ejemplo del segundo caso, están todas las culturas que no gozan del poder en términos universales por cuanto deben funcionar en un espacio que sobrepasa los límites de la propia cultura y viven en constante lucha por hacerse oír y ser parte del poder, ya sea suplantando a la cultura dominante o formando parte de ella. Hablar de “culturas de exilio” en un período histórico que tiende hacia la generalización y la homogeneización sin duda puede parecer una contradicción; la generalización apunta hacia una homogeneización mientras el exilio es fragmentación. El exilio, como fenómeno cultural, rompe con la norma en la medida que geográficamente y temporalmente se “involucra” con otra cultura, es decir, su presente y futuro están comprometidos con la nueva cultura y desde esa perspectiva, sus expresiones no se avienen con la expresión general de la cultura original.⁸⁹

Ante el pluralismo cultural es fácil caer en la tentación, por una actitud etnocéntrica, de ignorar y marginar a los otros o bien integrarlos sin permitirles conservar su identidad cultural. En este tenor desde luego es sencillo disfrazar nuestra indiferencia con un relativismo cultural exagerado que, amparado a la sombra de una supuesta “neutralidad”, permite mantener relaciones sociales desiguales. De la misma manera, la indiferencia ante la diversidad cultural puede provocar que incluso en ámbitos multiculturales se vayan creando espacios que permitan excluir a los pueblos diferentes, en particular cuando éstos tienen opciones políticas alternativas.

Una sociedad plural, hablando en términos de estructura social, es intercultural cuando las diversas etnicidades se dirigen a conformar nuevas identidades o al intercambio cultural en pleno respeto de los demás, incluso si no se conforma un pueblo nuevo. La sociedad será multicultural cuando se asuma una actitud tolerante frente a diversidades étnicas pero que no forzosamente se mantengan relaciones igualitarias, salvo en el sentido del acceso a una deliberación que conduzca a la conformación de los valores mínimos que permitan la convivencia. En una sociedad plural se desarrolla una diversidad de proyectos de vida cuya concepción de lo *bueno* tiene que poder coexistir con iguales derechos: “Por eso necesitamos -dice Habermas- normas de una convivencia *justa* que aseguren la integridad de

⁸⁹ Ximena Narea, “Cultura de exilio. Un aspecto de la multiculturalidad del posmodernismo”
Fuente electrónica: <http://www ldc lu se/latinam/virtual/semio/XIMENA.HTM>

cada individuo en el contexto de la propia forma de vida”⁹⁰ Tiene razón Habermas, pero hay que añadir que el individuo no se gesta de manera independiente de la vida social

Algo más respecto al pluralismo cultural: no hay asociación universal y necesaria entre el multiculturalismo y la democracia o la tiranía ¿La habrá cuando se habla de interculturalidad y democracia? Obviamente sí, si se entiende la democracia como el resultado de nuevas relaciones de poder acordadas en un plano solidario, libre e igualitariamente consolidado y no cuando el acceso al poder económico y político es de unos cuantos. La multiculturalidad obviamente implica diversidad, pero no forzosamente democracia. Incluye lo que el Filósofo entendió como la virtud perfecta, la justicia,⁹¹ y particularmente justicia conmutativa. De la misma forma implica relativismo pero que deriva en algunos casos en absolutismo o anonimato, por lo que puede prestarse a equívocidad, pero no univocidad.

La interculturalidad llama a ejercer la tolerancia como apertura al Otro y respeto a su diferencia. Más todavía, implica también justicia, no sólo conmutativa, sino también distributiva, por el hecho de que algunos deben, por hallarse en un estado de miseria y ser víctimas, tener acceso a recursos que les permitan salir de ese estado, es decir, que se entiende lo justo más como restitución, indemnización o reparación del daño ocasionado, que como fundamento de una meritocracia. Aristóteles, en la sección III del libro V de su “*Ética a Nicómaco*”, consideró la justicia distributiva como una justicia particular o parcial en relación a la justicia en general ¿Por qué parcial? Responde Ricœur: “En principio porque está ligada a una situación específica, la de la distribución o el reparto de bienes, honores y ventajas. Por otro lado, el tipo de igualdad propia de la justicia no es la igualdad aritmética sino la igualdad proporcional, es decir, la igualdad entre dos relaciones: de los participantes y de las partes; la relación de un participante con una parte debe ser igual a la relación del otro participante con la otra parte”⁹²

Además de lo anterior, sobre lo que volveremos, la interculturalidad implica un relativismo pero analógico, en el sentido de que no se pierden las particularidades, pero tampoco las generalidades. Finalmente se presta a la multivocidad y a una postura media, prudente, entre lo general y lo particular. Este relativismo analógico se entiende a partir del

⁹⁰ J Habermas, *Más allá del Estado nacional*, FCE, México, 1998, p. 112. Las cursivas son del autor.

⁹¹ “La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo () La virtud y la justicia son lo mismo en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud”. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, libro V, cap. III, p. 59.

⁹² P Ricœur, *Lo justo*, p. 85.

hecho de que en cuanto a la Humanidad se refiere, es difícil descubrir si algún universal se esconde tras lo diverso. En el ámbito de lo Humano no todo puede ser computado, hay también una gran dosis de misterio que no puede traducirse a un código binario.

La analogía, como señaló Aristóteles en los *“Tópicos”*, se ubica entre el exceso y el defecto, permitiendo una percepción mesurada y una concepción acorde con la realidad. La analogía nos permite captar lo común sin perder de vista las diferencias, lo que en el campo de la cultura es vital, porque es el campo de la polisemia, de los múltiples significados. La analogía permite echar luz sobre el hecho social e interpretarlo, abriendo puertas a otras interpretaciones que permitan que el hecho siga vivo. De esta forma se complementa el método de explicación deductiva con la comprensión hermenéutica. Esta prudente actitud permite formular hipótesis que son producto de las analogías que permiten contemplar a las diferencias como lo principal y a la unidad sólo como proporcional.

Los enigmas, por ejemplo, se resuelven echando mano de la analogía. También fue el Estagirita quien señaló que: “El concepto del enigma es éste: decir cosas reales juntando cosas imposibles”: el enigma es la formulación de una imposibilidad racional que, aun así, expresa un objeto real. El enigma se resuelve en el diálogo, que es constante en cuanto que involucra a los agentes sociales en torno a la cuestión de los medios para llegar a fines buenos.

Otro aspecto importante que define la interculturalidad es su relativa cercanía con estrategias como las del asimilacionismo en cuanto al “interés” por las minorías y del multiculturalismo el respeto nominal por la diferencia. Pero pretende ir más allá, para crear un tiempo y un espacio que favorezca el encuentro entre las culturas. De esta manera, la interculturalidad propicia la toma de conciencia de un mundo global e interdependiente, accediendo a claves de desigualdad económica y a la necesidad de amortiguar los inconvenientes de esta desigualdad. En el entendido de que la interculturalidad es un ámbito de posibles conflictos, la postura que debe asumirse es la de tolerancia.

Pero ésta, aunque necesaria, no es suficiente. No es tampoco la única actitud de la que se precisa, puesto que como lo señala Touraine, la tolerancia sola no asegura que no se liquide la diversidad cultural. Incluso, nos advierte, puede llegar a ser un instrumento para asegurar la dominación cuando el objetivo es la asimilación del extranjero en un régimen democrático que lleve a las sociedades tradicionales hacia la modernidad: “Ese modelo nacional democrático permitió, gracias a las libertades públicas, combinar el pluralismo (de

los intereses y las opiniones) y la unidad política. Hizo que triunfara el laicismo. Pero también, y de manera complementaria, a menudo impuso, en nombre del progreso y la ley, las mismas reglas y formas de vida a todos”⁹³

El problema es entonces ubicado como el resultado de la contraposición entre universalismo dominante y particularismo intolerante. Este universalismo se expresa en líneas verticales, mientras que el particularismo lo hace a niveles horizontales. Resulta muy peligroso oscilar entre el universalismo (necesario al capitalismo) y el elogio a los provincialismos, porque de entrada se suprime el problema de elaborar un proyecto para el porvenir que, sin dejar de ser multicultural, se dirija a toda la humanidad, enlazada interculturalmente.

El diseño se crea en medio de muchos conflictos debidos a cierta “incomensurabilidad” de los valores, pero eso no determina que haya que llegar hasta la arbitrariedad al momento de las decisiones. Pero para Olivé a veces los presupuestos de una cultura pueden llegar a resultar incompatibles con otros y por ende son intraducibles. Por eso para él hay que hablar de incomensurabilidad total y parcial. Cuando es total resulta imposible traducir los enunciados formulables en el lenguaje de una comunidad al lenguaje de la otra⁹⁴. En otras ocasiones es posible la traducción parcial entre los marcos conceptuales (presupuestos), pero resultan inaceptables o incluso ininteligibles para el otro marco conceptual.⁹⁵ Así las cosas, para Olivé la cuestión está relacionada con los marcos conceptuales que permiten u obstaculizan ciertos tipos de acciones, al permitir o impedir la identificación de ciertos hechos, al condicionar la percepción y la observación, o el reconocimiento indirecto de hechos por medios de teorías. También “pueden permitir o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimientos de ciertos hechos como relevantes para determinados problemas y también permiten o impiden que se construyan o que se acepten teorías y concepciones acerca del mundo”⁹⁶

Aun si el conflicto es real, puede ser estimando como motor de cambio hacia una cooperación social más sólida. Este cambio debe dirigirse hacia la creación de espacios y tiempos especiales que no pueden ser los inventados por la Modernidad. Exige además un estudio de las culturas que permita la creación de espacios y tiempos, mínimamente compartidos, así como explicar tanto la desigualdad como las posibilidades de un desarrollo

⁹³ A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, p. 168

⁹⁴ L. Olivé, *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1996, p. 54

⁹⁵ *Ibidem* pp. 52-53

⁹⁶ *Ibidem*, p. 39

cultural autónomo. Es menester recordar que los derechos culturales tiene igual importancia en la prevención de conflictos como la tienen los derechos cívicos y políticos. Por supuesto es difícil señalar cuál es la perspectiva que permitiría considerar los límites de la tolerancia y la aplicación social de otra virtud: la prudencia.

El derecho a un desarrollo libre y conveniente a cada grupo humano en particular y al de la especie en su conjunto, el largo alcance del proceso civilizatorio que seguimos, si se realiza con una participación masiva, podría llevarnos a encontrar rasgos comunes sin dejar que se pierdan los particulares. Una postura adversa se reconoce fácilmente cuando los escépticos dicen las tres palabras mágicas: todo es relativo.

A pesar de que el relativismo vino a ponderar las culturas como igualmente válidas, no es esa postura la más conveniente, inclusive si después del evolucionismo decimonónico, homogeneizador en esencia, el relativismo significó un gran alivio. Dice Geertz, apuntando su tesis hacia la importancia que tiene la diversidad como objeto de descripción analítica y de reflexión interpretativa:

La idea de que el pensamiento está allí donde se encuentra, que se encuentra en todo tipo de formas culturales y dimensiones sociales, y que son esas formas y dimensiones con lo que tenemos que tratar, se ha entendido en cierto modo como una afirmación de que no hay nada que decir acerca de éste excepto que cada cual tiene el suyo (...) No obstante, hay muchas cosas que decir.⁹⁷

Obviamente, el hecho de darse en la vida concreta diversos sistemas culturales, no quiere decir que éstos puedan ser considerados igualmente válidos. Aceptar esta tesis llevaría, sin lugar a dudas, a una postura reduccionista que, en el campo de la ciencia, no tiene lugar.⁹⁸ De ahí que Ribeiro denomine como “ciencias de la vida” a las ciencias antropológicas, ya que apuntalan a la comprensión y explicación de los procesos de humanización y de cambio cultural, y que exigen al científico un profundo compromiso social.⁹⁹

Uno de los más importantes compromisos es, desde nuestra circunstancia latinoamericana, el análisis crítico del eurocentrismo que invade la teoría y la praxis social de la antropología desde los años del choque cultural y la colonización. Si acordamos que uno

⁹⁷ C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Básica, Barcelona, 1994, p. 181.

⁹⁸ R. Vernengo, “El relativismo cultural desde la moral y el derecho”, en L. Olivé (comp.) *Ética y diversidad cultural*, UNAM/ FCE, México, 1993, p. 156.

⁹⁹ D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, pp. 22-23.

de los efectos positivos de la Modernidad ha sido la democratización de la vida pública así como el respeto a la vida privada, es justo que se amplíen los horizontes: los individuos deben poder desarrollarse tanto en lo público como en lo privado, de suerte que el sujeto vaya conformándose al interior de un mundo respetado por otros mundos, por otras subjetividades

Según Ribeiro eso debería conducir a un nuevo marco conceptual que, combinando una teoría de los hechos con una postura crítica frente a los procesos civilizatorios no autónomos, intente exponer una explicación inteligible del atraso y de la dependencia,¹⁰⁰ con la finalidad de que desarrolle sus capacidades personales en una cultura. A ello se ha dedicado un parcialmente la antropología de los últimos tiempos. Frente a la evidencia de su complicidad con el colonialismo y el neocolonialismo, el pensamiento antropológico ha debido optar por el cinismo o por la crítica a los procesos de que aunque presentados como globalización, parecen nuevas modalidades de colonialismo y de homogeneización forzada.

El relativismo cultural ha parecido por ello una postura abierta y atinada a favor de la diversidad, pero también ha resultado ser un arma de doble filo al aceptar las diferencias pero instrumentando su desaparición sistemática aliándose con un sistema en el cual la diferencia cultural no sea peligrosa: la aceptación de la diversidad cultural debe ser real, no virtual. La comunidad que genera y reproduce una cultura es un sujeto moral, ya que está conformada por personas, únicos seres susceptibles de tener disposiciones conscientes, intencionales y conforme a razón. Sólo el individuo es un agente moral y solamente en relación con la cultura puede realizar sus fines:

La cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidas. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familia semejantes; son intersubjetivos. Esas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos), animados por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas). Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ibidem, p. 23.

¹⁰¹ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, p. 110. Es de notar la similitud entre las propuestas teóricas de Villoro y las de Ribeiro.

Los fenómenos culturales deben poder insertarse en un orden económico dado y sus propuestas deberán articularse con ese modo de producción. García Canclini afirma por eso que: "La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple dentro de las necesidades de producción de sentido la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras"¹⁰²

El relativismo invita a este proyecto intercultural, pero sus insuficiencias son producto de las necesidades de la configuración histórico-social que le dio vida y que precisó de un aparato teórico que le permitiera conquistar y por lo mismo no incluir igualmente a los diversos pueblos. Occidente creó una ideología y una teoría social de la que debe echar mano porque la necesita, pero que al mismo tiempo le resulta perjudicial: el capitalismo no puede permitir la diversidad de patrones culturales a los cuales no siempre puede responder, particularmente a la hora del consumo cultural, pues perturba su necesidad de expansión constante.

Cuando se adopta una postura relativista en el estudio de las culturas y las instituciones sociales, se consigue llegar a una serie de bases epistemológicas que permiten analizar y evaluar las diferencias entre los diversos modos de vida, sin someterlos a criterios monoculturales. A partir del desarrollo del evolucionismo social se había definido el curso de la historia como similar, si no es que idéntico, al de la evolución de la naturaleza. Las explicaciones evolucionistas habían desembocado en la confección de secuencias evolutivas que evidentemente resultaban coronadas por el mundo occidental. Fue de cara a la historia unilineal impuesta por el evolucionismo social que surgió el relativismo cultural. Al defender la enorme gama de posibilidades que tienen los grupos humanos para civilizarse, el relativismo cultural, particularmente el del antropólogo Franz Boas, permitió una postura mucho más flexible en relación a las distintas modalidades que adquieren los procesos de humanización. Boas se negó en varias ocasiones a detallar la falta de rigor científico que caracterizaba a aquellos que construían una psicología de manera biologicista o bien que consideraban que toda cultura está gobernada por las leyes mendelianas o incluso no se molestaban en atender, independientemente del prejuicio, las particularidades tanto raciales como culturales.

¹⁰² N. García Canclini. *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México. 1986. p. 43

Boas atacaba así las obras de evolucionistas de la talla de Spencer, Morgan o Frazer, tanto por no prestar atención a la noción de raza como por su postura tan homogeneizadora. Ante tal actitud propuso un gesto relativista.¹⁰³ Pero detengámonos aquí para recordar los peligros del relativismo en el sentido de que sólo siendo relativista frente al propio relativismo es posible superar una diversidad dislocadora, para permitir la configuración de códigos que impliquen un diálogo intercultural en un contexto comprensible para todas las culturas.

En su disertación doctoral sobre el color del agua del mar,¹⁰⁴ Boas observó que en el curso de su investigación debía aprender a reconocer que existen campos de nuestra experiencia donde las categorías de cantidad y cualidad no son aplicables. En el sujeto humano la percepción depende, podría decirse, de la disposición mental de la persona o de la tradición.¹⁰⁵ La propuesta boasiana es entonces la que se desprende de su crítica feroz al evolucionismo de viejo estilo y a las tesis hegelianas. Es sabido que el progreso consiste para Hegel en los avances que el Espíritu logra a través del proceso histórico y que conduce al autodespliegue de la Razón y a la identificación de ésta con la institución que, según Hegel, es la encarnación de Dios en la tierra, es decir, el Estado, pues las leyes que promulga garantizarían la libertad plenamente racional del hombre así como su objetividad y moralidad.

Ante esta idea de progreso, Boas no pudo sino plantear un progreso en cierta forma multilíneal, aunque a la larga su postura también derivase en la concepción de un modelo a partir del cual se configuren las culturas. Por eso, el método histórico que defiende Boas tendrá como objeto:

El estudio lento y cuidadoso de los fenómenos locales dentro de una "área geográfica pequeña bien definida" con comparaciones limitadas al "área cultural que constituye la base del estudio". De este estudio surgirían historias de las culturas de tribus diversas. Solamente comparando estas historias individuales de crecimiento podrían descubrirse las "leyes generales" de la evolución humana.¹⁰⁶

¹⁰³ F. Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. col. Dimensión de los problemas. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1964.

¹⁰⁴ Boas pasó del campo de las ciencias naturales al de las sociales al abandonar la física por la etnología.

¹⁰⁵ M. Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 70-71.

¹⁰⁶ Citado por D. Kaplan y R. Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen, México, 1981, p. 127.

Por otro lado, se defendió también Boas de todo determinismo geográfico y cultural, incluso a pesar de su formación de geógrafo, que habían acercado a investigadores (sobre todo alemanes) a posturas marcadamente paralelistas y difusionistas, ante las cuales Boas se rebelaba ¹⁰⁷ Pero tampoco logró explicar la manera en que factores causales semejantes, que de hecho existen, generen distintas realidades, lo que será en cambio del mayor interés de Lévi-Strauss ¹⁰⁸

El método boasiano consiste en descartar el método comparativo para desprenderse de posturas totalizadoras y persistentemente etnocéntricas, permitiéndose con ello el estudio de *cada* grupo humano, e imposibilitando una comparación entre las partes abstraídas del *Todo*. No por ello renunció a la historia y a la psicología, por lo que su particularismo será señaladamente historicista y en ciertos aspectos psicologicista bajo la forma de investigaciones relativas a las relaciones entre cultura y personalidad. En fin, Boas atendió a la multiplicidad de combinaciones a las que puede prestarse una misma serie de elementos culturales, y a la manera particular en que cada sociedad hace uso de ellas. Insistió también en la importancia que tiene el estudio de las relaciones que el individuo mantiene con su cultura y la manera en que la concibe, en que reacciona con o frente a ella

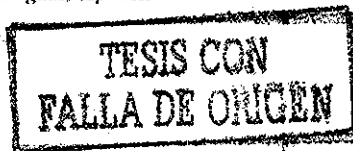
La afirmación de especificidades irreductibles que determinan el curso de la historia puede fácilmente conducir a otra afirmación: la inconmensurabilidad de las culturas y la imposibilidad de un código común. Rousseau, que sí pensó en la posibilidad de un lenguaje pluralista, sugirió que: "Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos, hay que observar las diferencias, para descubrir las propiedades" ¹⁰⁹

Boas aceptó que las dificultades que las características humanas implican, razonar y valorar, son muchas. El caso del crimen sirve como ejemplo, puesto que el dar muerte a alguien puede ser entendido tanto como asesinato o bien puede ser un sacrificio en beneficio del grupo, por lo que habrá que reparar en las "menudas diferencias de estructura". Parece entonces que el trabajo de Boas apelaba a la tolerancia, pero sin duda no temió en aplaudirle a la sociedad norteamericana como la mejor, debido a su aparente sentido de multiculturalidad y por el desarrollo de un mayor respeto por la vida y el dolor humanos,

¹⁰⁷ Véase de Á. Palerm, *Antropología y Marxismo*, Nueva Imagen, México, 1980

¹⁰⁸ Boas señaló con gran acierto que dichas posturas debían dejarse de lado. No podríamos, de lo contrario, saber explicar por qué, a pesar de tener más o menos las mismas condiciones geográficas y climáticas, existen enormes diferencias entre Marruecos y California

¹⁰⁹ J. Rousseau *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap VIII



que Boas consideraba resultado del aumento del conocimiento.¹¹⁰

Lévi-Strauss también aceptará el reto lanzado por Rousseau: la posibilidad de construir un diálogo independientemente de las diferencias, proyecto que el culturalismo norteamericano no pudo concretar, a juicio de Lévi-Strauss, debido a la exagerada atención que puso en las particularidades sin llegar a postular, aunque así se deseara, las generalidades que la ciencia precisa. El relativismo, al servir de apoyo al Estado norteamericano y al maquillar con tolerancia su desprecio a lo diverso,¹¹¹ hizo exclamar a Lévi-Strauss que se trataba ni más ni menos que de: “una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente”¹¹²

La antropología de Boas, como sostiene Ulin, si bien mantuvo siempre un marcado sentido crítico, “no fue dialéctica ni reflexiva, pues su base epistemológica estaba demasiado teñida por la concepción de una legalidad psicológica y los métodos de las ciencias naturales”¹¹³ Esto fue lo que le impidió explicar la génesis de los fenómenos culturales. Por el contrario, Lévi-Strauss intentará encontrar las estructuras primarias que permitan no tanto entender los significados, sino las estructuras que gobiernan los significados.

La meta que intenta alcanzar el antropólogo que estudia a los llamados “pueblos primitivos”, es obtener datos susceptibles de ser comparados a fin de encontrar correspondencias y oposiciones.¹¹⁴ Lévi-Strauss sugiere que las sociedades no-occidentales se distinguen de la Occidental por no carecer de un criterio de autenticidad,¹¹⁵ que sólo es posible gracias a relaciones personales intensas que son imposibles más allá de cierto umbral

¹¹⁰ F. Boas, *Cuestiones fundamentales*, p. 209. Incluso señala que: “Toda vez que la base del pensamiento humano reside en llevar a la conciencia las categorías en que se clasifica nuestra experiencia, la diferencia principal entre los procesos mentales de los primitivos y los nuestros reside en el hecho de que nosotros hemos logrado desarrollar mediante el raciocinio, partiendo de las categorías imperfectas y automáticamente formadas, un sistema mejor del campo total del conocimiento, paso que los primitivos no han dado.” *Ibidem*, p. 222.

¹¹¹ De muchos es sabido la política que el Pentágono adoptó durante las guerras en Asia: un antropólogo por cada vietnamita así como la contratación de estos profesionales, durante la Segunda Guerra, para descifrar las estructuras psicoculturales de los japoneses. Véase de R. Benedict, discípula predilecta de Boas, su obra intitulada *La espada y el crisantemo*, referente a ello.

¹¹² C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 1984, p. 310. En adelante, *Antropología Estructural*, (II).

¹¹³ R. Ulin, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI Editores, México, 1990, p. 23.

¹¹⁴ En relación a los mitos señala nuestro autor: “Con el descubrimiento del código genético, podemos hoy colocar una realidad objetiva detrás de esta exigencia teórica de un principio de discontinuidad, operante en los trabajos de la naturaleza como en las construcciones de la mente, para restringir la gama ilimitada de los posibles.” Lévi-Strauss señaladamente apunta la universalidad del código binario, es decir, la alternativa elemental de una respuesta de sí o de no que igual se observa en la lengua que en los tripletes de nucleótidos (tiamina, adenina y citocina) del código genético, aunque la combinatoria del lenguaje es más rica que la de la vida. C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 611 y 618-620.

¹¹⁵ “para nuestros indígenas, el único modo positivo del ser consiste en una *negación del no ser*.” C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, (II), p. 172.

demográfico, cuando la realidad social de los emisores y de los receptores desaparece detrás de la complejidad de los códigos. La diferencia entre la antropología y las demás ciencias sociales tiene que ver con dos modalidades de existencia social, el objeto de la antropología se construye con base en un criterio de tamaño (demográfico) y un nivel de realidad (la comunicación) que corresponden, principalmente, al conjunto de las sociedades primitivas¹¹⁶ Por eso, la ventaja de la observación de las sociedades primitivas está en el hecho de que, siendo sociedades de menor población, sus mitos son más accesibles. Interesante la siguiente reflexión de Heidegger:

El "ser ahí" primitivo habla con frecuencia más directamente desde una absorción radical de los "fenómenos" (tomado el término en el sentido fenomenológico). El repertorio de conceptos, que mirado bajo nuestro punto de vista quizás es tosco y desmañado, puede resultar positivamente favorable para poner de relieve en forma genuina las estructuras ontológicas de los fenómenos.¹¹⁷

Sería imposible detallar el método estructuralista,¹¹⁸ pero lo cierto es que surgió del afán por lograr un modelo de inteligibilidad más claro, al modo de la metodología de la lingüística estructural, que busca los principios explicativos, o sea, las estructuras, del lenguaje. El advenimiento de la lingüística estructural constituye para Lévi-Strauss una revolución científica comparable a la revolución copernicana o al desarrollo de la física nuclear.

El estudio de los fenómenos conscientes debe dejar paso al estudio de su estructura inconsciente. En segundo lugar, los términos o los rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. Deben entonces formularse leyes generales bajo la forma de relaciones invariantes necesarias o interculturalmente válidas y no contentarse con suponer concatenaciones arbitrarias al azar. Otro cambio de prioridad sería la demostración de sistemas concretos en términos de casos específicos, que se opone a la mera teorización abstracta sobre la naturaleza sistémica de los fenómenos fonológicos. Este último aspecto de la revolución parece ser trivial o redundante con respecto a los otros, al menos en lo que se refiere a sus aplicaciones al análisis extralingüístico. Otra vez aparece el juicio de Heidegger:

¹¹⁶ M. Augé, *Simbolo función e historia Interrogantes de la Antropología*, Enlace-Grijalbo, México, 1987, p. 147.

¹¹⁷ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 62. Las cursivas son del autor.

¹¹⁸ El término le parece demasiado simplificador al mismo Lévi-Strauss, a quien por cierto, no corresponde la paternidad del término, sino, según lo dice él, al lingüista ruso Roman Jakobson, al que conoció en Nueva York.

Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento, de "recogida" del material y en el cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano "ser ahí" en general. (...) También la etnología presupone como hilo conductor una analítica del "ser ahí" satisfactoriamente desarrollada. Pero como las ciencias positivas ni pueden ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como "progreso", sino como una "reiteración" y una depuración de lo descubierto ónticamente por la que quepa "ver a través" ontológicamente¹¹⁹

El aporte de la obra de Lévi-Strauss, para regresar a nuestro tema, es muy fecundo: propuso una antropología vista como retrospectiva, perspectiva y prospectiva, particularmente en el marco del simbolismo, del parentesco y de las teorías del intercambio en los sistemas elaborados por el hombre (generalmente de manera inconsciente) para dotarlos de sentido, y que son justamente el objeto de los estudios estructuralistas. Para Lévi-Strauss, la antropología debe entenderse como una ciencia que abarca tres etapas: la investigación de campo (etnografía), el primer paso hacia la síntesis (etnología)¹²⁰ y, finalmente, el último peldaño de la investigación como resultado de la preferencia por los aspectos que merecen, a juicio del investigador, una atención particular. Esta última etapa es lo que nuestro autor considera el campo propio de la antropología social o cultural. En la actualidad, el término *antropología* es la forma de denominar al conjunto de los tres momentos de la investigación. En estos tres momentos ciertamente predomina un gusto por lo concreto, pues de lo contrario sería infinitamente más complicado lograr una interpretación que no rayase en lo abstracto y no se tendrían teorías explicativas.

Esa es también la línea seguida por el británico Edmund Leach, antropólogo estructural-funcionalista, quien consideró que la antropología debía ocuparse principalmente de tres cuestiones: 1) la descripción de los hechos etnográficos, 2) la reconstrucción inductiva de la historia cultural de largo alcance y, 3) el desarrollo de proposiciones generales sobre el comportamiento humano culturalmente regulado. La construcción de la teoría antropológica no descartaría por supuesto ni el proceso de investigación inductivo ni el deductivo, de suerte que se pudieran encontrar leyes sociales análogas a las leyes naturales,

¹¹⁹ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 63. Las cursivas son del autor.

¹²⁰ "esta síntesis se puede operar en tres direcciones: geográfica, si se desea integrar conocimientos relativos a grupos vecinos; histórica, si se intenta reconstruir el pasado de una o varias poblaciones; sistemática, en fin si se aísla, para dedicarle una atención particular, tal o cual tipo de técnica, costumbre o institución." En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, p. 310 y ss. En adelante *Antropología Estructural* (I).

cuyo descubrimiento provendría tanto de lo ya conocido como de lo investigado en el mundo concreto. Con todo, la base del enfoque antropológico dependerá siempre de la previa intelección de la cultura y de los conceptos empleados para describirla¹²¹

La teoría estructuralista resalta el carácter de totalidad e interdependencia de los elementos que conforman un sistema. Una estructura es dinámica y autorregulativa en la medida en que presenta leyes internas de composición y transformación que permiten el funcionamiento del sistema como una red de relaciones que vinculan los elementos entre sí. Lévi-Strauss asegura que el antropólogo puede llegar a separar los caracteres fundamentales de toda vida social, porque por sí solo puede alcanzar una forma superior de objetividad. La definición de una base común es indispensable para esta labor. En efecto, según nuestro autor es posible estudiar hechos sociales del mismo modo que se estudia el lenguaje, pues la cultura, definida como un intercambio de signos, se articula como un lenguaje. Asimismo, intenta demostrar de qué modo el tratamiento matemático de los datos difícilmente interpretables de que se dispone, puede conducir a veces a hipótesis sobre la estructura del parentesco y del matrimonio, que la observación directa verifica después¹²²

Una imagen simple que permite comprender el estructuralismo de Lévi-Strauss es la del caleidoscopio. En este artefacto, un número importante, pero limitado, de fragmentos coloridos posibilita, mediante la simple rotación, la composición de una variedad de figuras organizadas. Ocurre, pues, que las civilizaciones que no hacen más que combinar elementos comunes a toda la humanidad.¹²³

La hipótesis filosófica del estructuralismo impone el conocimiento de la estructura del *espíritu humano* y de sus leyes de funcionamiento como esencial para la comprensión de los hechos sociales. Según Lévi-Strauss, la vida social se explicaría por una teoría del intercambio de bienes (sistema económico), de mujeres (sistema de parentesco), o de mensajes (sistema lingüístico), deduciendo que la cultura está anclada en la naturaleza. Busca las homologías entre estos tres sistemas de comunicación y extrae sus características formales, a fin de colaborar en la elaboración de una ciencia de los signos y de los significados. Asimismo, intenta demostrar que en la vida social existen leyes comparables a las que la lingüística estructural revela en el lenguaje. De ahí su enorme y ambicioso esfuerzo

¹²¹ I. Rossi y E. O'Higgins. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981.

¹²² Tanto las matemáticas como la música son lenguajes para Lévi-Strauss, quien en varias ocasiones los utiliza para hacer sus precisiones.

¹²³ Así describe la lógica estructuralista Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* col. Breviarios, FCE, México, 1964pp 61-62.

por analizar los mitos y sus temas. En suma, para él:

El fin de la etnología es alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre distinta que los hombres forman de su devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, que no existen en número ilimitado, y cuyo repertorio y las relaciones de compatibilidad y de incompatibilidad que cada una tiene con las otras, proveen una arquitectura lógica de los desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles. sin ser jamás arbitrarios.¹²⁴

Lévi-Strauss abandona las filosofías del sujeto y las tentaciones del biologicismo, para postular que las formas de organización social tienen por base común ciertas estructuras fundamentales del “espíritu humano” Al parecer son, a juicio suyo, tres:

1. La exigencia de Regla como Regla;
2. La noción de reciprocidad [que integra] la oposición entre el yo y el otro;
3. El carácter sintético de la donación [que] transforma a los individuos en asociados.¹²⁵

En esas líneas se encuentra el núcleo de lo que serán las “*Mitológicas*”, obra cuádruple en la que Lévi-Strauss intenta estudiar este producto cultural que es el mito.¹²⁶ Esta monumental obra se basa en la hipótesis de que los temas míticos no pueden ser comprendidos más que por referencia al conjunto de que forman parte, y a su posición relativa en este conjunto; se impone entonces la comparación con el lenguaje: son las posiciones y las oposiciones las que dan pertinencia a sus elementos y construyen el significado. Todos los mitemas, sean los que fueran, se prestan a operaciones binarias, puesto que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento.¹²⁷

Aparece un segundo postulado: cada mito debe ser comprendido en relación con una totalidad mítica, fondo común siempre virtualmente presente, y que es utilizado en cada caso de una manera particular, el sentido de un mito no puede ser interpretado sin tener en cuenta la posición que ocupa en relación con los otros mitos en el seno de un grupo de transformaciones. Esta totalidad mítica es explotada a su modo por cada sociedad, pero según mecanismos fundamentales: oposiciones que basan el sentido de cada elemento,

¹²⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958 pp. 30-31 La traducción es mía

¹²⁵ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949, p. 108

¹²⁶ Estas cuatro *Mitológicas* comprenden: *Lo crudo y lo cocido*, *De la miel a las cenizas*, *El origen de las maneras de mesa* y *El hombre desnudo*.

¹²⁷ “Los operadores binarios - dice el autor -, son aquellos que, sin esperar que intervenga la deducción trascendental y ponga manos a la obra, se revelan ya como algoritmos para deducción empírica” C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 505 Jakobson, por su parte, llegó a determinar una tabla de doce oposiciones binarias, establecidas empíricamente, pero de carácter universal

correspondencias entre elementos de diferentes niveles que conducen al desarrollo de un inmenso sistema de analogías ¹²⁸ Así las cosas:

En el terreno de la religión y de la mitología también, hay que realizar un esfuerzo por rebasar esos caracteres externos que sólo se pueden describir y que cada investigador clasifica a su guisa en función de ideas preconcebidas. Detrás de la diversidad desconcertante de innumerables motivos mitológicos, se alcanzan entonces algunos esquemas poco numerosos a los cuales los primeros se reducen y cuyo valor operatorio, a diferencia del de aquellos motivos, es de sobra claro. Al mismo tiempo, el estudio de cada cultura permite deslindar un cuerpo de reglas gracias a las que mitos que pudieran creerse completamente diferentes unos de otros, caen en el mismo grupo de transformación ¹²⁹

Al decir que el hombre es creador de culturas, se quiere decir que es creador de lenguajes, que son su manera de dominar al mundo: mitos, ritos, prohibición del incesto, mundo de la prescripción y de la regla social ¹³⁰ Mundo del Lógos que ordena todo aquello que pertenece al ámbito de la naturaleza y que constituye el *espíritu humano* y que ansía la armonía frente al movimiento dislocado por lo que también es un Logos que se modifica y que incluso puede desaparecer como en el caso de algunos mitos ¹³¹

Pero, ¿cuál es ese espíritu humano del que habla nuestro antropólogo? No es en primera instancia la conciencia. Es, sin ir más lejos, lo inconsciente, que para Lévi-Strauss es donde radica la *naturaleza humana*, las propiedades invariantes. Por ello pretende llevar la investigación “más allá de los límites de la conciencia” ¹³² Este inconsciente es a la vez forma vacía y conjunto de leyes que rigen la comunicación simbólica, gracias a lo que todos los seres humanos poseen: un lenguaje. De este modo, lo inconsciente funda la inteligibilidad y la comunicabilidad de los fenómenos sociales, cuya configuración debe buscarse en niveles profundos, inadvertidos, de las categorías inconscientes, lo que nos recuerda tanto a Freud

¹²⁸ C. Lévi-Strauss. *Antropología Estructural* (II) p. 66

¹²⁹ *Ibidem*, p. 60

¹³⁰ En algunas especies, especialmente los chimpancés, es posible observar esta prohibición, pero, como señala Lévi-Strauss, si la prohibición del incesto tuviera una base natural no habría tal obstinación en decretarlo. Si el fundamento de la cultura es la *regla* no podemos reducir los fenómenos culturales a modelos copiados de la zoología

¹³¹ Los mitos, dice nuestro autor, mueren no en el tiempo sino en el espacio: “Se sabe, en efecto, que los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal; respetan así una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siempre salir otro mito.” C. Lévi-Strauss. *Antropología Estructural* (II) p. 242 Véase también C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 610

¹³² C. Lévi-Strauss. *Antropología Estructural* (II) p. 68

como al segundo Wittgenstein ¹³³

Las categorías o conceptos puros del entendimiento son las diversas variedades de funciones unificadoras del entendimiento en su relación con la sensibilidad y, por tanto, son condiciones *a priori* del entendimiento que hacen posible el conocimiento objetivo de la realidad. Aseguraba Kant que se conoce en cuanto se construye, y se construye en cuanto se proyectan sobre el dato amorfo determinadas funciones de significación u objetivación, pero en el caso del estructuralismo las categorías inconscientes no son ideas innatas, sino que vienen a ser resultado de un largo proceso de humanización, lo que haría del estructuralismo un discurso del método opuesto al de Descartes, puesto que el *cogito* no es transparente o, en todo caso, no se autorreproduce autónomamente

En este orden de ideas conviene traer a colación la postura de Geertz: para él es claro que la evolución del sistema nervioso no se produce más que mediante el acceso a estructuras simbólicas públicas permite elaborar esquemas autónomos de actividad. En ese sentido, dice Geertz, el pensar humano es primariamente un acto público desarrollado con referencia a los materiales objetivos de la cultura común y es secundariamente, una cuestión privada ¹³⁴

Al conceder primacía a los conceptos de estructura y sistema, Lévi-Strauss afirma que estos no conciernen directamente a las realidades empíricas ni expresan la totalidad de relaciones sociales, no son más que la materia prima de la que el observador (o el actor) extrae los modelos estructurales que son siempre construcciones. Construir modelos y sumergirlos en los hechos pasa a ser el método necesario para descubrir estas estructuras profundas. El modelo es un esquema lógico, un esquema “construido” que debe poner en evidencia las estructuras profundas e inconscientes del espíritu: la descripción que hace Lévi-Strauss de modelo es la que sigue:

Pensamos (...) que los modelos deben satisfacer cuatro condiciones:

- a. *El carácter de sistema*: una correspondencia tan estrecha entre los elementos que cualquier modificación en uno de ellos entrañe la modificación de los restantes
- b. *La pertenencia a un grupo de transformaciones*
- c. *La previsión* del modo en que reaccionará el modelo en caso de modificarse uno de sus elementos

¹³³ *Ibidem*, p. 80. Cabe señalar que el autor subraya que el estructuralismo no pretende oponer lo concreto a lo abstracto ni de reconocerle al segundo un valor privilegiado, aunque al hablar de mitos y ritos el autor hable de metalenguaje del mito y paralenguaje del rito, como si pensara en una tabla periódica al estilo de la de Mendeleiev y recordando las oposiciones binarias de Jakobson. *Ibidem*, pp. 113 y 169

¹³⁴ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa México, 1987, p. 82

d *La exhaustividad*: el modelo debe estar construido de tal forma que su funcionamiento pueda explicar todos los fenómenos estudiados ¹³⁵

Así, concluye Lévi-Strauss, el proyecto queda realizado con el pasaje de lo empírico al modelo, con un rigor y una creciente economía de los modelos y haciendo de la antropología la ciencia de los modelos de lo real y de lo virtual ¹³⁶

La estructura social, sostiene Lévi-Strauss, no puede de ninguna manera reducirse al conjunto de las relaciones sociales descriptibles de una sociedad dada. Incluso la labor de la ciencia no sería el paso de lo complejo a lo simple, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible, lo que desde Galileo, caracteriza la ciencia moderna. La estructura social no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos construidos según ella, y estos modelos tienen que ser tales que hagan inmediatamente inteligibles todos los hechos observados:

la dialéctica de las superestructuras consiste, como la del lenguaje, en establecer *unidades constitutivas* que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de una manera no equívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, *elaborar un sistema* el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en *signo*. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa ¹³⁷

El estructuralismo suscitó varios debates que numerosos pensadores han reconocido como parte de la vieja polémica filosófica entre idealistas y materialistas. Sin embargo, no parece forzosamente antimaterialista el pensar que existen sistemas simbólicos subyacentes en las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y con sus semejantes.

Se ha reprochado también al método de estar desencarnado, de hacer abstracción total de los factores individuales y de los sentimientos. Incluso apelando a la noción de *inconsciente*, Lévi-Strauss no otorga ningún valor operativo a la noción de deseo. Lo que interesa en la actividad inconsciente, no es la producción del deseo, sino su tendencia esencial a clasificar los datos, a combinarlos, a integrarlos intelectualmente. El nivel individual, la manera en la cual esas estructuras son vividas no interesa al estructuralista, que estudia costumbres, instituciones y "seres colectivos". Se trata de pensar en el inconsciente ya no como pulsional, sino como forma que estructura toda la vida social: como sistema

¹³⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, (I), p. 306. Las cursivas son del autor.

¹³⁶ Véase a J. B. Fages, *Para comprender a Lévi-Strauss*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

¹³⁷ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 193. Las cursivas son del autor.

categorial *a priori*, esto es, como un conocimiento admitido con anterioridad a la experiencia, en el sentido kantiano, basado en la razón y por ello estrictamente universal y necesario.

En suma, lo específicamente humano consiste en que la actividad inconsciente del espíritu impone formas a un contenido, formas que son las mismas para todos los humanos. Las leyes del inconsciente estructural son las que, en última instancia, expresan la estructura del espíritu humano, sede de la función simbólica y fuente que configura cualquier realidad. La diversidad de culturas pues, se explica por un inconsciente que engendra estructuras imponiendo formas a diversos contenidos. Esto último implicaría según Lévi-Strauss, reducir la cultura a la naturaleza, si es que el inconsciente, estructurador de toda forma cultural tiene una base natural. Por otro lado, plantearía reducir la actividad estructurante de la mente humana a su expresión material, la actividad de las células del córtex cerebral.

Lévi-Strauss no es, por otra parte, el único que sostiene el carácter de modelo, en ese preciso sentido, de la estructura social. Edmund Leach considera, muy análogamente, que las estructuras que describe el antropólogo no son más reales que modelos que existen exclusivamente como construcciones lógicas de la mente, por lo que la descripción estructural nos suministraría un modelo idealizado que establece las relaciones de status “correctas” entre grupos y personas sociales.¹³⁸ Leach manifiesta que para el antropólogo social:

la estructura social es algo que existe con un grado de objetividad igual al de las articulaciones del esqueleto humano, al de la interdependencia funcional y fisiológica de los diferentes órganos de la anatomía humana. En contraste, Lévi-Strauss (.) está interesado nada menos que en la estructura de la mente humana, y para quien, “estructura” no es una articulación que puede ser observada directamente, sino, más bien, un ordenamiento lógico, una serie de ecuaciones matemáticas que pueden ser demostradas como funcionalmente equivalentes (como en un modelo) para el fenómeno en discusión.¹³⁹

Tanto para Lévi-Strauss como para Leach, la estructura es una construcción explicativa destinada a suministrar la clave de los hechos observados de la existencia social, los principios o fórmulas que dan razón de su carácter y, por lo tanto, la lógica subyacente a la realidad social, a partir básicamente, del estudio de las relaciones sociales, por los cuales se construyen los modelos que constituyen la estructura social. Los grupos constan de personas en relaciones determinadas, y todo grupo se caracteriza por el tipo de relaciones

¹³⁸ Véase a S. F. Nadel, *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid, 1966, cap. VI.

¹³⁹ Citado por D. Kaplan y R. Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, p. 283.

que se presentan entre dichas personas y las mantienen juntas.

El título de su libro '*El pensamiento salvaje*' no se refiere por cierto al pensamiento del salvaje sino al conjunto de las operaciones del cual es capaz el pensamiento humano, más allá de las diferencias culturales, cuando no está como en nuestra sociedad "domesticada para aumentar su rendimiento", dice Lévi-Strauss. En eso consiste la condición humana: en la cultura. Pero para él, esta noción es ciertamente ambigua: "por su generalidad, el término parece ignorar, o por lo menos reducir a la unidad, las diferencias que la etnología tiene por fin esencial señalar y separar para subrayar las particularidades, pero no sin postular un criterio implícito - el de la condición humana -, el único que puede permitir circunscribir los límites externos de su objeto".¹⁴⁰

La crítica fuerte se refirió al proyecto de subordinar toda la información etnográfica la cuestión del sentido, considerada como central, soberana y autónoma. Si bien es cierto que el método logra dar cuenta de la lógica inconsciente que se halla bajo las instituciones humanas, no puede pretender explicar el funcionamiento de una sociedad global concreta, sobre todo si es como la nuestra, de sistemas diluidos. De hecho, Lévi-Strauss se burla de aquellos que imaginan que el método estructural aplicado a la etnología ambiciona alcanzar un conocimiento total de las sociedades, lo que sería absurdo.¹⁴¹

El debate, por supuesto no se hizo esperar. Frente al existencialismo, el etnólogo francés no aspiró a encerrarse en los problemas del sujeto, sino en buscar una racionalidad sin sujeto, liberando al hombre del "estamos condenados a ser libres" del existencialismo, puesto que dentro de la estructura no corresponde al hombre elegir.¹⁴² Si para Sartre el sujeto humano une pensamiento y lenguaje en un movimiento dialéctico "totalizante", Lévi-Strauss mantiene el lenguaje y sus estructuras en un más acá inconsciente, del que se nutre el sujeto hablante:

La lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que los tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce.¹⁴³

¹⁴⁰ C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*. Emecé, Buenos Aires, 1986 p. 46. La referencia a Rousseau es clara.

¹⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, (I), p. 95.

¹⁴² A. Bolívar, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Cincel, Madrid, 1990, p. 63.

¹⁴³ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 365.

Así, frente a las filosofías del sujeto, Lévi-Strauss propone una doble reintegración: reintegración del *yo* individual al *nosotros* de la humanidad y reintegración de la humanidad a la naturaleza para que no se confine la dialéctica al exclusivo ámbito de la historia humana.¹⁴⁴ El sujeto y la cuestión acerca de la consistencia del yo, que ha sido el afán mayor de toda la filosofía occidental, ha sido para nuestro antropólogo como estudiar un insoportable niño mimado durante demasiado tiempo.¹⁴⁵ La idea que se forma Lévi-Strauss de la razón dialéctica, es bien diferente de la de Jean-Paul Sartre, cuya empresa considera por cierto contradictoria en algunos casos y superflua en otros, como lo detalla en un largo párrafo:

De las dos hipótesis entre las que vacila, Sartre atribuye a la razón dialéctica una realidad *sui generis*; existe independientemente de la razón analítica bien como su antagonista, bien como su complementaria. Aunque su reflexión sobre la una y sobre la otra tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a una concepción diferente: la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistiría indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la razón perezosa; nosotros llamamos dialéctica a la misma razón, pero valerosa: combada por el esfuerzo que ejerce para superarse.¹⁴⁶

Si es la subjetividad lo que se refiere a la existencia de un sujeto consciente y libre, se comprende por qué nuestro antropólogo, estructuralista, no comparte las filosofías que ven en el hombre a un ser cuya conciencia es, en potencia, independiente de la vida sociocultural. De esta manera, el trascendentalismo autoconsciente del *cogito*, como si hubiera un lugar prerreflexivo de la vida humana, desemboca en un trascendentalismo de las estructuras inconscientes llevando al eclipse de la subjetividad o a la disolución del sujeto en el triunfante discurso anónimo de la estructura.

Así es como las causas de un sistema se encontrarán no fuera de éste, sino en su interior: cuando se pasa a un modelo en el que se inserta un sistema hemos dado con su estructura. Pasa entonces el sujeto de ser el centro de la red a ser solamente uno de sus nudos y los niveles de su vida sólo tramas de esta red, desechando de esta forma toda

¹⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 623.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 565.

¹⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, pp. 356-357.

subjetividad trascendental. De entrada, Lévi-Strauss considera que no hay una filosofía en su obra, pues en el mejor de los casos intenta abjurar de lo que se entiende hoy por *filosofía*:

Al leer las críticas que ciertos filósofos enderezan al estructuralismo, reprochándole la abolición de la persona humana y de sus valores consagrados, me quedo tan estupefacto como si se rebelasen contra la teoría cinética de los gases con el pretexto de que, al explicar por qué el aire caliente se dilata y se eleva, pusiese en peligro la vida de familia y la moral del hogar, cuyo calor, perdido el misterio, perdería sus resonancias simbólicas y afectivas. (...) mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca de la mitología, exceptuando las de Plutarco.¹⁴⁷

El ser humano es un ser corporal, antes que nada, con un código genético absolutamente irrepetible si la fertilización es normal. Este cuerpo es tremendamente parecido al de otros animales, en términos genéticos y en algunos casos físicos. Y sin embargo poseemos un cerebro, unas manos y una lengua que nos distinguen del resto de las especies. Un sujeto es precisamente eso y algo más, pues nuestro cerebro está modelado por la cultura que incide en la organización de la información en ambos hemisferios del cerebro, las hormonas, el ambiente y las experiencias que éste produce en el sujeto. Estas realidades diseñan el cerebro y las memorias visual, espacial y verbal. Así, a todos los sujetos corresponde cierta subjetividad. Como sujetos vemos modelar nuestra subjetividad por realidades que tienen que ver con la interdependencia entre nuestro cuerpo y nuestros ambientes y experiencias. Así, el Yo es indudablemente objetivo y subjetivo también.

Más todavía, para el caso de Lévi-Strauss, el Yo es intersubjetivo, en el sentido de que nuestra especie es humana, esto es, en el sentido de que fuera del ámbito de la sociedad, ni nuestro cerebro ni nuestras manos, ni nuestra lengua, son capaces de articularse. Ser humano implica, ya lo dijo Lévinas, vivir entre los humanos. Esta vida humana se crea, y, sobre todo, crea vida, material y culturalmente hablando. Son los otros quienes nos enseñan a comunicarnos y por ello nos crean, recrean y permiten que creemos: son la novedad que nos permite ser novedad. Y sin embargo, la novedad que somos no implica en modo alguno que no haya posibilidad de diálogo, pues el compartir códigos (o estructuras) nos permite

¹⁴⁷ C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, pp. 576-577. En las líneas siguientes el antropólogo ataca a los filósofos existencialistas, encerrados frente a frente consigo mismos y cayendo en éxtasis ante sí, aislándose del conocimiento científico y de una humanidad cuya profundidad etnográfica desconocen, para discutir todo el día en atmósferas humorosas del *Café du Commerce*, sobre una condición humana cortada a la medida de una sociedad particular. O bien, filósofos que se entregarán a la prostitución de sus predecesores en una especie de *philosoph'art* cuyos logros estarán destinados a ser puramente sensuales y decorativos.

comunicar nuestras experiencias y enjuiciarlas desde el tribunal de lo humano, es decir, desde aquel mirador en el que podemos ubicarnos para hacer patente una conciencia ética: desde nuestras memorias y desde nuestras proyecciones objetivas y subjetivas, ¿estamos o no creando vida?¹⁴⁸

Queda pendiente el problema acerca del carácter del estructuralismo: ¿es un método descriptivo o realmente llega a ser una pieza explicativa? A este respecto conviene recordar que para Lévi-Strauss, la ambición estructuralista es la de tender puentes entre lo sensible y lo inteligible para traer a la superficie de la conciencia verdades profundas y orgánicas¹⁴⁹

La obra magna de Lévi-Strauss, "*Las estructuras elementales del parentesco*", revela en su título la influencia de Mauss, a la vez que recuerda la búsqueda durkheimiana de las formas elementales de la religión.¹⁵⁰ La contribución específica de esta obra reside en la aplicación de las sugerencias de Marcel Mauss referentes a la circulación de un tipo particular de bien, a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de las principales variedades de los grupos de parentesco

Sin embargo, tendría que ser obvio que para analizar las variantes del matrimonio y de la filiación como sistemas de intercambio resulta enteramente superfluo postular una "estructura" mental panhumana inconsciente e invariante que gobierne la reciprocidad, independizando el análisis de la relación entre reciprocidad y supervivencia. Al menos, claro está, que se busquen arquetipos colectivos o denominadores comunes espirituales que serían el substrato mental del que la vida social es la encarnación material: "la etnología contemporánea se dedica a descubrir y a formular tales leyes de orden en muchos registros del pensamiento y de la actividad humanos. Invariables a través de las épocas y las culturas, ellas solas permitirán remontar la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad aparentemente inagotable de las formas en las cuales las aprehendemos"¹⁵¹

En realidad el sujeto no deja de inmiscuirse en la cultura, puesto que la base de toda regla social (como la prohibición del incesto), no funciona más que gracias a la reciprocidad,

¹⁴⁸ Inclusive no solamente hablamos de Derechos del Hombre vivo ahora, sino de los que están por venir

¹⁴⁹ C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 626. La influencia de los dos franceses puede notarse en toda la obra levi-straussiana, como por ejemplo cuando señala que: "no cabe duda de que entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes es aún la más importante y la más eficaz, porque la razón es como Durkheim y Mauss lo comprendieron más un producto que una causa de la evolución cultural." C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 56.

¹⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Origen/Planeta, México, 1985. pp. 55 y ss.

¹⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*. p. 58.

que implica la participación igualitaria de los miembros del grupo en la preservación o transformación o eliminación de todo el sistema. La reciprocidad, por ello, es también, como el lenguaje, una "condición de la cultura"¹⁵²

Existen otras interrogantes dirigidas a la antropología estructural: las nociones de racionalidad y representación. Para los especulativos teóricos, es importante esbozar con nitidez el proyecto de pensar en la eficacia de las prácticas simbólicas y de manifestar la parte necesariamente simbólica de toda realidad social. Pero, interrogarse sobre la eficacia de los símbolos significa menos apuntar hacia su función que hacia el mecanismo de su intervención; teorizar la práctica no sólo quiere decir comprender la estructura inconsciente de las representaciones que la dirigen, sino manifestar los esquemas constitutivos de toda representación y, por ello, cambiar el sentido del término representación.

Finalmente, ¿cuál es la contribución del estructuralismo al humanismo democrático del que Lévi-Strauss toma tan apasionada defensa?¹⁵³ En el ya citado texto "*Raza e Historia*", el antropólogo plantea su estudio de las razas desde un punto de vista etnológico, o sea, iniciando con una pregunta impertinente: ¿por qué hay tantas culturas y tan "pocas" razas? La cuestión no es demostrar la supuesta inferioridad de algunas razas ni siquiera la de las culturas. Querer establecer ello equivaldría a hacer el inventario de todas ellas, pues ni se establecen en el mismo plano, aunque tampoco difieren. Al estudiar los diversos grupos humanos se llega a la conclusión de que existe por lo menos un punto sobre el cual tal o cual cultura no subirá o bajo el cual corre peligro de desintegración, este punto es lo que Lévi-Strauss llama el "óptimo". A pesar de lo expuesto por la teoría liberal, en el sentido de plantear al individuo como autónomo, replegado sobre sí mismo y preocupado por su intereses privados, es preciso una concepción que permita recordar que el Sujeto, como lo ha dicho Lévi-Strauss, no se autoconstituye, sino que la construcción de esos intereses privados resultan del hecho de la pertenencia al grupo en el cual se inscribe.

Por otro lado, Lévi-Strauss también considera imprudente negar la noción de *progreso*, pero cuidándose de posturas racistas. Y es que la diversidad de las culturas y sus desigualdades van más allá de la tecnología: los esquimales se llevan el trofeo por su adaptación al medio y los australianos, tan atrasados en otros aspectos, el que corresponde a aquellos que llevan entre sí tan buenas relaciones, que para explicarlas necesitaríamos echar

¹⁵² C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* p. 102. Véase también su *Antropología Estructural* (I), p. 63.

¹⁵³ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (I), p. 259.

mano de complicadas aseveraciones matemáticas. Pero la interrogante más fuerte de Lévi-Strauss se refiere al porvenir de la civilización occidental: ¿hasta dónde llegará? ¿abarcará el planeta entero? ¿qué sucederá con las otras culturas? Una cosa es que pueblos diferentes con concepciones de la historia distintas puedan comprenderse, y otra, que los actuales regímenes sociales y políticos así lo quieran

La antropología ha sido generalmente un discurso sobre las civilizaciones primitivas con las cuales casi no ha entablado diálogo. Sin embargo, la antropología parece ser el único puente tendido entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas. Si un diálogo entre estos dos extremos es posible todavía, es la antropología la que permitirá a Occidente entablar este diálogo. Sin duda la antropología clásica, inevitablemente marcada por la oposición (a la cual debe su nacimiento) entre razón y sin-razón, implica el rechazo al diálogo. Pero otro tipo de antropología que sobrepase esta oposición se transformaría en una nueva forma de pensamiento. No una antropología como la de Sartre que, según Lévi-Strauss, separa a su sociedad de las demás sociedades pues la dificultad mayor del filósofo existencialista surge cuando intenta explicar cómo viven y piensan los miembros de las sociedades “exóticas”¹⁵⁴

Se trata en suma de plantear un diálogo en el que todas las sociedades participen de manera igualitaria aprovechando las formas en que se han forjado y dejando de lado aquellos elementos que han venido a mermar la posibilidad de construir una intersubjetividad libre y propia. Es aquí en donde podemos ubicar la pertinencia de la labor interpretativa, pues, como señala Marramao, hoy día resulta complicado encontrar un punto cuando menos semi-fijo que se encuentre entre la opacidad y la transparencia, es decir, entre el relativismo ético (que plantea una inconmensurabilidad absoluta) y la homogeneización:

Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se forma de por sí, sino en un cauce de tradición y lenguaje: en una palabra, dentro de un simbolismo específico. Cada cultura dispone, pues, de parámetros propios y de jerarquía valorativa propia, distinta de otras. Postular un criterio de mérito que presuponga un único patrón de medida acerca del “comportamiento racional” es, por lo tanto, una prueba de ceguera hacia lo que convierte en humanos a los seres humanos: la capacidad de diferenciarse culturalmente.¹⁵⁵

Para Dussel resulta claro que toda ética que pretenda tener criterios de universalidad, tales como la reproducción y desarrollo de la vida humana, debe partir de lo material:

¹⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, pp. 362-363.

¹⁵⁵ G. Marramao, “Entre universalismo y diferencia. Sobre el conflicto ético de nuestro tiempo”, en: G. Bianco (coord.) *El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica*. EDICIAL. Buenos Aires, p. 105

El criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana interno a cada cultura le permite a todas, en primer lugar, ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana).¹⁵⁶

Semejante es la opinión de Villoro, quien también incorpora al relativismo cultural cierto universalismo ético. Según él, una ética sólo puede referirse a comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales. Incluiría por lo tanto: 1) una ética de las creencias, que habría de referirse a las formas en que la voluntad debe incidir en la justificación, la adopción y el rechazo de las creencias comunes a una cultura; 2) una ética de las actitudes que se preguntaría por los valores a los que debería dar preferencia una cultura, y 3) una ética de las intenciones, sobre los fines que deben fijarse para una cultura y las acciones conformes con esos fines.¹⁵⁷ Para que exista la posibilidad de un acuerdo entre fines y valores colectivos últimos dentro de un Estado multicultural, es necesario que se reconozca la diferencia cultural. Sobre dicho supuesto construye Villoro las siguientes tesis:

1. Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular.
2. Una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica)
3. La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad universales, de carácter formal.
4. La comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.¹⁵⁸

Cabe la siguiente aclaración: si para Villoro existen principios universales de racionalidad, para Olivé ello es imposible, pues según él no tiene sentido buscar principios y criterios universales de racionalidad más que en relación con marcos conceptuales específicos. Con ello retornamos a la cuestión de la incomunicabilidad. Si bien los marcos conceptuales son diversos porque diversas son las circunstancias en que la racionalidad es ejercida, también es cierto que las mismas circunstancias se van pareciendo unas a otras, debido en gran medida a la globalización de la exclusión.

La labor hermenéutica es de suma importancia cuando consideramos temas como la

¹⁵⁶ E. Dussel, *La ética de la liberación*, UAEM, Toluca 1998 p 13

¹⁵⁷ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas* p 110

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp 142-143

comunicación intercultural: los ecos que se distorsionan en su viaje por el tiempo y el espacio, nos confunden y dificultan la búsqueda de los canales más adecuados, con menos ruido o menos saturación, susceptibles de ser utilizados de forma que el mensaje recibido y enviado a los Otros adquiera tintes de diálogo. La indagación en el terreno de lo humano, por eso, se parece más al recorrido por un Laberinto, que por el recto camino que señalara Descartes. Son muchas las direcciones y muchas las decisiones que hay que tomar y muy altas, también, las cuotas de tolerancia que hay que pagar y la consideración de la que hay que hacer gala. En todo diálogo uno escucha a quien ha dirigido la pregunta y también a quien va dirigida esta pregunta. Como dijo Gadamer, “El horizonte hermenéutico es el horizonte del preguntar”¹⁵⁹

Queda una interrogante más, a saber: ¿qué hacer con las respuestas que se ofrecen a las preguntas formuladas? ¿debemos escuchar y privilegiar una sola voz y desechar las demás o bien debemos atender de igual manera todas las voces que nos responden? Beuchot argumenta a favor de la multivocidad que sólo podría ser comprendida mediante el uso de la analogía, en un esfuerzo por poner orden entre la equivocidad y la univocidad. A muy grandes rasgos, la tesis de Beuchot consiste en diferenciar entre la hermenéutica de corte positivista, la romántica y la analógica¹⁶⁰

La primera consiste en interpretar de una sola manera los resultados obtenidos de una investigación en aras de emitir leyes aplicables universalmente. La segunda es relativista en extremo y opta por dejar abierta la puerta a toda especificidad con el fin de afirmar a todas las opciones como igualmente válidas. Las dos posturas resultan en reduccionismos. Y lo cierto es que ninguna de ellas deja espacio a la creatividad y a la acción: una se torna paralítica y la otra epiléptica, sin puntos intermedios. Parece entonces conveniente situar como guías de la labor del historiador, a la racionalidad y a la experiencia, sí, pero también a la creatividad, indispensable en cualquier indagación científica.

El interés de la hermenéutica, según Beuchot, es el acercamiento y el distanciamiento respecto a ese gran texto que es el Mundo, lo que permite por un lado evitar pretender un objetivismo puro y, por el otro, caer en un subjetivismo absoluto. Esto es, no se trata de caer en homologías científicas, como tampoco en la acientificidad de la metáfora. El

¹⁵⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sigüeme, Salamanca, 1984, p. 447

¹⁶⁰ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, FFyL UNAM, México, 1997. Véase también del mismo autor, su artículo “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica” en: M. Aguilar (coord.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea: Modernidad, Sujeto y Hermenéutica*, col. ¿Por qué aún filosofía?, UNAM México, 1995

análisis de la realidad es realizado de manera “relativamente relativa”, a fin de no pretender extremos como la interpretación subjetivista y la pretensión de objetividad pura, sino el equilibrio entre ambos.

Los estudios sobre multiculturalismo pueden beneficiarse enormemente con el uso de la analogía, pues es el instrumento más adecuado para pasar de una cultura a otra sin perder las coordenadas de la propia y favoreciendo así un diálogo justo entre culturas que son sobre todo diferentes pero iguales en cierto modo porque todas han sido creadas por adultos y en ellas se recrean. Esto es, en realidad, lo que hace a un mestizo. Al ubicarse entre dos o más culturas, el mestizo siempre está dispuesto a evaluar su proyecto vital sin entenderlo nunca como acabado, sino más bien abierto a las posibilidades que otras culturas le ofrecen para desarrollarse. Sugiere Geertz que para vivir en mundos mixtos: “No es necesario elegir, de hecho es necesario no elegir, entre el cosmoplitismo sin contenido y el provincialismo sin lágrimas. Ninguno de ellos es útil para vivir en un *collage*”.¹⁶¹

La analogía ha sido introducida entre las herramientas más relevantes de la nueva antropología interpretativa. Para Geertz, por ejemplo, las analogías explicativas de las ciencias sociales son una prueba de la “desestabilización de los géneros” y del ascenso del “giro interpretativo”. De hecho, la transformación del estilo discursivo de los estudios sociales, se ha dado gracias a la analogía.¹⁶²

Como una consecuencia de lo expuesto por Geertz, los textos que se van produciendo permiten también un mejor acercamiento a la realidad concreta que deriva en situaciones de multiculturalismo. Entre otras ventajas, se encuentra la posibilidad de interpretar con menos autoritarismo a las diversas culturas, así como la creación de espacios interculturales.

En su tentativa de un acercamiento entre la teoría interpretativa y la teoría antropológica crítica, Ulin hace descansar su propuesta de una antropología comunicativa con intención moral. Esto es, una antropología que permita dar cuenta de otras sociedades sin anular la revelación de la alteridad, lo cual es la lección más importante, en términos morales, para el antropólogo: “Si están verdaderamente interesados en comprender otras sociedades, tanto histórica como transculturalmente, tienen que estar preparados para permitir que la alteridad se del objeto/sujeto se afirme a sí misma”.¹⁶³

¹⁶¹ C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, col. Pensamiento Contemporáneo n° 44, Paidós, ICE/ UAB, Barcelona, 1996, p. 91.

¹⁶² C. Geertz, *Conocimiento local*, p. 35.

¹⁶³ R. Ulin, *Antropología y teoría social*, p. 142.

Ulin intenta elaborar una antropología crítica, de carácter emancipatorio, que permita, como lo planteaba Gadamer, la recuperación o restauración de la tradición para lograr una “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*)¹⁶⁴ En ese sentido, dice Ulin: “Yo sostengo que la hermenéutica filosófica y la antropología crítica tienen en común el interés por la libertad, si consideramos que su materia - la apropiación de la diversidad cultural e histórica -, implica la intención práctica de establecer visiones alternativas de lo que significa el ser humano, y así abrir la posibilidad de una amplia gama de futuros”¹⁶⁵

Es posible, según Ricœur, llegar a una comprensión mutua, pero como señala Ulin, “no por eso podemos presumir que se base en la reciprocidad”¹⁶⁶ Eso es lo que hace pensar a nuestro antropólogo que la hermenéutica “ha tendido a acentuar la reciprocidad de las interacciones comunicativas, y por ello ha pasado por alto la intensidad en que algunos intercambios entre interlocutores pueden reflejar relaciones sociales asimétricas”¹⁶⁷ De ahí parte la exigencia de encontrar una explicación de las desigualdades en la interacción humana y los límites institucionales concretos a la acción humana

De esta manera, Ulin llama al rescate de las hermenéuticas de Gadamer y Ricœur como útiles para el desarrollo de una teoría crítica de la interpretación dentro de la antropología, aunque sin dejar de señalar sus deficiencias en el sentido de que no lograr dar cuenta de la complejidad de las interacciones marcadas por la desigualdad social Ulin reconoce en Gadamer y Ricœur la intención de demostrar que “el significado no es reducible a intenciones subjetivas ni al contexto de su génesis, toda vez que los significados de las intenciones objetivadas están necesariamente abiertos a todos los horizontes de interpretación actuales y potenciales”¹⁶⁸

Lo que resulta como propuesta de Ulin es la necesidad de aprehender hermenéuticamente las determinaciones culturales que se expresan a través de las interacciones sociales vividas y, por otro lado, analizar las posibles coerciones objetivas a las que están sujetas las relaciones sociales.¹⁶⁹

¹⁶⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y Método*.

¹⁶⁵ R. Ulin, *Antropología y teoría social*, p. 151

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 172

¹⁶⁷ *Ibidem*

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 179

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 213

TERCERA PARTE

¿TODOS LOS SUJETOS? DIVERSIDAD Y RACISMO

Capítulo 5. Diversidad cultural y variabilidad biológica

Las prácticas excluyentes que acompañan los actuales esquemas de desarrollo han favorecido la aparición o reaparición de muchos prejuicios. Algunos de ellos, como el sexismo o el racismo, han debido ser superados cuando menos en términos de legislaciones, en razón de las propias necesidades del sistema actual. Incluso si en la vida cotidiana sigan manifestándose estos prejuicios, su actualidad no sólo se expresa en la esfera de lo privado sino que aparecen también, aunque de manera velada, en la configuración de lo público. Nos detendremos en la exposición del racismo, porque como todos los prejuicios, es uno de los instrumentos de los cuales echa mano el cínico para rebajar al *otro* a objeto, para explotarlo y legitimar así esa explotación, sin contravenir los ideales de las actuales democracias ¹

Esto es más evidente en territorios como los nuestros en los que los símbolos de avasallamiento colonial no han desaparecido debido a la realidad de la subordinación. Nuestros contemporáneos siguen estimando más otras culturas que la suya propia, en función de ese imaginario heredado que los ubica en el lugar privilegiado y lanza hacia las márgenes del sistema a quienes no compaginan con éste. Aunque en realidad no hubo durante el periodo colonial un abierto prejuicio racial, la organización por castas fue un hecho y se demuestra por los términos con que se designaron: a mayor mezcla, mayor sentido adquiría, en el imaginario colonial, la “bestialización” de los americanos. Desde luego, aún si hoy día no es el caso, no hay duda de que permanece el deseo de dominar a los marginados. Así pues, el sistema de castas permanece en el imaginario latinoamericano en razón de la funcionalidad que ofrece a la organización por clases sociales ²

En múltiples ocasiones podremos observar que los prejuicios impiden concretar un diálogo constante y respetuoso entre los segmentos que conforman la población latinoamericana. Además, han producido un déficit moral que limita severamente nuestras instituciones. Algunos de ellos, como el racismo, ni siquiera son admitidos públicamente

¹ Véase sobre este tópico a R. Zahar, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, Siglo XXI Editores, México, 1976, p. 33

² Para el caso véase el ya clásico texto de G. Bonfil *México profundo. Una civilización negada* SEP/CIESAS, México, 1987

como obstáculos del desarrollo democrático de nuestras sociedades. Ahora que se han puesto de moda en estos tiempos de clonaciones exitosas y de creación de mercados estratégicamente planificados, los científicismos y las tecnocracias las explicaciones biologicistas respecto de la justificación de un régimen que inevitablemente provoca desigualdad, no pueden ser desatendidas.

Las razas humanas no son especies separadas sino subpoblaciones muy recientes y escasamente diferenciadas. Esta variación no tiene que ver con divisiones muy antiguas dentro de un plexo en evolución, como sostienen los poligenistas, sino con unas diferencias genéticas notablemente pequeñas. La noción biológica de *raza* proviene de la distribución de características físicas y generalmente se entiende este término como similar al de subespecie, ya que *especie* se define como los grupos de poblaciones que de hecho o en potencia son capaces de mezclarse y que reproductivamente se hallan aisladas de otros grupos semejantes.³ Es más, según un importante difusor de la ciencia:

Las razas, si se definen formalmente, son, pues, subespecies. Las subespecies son poblaciones que ocupan una subdivisión geográfica concreta de la distribución de una especie y que son suficientemente diferentes en cualquier serie de rasgos como para ser taxonómicamente reconocibles. Pero los seres humanos se mueven de un lado para otro, y mantienen unos hábitos muy notables de hibridación extensiva. No estamos suficientemente bien divididos en grupos geográficos distintos, y nombrar subespecies humanas no tiene en realidad sentido.⁴

Por lo general, los parámetros que el racista señala como justificación a su prejuicio es el color de la piel, pero pueden surgir otros.⁵ Cuando se pregunta por qué hay razas, se nos ofrece una casi siempre sencillísima respuesta:

Los miembros de la misma especie comparten los mismos genes. Aun cuando el aislamiento reproductivo entre poblaciones puede ser incompleto, es casi seguro que difieren las frecuencias relativas de diferentes alelos de genes en cuanto a sus acervos génicos. Cabe esperar que se produzcan mutaciones y recombinaciones en lugares diferentes, ocasiones diferentes y frecuencia diferente. Además, las presiones de selección también variarán. No hay razón alguna para esperar que dos poblaciones sean nunca iguales, porque hay diferencias individuales dentro de las poblaciones, porque las poblaciones diferentes tienen acervos génicos diferentes y porque los correlatos genéticos de la mayoría de los rasgos fenotípicos son independientes entre sí. Por tanto, al analizar

³ Esa es la definición difundida por E. Mayr, autor de *Animal species and evolution*, Belknap, Cambridge, 1963. Citado por Kilham y Klopfer, "El concepto de raza y el diferencial innato", en: Dobzhansky *et al.* *Ciencia y concepto de raza. (Genética y conducta)*. Fontanella, Barcelona, 1972, p. 25.

⁴ S. J. Gould, *La sonrisa del flamenco*, RBA, Barcelona, 1995, p. 164.

⁵ El término *raza* no tiene una connotación meramente humana. Las diferencias físicas sirven básicamente como señalizaciones externas mediante las cuales identificamos individuos y clasificamos poblaciones. No habría dilema moral en ello si dejáramos de identificar esta exterioridad con la calidad de la interioridad.

las distribuciones de las observaciones (de comportamiento y otras) de diferentes poblaciones, debemos aprender a preguntarnos, no si son diferentes, sino más bien en qué modo difieren⁶

Normalmente desde una perspectiva antropológica se explica la variabilidad biológica o polimorfismo, en términos similares a los siguientes:

la amplitud de la distribución para la población deriva de dos fuentes. En primer lugar, las medias de las distribuciones genotípicas subyacentes son distintas. Por tanto, la población tendrá varianza, pues la hay entre las medias genotípicas. Esa varianza entre las medias genotípicas se denomina varianza genética de una población. Pero la variación entre las medias genéticas no explica toda la que encierra una población: existe asimismo variación dentro de cada genotipo, como lo indican las subdistribuciones genotípicas individuales. La varianza que se da dentro de cada clase genotípica se denomina varianza ambiental, porque desaparecería si el ambiente fuera idéntico para todos los individuos⁷

Los caracteres físicos altamente llamativos, como el color de piel, los ojos, la estatura, la forma del cabello, la pilosidad y los rasgos faciales tales como la forma de la nariz,⁸ son los que más a menudo se han utilizado para construir categorialmente la noción de raza y para crear estereotipos de belleza a los que se atribuyen un superior ejercicio de la racionalidad

Uno de los poligenistas más famosos, Carleton Coon, consideró cinco razas principales: caucasoide, mongoloide, australoide, congoleña (negroide) y capoide (bosquimanos del sur de África). Los colores de la piel son producto de la melanina y carotenos y de la queratogelatina, pigmentos sumamente sensibles a las tres fracciones de los rayos solares (luz ultravioleta, visible e infrarroja). No obstante que nuestro autor afirmó que los colores de nuestras pieles están determinados genéticamente y adecuados a los entornos ambientales en los que evolucionaron nuestros antepasados, atribuyó este científico una supuesta inferioridad de los negros a un accidente de la evolución, pues afirmaba que las condiciones ambientales fueron para ellos menos exigentes. Asimismo señaló nuestro autor que los primeros en cruzar el umbral hacia *Homo sapiens*, fueron los blancos y amarillos, menos perezosos que los otros⁹. Pero no fue el primero (ni será, infelizmente, el último) en seguir esta falacia. El naturalista sueco Carolus Linnaeus (Linneo)

⁶ J. Hirsch, "Análisis conducto-genético y el estudio del hombre", en: Dobzhansky *et al.*, *Ciencia y concepto de raza*, pp. 54-55

⁷ R. Lewontin, *La diversidad humana*, col. Presensa Científica, Biblioteca Científica American, Labor, Barcelona, 1984, p. 65

⁸ La forma de la nariz se establece fácilmente por el índice altura/anchura, o índice nasal

⁹ C. S. Coon, *Adaptaciones raciales. Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*, Labor Universitaria, Barcelona, 1984, pp. 41 y 63

ya había, en 1738, considerado razas a las que confería las siguientes características:

- *europæus albus*: ingenioso, inventivo, blanco, sanguíneo, gobernado por leyes.
- *americanus rubescens*: feliz en su grupo, amante de la libertad, de piel bronce, irascible, gobernado por la costumbre.
- *asiaticus luridus*: orgulloso, avaro, amarillento, melancólico, gobernado por la opinión.
- *afër niger*: astuto, ocioso, negligente, negro, apático, gobernado por el capricho arbitrario de sus amos.¹⁰

Sin duda, no hay relación alguna entre razas y culturas. Todos los *Homo* evolucionaron de la misma forma en cuanto a la duplicación de las neuronas, lo que resultó en la diferenciación bilateral del córtex cerebral: uno de los lados (generalmente el izquierdo) se especializó en operaciones lineales, a una escala temporal, como el habla y el cálculo, mientras que el otro lado percibía y creaba imágenes totales en un instante.¹¹ Se desarrollaron asimismo los órganos vocales, y se observó la retracción de las mandíbulas y la posición erguida que permite a nuestros miembros superiores e inferiores, la locomoción y la manipulación respectivamente. Pero vale la pena recordar que *no tuvo por qué haber sido así*. Muy probablemente la igualdad humana sea un hecho contingente de la historia: “La igualdad no es una verdad por definición. No es ni un principio ético (aunque pueda serlo la igualdad en el trato) ni un enunciado acerca de las normas de la actividad social. Simple y llanamente, las cosas salieron así. Se podrían haber obtenido otros resultados (y dilemas morales de enorme magnitud) en un centenar de escenarios diferentes y plausibles de la historia humana. No fue así”.¹²

El derecho a la diversidad no puede fundamentarse en el curso que ha seguido la evolución. Ninguna argumentación en favor del respeto a la igualdad en la diversidad, puede partir de un hecho biológico, sino de nuestras construcciones categoriales y de una exigencia social para la continuidad de la vida de nuestra especie. Nos aparece aquí uno de las cuestiones más complicadas para la ética del siglo XXI. No pudiendo ya echar mano de explicaciones al estilo religioso (por el pluralismo existente y en cierta forma también debido al ateísmo del sistema) acerca de nuestro fin en este mundo, habremos de partir de nuestra

¹⁰ En L. Poliakov, *The aryan myth. A history of racism and nationalist ideas in Europe*, Sussex University Press, Edimburg, 1974, p. 161. Inclusive el autor nos señala la importancia de la conquista española para que se produjera una suerte de racismo, no teórico pero sí práctico, en relación a los habitantes de las colonias, situación que habría originado el tremendo embate de la discriminación racial al implementar un sistema de castas. *Ibidem*, p. 136.

¹¹ C. S. Coon, *Adaptaciones raciales*, p. 159.

¹² S. J. Gould, *La sonrisa del flamenco*, p. 158. Es inclusive el argumento de una serie televisiva muy popular en la década de los setenta, escrita por Pierre Boule: “*The Planet of Apes*”.

propia contingencia o, como diría Heidegger, de nuestro "estado de yecto". Aquí estamos, solos, para hacernos entre todos

Una cuestión más: la nuestra es una especie única; si hubiéramos de compartir la vida con otra, intermedia entre el superhombre que creemos ser y las bestias, tendríamos muchos más problemas y múltiples y complicados dilemas:

Una de las poblaciones de una estirpe de australopitecinos se convirtió en *Homo habilis* otras varias sobrevivieron. Una especie, *Australopithecus robustus*, murió hace menos de un millón de años y vivió en África, como coetánea de *Homo erectus*, durante un millón de años. No sabemos por qué desapareció *Australopithecus robustus*. Bien podría haber sobrevivido, y hoy nos enfrentaríamos a todos los dilemas éticos que plantearía una especie humana auténtica y notablemente inferior en su inteligencia (con su capacidad craneal de sólo una tercera parte de la nuestra). ¿Habríamos construido zoológicos, o habríamos establecido reservas, y promovido la esclavitud o el genocidio, o habríamos llegado incluso a ejercitar la bondad?"¹³

Para poder alcanzar a comprender las civilizaciones diferentes de la nuestra, la noción de raza es entonces de muy poca utilidad: no podemos establecer relación alguna entre los caracteres físicos y las diferencias culturales, pues la elección de los criterios que permiten distinguir los diversos tipos raciales es siempre tan arbitraria como lo es la azarosa fluctuación genética: "El estudio de la genética humana está por tanto interesado sobre todo por el análisis de los primeros estadios de la especiación, por los cambios en las frecuencias alélicas producidos por mutación, selección, intercambio génico o fluctuación genética. Los efectos de cada uno de estos factores evolutivos están muy sujetos a modificaciones por los volúmenes de las poblaciones implicadas".¹⁴

La idea que un grupo humano tiene de raza depende de cómo este grupo se ha definido socialmente, aunque en ocasiones los criterios pueden depender de ciertas características físicas que "emparentan" a las personas. Es lo que hacen por ejemplo los kunas de Panamá y Colombia, quienes utilizan el tipo sanguíneo (fenotipo O, rhesus positivo) como uno de los parámetros que definen su pertenencia al grupo. De todas formas, aunque las características consideradas pueden coincidir muy aproximadamente con las étnicas, la definición social del grupo puede ser cultural y no racial. Por eso Bastide prefiere dejar de lado la noción de raza en su sentido biologicista y define más bien la noción de raza social así: "Aquellos grupos, internos o externos, respecto de una comunidad, de los cuales

¹³ Ibidem, p. 164

¹⁴ B. Glass, "La base genética de las razas humanas", en: Dobzhansky et al. *Ciencia y concepto de raza*, p. 101

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

se presume que poseen atributos biológicos comunes o un origen genético diferente, pero cuya extensión varía de un lugar a otro, lo que cabalmente pone de relieve el carácter sociológico y no biológico del grupo”¹⁵

El análisis sociológico del fenómeno del racismo comenzó en Estados Unidos hacia la segunda década del siglo XX, debido al estudio de las *race relations*. Sin embargo, como señala Wiewiorka, aunque se tiende a desplazar el marco de referencia de la raza hacia la cultura, se seguirá utilizando ampliamente el término *raza*¹⁶. Por ejemplo, Boas afirmaba que el tipo racial no es un individuo, sino una abstracción:

Podríamos admitir que el etnólogo no se interesa suficientemente en el problema de la relación entre la estructura corporal y la forma cultural, porque su atención está dirigida hacia las semejanzas de cultura en el mundo entero que justifican la suposición de una igualdad fundamental de la mente humana, independiente de la raza; pero esto no significa que no puedan existir diferencias más menudas que pasan inadvertidas a causa de las semejanzas generales.¹⁷

La simple clasificación de los tipos humanos, para Boas, no representa un agrupamiento ceñido a principios biológicos, sino que está basada en actitudes subjetivas pues se fundan en experiencias individuales y colectivas previas. Por tanto, una raza no puede ser concebida de tal manera, sino como una unidad biológica, como una población que descende de antepasados comunes y que, en virtud de su origen, está dotada de características biológicas definidas¹⁸.

Así pues, las clasificaciones tienen un valor descriptivo, pero si no están acompañadas de pruebas más amplias, carecen de significación biológica toda vez que se identifica, erróneamente, a individuos de la misma apariencia corporal como miembros de la misma raza. Ante la inestabilidad de los tipos humanos, Boas concedía mayor importancia a la crianza y menos trascendencia a este tipo de particularidades biológicas. De todas formas no dudó en lanzar hipótesis como la siguiente: “Si nuestras teorías son correctas, los europeos representarían una nueva forma especializada, derivada de la raza mongólica; el negro y el negro pigmeo, dos tipos, de los cuales el pigmeo de piel clara puede ser más

¹⁵ R. Bastide, *El prójimo y el extraño El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu. Buenos Aires, 1975, p. 34.

¹⁶ M. Wiewiorka, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 45 y 47.

¹⁷ F. Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, p. 48. En la edición de 1938 desaparecieron las formulaciones ambiguas sobre las razas que se habían detectado en la primera edición, según señala M. Wiewiorka, *El espacio del racismo*, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 51.

antiguo que el negro alto”¹⁹

¿Son aquellas líneas la prueba de un eurocentrismo en el pensamiento de Boas o una muestra más de su antirracismo? La existencia de una mentalidad absolutamente independiente de las condiciones de vida, según Boas, es impensable. Cada cultura es entonces producto de tales condiciones. Pero nuestro antropólogo encuentra dos abstracciones derivadas de la conducta del hombre en el mundo entero, básicas en todas las formas de la cultura: la inteligencia y la habilidad para valorar las experiencias.²⁰ A pesar de las particularidades, prevalecen generalidades.²¹ Habría que ver si es la cultura occidental la que mejor ha dado señas de atender ambos aspectos, a lo cual Boas responderá con una rotunda afirmación.

El propio Boas, en 1911, clausuraba el primer congreso universal de las razas afirmando que “la vieja idea de la estabilidad absoluta de los tipos humanos debe rechazarse sin la menor duda, y con ella la creencia en la superioridad hereditaria de unos tipos determinados sobre los demás”²². Se confirma pues que el error inicial del racismo reside en la confusión entre la noción biológica de raza y las realizaciones materiales y culturales de los grupos humanos:

La diferenciación “racial” humana en realidad no va más allá del color de la piel. Cualquier uso de las categorías raciales debe buscar su justificación en alguna otra fuente que no sea la biología. El rasgo más notable de la evolución y de la historia humanas ha sido el mínimo grado de divergencia que existe entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre los individuos.²³

Tan frecuente e íntima es la coincidencia de *raza* y *cultura* que, en la mayoría de las sociedades racistas, no hay una clara distinción entre estos dos factores, hasta el punto en que, siguiendo la teoría del determinismo biológico, los rasgos culturales se atribuyen a particularidades fenotípicas y no a otras características, sobre todo cuando la variabilidad es tan difícil de clasificar y cuando resulta complicado especificar su origen: “Tres son las causas de variación fenotípica entre los individuos. Primera, diferencias genética. Segunda,

¹⁹ *Ibidem*, p. 124

²⁰ *Ibidem*, p. 152

²¹ Tal es lo que sucedió cuando impulsado por el método de estudio estadístico comparativo intercultural, G. Murdock, antropólogo norteamericano, ideó los “archivos de áreas de relaciones humanas” (Human Relation Area Files o HRAF), algo así como un inventario de sumarios etnográficos, orientado a descubrir invariantes entre rasgos culturales o grupos de rasgos de cerca de 240 culturas.

²² Citado por M. Wiewiorka, *El espacio del racismo*, p. 48.

²³ Lewontin, Rose y Kamin, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología* col. Crítica. CNCA/ Grijalbo, México, 1991, p. 155.

cada persona tiene su propia historia ambiental y social. Tercera, a lo largo del desarrollo se producen accidentes que trascienden la mera fluctuación ambiental externa”²⁴

Sería científicamente inútil concebir que el comportamiento está indisolublemente ligado a lo genético, particularmente cuando se olvida el papel que desempeña por el ambiente en el desarrollo del fenotipo.²⁵ Los *tests* de inteligencia nos dirán más sobre el modo de instrucción y su operatividad, que sobre la capacidad de quien aprende u otras disposiciones psicometales atribuidas a la noción de raza²⁶

En vez de considerar la civilización como el producto humano que resulta tanto de la diversificación de las culturas como de la homogeneización, en lugar de considerar que la cultura euroamericana no es una de las muchas y variadas culturas se anula toda esperanza de diálogo inteligente. Al no concebir el desarrollo histórico de diferenciación progresiva, el eurocéntrico considera la uniformación de la humanidad entera, por las buenas o a la fuerza, como fundamento de evolución, incluso si todos somos diferentes²⁷. Anotemos además que en sentido biológico, la *evolución* es un proceso gradual de cambio en la composición genética de una población que puede llevar o no llevar a la formación y transformación en otra especie²⁸

Ahora que nuestro planeta se vuelve más pequeño por el tipo de relaciones económicas que se establecen y por la revolución informática y de las telecomunicaciones que hacen crecer las redes sociales, las ciencias antropológicas parecen empequeñecer también al sucumbir a la tentación de una cándida interpretación de las culturas: mientras los conflictos interétnicos e interraciales van en aumento, los antropólogos parecen interesarse más en los pequeños detalles sin lograr una visión global, que incluya todos los sistemas, o sea, que permita apreciar *the big picture* desde una óptica crítica, al margen de toda

²⁴ R. Lewontin, *La diversidad humana*, p. 64

²⁵ El fenotipo lo constituyen todos los rasgos (morfológicos, fisiológicos y conductuales) que presenta el organismo en cualquier momento de su vida. Se desarrolla a lo largo de la vida, en parte por acción de nuestros genotipos, pero sólo en parte.

²⁶ Véase a H. Birch, “Temeridad y sensatez en la genética del comportamiento”, en Dobzhansky *et al.* *Ciencia y concepto de raza*, p. 60.

²⁷ Tal es la idea que tiene Bastide sobre la evolución y de una involución producida por un eurocentrismo exacerbado. Véase Bastide, *Antropología Aplicada*, p. 37.

²⁸ C. Leon Harris, *Evolución. Génesis y revelaciones*, serie Ciencias de la Naturaleza. Hermann Blume Editor. Madrid, 1985. p. 13

xenofobia²⁹ o incluso de xenofilia. Por su parte, la filosofía posmoderna también enfrenta serias críticas:

Hoy los funcionarios del paradigma - es decir, los importadores de filosofías - ven peligrar su función: la racionalidad del Centro ha decretado el fin de la modernidad y toma sus merecidas vacaciones. La Razón salvífica del Reino de los Fines se ha degradado en la Razón instrumental del Imperio de los Medios y hasta la lógica, paradigma de los paradigmas, verdadera sección militar de la Filosofía, se embarca en aventuras paraconsistentes, dejando - eso sí - una guardia aristotélica al cuidado del lenguaje de las computadoras. Pensamiento débil, fiesta posmoderna de las Diferencias y para aquellos que sobrevivan al hambre, a la represión y a la disolución cultural, quedan los llamados a la constitución de la Comunidad Universal de Comunicación.³⁰

La filosofía posmoderna se torna más *light* y más inoperativa a la hora de construir los fundamentos sobre los que debiera descansar una solidaria relación entre las culturas. Escribe Dussel:

Los filósofos posmodernos saben analizar el arte posmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la "gestión", de la "centralidad" europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías de dominados excluidos del centro y/o periferia.³¹

Lo que se señala es un asunto grave y hacia esa cuestión nos encaminaremos. No es de extrañar pues que tanto la teoría antropológica como la filosofía euroamericanas se hayan construido siguiendo modelos de dominación, destinándoseles a demostrar la aparente superioridad de la raza y de la clase social a las cuales pertenecen, las más de las veces, sus profesionales.

La exclusión de las mayorías no euroamericanas de la historia provoca que se sustituya, a la hora de la estructuración de una teoría del cambio sociocultural, una

²⁹ En contra de lo que se suele pensar, racismo y xenofobia no son lo mismo. Se puede decir que el racismo es una forma de xenofobia, y no a la inversa. La xenofobia hace referencia a las actitudes que hacen que un determinado grupo humano sea perseguido o humillado por su condición de ajeno a una determinada comunidad o país. Pero la xenofobia "también se aplica a los que, sin ser extranjeros, son sencillamente raros, es decir, aquellos a los que, al igual que a los venidos de fuera, se les aplica un principio denegatorio - el de la rareza - que percibe como una calidad del otro lo que en realidad es un atributo que se le designa." M. Delgado, *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Empúries, Barcelona, 1988, p. 161.

³⁰ E. Hernández, "Función de la filosofía y misión del pensamiento", en: *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (20 al 24 de mayo de 1990), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp. 206-207.

³¹ E. Dussel, *ELGE*, p. 63.

concepción pluralista y emancipadora de la Razón, por una más bien monolítica. Si para ser contemplado “teóricamente” como partícipe de la historia es preciso alienarse, la teoría abandona entonces su carácter de objetividad. Y ciertamente se trata en efecto de una entrada alienada, puesto que la condición es entrar a la *civilización* (occidental) dejando fuera la *barbarie* (no-occidental). ¿Y con qué vara se mide la barbarie? Al respecto escribe Zea: “Cualquier visión que no se adecue a la suya será falsa y, por ello, cualquier expresión verbal de la misma, bárbara. Bárbara de lo bárbaro en su sentido original, esto es, balbuceo de la verdad, del logos que no se posee (. . .) Bárbaro o balbuciente, frente a quien se dice dueño de esa verdad y, con ella, de la única palabra que puede expresarla”³²

Alienación,³³ o sea, el transformar una persona en cosa, significa en términos antropológicos que una cultura dominada abandona su perfil étnico, con todo y las desgarradoras consecuencias que este doloroso proceso ocasiona. El Otro se ve obligado a abandonar su *ethos* particular, es decir, su identidad y su proyecto de vida, porque se le considera desigual por ser diferente.

Si todos fuéramos iguales, no tendría sentido alguno un principio ético de igualdad. La diversidad no ha dejado de crear confusión, particularmente entre aquellas sociedades cuyo exagerado etnocentrismo ha provocado conductas racistas. Pero de hecho es imposible encontrar una sociedad no etnocéntrica, aunque es común hoy en día que el racismo y otros tipos de prejuicios, que implican siempre discriminación, amplíen la intensidad de las fuerzas que cohesionan una sociedad, llevándola a absolutizarse y aislarse, en términos culturales, de otros grupos humanos.

En un afán por afirmar la necesidad de establecer diálogos entre culturas distintas y a veces distantes, las posturas de tonos relativistas parecen ofrecer las bases epistemológicas convenientes.³⁴ Desde luego ello funcionaría en caso de que las diferencias no vayan a ser analizadas y evaluadas con arreglo a principios derivados de una determinada cultura. El resultado de esta última perspectiva suele llamarse *etnocentrismo*, que nos hace tomar la cultura de nuestro propio grupo como fundamento de nuestras reacciones emocionales,

³² L. Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 20.

³³ La palabra latina *Alienus* significa lo que es de otros, extraño, extranjero, apartado, remoto, fuera de, enemigo, contrario. La entrada *Alienatio, -onis* señala lo siguiente: “Proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición”. En: *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 21ª Edición, Espasa-Calpe, 2 tomos, Madrid, 1992.

³⁴ P. Winch, *Comprender una cultura primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994. Habrá que transformar los propios aparatos cognitivos y ajustarlos para acercarnos a los otros.

afirmaciones cognoscitivas y juicios morales y estéticos, cuando estamos en contacto con *extranjeros* (portadores de toda pauta cultural extraña) Incluso si las diferencias culturales son reales, el etnocentrismo tiende a magnificarlas o distorsionarlas. Un ejemplo de ello puede ser la reacción que provoca el olor de los otros, que catalogaríamos, etnocéntricamente, como pestilencia, y el sabor de sus alimentos, como nauseabundo.³⁵ Como ya se dijo, toda actitud racista tiene un fuerte componente de etnocentrismo. Éste configura nuestras estructuras mentales, interioriza los modelos de relación entre las personas y los valores culturales. El etnocentrismo “es el que da sentido a la vida de cada uno, a los hechos vitales, a los datos de la experiencia personal y colectiva. Este referente cultural es el que nos permite hablar con sentido, relacionarnos, el que nos permite vivir”³⁶

El etnocentrismo, fenómeno en parte consciente pero en gran medida inconsciente, es ese conjunto de fuerzas centrípetas que permiten la estructuración de un grupo humano, pero que deben equilibrarse con fuerzas centrífugas con el fin de que la cultura no pierda coherencia ni renuncie a intercambios culturales favorables a su desarrollo. Las culturas deben presentarse como coherentes no sólo en su interior, en relaciones intraculturales, sino hacia el exterior, en relaciones interculturales. Así pues, no se trata de la contemplación de la propia imagen, sino también de aquella que proviene de los otros grupos. La ausencia de equilibrio en la dinámica conduce al aislamiento cultural, incluso si al interior de dicho grupo social existen varias culturas o subculturas, esto es, a pesar de que sean sociedades multiculturales.

La complejidad de nuestra economía y los progresos tecnológicos han generado numerosas relaciones de interdependencia. Esta multiplicidad de relaciones podrían demostrar el carácter más complejo de nuestra sociedad al compararla con otras, especialmente con las tradicionales y es lo que nos provoca a identificar los conceptos de primitivo e inferior, particularmente cuando el vocablo progreso (entendido solamente como adelanto tecnológico) cala tan hondo en nuestro pensar. Tal vez en relación al sustrato tecnoeconómico, podíamos afirmar cuál es sociedad más desarrollada, pero difícilmente podríamos probar que un tipo de creencias religiosas o un tipo de organización familiar sea el más adecuado o efectivo. En todo caso, también podría optarse por una *indiferencia hacia*

³⁵ Precisamente recordamos al respecto la novela ‘*Hacedor de Estrellas*’, escrita en 1937 por W. O. Stapledon cuya sección ‘La Otra Tierra’, gira en torno a los olores y sabores y el racismo que se pone en marcha en función de lo olfativo y gustativo, que se relacionan con el cerebro.

³⁶ T. San Román. *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Tecnos/ UAB, Barcelona, 1996, p. 108. San Román propone la noción de *alterofobia*, concepto amplio bajo el cual se engloban todas las formas de exclusión de lo “diferente”.

la diferencia,³⁷ o una actitud de discriminación o segregación

Durante el Siglo de las Luces, las nociones de *civilización* y *progreso* fueron concebidas como el resultado de un largo y casi artesanal trabajo, como lo es el pulido. Inclusive en francés el término utilizado (*politesse*) para referirse a lo civilizado señala tanto lo refinado como la acción de pulir (*polissage*). El civilizado, en el Siglo de la Razón, es entonces aquel que puede afirmar haber pasado de la ridícula rusticidad al artificio delicado, como ya lo señalara el aristócrata Voltaire. Es aquel que puede hablar de manera tan fina que sus halagos son miel al oído de los suyos, pero solamente de los suyos. El pulido (*poli*), es de finos modales, presencia segura, gestos impecables. La *politesse* es para que la gocen los del grupo, pero no así los extraños, quienes serán objeto de los más burdos insultos.³⁸ Es para aquellos que habitan, como decía Hegel de la *pólis* griega, en estrechos límites. Tampoco la civilización así entendida es pues sinónimo de tolerancia a la diferencia, puesto que la barbarie es sinónimo de ridiculez y de la incapacidad de someter la naturaleza para limar sus asperezas. Es también una civilización etnocéntrica, pues implica amor a sí mismo e inmovilidad.³⁹

La actitud que consiste en interpretar las realidades extranjeras según una escala de valores específica a la propia cultura, es decir, desde el mirador de quien observa y no desde el de quien es observado, es la actitud etnocéntrica. Es preciso aclarar que no se escapa jamás a cierto *etnocentrismo*, sea este mínimo, pues es la garantía de cohesión, pero también en ocasiones puede conducir a una intolerancia cercana al racismo.

Cuando la circunstancia lo exige, también pueden llegar a confundirse los prejuicios de clase con los de raza: basta preguntar a quien sea, en América Latina, de qué manera y bajo qué parámetros cataloga a negros y a indios. La respuesta más común en relación a los indios tendrá que ver más con la pertenencia a una clase social que con el color de la piel. Así las cosas, parece que raza es un concepto que carece de todo significado a menos que uno

³⁷ M. V. Adams, *The multicultural Imaginations. "Race", color and the unconscious*, Routledge, London, 1996, p. 23

³⁸ Recordamos aquí la primera escena de una película francesa ambientada en los albores de la Revolución de 1789: un aristócrata orina sobre otro que ha sido excluido del ambiente fino y delicado, o sea bien pulido, de Versalles, permitiéndose una conducta bárbara e insensata que le da nombre al film: "*Ridicule*"

³⁹ ¿Quién mejor para criticar esta barbarie, esta sociedad unidimensional y disparatada, que el Marqués de Sade? Starobinsky, según recuerda Hurbon en su artículo sobre "Le mot civilisation", menciona el manuscrito de Mirabeau, *L'Ami des femmes ou Traité de la Civilisation* (1768, fecha probable): "Si le preguntara a la mayoría en qué hacéis vosotros consistir la civilización, se me respondería: la civilización de un pueblo es el suavizamiento de sus costumbres, la urbanidad, la cortesía (.) todo esto sólo me representa la máscara de la virtud, y no su rostro (.)" Así, subraya Starobinsky: "El término civilización, en cuanto se escribe, es pues considerado como posible objeto de un malentendido" I. Hurbon, *El bárbaro imaginario*. FCE, México, 1993, pp 28-29

sea racista, pues es obvio que lo necesario a la conservación de la especie es siempre común y el resto secundario, o a menos que uno se defina en términos raciales como perteneciente a determinado grupo racial humano, sin que ello forzosamente sea una muestra de racismo

A pesar de que, como dijo Lévi-Strauss, la evolución procede más a saltos como el caballo de ajedrez que en línea recta, solemos considerar que las *otras sociedades* son rústicas y tecnológicamente atrasadas cuando no han seguido el mismo patrón de desarrollo que nosotros. Justificamos entonces nuestro dominio (de la forma como lo hacemos mestizos sobre indios) aludiendo a esos parámetros y disfrazándolos en forma de prejuicios clasistas o raciales y sustituyendo así al pensamiento por la imprudencia. Ello es una ideología acomodaticia propiciada por nuestra propia estructura social, diseñada para demostrar la supremacía y trascendencia de nuestro proyecto frente a otros. Aguirre Beltrán, escribió las siguientes líneas que dan cuenta del lazo establecido entre etnocentrismo y determinismo racial:

El evolucionismo social no tiene el respaldo objetivo, la evidencia incontrovertible de hechos comprobables que otorgan validez y fortaleza al evolucionismo natural. El hombre no tiene programada su existencia a la manera, genéticamente determinada, que gobierna la conducta animal. La facultad de crear cultura, de transmitir mediante la enseñanza y aprendizaje la experiencia acumulada en la historia del género humano, hacen insostenible la transferencia y extrapolación de las hipótesis biológicas al ámbito cultural, tal y como pretende hacerlo, sin empacho alguno, el darwinismo social. El evolucionismo sitúa a la civilización europea como la coronación del desarrollo humano y es, consecuentemente, etnocéntrico y proclive a levantar formas irracionales de racismo.⁴⁰

Ahora bien, ¿por qué ciertas personas adquieren prejuicios raciales y otras no? Según algunos pensadores ello se debe sobre todo a la teoría de la *frustración-agresión* y de la *personalidad autoritaria*. El argumento base de esta teoría es en pocas palabras el que sigue: la frustración producida en ciertos individuos en algunos casos se desplaza del agente causal de la frustración a un *chivo expiatorio*,⁴¹ que a pesar de ser ajeno a la situación en cuestión, pasa a ser víctima de una agresión porque se le ha cargado un pecado objetivado.⁴² Esta expresión de victimación presumiblemente posee el efecto catártico de desahogar la frustración, convirtiendo así a la víctima en *culpable* de su propia victimación, del hecho de

⁴⁰ G. Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas*. Ediciones de la Casa Chata, México, 1983, p. 140

⁴¹ Bastide explica cómo según la Biblia, los judíos, hallándose en dificultades a consecuencia de una crisis, consideraban que ello era el castigo a su pecado. Para expulsar el pecado tomaban un chivo y místicamente le transferían sus pecados, lo echaban de la ciudad y lo apedreaban hasta la muerte. De tal forma el pecado desaparecía junto con el animal. Bastide, *El prójimo y el extraño*, p. 29. Véase Levítico 16:20-22

⁴² Véase a K. Dittmer, *Etimología general*, pp. 124-125

que alguien más tome la iniciativa sobre su ser, tomado como disminuido o bien como decían los griegos, un *phármakos*:

El *phármakos* era, por un lado, un ser humano que tenía funciones similares a las de un “chivo expiatorio”; sobre él recaían todas las agresiones y violencias del pueblo, liberando a éste de ellas; y una vez que el *phármakos* se hacía depositario de estas cargas negativas, se le sacrificaba con el exilio o la muerte (generalmente por lapidación) y al mismo tiempo se le sacralizaba, haciéndosele objeto de veneración. El *phármakos* era así objeto de maldad y al mismo tiempo de salvación.⁴³

Cuando la elección de *chivos expiatorios* queda establecida culturalmente entre los miembros de ciertos grupos, se produce el prejuicio racial, clasista, sexista o étnico, porque la expresión de agresión pretende justificarse por las diferencias físicas o culturales que resultan intolerables para quien siente una gran frustración, particularmente debido a la forma de relación del infante con sus padres y la forma de crianza.

También para Dollard, el racismo es considerado como un conjunto de prejuicios y de actitudes, “una estructura emocional” y exclusivamente como un subproducto o una racionalización instrumental de una postura de dominación de una raza sobre otra. En su texto, reflexiona sobre el racismo inclinándose por el agente racista, en una teorización cercana a la idea del chivo expiatorio, y en la que considera tres “conceptos clave” que aclararían el prejuicio racial:

1. El de agresión generalizada, o flotante, vinculada a las frustraciones de los blancos
2. El de modelo social de permisividad frente al racismo, que permite aislar en la sociedad un grupo detestado e indefenso, hacia el cual se orientará la hostilidad
3. El de la identificación uniforme, que significa que es posible reconocer fácilmente a aquellos a quienes generalmente no se ama.⁴⁴

La teoría de Adorno vincula los prejuicios con cierto tipo constitucional, distinguiendo dos temperamentos o tipos: el tipo autoritario y el tipo democrático.⁴⁵ Entre las características de la personalidad autoritaria se hallan el respeto a la fuerza, la sumisión a los superiores, la agresividad para con los subordinados, la incapacidad de autoanálisis, la

⁴³ J. González, *El Ethos, destino del hombre*, UNAM/ FCE, México, 1996, p. 87. Lo que señala la autora es a la larga lo que ocurrió con el indio: desde la perspectiva del indigenismo el indio muerto es objeto de veneración en tanto que el indio vivo es un estorbo.

⁴⁴ J. Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988 (1ª ed. 1937). Citado por M. Wieviorka, *El espacio del racismo*, p. 61.

⁴⁵ Véase al respecto a J. Maisonneuve, *Psicología Social*, pp. 120-121. Más todavía: “Si el miedo y la destructividad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece principalmente a la democracia” Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, Norton, New York, 1953, p. 480. Véase también a H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, 1966.

aceptación de los estereotipos en boga, la intolerancia de toda desviación y por lo tanto la rigidez de espíritu, la destructividad y el cinismo, una tendencia a adoptar supersticiones y un interés “exagerado” por el sexo (particularmente por el dominio que puede ejercerse en las relaciones con los otros) Por lo común, el grado de hostilidad hacia los grupos *out* es muy alto en este tipo de personas. El autoritario es, por antonomasia, “el hombre de los prejuicios”, mientras que su contrario, el democrático, es tolerante

La hipótesis central de Adorno es que existen “patrones” (*patterns*) que disponen a los individuos a ciertas conductas autoritarias e intolerantes y cuyo estudio permitiría estudiar el origen del racismo (y en particular del antisemitismo) La personalidad autoritaria viene a ser el resultado del desarrollo de tendencias profundas, que van moldeando la personalidad desde la infancia, y que van evolucionando en la medida que lo propicie un contexto favorable. Es decir, ya no se trata de mostrar que el racismo es la instrumentalización del dominio de unos sobre otros, o una cuestión de tipo moral, sino más bien, un problema enraizado en lo más profundo de la *psyché*, ubicando al fenómeno como exterior a las relaciones sociales concretas en el contexto de las cuales se manifiesta.⁴⁶

Resume la situación Van den Berghe de este modo: “Para ciertas personas, el racismo es un síntoma de problemas psicológicos profundamente enraizados, pero para la mayoría de la gente que vive en sociedades racistas, el prejuicio racial simplemente es una clase especial de convenientes justificaciones para una conducta que resulta ventajosa. Si esto no fuera así, las actitudes raciales no podrían cambiarse tan rápidamente como sucede en condiciones sociales cambiantes”⁴⁷

Esto es, nos recuerda Wieviorka, no hay actor sin un sistema de acción, sin relaciones sociales o intersociales que permitan el surgimiento de personalidades racistas y que contextualizan la conciencia o subjetividad.⁴⁸ El racismo no es sólo una actitud propia de individuos que encuentran en el grupo que discriminan una vía de escape a sus dificultades, sino de grupos estructurados de forma tal que un fenotipo en particular, o varios, son considerados como intolerables. De ello derivan actitudes discriminatorias en grupos en los cuales se reflejan altos niveles de un insano etnocentrismo así como también conductas xenofóbicas y mixofóbicas. El prejuicio racial no es sólo exhibido, sino justificado al apelar a supuestas experiencias históricas o personales para legitimar la antipatía racial, volviendo la

⁴⁶ M. Wieviorka, *El espacio del racismo*, pp. 67-70

⁴⁷ P. Van den Berghe, *Problemas raciales*, p. 46

⁴⁸ M. Wieviorka, *El espacio del racismo*, p. 74

actitud racista en “coherente” con un sistema dado:

Los miembros de todas las sociedades humanas tienen una opinión bastante buena de sí mismos comparados con los miembros de otras sociedades, pero esta buena opinión frecuentemente se basa en pretensiones de superioridad cultural. Las ínfulas de excelencia que se da el hombre, generalmente están basadas, de manera narcisista, en sus propias creaciones. Sólo unos cuantos grupos humanos se han considerado superiores por el contenido de sus gónadas. Desde luego, las culturas racistas también han sostenido la teoría de que sus culturas eran superiores a causa de su superior contenido genético. Pero no se puede afirmar lo opuesto: muchas sociedades – de hecho la mayoría – han mostrado etnocentrismo sin racismo.⁴⁹

No todas los grupos humanos son, por definición, racistas, pero sí son etnocéntricos por necesidad. Sin embargo, en nuestra historia latinoamericana podemos observar cómo las diferencias fenotípicas llevaron a un sistema de castas raciales en las colonias hispanolusitanas, combinando cierto racismo con el etnocentrismo e incluso disfrazando el segundo con el primero. Conviene por ello apelar a una definición de racismo para diferenciarlo del etnocentrismo:

Racismo es todo conjunto de creencias en que las diferencias orgánicas, transmitidas por la vía genética (reales o imaginarias) entre los grupos humanos, están intrínsecamente asociadas con la presencia o ausencia de ciertas capacidades o características de gran importancia social y, por lo tanto, en que tales diferencias son una base legítima para establecer distinciones injustas entre los grupos definidos socialmente como razas. (.) La existencia de razas en una sociedad determinada presupone la presencia del racismo, pues sin racismo toda característica física queda carente de significado social. No es la presencia de diferencias físicas objetivas entre los grupos lo que crea las razas, sino la aceptación social de tales diferencias como socialmente importantes o pertinentes.⁵⁰

Queda pues señalado que el origen del racismo no es exclusivamente el etnocentrismo en general, sino una de sus modalidades, la menos sana, ya que mientras el etnocentrismo es universal, el racismo es sólo promovido por ciertas estructuras sociales que encuentran en el etnocentrismo, esto es, en un espectacular desarrollo de fuerzas centripetas al interior de un grupo social, la justificación para su conducta racista y su fobia por la alteridad. Con todo, vale la pena remarcar que existe actualmente una forma más compleja de racismo: el racismo cultural. Esta nueva forma de racismo no se inspira en razones genéticas, sino en la presunción de que ciertos rasgos temperamentales son inseparables de la idiosincrasia de un

⁴⁹ P. Van den Berghe, *Problemas raciales*, p. 30. Valga el siguiente ejemplo de lo dicho por el autor: entre los *tutsi* el prejuicio racial ha servido como pretexto de dominación política sobre los *hutu* y los *rwa*, debido a que los primeros son de menor estatura y los segundos de tez más oscura.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

grupo humano y permiten una jerarquización capaz de destruir la supuesta igualdad asegurada por el Estado. En este sentido, el concepto de racismo cultural parte de la idea de que la cultura “es una especie de organismo posesivo del que se es prisionero y del cual es imposible salir”⁵¹

Al parecer de algunos estudiosos de la cultura, el racismo es una reacción autodefensiva de los grupos dominantes respecto de los dominados y la justificación de un determinado tipo de explotación.⁵² Jean-Paul Sartre, por ejemplo, decía que “es el antisemita el que crea el judío”,⁵³ en tanto André Gide apuntaba que “entre menos inteligente es el blanco, más tonto le parece el negro”, y finalmente Claude Lévi-Strauss afirma que “el bárbaro es ante todo el que cree en la barbarie”. James Baldwin, en una conversación sostenida con Margaret Mead, señaló que: “la clave de la salvación de América [Estados Unidos] reside en si es o no capaz de aceptar el rostro negro. Si no lo es, creo que el país no tiene futuro”.⁵⁴

Estos autores, todos primermundistas, se referían a lo que ocasiona el llamado *complejo de Próspero* en el colonialista.⁵⁵ Pero habría que considerar también, como hace Fanon, lo que significa para el colonizado vivir el colonialismo. Según nuestro autor el colonialismo no provoca en el colonizado un sentimiento de inferioridad sino, peor todavía, de inexistencia. Al complejo de Próspero (que lo aliena, pues finalmente debe retornar a su país y dejar a Calibán señoreando su isla caribeña), responde otro complejo, el del colonizado que, creyéndose el cuento de que “la virtud es blanca como negro es el pecado”, aspira a ser lo que no es: blanco, y niega ser lo que es: negro. “Blanquearse o desaparecer” parece ser el lema de los negros antillanos o africanos frente a la metrópolis o frente a los de su propia raza.

En Perú, por ejemplo, es común el “libreme Dios de cholo con mando, de negro con plata y de blanco calato”, mientras que un proverbio brasileño dice que “el dinero blanquea”

⁵¹ M. Delgado, *Diversitat i integració*, p. 156.

⁵² Véase al respecto las obras ya citadas de Bastide y P. Van den Berghe. La obra de F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Schapire, Buenos Aires, 1974) es verdaderamente reveladora.

⁵³ J. P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París, 1954, p. 173.

⁵⁴ En los mismos tonos que los textos anteriormente citados, M. Mead y J. Baldwin, *Un golpe al racismo, col el viento cambia*, Extemporáneos, México, 1972, p. 79. Se trata de la transcripción de una conversación de siete horas y media entre dos intelectuales, una antropóloga y un novelista.

⁵⁵ Véase de O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Seuil, París, 1950.

A los blancos "honorarios",⁵⁶ inteligentemente Fanon les dice: "mi piel negra no es depositaria de valores específicos (...) No tengo derecho, yo como hombre de color, de buscar en qué mi raza es superior o inferior a otra raza".⁵⁷ Fanon toca fibras sensibles en su lúcido texto: no se trata solamente de la enajenación de Próspero, sino de Calibán quien, hasta que la situación se torne realmente insoportable, no piensa más que en elegir un amo según le convenga con tal de no hacerse cargo de su destino. Ello resulta en verdad irracional. Y como dice Fanon con acierto: "para un hombre cuya única arma es la razón, no hay nada más neurotizante que lo irracional".⁵⁸ El racismo es patológico, neurotizante, angustiante: provoca conductas desviadas como el etnocidio o genocidio.⁵⁹

En este sentido, todavía restan algunas interrogantes más: ¿por qué en épocas de decretos de abolición de discriminaciones como las nuestras, sigue el racismo vigente? ¿a qué se deberá el horror por la diferencia? ¿qué fue lo que promovió su desarrollo? Hannah Arendt considera el racismo como una invención de la nobleza o de representantes de las clases medias que se alimentaban de nacionalismos.⁶⁰ Las tesis de Van den Berghe también pueden servir para echar luces sobre el tema, si lo que queremos es dirigirnos al análisis del pensamiento racista en América Latina:

- 1 El deseo de justificar la explotación de los pueblos no occidentales produjo la elaboración de una compleja ideología de paternalismo y racismo, con sus conocidos argumentos de puerilidad adulta, misión civilizadora, salvajismo atávico, y evolución incompleta. Si bien es cierto que la esclavitud en Europa es anterior al desarrollo del pensamiento racista, sólo en el siglo XIX el racismo llegó a ser una ideología bien definida y diferenciable del etnocentrismo. Esclavitud y colonialismo existieron sin un apreciable desarrollo del racismo; por lo tanto, el racismo no puede explicarse simplemente como una consecuencia de la esclavitud y del colonialismo.

⁵⁶ De ahí el trato dado a japoneses, considerados como "blancos honorarios" a diferencia de los chinos en el régimen segregacionista de los *Afrikaners* de Sudáfrica, de antes del gobierno de Mandela. La propia palabra *Apartheid* significa apartamiento.

⁵⁷ F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 201. Se hace alusión al drama de Shakespeare *La Tempestad*, que narra la historia del isleño Calibán que ve al duque napolitano Próspero adueñarse de su territorio y de su propia transcendencia y libertad.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁹ El *genocidio* consiste en la eliminación física de un pueblo cuya diferencia, al ser considerada como peligrosa, debe ser destruida. El *etnocidio* implica la eliminación de una cultura aunque no de los individuos que le dieron vida. En los dos casos se trata de crímenes y huelga decir que los pueblos agredidos no dejan de responder violentamente, en muchos casos. Todavía queda por discutir si es o no legítimo defender la vida propia. Algunos todavía parecen dudar de ello. Habría que señalar el caso del llamado *turismo sexual*, por ejemplo: una muchacha filipina difícilmente será aceptada en el mundo occidental como esposa de un blanco, pero fácilmente un europeo comprará su virginidad por unos cuantos billetes verdes. Esto es el resultado de una conducta prejuiciada y por supuesto etnocida.

⁶⁰ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid 1987.

2. El darwinismo social hizo mancuerna con el liberalismo económico de principios del siglo XIX. que precisaba la justificación de un proyecto socioeconómico predominante.
3. Las ideas iluministas de igualdad libertad y fraternidad. desde luego entraron en conflicto con las racistas pero. paradójicamente, también contribuyeron a su desarrollo. El deseo de conservar tanto las ventajosas formas de discriminación y explotación como la ideología democrática hizo necesario negar la calidad humana a los grupos oprimidos⁶¹

Estos grupos sojuzgados han sido, en la historia euroamericana los negros, los asiáticos, los judíos, los musulmanes y los indios⁶² Es decir, todos aquellos que fueron obligados a servir como mano de obra barata o de plano gratuita para la construcción de la nueva Roma a la que asistimos. En su texto ya citado, Fanon recuerda que cada uno de estos grupos humanos (y que no son de manera alguna homogéneos), es peligroso por ser divergente o inclusive disidente. Más aún, el euroamericano suele ver en cada uno la personificación de sus más profundos temores. Por ejemplo, el negro es visto como un peligro sexual y de sospechosos tratos con lo sobrenatural, el asiático como un tiránico exótico y como un peligro económico, el judío como un traidor y como un peligro intelectual, el musulmán como terrorista y fanático religioso y, finalmente, el *sudaca* o *latino*, es señalado como un peligro político-cultural y una amenaza a la paz pública.

En relación al latinoamericano, por seguir con los ejemplos, es ya conocido el cinismo con el que el español del siglo XVI identificó la desnudez física con la desnudez cultural, y utilizó este argumento para explotar la naturaleza y humanidad de nuestro continente. En su "*Diario de a bordo*" el Almirante Cristóbal Colón había escrito: "Ellos no tienen armas, y todos son desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres"⁶³

Más tarde, ciertos viajeros pretendieron demostrar la supuesta degradación de pueblos nativos o la humanización de simios antropoides: algunos de sus informes fueron recogidos por Linneo, quien dicho sea de paso, bautizó a nuestra especie: "Hoy en día

⁶¹ P. Van den Berghe, *Problemas raciales*, pp 38-40. Curiosamente este autor se define como partidario de la llamada *sociobiología*, de objetivos dudosos en relación a la diversidad cultural. Más adelante retomaremos las cuestiones emanadas de sus postulados teóricos.

⁶² Sobre el tema véase el artículo de M. Korinman y M. Ronai, 'El modelo blanco', en donde se utiliza el concepto de *leucodoxia*, para explicar la actitud que mantiene Occidente frente a lo no blanco. En: F. Châtelet, *Historia de las ideologías*, Premia Editoria, México, 1990, pp. 215-229.

⁶³ 16 de diciembre de 1492. *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Espasa-Calpe, México. 1986.

clasificamos a todos los seres humanos en una única especie, *Homo sapiens* () en el documento fundacional de la taxonomía moderna, el *Systema Naturae* de 1758, [Linneo] reconocía una segunda especie, *Homo troglodytes* () Esta segunda especie, activa sólo por las noches y que hablaría en susurros, ofrecía poca información que respaldara su existencia”⁶⁴

La antropología y la filosofía del hombre difícilmente pueden localizarse en posturas deterministas, aunque en algunas ocasiones han sido utilizadas para servir de base, supuestamente rigurosa, de argumentaciones racistas en particular o prejuiciadas en general. En este mismo orden de ideas, tampoco pueden hacer otra cosa que liberarse de las ataduras del biologicismo, sociologismo o psicologismo, a menos que la dicotomía naturaleza/cultura tuviera todavía algún sentido.

El determinismo provoca explicaciones del comportamiento humano como resultado de una cadena de determinantes que van desde el ADN hasta las estructuras culturales. En pocas palabras, el determinista justifica el *status quo* como resultante de una naturaleza humana inevitablemente determinada y que condiciona también formas de pensamiento de diverso desarrollo que van de las infantiles a las maduras. Por supuesto, formas de pensamiento ajenas a las nuestras no pueden ser descritas en modo alguno ni como productos de la naturaleza ni como formas prelógicas de pensamiento: “Son lógicas de otro modo, pero solamente en la medida en que el pensamiento occidental ha estado demasiado tiempo dominado por una lógica demasiado angosta”⁶⁵

Cuando se trata del hombre, lo cultural difícilmente se separa de lo natural. Cualquier comportamiento social puede ser modificado y moldeado por la crianza. Si bien es cierto que la herencia biológica regula con fuerza las reacciones instintivas, esta regulación resulta inversamente proporcional a la que caracteriza las actitudes sociales: a mayor regulación biológica, débil regulación cultural.⁶⁶ Subordinar la cultura a la naturaleza equivaldría a limitarla al campo de lo natural y trasladar la propiedad de lo mental de la humanidad al

⁶⁴ S. J. Gould, *La sonrisa del flamenco*, p. 225.

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (II), p. 60.

⁶⁶ Aunque en definitiva, es preciso considerar las relaciones entre biología humana y cultura, es imperativo abandonar todo intento de justificar nuestras conductas culturales como genéticamente programadas. De lo contrario no habría evolución social. Para ello véase de los autores Lewontin, Rose y Kamin, *No está en los genes*, pp. 326-327. Señalan además que: “Nuestra biología nos ha convertido en criaturas que recrean constantemente sus entornos psíquicos y materiales y cuyas vidas individuales son el producto de una extraordinaria pluralidad de vías causales que se entrecruzan. Por lo tanto, es nuestra biología la que nos hace libres.” *Ibidem*, p. 352. Margaret Mead, guió su trabajo en Samoa en función de las crisis de adolescencia. Las isleñas no solían padecerlas, pero para las norteamericanas eran una verdadera tragedia.

ecosistema, y “cultura” no pasaría de ser la automediación de la naturaleza ⁶⁷

De todas formas, es evidente que nuestra biología nos ha dotado de manos, lengua, ojos y cerebro que han resultado para nuestra especie en procesos de hominización y en procesos de humanización: “La evolución del sistema nervioso central, y con ella la evolución de la mano, el ojo y la lengua, ha liberado a los seres humanos en un grado extraordinario de las limitaciones biológicas que son comunes a nuestros parientes y antepasados animales. La conciencia humana y la organización social son los órganos con los que determinamos nuestra naturaleza individual y colectiva, presente y futura” ⁶⁸ Lévi-Strauss opina además que: “si la universalidad del lenguaje articulado en el hombre tiende a la existencia de ciertas estructuras cerebrales propias a nuestra especie, resulta que, como esas estructuras mismas, la aptitud para el lenguaje articulado debe tener una base genética” ⁶⁹

Cuando se pretende justificar el patriarcado, el racismo y la violencia, el determinista (generalmente de una postura conservadora), vira hacia las ciencias biológicas en un intento por justificar la estructura y postular la inevitabilidad de la desigualdad social, con lo que se pretende demostrar que las diferencias no son sólo debidas a los méritos de algunos individuos, sino que además son heredadas biológicamente ⁷⁰ Así se legitimaría la transmisión del poder social de generación en generación ⁷¹

De la misma manera puede intentar darse una pseudoexplicación a la cuestión de la libertad cuando se oscila entre la independencia de nuestros actos en relación a la causalidad y el determinismo. Vale la pena más lo primero que lo segundo, que implica sujeción. Ello, desde luego resulta más cómodo para una ideología burguesa-conservadora que se permite hacer interdependientes la capacidad intelectual y la noción de raza o cualquier otra determinación natural.

Las consideraciones desde el biologicismo social y de la llamada por su creador, Edward Osborne Wilson, ⁷² *sociobiología*, intentaron legitimar una estructura social, en la que nada cambia porque todo está ya determinado. La sociobiología, al parecer de Wilson, tendría que encarar que habría llegado ya para ella la hora de arrebatar de manos de los

⁶⁷ M. Sahlins, *Cultura y razón práctica*, pp. 94-95

⁶⁸ R. Lewontin, *La diversidad humana*, p. 171

⁶⁹ C. Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 54.

⁷⁰ Y ¿no será eso más una prueba de pensamiento precientífico que de la logicidad que se pretende?

⁷¹ Lewontin, Rose y Kamin, *No está en los genes*, p. 92

⁷² Etólogo experto en el estudio de las sociedades de hormigas y de termitas

filósofos el discurso ético para dejarlo en las metódicas manos de los biólogos ⁷³

En su "*Sociobiology: The new synthesis*", Wilson definió la sociobiología como: "el estudio sistemático del fundamento de todos los comportamientos sociales. Por el momento, se centra en las sociedades animales (.) Pero la disciplina también se ocupa del comportamiento social de los primeros hombres y de las características adaptativas de la organización de las sociedades humanas más primitivas" Wilson esperaba poder codificar la sociobiología dentro de una rama de la biología evolutiva, abarcando todas las sociedades humanas, antiguas y modernas, preliterales y postindustriales: "la sociobiología -escribió Wilson- y las otras ciencias sociales al igual que las humanidades, son las últimas ramas de la biología que están a la espera de su inclusión en la Síntesis Moderna" ⁷⁴

Una de las funciones de la sociobiología es, pues, reformular los fundamentos de las ciencias sociales de manera que estos temas se incorporen a la Síntesis Moderna ⁷⁵ Más todavía, Wilson creyó posible prediseñar una cultura feliz a partir del desarrollo de una neurobiología que pudiera modificar los comportamientos que provocan inestabilidad, para finalmente ver aparecer *un código de ética genéticamente exacto* y, por lo mismo, absolutamente justo ⁷⁶ Wilson no fue, indudablemente el primero en anotarse estas ideas ni en buscar un "principio ético naturalista".

Estas concepciones serán las de algunos seguidores de Darwin, que defenderían lo que I H Huxley denominó "la teoría gladiatoria de la existencia", y llegaron a la conclusión de que el principio ético de la evolución debía basarse, ante todo, en el concepto de cada uno para sí mismo, extendido a cada tribu, cada nación, cada clase, y así sucesivamente cada uno para sí mismo en la "lucha por la vida" Ética propia de la "ley de la selva" Mal descrita, la ética biológica se reduce simplemente a una ética de supervivencia, que llevada a un extremo lógico se transforma simplemente en otra variante de la moral basada en la ley de la selva: ¿quiénes deben sobrevivir?

En 1883 la idea de la *eugenesia*, fue promovida por los fundadores de la estadística moderna, Francis Galton, Karl Pearson y R. A. Fisher. Estos investigadores estaban

⁷³ J M Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, Seuil, Paris, 1981 pp 82-83

⁷⁴ La teoría sintética o neodarwiniana afirma que: 1) existe una selección natural de los organismos que expresa los rasgos genéticos que contribuyen a su supervivencia, y 2) los genes sufren mutaciones no controladas por el medio ambiente o el propio organismo Véase a C. Leon Harris, *Evolución. Génesis y revelaciones*, p. 14

⁷⁵ Hay traducción en español: *Sociobiología. La nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980. La respuesta no se hizo esperar y vino en 1977 expresada por M. Sahlins en su *The use and abuse of Biology*

⁷⁶ E. O. Wilson, *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge 1975 p 575. El autor no ofreció una fundamentación clara de su idea de *justicia*

convencidos de que la inteligencia de la especie disminuía con la reproducción mayor de las clases inferiores en vez de las superiores, a las que se les suponía un mayor coeficiente intelectual, por lo que su consideración era que la selección natural jugaba un papel negativo en la sociedad al no poder ésta controlar los nacimientos del proletariado y de la burguesía y aristocracia inglesas⁷⁷ Por ello es que debía ser controlada mediante una planificación biológico-social a favor del “mejoramiento de la raza” Los eugenetistas promovieron investigaciones en materia de anticonceptivos y de inseminación artificial con el fin de preservar a los adaptados y anular a los desadaptados, suprimiendo además aquellos obstáculos culturales, como la democracia igualitaria, que bloquearían la evolución, y dar así libre campo a la selección natural. De la misma manera justificó Hitler que por ello el Estado alemán debía: “declarar que los niños constituyen el patrimonio más precioso de la nación. Debe procurar que sólo engendren hijos los individuos sanos (..) Declarará impropio para la reproducción a todo aquel que se halle evidentemente enfermo o padezca de incapacidad hereditaria”⁷⁸

Infelizmente en estos días la discusión ha resurgido particularmente en torno a la clonación, que en teoría permitiría crear un individuo genéticamente igual que otro, muy práctico cuando se trata de tener en un congelador órganos absolutamente compatibles con los nuestros, y muy peligroso frente a los actuales problemas de la explosión demográfica, especialmente en los países del Tercer o Cuarto Mundo, en los que los proyectos de planificación familiar se dirigen especialmente a las clases marginadas, mientras en Europa se suplica a los ciudadanos tengan a bien reproducirse. En este contexto ha resultado igualmente controvertido el Proyecto Genoma Humano que pretende ubicar y conocer la función de cada uno de los genes que contienen los 46 cromosomas que conforman el

⁷⁷ La teoría de la evolución por medio de la selección natural mantiene 3 proposiciones y una explicación mecánica: 1) Principio de la variación (debe haber qué seleccionar); 2) Principio de la herencia; 3) Principio de selección. La explicación mecánica es 4) Principio de la lucha por la existencia. Véase a R. Lewontin, *La diversidad humana*, p. 149

⁷⁸ A. Hitler, *Mi lucha*, Diana, México, 1953, p. 142. Y lleva el argumento más lejos al afirmar que: “Porque si es necesario, los enfermos incurables habrán de ser segregados sin piedad”. *Ibidem*, p. 141. El texto fue escrito en 1924 y las ideas expuestas ahí costaron la vida a 6 millones de judíos en la *Shoah*, 80 mil enfermos mentales, 20 mil homosexuales y 250 mil gitanos, cifras conocidas mundialmente aunque seguramente subestimadas según dicen varios investigadores.

patrimonio genético del ser humano”⁷⁹

Tampoco habría que olvidar aquella controvertida ley china, aprobada en 1995, y que ha sido criticada de eugenética por la Federación Genética Internacional (IGF). La citada ley niega el matrimonio a las parejas con “defectos o límites genéticos de naturaleza seria”. Sin embargo, pueden casarse si aceptan un programa de contracepción radical a largo plazo, es decir, la esterilización. Si una pareja con tales características es descubierta, ya casada, el médico de zona debe aconsejar a la pareja cómo actuar. Si ha comenzado un embarazo, debe indicar el aborto forzoso. Por otro lado, en 1986, la provincia occidental de Gansu (China) aprobó una ley para la esterilización forzada de los “idiotas, retrasados, estúpidos y enfermos mentales”. Tal ley impone la esterilización para “los individuos cuyo cociente intelectual sea inferior a 49”, una condición más severa que la ley impuesta por el régimen nazi en 1936. Leyes como estas son muy similares a los “tribunales de la raza”, creados por el régimen nazi, en los que el permiso para contraer matrimonio preveía un certificado de “pureza aria”. Sólo las personas que respondían a ciertos criterios raciales podían casarse. Los individuos de “más baja calidad” podían casarse sólo si aceptaban la esterilización.⁸⁰

De todos modos, no hay que urgar en el pasado nazi para toparse con este tipo de ideas. El gran pensador liberal John Stuart Mill exponía en 1848 en su conocido tratado *“Principios de Economía Política”*, la conveniencia de fomentar la planificación familiar entre las clases obreras, que probarían con su actitud austera el grado de sensatez al que

⁷⁹ El proyecto de Declaración Universal sobre el Genoma Humano, en discusión desde 1997, que sería firmado por ochenta Estados, ha sido preparado por el Comité de Bioética de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). El objetivo de esta Carta consiste en conciliar la libertad de la ciencia con la defensa del ser humano de los abusos de la investigación. Esta declaración, la primera en su género, fija criterios éticos para la investigación sobre el genoma humano y sus aplicaciones. El genoma es el conjunto del patrimonio genético humano de cada individuo y que define, por decir así, la pertenencia al género humano. Fruto de cuatro años de trabajo del Comité internacional de bioética de la UNESCO, el documento constituirá parte integrante de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Ante todo, trata de proteger el genoma humano de cualquier tipo de comercio. No trata de prohibir las prácticas científicas, a excepción de la clonación de seres humanos, pero presenta un marco de referencia. Por ejemplo, los experimentos de esterilización con retrasados mentales están formalmente prohibidos. La Declaración considera la libertad de investigación como una expresión de libertad del pensamiento, aunque sería de desear que se reconociera y garantizara la dignidad y los derechos de cualquier ser humano, desde el momento en que éste es identificado por su genoma individual. ZENIT “Casi a punto el borrador del mapa del hombre”.

Fuente electrónica. http://www.zenit.org/spanish/archivo/sem_internaz/006/SI000624.html#item4

⁸⁰ El 25 de agosto de 1998, el profesor Qiu Renzong, de la Academia China de Ciencias Sociales y director del programa de Bioética del Instituto Chino de Filosofía, declaró que había sido enviada a todas las ciudades y provincias de China una “explicación oficial” para limitar la ley sobre la esterilización obligatoria de las personas con minusvalía. Los funcionarios del Ministerio de Sanidad explicaron que enviaron una “clarificación” de la ley, según la cual los doctores pueden esterilizar a una pareja que sufre alteraciones genéticas sólo con el consentimiento de la misma o del tutor. “China suaviza la norma eugenética gracias a la presión científica. Fuente electrónica. <http://www.zenit.org/spanish/archivo/9808/ze980825.html#a2>

podían llegar: “Parece que el mejoramiento de la inteligencia, de la educación y del amor a la independencia de las clases trabajadoras, no puede por menos de ir acompañado de un aumento correspondiente de la sensatez que se manifiesta en normas de conducta previsoras, y que, por consiguiente, irán disminuyendo la proporción entre la población, y el capital y las oportunidades de empleo”⁸¹

Para aceptar que puede planificarse biológicamente una sociedad habría que aceptar de entrada que lo que caracteriza a nuestra especie es más la memoria genética que la histórica, lo que conduciría a no poder diferenciar ya la humanidad de la animalidad⁸² Es obvio que en los humanos es la memoria histórica la que tiene un peso considerable. Genotipos idénticos evolucionarán de modo diferente en contextos distintos, así como genotipos distintos evolucionarán diferentemente en el mismo ambiente.⁸³ En el terreno que nos interesa, que es el de lo humano, siempre habrá además una codeterminación mutua de lo individual y lo colectivo: “Sobre impuesto al gen y al ambiente se halla la conciencia del Yo, que actúa como vehículo de las interacciones sociales que influyen sobre el desarrollo”⁸⁴

Los resultados publicados en la revista *Nature*, del éxito de las manipulaciones obtenidas por investigadores escoceses⁸⁵ en una oveja de nombre *Dolly*,⁸⁶ clonada en laboratorio, son fruto del lento avance de la tecnología⁸⁷ En teoría puede realizarse la clonación de seres humanos, aunque la base de la evolución ha sido siempre la diversidad, la posibilidad de tener seres diferentes que se adapten a un medio cambiante, por lo que sería negativo realizar este tipo de manipulaciones tecnológicas en los humanos. Por otro lado, los

⁸¹ J. S. Mill, *Principios de Economía Política*, FCE, México, 1978, Lib IV, cap. VII, pp 648-653

⁸² Para una crítica de la sociobiología véase M. Veuille, *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, CONACULTA/ Grijalbo, México, 1990, p 99

⁸³ El genotipo comprende lo heredado, es decir, el conjunto de moléculas de ADN que son los genes

⁸⁴ R. Lewontin, *La diversidad humana*, p 27.

⁸⁵ El grupo del Instituto Roslin de Edimburgo, Escocia, está encabezado por Ian Wilmut. El éxito vino tras cerca de 300 experimentos. Los investigadores no ven ninguna razón clínica para intentar estos experimentos con humanos.

⁸⁶ La oveja, cuyos genes provienen de una glándula mamaria, fue llamada así porque según Ian Wilmut, “Nadie podría pensar en un par de glándulas mamarias más impresionantes que las de Dolly Parton”. En: *Newsweek*, vol CXXXI, n° 1, diciembre 29, 1997/ Enero 5, 1998. En la actualidad *Dolly* padece artritis.

⁸⁷ En los años sesenta se lograron clonar óvulos de sapo y el experimento demostró que las células de un individuo adulto conservan toda la información genética y pueden reproducir un individuo igual. Sin embargo, fuera de pocas especies domésticas, el 99.9% de los organismos vivos no son manipulables por el hombre, son especies silvestres. En la manipulación evidentemente no hay creación de vida, solamente reproducción. A diferencia de la fertilización normal o artificial, en el proceso de clonación se eliminan los genes del óvulo y, en lugar del espermatozoide, se introduce el núcleo de una célula obtenida del tejido de un individuo adulto. Posteriormente se transfiere el óvulo, con el núcleo transplantado, a la matriz de una hembra para que se desarrolle. Al nacer, el individuo tendrá los mismos genes que donó el núcleo y, por lo tanto, será una copia genéticamente idéntica a éste. (Conferencia de prensa del 13 de marzo de 1997 del Dr. Horacio Merchant, jefe del Departamento de Biología Celular del Instituto de Investigaciones Biomédicas de la Universidad Nacional Autónoma de México)

clones son idénticos, aunque en el humano el comportamiento está fundamentalmente condicionado por el ambiente social y éste sí que es difícil de reproducir con exactitud:

Excepto los gemelos monovitelinos, todo el mundo es biológica y genéticamente diferente de todo el mundo. La diversidad no debiera confundirse, de todos modos, con la desigualdad. Igualdad y desigualdad son fenómenos sociológicos; identidad y diversidad son fenómenos biológicos. La diversidad es un hecho observable; la igualdad un precepto ético. La sociedad puede otorgar o sustraer la igualdad a sus miembros; no puede hacerles genéticamente semejantes aunque esto fuera deseable.⁸⁸

En cuanto a la construcción de un “código de ética genéticamente exacto y, por lo tanto, absolutamente justo”, tan deseado por Wilson, es obvio que para este etólogo la institucionalización de las leyes biológicas permitiría hacer del hombre un ser verdaderamente libre y justo. En estos días, dicha concepción podría inclusive utilizarse de tal manera que la biología se transformase en la sierva del orden establecido.⁸⁹ Sin embargo, Wilson no tuvo en cuenta que la cuestión de la justicia tanto como de la libertad, surgen cuando hay posibilidad de elegir y esta posibilidad queda cancelada por el mismo determinismo genético. A esa opinión se suma Dussel cuando afirma:

La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimuladas, pero entre la “seguridad” del instinto y la pura “arbitrariedad” de una libertad sin límites, la ética “enmarca” una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte).⁹⁰

Inclusive hay que hacer notar que en ningún momento puede la biología someter a su determinación nuestra conducta moral: “La biología es irrelevante en la medida en que somos libres para tomar decisiones éticas que pueden llevarse a la práctica, pero en la medida en que estamos condicionados por nuestra biología, son los juicios éticos los que son irrelevantes. El gran atractivo del determinismo biológico se debe precisamente a que es exculpatorio.”⁹¹

Aceptar que grupos humanos o individuos son inferiores a otros por causa de su herencia genética supone no poder justificar ni los actos buenos ni los malos. Y hasta el

⁸⁸ T. Dobzhansky, ‘Introducción’, en: Dobzhansky *et al.*, *Ciencia y concepto de raza* p. 89

⁸⁹ De gran utilidad sería para las compañías aseguradoras saber a ciencia cierta las tendencias a enfermar, genéticamente programadas, de sus clientes e incluir por eso cláusulas especiales en las que se aplicaran restricciones. Ganancias y pérdidas previsibles: ¡negocio redondo!

⁹⁰ E. Dussel, *ELGE*, p. 137

⁹¹ Lewontin, Rose y Kamin, *No está en los genes*, p. 287

momento, ningún gen se llama *Elona Gay*²² cuyo origen no está en los genes, sino en otro lado, en la guerra, que es un artificio del hombre y que se ubica entre las funciones del Estado tal como la soberanía y la producción. Pretender haber hallado un lazo entre la evolución del organismo con la del pensamiento es, finalmente, el sueño hegeliano: el individuo encontrará su libertad en su adhesión a la colectividad, más por necesidad que por voluntad.

Tan dada es la antropología a pensar simultáneamente en lo natural como en lo social, que podría ser el medio idóneo no sólo para fomentar un diálogo con otras sociedades, sino también entre la neurobiología y la cultura en general, aunque no del modo como pretendió Wilson que imperturbable exclamaba que el espíritu no es más que un epifenómeno de los centros nerviosos del organismo. Aunque necesitamos de estructuras culturales, no podemos en definitiva encontrar nuestros modelos entre las sociedades de hormigas o termitas, como lo quería Wilson. En "*El Ser y el Tiempo*", Heidegger había escrito:

El ausente fundamento ontológico tampoco puede suplirse cimentando antropología y sociología en una biología general. Dentro del orden de posible aprehensión e interpretación está la *biología*, en cuanto "ciencia de la vida", fundada en la ontología del "ser ahí", aunque no exclusivamente en ella. La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el "ser ahí". La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser para que pueda ser lo que se dice "no más que vivir". Vivir no es ni puro "ser ante los ojos", ni tampoco "ser ahí". Éste, a su vez, no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida (no definida ontológicamente, por su parte) y como algo más, encima.²³

En ese tenor Jaspers también considerará algunos límites de la ciencia, que serán explicados del siguiente modo:

- 1 Conocimiento real científico no es *conocimiento del ser*. El conocimiento científico es particular, sobre objetos determinados, no sobre el ser mismo juzgado. Por tanto, y precisamente mediante el saber, la ciencia obtiene de modo filosófico el saber más decisivo en torno al no saber, esto es, al no saber de lo que el ser mismo es.
- 2 El conocimiento científico no puede dar *ningún objetivo* para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir. Remite, mediante su claridad y su decisividad, a otro surgimiento originario de nuestra vida.

²² Tal era el nombre con el que el piloto norteamericano encargado de lanzar bombas atómicas sobre el Japón en 1945, bautizó a su nave. El piloto se inspiró en su madre, cuyo nombre era Elona.

²³ M. Heidegger: *El Ser y el Tiempo*. p. 62. Las cursivas son del autor.

- 3 La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su *propio sentido*. El que la ciencia exista se basa en impulsos que, por su parte, no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos ni como integrantes del *deber-ser*.⁹⁴

La antropología es una ciencia, pero al mismo tiempo su discurso es otra cosa que una ciencia.⁹⁵ Es en todo caso este privilegio de la antropología que parece indicarnos la obra de Lévi-Strauss: al ser la inauguración de un diálogo con el pensamiento salvaje,⁹⁶ encamina nuestra propia cultura hacia un nuevo pensamiento.

Como diría Geertz, en la medida en que la cultura es un conjunto de sistemas en interacción de signos interpretables, la interpretación de la cultura convierte a la antropología en instrumento eficaz para un diálogo con el Otro: “La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros () y así permitimos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre”.⁹⁷

La antropología permitiría primero la comprensión de otras culturas y el diálogo con ellas. Así, “La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate. Lo que en ella sale mejor es la precisión con que nos vejamos unos a otros”.⁹⁸

Para Geertz resulta indudable, un hecho pues, la *unidad psíquica* de nuestra especie.⁹⁹ Esta unidad queda de manifiesta en el hecho de que somos seres culturales. Inclusive afirma categóricamente que los recursos culturales son elementos constitutivos, y no meros accesorios, del pensamiento humano.¹⁰⁰ La interpretación de las culturas, que hace el antropólogo, se enriquece con esas afirmaciones. Por ejemplo, en vez de considerar algunas costumbres aparentemente absurdas o chocantes, se establece que éstas constituyen un orden normativo comparable al nuestro. En todos los casos, el pensamiento humano se aplica a descifrar el universo y, en ese sentido, el pensamiento salvaje lo consigue tan bien como el moderno:

⁹⁴ K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*. Origen/ Planeta, México, 1985. pp. 16-17. Las cursivas son del autor.

⁹⁵ Véase C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 138.

⁹⁶ *Salvaje* de selva o de desierto, no por contraposición a civilizado, sino a urbanizado. nociones tan ligadas entre sí desde tiempos de la *pólis* griega y de la *civitas* romana.

⁹⁷ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 40.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 71.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 82.

A la vez, se superaba la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contrario de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación.¹⁰¹

Es grande la tentación de considerar al estructuralismo el heredero del mito iluminista del “buen salvaje”, pues parecería querer dotar a Occidente de una serie de mitos que le hacen falta pero que, al dejar de ser funcionales, son destinados entonces a la homogeneización.¹⁰²

En este sentido, es imperativo subrayar los aportes de Lévi-Strauss a la conformación de una antropología que asegure relaciones interculturales justas. En una magistral exposición convocada por la UNESCO, el antropólogo francés disertó sobre “*Raza e Historia*”.¹⁰³ En dicha exposición, Lévi-Strauss apuntó la importancia de lograr una cultura planetaria, sí, pero sin sacrificar las particularidades de los grupos humanos y sin forzarlos a renunciar a su sentido de grupo cerrado: “las flores frágiles de la diferencia tienen necesidad de penumbra para subsistir”.¹⁰⁴ Uno acaba preguntándose, como Lévi-Strauss, si en todo caso, “las sociedades humanas no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas, por determinado óptimo de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro”.¹⁰⁵

Esto último lo saben muy bien las llamadas sociedades “primitivas”. Si bien es cierto que fijan las fronteras de la humanidad en los límites del grupo tribal, también es cierto que las clasificaciones totémicas tienen, entre sus funciones, la de romper este cierre del grupo sobre sí mismo, y fomentar la noción aproximada de una humanidad sin fronteras.¹⁰⁶ Finalmente, para Lévi-Strauss en cada una de las sociedades se ha condensado todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana.¹⁰⁷ En opinión suya no puede haber por tanto una civilización mundial única, dado que la realización de aquel proyecto vendría a contradecir al espíritu humano pues: “la civilización implica la coexistencia de

¹⁰¹ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 388.

¹⁰² Jamás ha negado nuestro autor su interés por descubrir, tras la lectura de Rousseau, los orígenes del contrato social: en ello consistió su obra *Tristes Trópicos*, obra publicada en 1955.

¹⁰³ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (II), cap. XVIII.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 241. En el pensamiento amazónico, las flores son una alegoría de la creación.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 307.

¹⁰⁶ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 242.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 360.

culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia”¹⁰⁸

En ello, en la unidad en la diversidad cultural, reside lo que, para Lévi-Strauss, es lo propio a nuestra especie, y no, como se afirma desde posturas deterministas, exclusivamente nuestra biología, por lo demás tan parecida.¹⁰⁹ En fin, las cuestiones que nos interesan son las que derivan del hecho y del derecho a ser diferentes para que ninguna práctica racista o producto de cualquier tipo de prejuicio, tenga ya lugar.

¹⁰⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (II) p 336

¹⁰⁹ El 75% de nuestros genes conocidos no varían en absoluto, sino que son monomórficos en toda la especie. El 25% restante son genes polimórficos, es decir, que resultan de proteínas codificadas en formas alternativas. Véase a Lewontin, Rose y Kamin. *No está en los genes*, pp 149-151.

Capítulo 6. ¿Cuándo se *choleó* nuestra América?

La estructura sociopolítica y económica incide de manera importante en el tipo de relaciones interraciales que prevalecerán al interior de un grupo así como las que se tendrán con el exterior. Conviene entonces recordar que las teorías de Dollard, Adorno o Arendt, no pueden por sí mismas explicar el fenómeno del racismo y en este sentido es necesario no perder de vista el ámbito de la vida material, puesto que en el caso que nos interesa, que es el de nuestra América, el racismo todavía tiene que ver con las coordenadas del colonialismo y del neocolonialismo.

Remover el espinoso tema del racismo en América Latina suscita tremendas molestias e incluso agresiones por el autocuestionamiento y autocrítica a que llama. Evitar el tema impide seguir con el estudio del problema, como si éste no existiera o no fuera tan tremendamente actual. Al contrario, parecería como si el problema en cuestión hubiese sido superado ya desde hace mucho tiempo y anulada la carga emocional - la culpabilidad -.

Sin embargo, basta echar un vistazo a las imágenes que de lo latinoamericano difunden los medios masivos de comunicación, particularmente en épocas de crisis generalizadas, para darnos cuenta de que el racismo permea todavía los proyectos nacionales de los Estados latinoamericanos que buscan identidades fijas y que publicitan profusamente por todos los medios disponibles. En el caso del Perú, por ejemplo, la publicidad maneja tipos raciales más bien criollos cuando se trata de vender productos electrodomésticos, paquetes turísticos o automóviles, pero cuando se publicitan rifas, sorteos y loterías nacionales, todos (negros, indios, zambos, mestizos, cholos, blancos, japoneses o chinos) son bienvenidos. También en el Brasil la publicidad suele apelar los diversos tipos raciales cuando así conviene (*Nuestros japoneses brasileños son mejores... compre Sony hecho en Brasil*), pero generalmente se olvida el racismo que impera en esa nación tan multicultural.

La ascendencia juega un papel intrascendente en el Brasil en el establecimiento racial. Como lo ha demostrado Marvin Harris, pueden llegar a utilizarse más de cuarenta categorías raciales, existiendo cientos de términos raciales originados en combinaciones de aquéllas. Los atributos fenotípicos entran en las clasificaciones, pero ninguna combinación es predictiva de la raza, puesto que la posición socioeconómica constituye un determinante importante.



del *status* racial ¹¹⁰ La división étnica se ha pensado según categorías que manifiestan las maneras en que los segmentos de una población se relacionan con segmentos del mercado de trabajo.

En el caso colombiano son muy graves las conductas racistas de blancos hacia negros, pero también es cierto que el racismo es más crudo cuando los *chivos expiatorios* son los indios. Sin embargo, todas las situaciones discriminatorias y los prejuicios raciales de la sociedad colombiana actual se enraizan en una injusticia histórica, pues hasta ahora no se ha hecho nada para asegurar a los descendientes de esclavos ningún derecho de propiedad sobre el patrimonio nacional que contribuyeron a forjar en más de cuatro siglos y medio ¹¹¹

Finalmente, uno se cansa de soportar la abundante publicidad creada solamente en función de grupos raciales que tipifican a ciertas clases sociales. Es claro que el racismo es producto de un hecho histórico común a nuestros países: el colonialismo. De ahí, por ejemplo, que en la configuración de la sociedad y en especial de la urbe, el imaginario colonial permanezca relativamente vivo y el sistema de castas se refuncionalice. Es conveniente recordar lo dicho por Walzer para entender la especie de *satanización* de la que son objeto quienes no forman parte de las burocracias blancas:

Nosotros entendemos a las castas como grupos rígidamente segregados, y al sistema de castas como una "sociedad plural", como un mundo de fronteras. Pero el sistema es constituido por una extraordinaria integración de significados. Prestigio, riqueza, conocimiento, cargo, ocupación, alimentación, vestido e incluso el bien social de la conversación: todos están sujetos a la disciplina lo mismo intelectual que física de las jerarquías. Y la jerarquía misma es determinada por el valor único de la pureza racial ¹¹²

De esta manera es como se justifican las fronteras trazadas por las élites blancas, fronteras que se manifiestan en la creación de *ghettos* o suburbios hacia donde se expulsa al Otro. En el caso de la segregación racial urbana en las ciudades norteamericanas, los índices son alarmantes. Por ejemplo, como lo apuntan Castells y Borja, para un índice de segregación absoluta de 100, la media es de 68.3, que sube hasta una media del 80.1 para las áreas metropolitanas del norte. Las tres áreas principales se encuentran también entre las más segregadas: Nueva York, con un índice de 82; Los Angeles, con 81.1; y Chicago con

¹¹⁰ G. Marshall, "Clasificaciones raciales populares y científicas", en: Dobzhansky *et al.*, *Ciencia y concepto de raza*, p. 169. Además véase de Ch. Wagley (comp.), *Races et classes dans le Brésil rural*, UNESCO, París, 1951.

¹¹¹ M. Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*. Selección Cultura Colombiana, Plaza & Janés Editores, Bogotá, 1989, p. 174.

¹¹² M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1997. 1ª reimpresión, pp. 39-40.

87 8 Estas cifras vienen sin duda a desmentir el falso mito del *melting pot*. Sin embargo, afirman también que:

En todas las sociedades, las minorías étnicas sufren discriminación económica institucional y cultural, que suele tener como consecuencia su segregación en el espacio de la ciudad. La desigualdad en el ingreso y las prácticas discriminatorias en el mercado de vivienda conducen a la concentración desproporcionada de minorías étnicas en determinadas zonas urbanas al interior de las áreas metropolitanas. Por otro lado, la reacción defensiva y la especificidad cultural refuerzan el patrón de segregación espacial, en la medida en que cada grupo étnico tiende a utilizar su concentración en barrios como forma de protección, ayuda mutua y afirmación de su especificidad. Se produce así un doble proceso de segregación urbana: por un lado, de las minorías étnicas con respecto al grupo étnico dominante; por otro lado, de las distintas minorías étnicas entre ellas.¹¹³

Aunque el modelo de segregación étnica urbana más conocido y más estudiado es el de las ciudades norteamericanas, esta segregación se puede observar, aunque no tan marcadamente, en otras ciudades. En las ciudades brasileñas, por mucho que se trate de una sociedad multirracial, los negros y mulatos ocupan los niveles más bajos de la escala social. Aunque las minorías étnicas también están espacialmente segregadas, tanto entre las regiones del país como al interior de las áreas metropolitanas, el índice de disimilaridad, el cual mide la segregación urbana, es muy inferior al de las áreas metropolitanas norteamericanas. Así pues, dos sociedades con un pasado igualmente esclavista, han evolucionado hacia patrones distintos de segregación espacial y discriminación racial, en función de factores culturales, institucionales y económicos que favorecieron la mezcla de razas y la integración social en Brasil y la dificultaron en Estados Unidos.¹¹⁴

Desde luego, las argumentaciones racistas, inseparables del discurso clasista, están bien escondidas en nuestro imaginario: a partir de la Colonia se han presentado los caracteres físicos de las personas como forzosamente ligados a determinadas clases sociales, lo que no es más que un artificio. Se rehuye el tema porque incomoda y ante cualquier intento de abordarlo se adelanta la negación del problema. Este prejuicio, éticamente injustificable, no puede permanecer cuando se buscan diálogos guiados por la razón. El racismo es finalmente el resultado de la discriminación practicada por regimenes autoritarios que ejercidos por determinada clase a la que se identifican algunos rasgos físicos con un significado cultural (notablemente los caracteres de blancos europeos), presenta como justificado el dominio

¹¹³ J. Borja y M. Castells, "La ciudad multicultural". *Telémaco*, nº 5. Año II, junio 1997 (resumen del libro publicado por Taurus, Madrid, 1997).

Fuente electrónica: <http://www.ptic.mec.es/revista3/junio/entrecul.htm>

¹¹⁴ *Ibidem*

despótico de unos sobre otros

Como lo afirma Callirgos, pueden existir conductas prejuiciadas entre grupos que comparten rasgos culturales comunes, debido a rasgos raciales, lo cual es el caso de Alemania en donde se señalan diferencias entre alemanes no nacidos ni criados en Alemania y kurdos de origen turco nacidos y criados ahí pero considerados al fin y al cabo como turcos, por lo que de las distinciones raciales se deducen distinciones socioculturales. En este caso, la noción biológica de raza prevalece inclusive si estos turcos ya están germanizados.

El mismo Callirgos, en relativa consonancia con Stavenhagen,¹¹⁵ recuerda también que la sustitución del término biologicista de *raza* por el de *etnia* (que eventualmente incluiría criterios raciales), no supera el problema en cuestión, pero que en todo caso habría que pensar en las nociones de *raza social* y *etnia* como resultados de un proceso de construcción de la subjetividad.¹¹⁶ También según Van den Berghe, hay que recordar que numerosos autores hablan de *etnicidad* y no de *razas*, en un afán por “exorcizar el mal del racismo” dejando un espacio más o menos amplio para los factores físicos, que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los llamados grupos “étnicos”¹¹⁷

Desde su connotación biologicista ya hemos visto que raza remite a nada, pues los datos antropomórficos suelen estar tabulados de muy diversos modos. *Etnia* puede referirse a *raza* pero sólo entendida como *raza social*, cuando algunas características, que además pueden modificarse, forman parte de los criterios de auto-adscripción a un grupo. De hecho esto último es lo que hace a Barth definir a un grupo étnico como aquella comunidad que:

- en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
- comparte valores culturales fundamentales, realizadas con unidad manifiesta en formas culturales,
- integra un campo de comunicación e interacción,
- cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.¹¹⁸

¹¹⁵ R. Stavenhagen, ‘La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos’, en: *Estudios sociológicos* de El Colegio de México, vol X, n° 28 México, 1992 pp. 60-61.

¹¹⁶ J. C. Callirgos, *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*, col Blanco y Negro n° 4, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1993 pp. 49-50

¹¹⁷ Citado por M. Wiewiorka, *El espacio del racismo*, p. 91

¹¹⁸ Véase el clásico de F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* FCE, México, 1976. Para Caso, por su parte: “Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad; indígena que se concibe a sí mismo como indígena porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas.” A. Caso *Indigenismo*. INI México, 1958 p. 14

Raza social (es decir, no estrictamente un hecho biológico), no siempre se limita a *etnia* por cuanto puede ser una categoría que incluya más en el sentido de que constriñe al sujeto en todas sus actividades. *Raza social* es una categoría que deja lugar a una mayor heterogeneidad cultural y que influye sólo en algunas situaciones sociales definidas, mientras que la categoría de *grupo étnico* llama a cierta homogeneidad.

Dicho esto, ¿qué ocurre cuando de todos modos se confieren a las etnias el mismo trato discriminatorio que a las razas? En un país como Brasil, en donde todavía hoy se encuentran *quilombos* con códigos propios que permiten la transmisión de la cultura,¹¹⁹ y en el cual las oportunidades de la población afroamericana son muy limitadas a la hora de lograr una representación en el Congreso, educación, salud, empleo y en general todo lo necesario a la vida, el racismo sigue en pie:

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorancia, pela criminalidade inatas e ineluráveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Esta visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa.¹²⁰

Así pues, en el Brasil prevalecería la expectativa de que el país se torne blanco. Como tan acertadamente señala Ribeiro,¹²¹ esta expectativa de hacer desaparecer lo negro por medio del mestizaje, también es una forma de racismo, frente a lo cual han habido respuestas que son como islas en el mar del mestizaje, para promover una histórica llamada de atención para que la población, especialmente la blanca, se percate de que la raza negra, social y culturalmente entendida, es algo más que Iemanjá, Carnaval y Capoeira.¹²² Esto es más relevante cuando se considera que la mayor parte de la población negra es pobre y que, a pesar de que su identidad en muchas ocasiones, en el medio rural, pasa por la relación con la

¹¹⁹ Los quilombos son las tierras en donde los negros se establecen y las trabajan hasta hoy como si fueran suyas. El artículo 68 de la Constitución de la República Federativa de Brasil reconoce que las comunidades de quilombos que estén ocupando sus tierras, tendrán por parte del Estado los títulos de propiedad respectivos.

¹²⁰ D. Ribeiro, 'Ser Negro', en: *CARTA*, n° 13, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, Brasília, 1994, p. 14.

¹²¹ *Ibidem*, p. 16.

¹²² Es un arte marcial y también una forma dancística, cuyas raíces se encuentran en los tiempos de la esclavitud cuya abolición apenas data de 1850. Hay que prestar atención en que se libertó al esclavo, pero no al negro.

tierra, no tienen acceso a ella, o bien, en el medio urbano como es el caso de las *favelas*, carecen de la posibilidad de ser propietarios de su morada considerando la forma en que fue adquirida y el terreno sobre el cual se construyó. Los resultados pueden ser desastrosos en el sentido de una pérdida de identidad y de la capacidad de organizar una estructura sociocultural, puesto que no hay un territorio propio en el cual se pueda reproducir los bienes materiales y espirituales

En el caso de las Antillas, la respuesta fue el movimiento de la Negritud. Éste, que es un movimiento cultural cuyo origen puede ubicarse los '*Cahiers d'un retour au pays natal*', de Aimé Césaire (1956), exalta la piel porque es la piel la que en el imaginario del colonialismo racial tanto se desprecia. Esto es lo que hace decir a Sartre que: "En realidad la negritud aparece como un paso de un avance dialéctico: la tesis, es la afirmación teórica y práctica de la superioridad blanca; la antítesis, representada por la posición de la negritud, es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no se da abasto (...) prepara tendencialmente la síntesis o la realización de lo humano en una sociedad sin razas. La negritud existe, pues, para autodestruirse, es un medio y no un fin" ¹²³

En el caso de los afrobrasileños, es obvio que éstos no pertenecen a un grupo étnico en particular, debido al origen heterogéneo de sus antepasados¹²⁴ y al grado de mestizaje, o que se ubiquen en una clase social en especial, pero han hecho de la raza una construcción sociocultural que en nada se asemeja a la noción biológica clásica. En gran medida el Movimiento Negro en Brasil fue inspirado por la lucha de liberación de los pueblos africanos y de la población negra norteamericana cuyos lemas iban desde el puño erguido del *Black Power* hasta la *Affirmative Action* que se traduce en políticas de cupo o subvenciones, pasando por una producción cultural impresionante. Sin embargo, al alentar ciertas ilusiones sobre el vigor y la creatividad de la propia raza, la negritud terminó por circunscribirse al ámbito cultural y desdénó finalmente la posibilidad de organizar a los negros para las luchas reivindicatorias, ocupándose de batallas meramente simbólicas, y llamando a la población negra a unirse por lazos de raza y no por los de clase, reduciendo así su combatividad. Si para el caso mexicano o peruano, la categoría de *indio* es sinónimo de *pobre*, en Brasil *negro* significa también *pobre*. Esto es precisamente lo que hace afirmar a Ribeiro que si una democracia racial es posible, sólo lo será conjuntamente con una

¹²³ J. P. Sartre, "Orphée noir", en *Situations III*, Paris, 1949, p. 208.

¹²⁴ Hay tres grandes grupos de esta población: las culturas sudanesas, culturas islamizadas y culturas Bantú. Véase de D. Ribeiro, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo 1995, p. 114.

democracia social, sin la cual la democracia racial no será más que un mito.¹²⁵

Institucionalmente, debido en gran parte al mestizaje, no se admite la discriminación racial pero, informalmente, la hostilidad racial no se ha abolido porque el país ha sido organizado de manera que los blancos ocupan la cúspide de las jerarquías y el proceso de mestizaje se considera como un canal de homogeneización de diferencias.¹²⁶ En ese sentido podría recordarse la estrategia colonial de los negreros quienes fomentaban las hostilidades recíprocas entre los diversos grupos impidiendo toda formación de núcleos solidarios que retuvieran el patrimonio cultural africano.¹²⁷

Con todo, y a pesar del carácter pluriclasista y pluricultural de la población afrobrasileña, no será considerado de la misma manera el negro nordestino que el paulista, que ya contó con un gobernador afrobrasileño de nombre Celso Pitta. Desde luego es más sencillo que desaparezcan los prejuicios raciales en circunstancias que favorecen un nivel de vida relativamente alto, que cuando las diferencias socioeconómicas se presentan: la mayor parte de la población pobre es negra, por lo que la construcción de la idea de raza implica también la consideración de factores como la desigualdad que no puede solucionarse por un mero sistema de cuotas, al estilo norteamericano.

Es decir, el ascenso socioeconómico logrado en Estados Unidos por la población afroamericana, en muchas ocasiones se presenta al público como para reforzar la idea de que si eran discriminados no lo eran por su raza, sino por su clase social, lo cual puede ser falso en muchos casos. Se puede perfectamente ser neoliberal sin ser racista, pues en Occidente el racismo ha sido solamente uno de los tantos prejuicios sociales que promueve el elitismo y la meritocracia basados en un *ethos* individualista. Tampoco es poniendo el dedo en la línea del racismo exclusivamente que se acaba con el problema, pues en las circunstancias latinoamericanas el racismo es un prejuicio que fácilmente enmascara las desigualdades económicas. Olvidarse, sin embargo, de la existencia del racismo puede también ser peligroso. En fin, es preciso recordar que no basta eliminar la discriminación racial, sexual o religiosa, para terminar con la marginación, y en el caso de los afroamericanos la postura excluyente busca el encubrimiento de su triple explotación de clase, raza y cultura.

¹²⁵ D. Ribeiro, "Ser Negro", pp. 17-18.

¹²⁶ Ello incluso a pesar de que la Constitución de 1988 oficialmente declaró al racismo como una conducta criminal. El texto constitucional se propone erradicar la pobreza y la marginalización y reducir las desigualdades sociales y regionales, así como promover el bien común independientemente de prejuicios de cualquier índole.

¹²⁷ D. Ribeiro, *O povo brasileiro*, p. 115.

Zapata Olivella no duda en afirmar que todas las teorías del *blanqueamiento* para borrar o disimular la presencia negra en nuestro continente, tienen su origen o están sospechosamente emparentadas con las ideas y prácticas racistas de los Estados Unidos. Las políticas discriminatorias contra el negro (compulsión a la miseria y el confinamiento, negación de sus derechos humanos y cívicos, pagos de salarios irrisorios y linchamientos) ligadas a la segregación, en vez de atenuar el abismo contribuyeron a tornar más virulento y explosivo el conflicto. La década de los sesenta no fue sino la primera llamada de atención a los racistas para hacerles ver que sus políticas segregacionistas los destruiría irremediablemente. Así nacieron los reclamos ya no de igualdad de derechos civiles de blancos y negros, sino la participación directa, activa y autónoma de la población afroamericana en la dirección del Estado.¹²⁸

Otro de los autores que trata el tema del *blanqueamiento* es Hurbon. Para este sociólogo, hay un conjunto de discursos que han representado a Haití como el “país del vudú”, en el que hechicería, zombificación y canibalismo han sido utilizados para crear y fomentar prejuicios contra la población negra.¹²⁹ Su preocupación consiste pues en indagar el modo en que se ha producido o imaginado al bárbaro, hoy disipado en las abstractas generalidades sobre la *otredad* y la *diferencia*.¹³⁰ El imaginario occidental, al decir de Hurbon, ha podido recrear suficientes imágenes sobre el “otro” en las que no se percibe aún una ruptura decisiva:

del judío canibal al mahometano infiel y a la bruja de fines de la Edad Media, luego al loco y al delincuente de la época clásica, y al indio idólatra y al negro ya siempre brujo y devorador de otros negros, cobra forma un solo y mismo movimiento de lo imaginario, que pone de manifiesto la manera en que los estratos sociales dominantes en Occidente piensan y viven la relación con “el otro”¹³¹

En realidad, lo que a Hurbon le interesa es ir más allá del paradigma bárbaro/civilizado y estudiar el proceso al que ha llevado el afán por “barbarizar al bárbaro” y que se apoya en el exterminio potencial o efectivo de toda otredad.¹³² Su propósito es “buscar los sucesivos rostros que adopta el bárbaro, desde la esclavitud hasta nuestros días, a través de discursos y relatos sobre el canibalismo, la hechicería y la zombificación, ese

¹²⁸ M. Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, pp. 89-90

¹²⁹ L. Hurbon, *El bárbaro imaginario*, p. 15

¹³⁰ *Ibidem*, p. 11

¹³¹ *Ibidem*, p. 16.

¹³² *Ibidem*, pp. 32 y 206

extraño halo constituido en torno al vudú y a cuya exorcismo se ha entregado la élite haitiana”¹³³

Hurbon explica el modo en que la antropología haitiana decimonónica se encaminó a probar la aptitud de los negros para la civilización y refutar la definición del mundo negro como espacio ideal para el desarrollo de la tiranía, del canibalismo y de la superstición. Con todo, los intelectuales de aquella época, obsesionados por la problemática racial, cayeron en una especie de “racismo al revés”, al plantear que la transplantación del pueblo negro a tierras más benignas, hizo que se abandonaran prácticas tenidas como bárbaras, - el vudú y la lengua criolla -, llegando inclusive a afirmar que Haití sería la “Francia negra”. En cierto modo, tanto los intelectuales haitianos como los europeos, sostuvieron la misma postura: la aparente conexión entre cambio físico y cambio moral. En este sentido, resulta claro que la propuesta de un mestizaje total se inserta en un mismo discurso: el racista.

Como dice Hurbon, el primer momento de la nación haitiana está orientado por el discurso del mulato, “que se hace pasar por primo del amo (blanco) y por su legítimo sucesor al poder.” Interiorizado el prejuicio de la superioridad racial de los europeos al tiempo que defiende la “civilización negra”, el mulato se proclama como heredero espiritual del antiguo amo. Desde el Estado, se trabaja por la superación de la alienación cultural, lingüística y política, y se recurre a fetiches (como los libros) para combatir la alienación en que viven los haitianos creolófonos, monolingües, analfabetos y pobres¹³⁴

Patrimonio cultural de la mayoría haitiana el vudú es un culto satanizado por el catolicismo y, según las leyes, un delito. Hasta antes de la llegada al poder de Duvalier en 1957, que utilizó el vudú para legitimar una presidencia vitalicia hereditaria, el presidente Elie Lescot, en una campaña denominada de los “Rechazados”, pretendió que cada haitiano pronunciase en la iglesia el juramento de rechazar definitivamente toda práctica y creencia vudúes.¹³⁵ Así, las prácticas culturales se convierten en pecados y delitos que hay que suprimir para que se tengan, no ciudadanos, sino campesinos liberados de los hechiceros, dispuestos a servir como *zombis* al nuevo amo.

Veamos qué ocurre en otras latitudes. Valarezo¹³⁶ señala que en el proceso de cholificación tiene claros comportamientos políticos que ratifican el autorreconocimiento: el

¹³³ *Ibidem*, p. 58.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 45-58.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹³⁶ G. R. Valarezo, “El racismo en el Ecuador ensaya sus cantos”, en *RIMAY*, Instituto Científico de Culturas, Quito, Año 2, n.º 13, abril de 2000.

triunfo de Fujimori sobre Vargas Llosa y el ascenso de Toledo (*"Choledo"*) en las últimas elecciones resultan muy elocuentes. En el Ecuador si bien podría reconocerse esta clasificación, la situación es más ambigua. Existe un variopinto mundo mestizo en el que es posible encontrar diversos grupos cuya identidad es muy fluida: longos, cholos, chagras, chazos, montuvios, mulatos, zambos, pupos y blanqueados. Cada una de estas categorías, señala Valarezo, es ambigua. En algunos contextos hay quienes se identifican con alguna de estas categorías, pero en otros es un calificativo peyorativo para desvalorizarlos.

El término "cholo" es aplicado por un buen sector del país a los indígenas que se convierten en mestizos, sobre todo cuando van a la ciudad; aunque los artesanos de origen mestizo de larga tradición en la ciudad son considerados cholos por los grupos dominantes y varios de ellos se identifican como tales. El "chagra", que es un campesino mestizo, cuando ingresa al mundo urbano pasa a ser conceptualizado como "cholo". Así, afirma el autor, "cholo" es un término ambiguo y dinámico que tiene connotaciones étnicas, pero también clasistas, incorpora aspectos de marginalidad urbana y formas peyorativas de los de arriba para diferenciarse de lo popular urbano. La expresión "longo", otra de las categorías utilizadas para referirse a este sector, es utilizado en el mundo indígena para referirse con cariño a un o una joven, pero en el mundo mestizo es utilizado de manera despectiva para referirse a indígenas así como a mestizos populares. Otro término, "montuvio", tiene también una gran ambigüedad, ya que es utilizado como elemento de identidad tanto por los indígenas como por los campesinos mestizos manabitas, y en general por varios ecuatorianos para referirse al sector rural costeño. El vocablo "chagra" ha sido utilizado en la sierra para referirse a los mestizos de origen rural y pueblerino, sin embargo, recientemente se ha querido reivindicar lo "chagra" en los pueblos, en las corridas de toros populares y en las demostraciones de los jinetes a caballo. Las voces "pupo" en Carchi, "chazo" en Azuay y Loja, tienen resonancias similares a las del "chagra", aunque también pueden ser usados en su connotación étnica y clasista.

Por otro lado, podemos verificar que en Brasil pasa algo semejante en parte a la problemática de Haití y Ecuador. De vuelta al tema y a la taxonomía propuesta por Ribeiro, esta nación es un *pueblo nuevo* debido a la heterogeneidad racial y a su formación multicultural, que posee de todas formas una cohesión cultural por la unidad de su idioma, de sus modalidades de acción sobre la naturaleza, de sus formas de organización social, de

sus creencias y de su visión del mundo ¹³⁷ En la escala de la evolución cultural, son los *mamelucos*, hijos de europeo e india, los que se vieron en la posibilidad de una formación bicultural en el sentido de que pudieron rescatar un patrimonio cultural más o menos propio, al nutrirse de la matriz tupí-guaraní. La población negra, traída principalmente de la costa occidental africana, no pertenecía a los mismos grupos. Ribeiro calcula que la población africana introducida al Brasil oscila alrededor de unos 10 millones de personas. A partir de la abolición, la población negra creció de manera notoria pero la confusión tan típicamente brasileña entre condición social y color fomentó el mestizaje ¹³⁸

De todas maneras es muy cierto que el sistema de castas implementado durante la ocupación portuguesa colaboró en buena medida a inyectar de gran energía el naciente capitalismo, parcialmente justificado en estas tierras con discursos que en mucho recuerdan el racismo. El gran Martí ya escribía contra el racismo que: "No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre (.) Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas" ¹³⁹

Fomentar el odio entre las razas es sencillo cuando se promueve el clasismo. Las prácticas racistas por supuesto vienen a estar ligadas con la propia situación económica del país en el que se promueven. Brasil es hoy el cuarto exportador mundial de alimentos, pero dos de cada tres brasileños sufren desnutrición o pasan hambre. *Minute Maid*, una subsidiaria de *Coca-Cola*, comercializa las naranjas brasileñas en el extranjero; *Cargill* y *Continental Grain*, los dos principales comerciantes de grano de todo el mundo exportan soya; *Anderson Clayton* exporta algodón y *General Foods* fija el precio de buena parte del café producido en Brasil. El *Citibank*, que tiene el 6% de sus inversiones en Brasil, recauda allí el 25% de sus ganancias mundiales. Sin embargo, en 1985 Brasil debía al extranjero nueve veces más que en 1973, pagó bastante más de lo que recibió, ocasionado con ello que la deuda externa fuera la segunda más alta del planeta, después de la de los Estados Unidos. Aunque la deuda externa de esta nación casi equivale a la de toda América Latina, una obrera mal pagada de Chicago gana en una hora lo que una cocinera de São Paulo en un mes. No se

¹³⁷ D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*. p. 175

¹³⁸ *Ibidem*, p. 184.

¹³⁹ J. Martí, "Nuestra América" en: *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975

puede olvidar además que Brasil aumentó treinta veces su deuda externa en los años de la dictadura militar¹⁴⁰ Por ello, algunos no dudan en señalar que:

La descolonización se hizo con seguridad de que las posibilidades de autosuficiencia del país a corto plazo estaban destruidas, de que dependía de sus importaciones y exportaciones de crédito y tecnología para empezar una vida económica por cuenta propia. Mordido el anzuelo de la deuda externa se entra en la espiral de un sistema económico, creado tras la Segunda Guerra Mundial, que siempre gira en el sentido del beneficio para los más ricos. La concesión de nuevos créditos, tanto del Fondo Monetario Internacional como de la banca privada o las inversiones del Banco Mundial o de industrias extranjeras, quedan supeditadas al cumplimiento de unas normas estrictas en la vida económica del país, que aumentan su dependencia y la pobreza de sus habitantes.¹⁴¹

La dependencia de Brasil, como el resto de América Latina, con respecto al extranjero es clara. Empero, también ahí se ha creído, como en otros sitios, que al ajuste económico hay que agregarle un ajuste cultural. La mente colonizada tiende a culpabilizarse de sus fracasos económicos, como si éstos tuvieran un origen cultural. Por un lado, dice García dos Santos, estaría un capitalismo real cuyos efectos, como la pobreza y extrema pobreza, son criticados por el atraso que implican. Pero por el otro lado, se fantasea con una sociedad capitalista ideal, inalcanzable y avanzada: "el efecto disruptivo se convierte en un impedimento subjetivo que solamente se podría vencer a través de la adhesión al sistema".¹⁴²

Ante esta situación y en un lastimero afán por resolver la aguda crisis del autoritarismo de los Estados latinoamericanos, el discurso oligárquico volverá a sus andadas para intentar justificar la crisis estructural que se sufre, destacando las supuestas inferioridades de algunos segmentos de la población como obstáculos a los proyectos integracionistas y desarrollistas. Es en la crítica a este esquema que vienen a defenderse posturas como la del desarrollo humano. En una concepción del desarrollo es preciso incluir una concepción sobre las capacidades del ser humano. Entre éstas, la capacidad de elegir por sí mismo aparece como la más importante. Por eso es que los indicadores cuantitativos no resultan ser suficientes para medir el desarrollo.

Cuando se sostiene que lo cuantitativo es suficiente, se defiende la idea de que economía es sinónimo de cultura. Nada más alejado de la realidad: la cultura no es un medio al servicio del progreso económico. Ni siquiera lo es del individuo, que no se concibe fuera

¹⁴⁰ J. Dowell y I. Mata, "El terrorismo del dinero", en: *Integral*, n° 109, Izquierda Unida, España. Fuente electrónica: <http://www.ctv.es/USERS/fuicieza/quilla1/dinero.htm>

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² L. García dos Santos, "Tecnología, naturaleza y el "redescubrimiento" de Brasil", en: *Biodiversidad y derechos de los pueblos. Amazonia por la vida*. Acción Ecológica, Quito, 1996 p. 30

de una cultura cuya realización involucra muchos sujetos. De ahí que el desarrollo de las culturas y su crecimiento, sean condición necesaria para todo desarrollo humano y para el fomento a la libertad personal y la colectiva. La libertad cultural, siendo colectiva, permite a las personas desarrollar la creatividad intelectual y emocional. Lo que bloquea esta libertad cultural, es la estrechez de quienes no desean que sea vivida por otros. En definitiva dicha intransigencia no es el camino para formular una ética global que impida que muy pocos le digan a los más: "por tu culpa"

También Perú, como Brasil, es paradigmático: la multiplicidad de rostros y la terquedad criolla por delimitar las realidades etnoculturales vienen también de los tiempos coloniales. La sociedad colonial fue organizada en castas y por supuesto se fragmentaron los intereses de los miembros de cada una de ellas. Estas estrategias ante la variable étnica y racial también se localizan en otras latitudes latinoamericanas. Nuestros Estados han continuado con esta estrategia, fomentando la falta de comunicación entre grupos étnicos y raciales entre los cuales promueve conflictos de intereses que alejan las posibilidades de construir una sociedad intercultural viable.

En el Perú la relación entre mestizos (que pretenden ser, si no europeos, al menos criollos) y los otros, configura los estereotipos de los diversos segmentos que conforman tan multicultural sociedad, a pesar de los intentos institucionales de reformas del Estado hacia la consecución de una supuesta mayor democratización. Ya Mariátegui señalaría que las raíces de este problema, la superposición de elementos extranjeros combinados, insuficientemente aclimatados, está en el hecho de que el Perú es un Perú hijo de la conquista.¹⁴³ Tanto los *fazendeiros* en el Brasil como los *gamonales* en el Perú, no dejan de ser las características más coloniales de estos países sudamericanos que en lugar de promover el uso de nuevas formas de energía y tecnologías y el establecimiento de nuevas relaciones sociales de producción, fueron el apéndice del antiguo sistema colonial y esclavista lusitano y español.

Sobre la mesa de discusión se ubican varios temas y en particular algunas dicotomías que funcionan como ejes básicos íntimamente relacionados: la comunicación entre los segmentos de la población (oralidad/escritura) y las formas de reconocimiento (lejanía/cercanía) y las utopías creadas al estilo de una arcadia colonial (limpieza de la sangre/suciedad del pobre).

Las líneas trazadas en la arena por Pizarro (en aquella famosa escena de "*Los trece*

¹⁴³ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era. México. 1993. p. 94

del Gallo") y las líneas de Nazca sirven como punto de arranque para la reflexión de Guillermo Nugent, que desde luego merece una lectura atenta. El autor, ensayista, historiador y sociólogo, enfatiza la relevancia de estas líneas puesto que a su entender definen de manera muy nítida las separaciones hechas desde el régimen colonial para el cual, como es el caso de todos los Imperios, es preciso señalar los límites, "pintar la raya" como se suele decir, para que en estos límites la realidad tenga sentido y sea éste un sentido de la exactitud, como defensa ante el caos y la confusión

Las de Nazca, dice Nugent, son enormes y sin embargo no aplastan ni hacen diminutos a los hombres, pues apenas si se levantan algo sobre el nivel del suelo: no son líneas de demarcación, sino un conjunto de diseños, y por eso mismo exigen grandes esfuerzos para entenderlas. Pero sucede que el espacio peruano se organiza, desde que Pizarro "pintó su raya", en sentidos binarios: arriba/abajo, sierra/costa, andino/criollo, jerarquías las más de las veces humillantes porque definen comportamientos sociales altamente diferenciados y diferenciadores en un ordenamiento que exhibe notables distorsiones de la realidad

Manos y sangres han tejido socioculturalmente al peruano. Todas las sangres parecen valer en la intimidad familiar, pero siempre que no entorpezcan el trabajo y el producto del trabajo de las manos. "A la intimidad sin límites -afirma Nugent- se opone la diferenciación de las manos",¹⁴⁴ y colectivamente no se imaginan las relaciones de producción de otro modo del como son en la actualidad: algunos tienen profesiones, otros trabajo y muchos más, oficios.¹⁴⁵ En ese mismo sentido continúa su idea central: "La pureza en un primer y centralísimo lugar se define por las relaciones de imposición en torno al trabajo, y en segundo lugar, por una huida del parecido socialmente predominante".¹⁴⁶

En realidad, tanta diversidad (cultural y socioeconómica) produce un gran miedo. Y el temor, que es causa de muchos males, surge de un sentimiento de culpa, de una mala conciencia en relación a los prejuicios coloniales sobre los cuales, a pesar de lo humillantes que son, descansan los privilegios: "El rumor o el temor generan un eco interior duradero en la medida en que se asocia con una culpa subyacente a la que los sectores medios llegan a

¹⁴⁴ G Nugent, *El poder delgado. Fusiones, lejanías y cercanías en el diseño cultural peruano*, Fundación Friedrich Ebert, Lima, 1996, p. 22

¹⁴⁵ Como lo señala Walzer, el profesionalismo es una forma de establecer relaciones de poder, ya que la distribución de conocimientos socialmente útiles puede ser injusta. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, pp. 166-167

¹⁴⁶ G Nugent, *El poder delgado*, p. 24

través de la conciencia del contraste entre ética y realidad”¹⁴⁷

Portocarrero va más lejos al hacer mención a otro grave problema que parece no poder solucionarse a pesar de los muros, las rejas y los *guachimanes*: el de los niños de la calle. Hacia allá, hacia la culpa y no hacia la vergüenza que deviene del autocuestionamiento y la realidad de la pobreza, dirige su interés el investigador y encuentra una serie de comportamientos que la clase media expresa en sus sueños. Aunque el espejismo moderno es de orden, precisión y perfección, los resultados arrojados por algunas entrevistas realizadas a jóvenes de la clase media, parecen denotar más la impotencia que la omnipotencia. Las respuestas se incluyen en este repertorio:

1. Enfrentamiento que termina en una derrota
2. Evasión y alegría
3. Enfrentamiento victorioso y alejamiento del peligro
4. Huida y enfrentamiento de incierto resultado.
5. Ensayo reparativo que culmina en el fracaso.¹⁴⁸

M. Adams, que ha trabajado sobre el tema de las relaciones entre inconsciente y multiculturalismo, señala que la “raza” (o, mejor aún, el “color”) lo mismo que el sexo o cualquier otro contenido del inconsciente, es de suma importancia en el trabajo psicoanalítico. Este psicoterapeuta newyorkino asevera que hay que confrontar las actitudes inconscientes que bloquean el camino de auténticas relaciones multiculturales.¹⁴⁹ Según él, los conflictos raciales vividos por el sujeto durante su sueño, no solamente sirven para desviar su atención de los problemas de orden sexual, como diría la tradición freudiana, sino que también puede referir a problemas igualmente vitales como los que conciernen a la vida política y social y que se expresarían mediante los arquetipos y estereotipos.¹⁵⁰

La situación nos es conocida. A niveles colectivos la línea que dividen a blancos (*honorarios*) del Indio Generalizado en Perú (o de la *India María* en México), permite diferenciarse como señala Nugent, del prototipo peruano que incomoda porque que recuerda lo mal que están las cosas. La clase media, entonces, se tiñe el pelo de rubio. Lo que privado se tolera por la seguridad que entraña la familiaridad, en público se torna escabroso y públicamente se vuelven a las distinciones, a las exclusiones, a la diferenciación casi tajante

¹⁴⁷ G Portocarrero *Racismo y mestizaje*. SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1993, p. 108

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 119

¹⁴⁹ “What we need in addition, I believe, and what psychoanalysis uniquely offers us is an opportunity to address issues of “race” and racism from the perspective of the unconscious” M. V. Adams, *The multicultural imagination*, p. 38

¹⁵⁰ *Ibidem* p. 41

de los que están a ambos lados de la frontera socioeconómica: los acriollados y todos los demás, los de muchos colores que, además, dan miedo porque se les han atribuido una serie de caracteres desagradables al modo de los *chivos expiatorios*. Por eso es que no tienen cabida en el Ágora, pues no lo tienen en la Ciudad criolla, que tiene su núcleo en la Plaza Colonial:

La Plaza, metafísicamente gobernada por la campana española y más tarde por el reloj inglés, la Plaza es el lugar simbólico donde el tiempo colonial se vuelve tiempo nacional sin dejar de hacer violencia a los ritmos profundos del suelo americano. La Plaza, el ágora de nuestra Polis muestra la matriz colonial de "lo político" indoamericano: nacida como lugar del ser y dominio habitual de los mercaderes, siempre en estado de sitio, siempre temiendo la irrupción de esa barbarie agraria que le impide "alcanzar al tiempo en su carrera" Nuestras plazas latinoamericanas son desde hace tiempo lugares de silencio político, símbolo de la crisis no ya de tal razón de Estado o de tal política, sino de lo político en su misma estructura colonial, asentada en una concepción inadecuada del tiempo histórico¹⁵¹

En México, el naco es también alguien fuera de lugar pues está en donde "no le corresponde" y fuera de tiempo ya que todo lo posterga. El ser y el estar del naco incomodan. La naquez, categoría que semánticamente llama a lo que debe ser tratado con desdén, cumple fines ideológicos. El naco es, por su rusticidad, un extranjero en la Ciudad que paulatinamente rompe ataduras con su perfil particular, y por eso:

El naco no está en su sitio. Viene de otra parte. Para escapar de la pobreza abandonó el campo o alguna pequeña ciudad rezagada -la de su nacimiento-. Acaso no inició él la marcha, sino sus padres, sus tíos, los parientes que lo arrancaron del paisaje originario. Es lo mismo. Haber llegado el mes anterior o hace veinte años, apenas altera las consecuencias del trasplante. Como quiera que fuese, en los adentros del personaje habrá ocurrido una transmutación. Lo de menos es la ropa que se echa encima, con letreros de universidades yanquis o números grandes, como de jugador de fútbol americano. Lo de menos su gusto por el *rock*, el maltrato a la lengua materna y el olvido de la finura. La transformación no va por ahí. Cala mucho más abajo y adopta modalidades sutiles.¹⁵²

Ser tipificado de naco es, en el imaginario mexicano, de lo peor, pues al término van asociadas muchas otras características que lo degradan a ojos de los otros: extranjería, negación, torpeza. El naco, es en suma, un ser "despreciable y oscuro" que ridiculiza, por ser él mismo "ridículo", los avances de la tecnología y la complejidad de todas las relaciones sociales. Además, "tiene la culpa" de su ridiculez. Indica Callirgos que en el caso peruano

¹⁵¹ E. Hernández, "Función de la filosofía y misión del pensamiento". en: *Actas del primer congreso internacional de filosofía latinoamericana*. p. 215

¹⁵² S. Reyes Nevares. "Naquez y dependencia". en: *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* tomo I, UNAM 1992. p. 159



todos están tipificados: el indio tonto, el negro violador, el blanco pituco, el cholo arribista, etc.¹⁵³ Estos estereotipos no siempre salen a la luz, sino que son manifestados de manera implícita en chistes o insultos o bien de manera más abierta en los medios de comunicación (desde la I.V hasta los *graffiti* callejeros). Si el síntoma neurótico puede expresar un conflicto entre fuerzas internas, el chiste, dice nuestro autor, puede expresar un conflicto entre fuerzas sociales. Es más, el conflicto puede ir más lejos cuando choca con ese discurso democratizador, sobre todo en un país con tan amplio espectro étnico y racial como es el caso del Perú, donde los rasgos raciales pueden ser considerados símbolos de poder e indicadores de pertenencia a clases sociales:

El peruano siente ese conflicto y lo vive dentro de sí; en algunos casos lo desplaza, en otros puede significar un trauma que lo afecte en su accionar diario. La raza puede ser un estigma: el blanco puede sentirse mal por serlo, porque a su apariencia están ligadas las imágenes de clase alta, de abusivo, etc. que pueden generar sentimientos de culpa. El indio porque a su apariencia se ligan las imágenes de menor prestigio, ignorancia, incapacidad mental, etc. Así, podríamos seguir con los otros grupos raciales.¹⁵⁴

En el imaginario limeño la configuración social se ha tejido de manera especial: Perú es la selva, la sierra, y la costa privilegiada regiones en muchas ocasiones supeditadas a la criolla Lima.¹⁵⁵ Por supuesto no está de más recordar que la capital del Perú no fue edificada sobre la antigua capital del Tahuantinsuyo, sino en contraposición a ésta. Y Lima, bautizada *Ciudad de los Reyes*, “debe ser” tan blanca como sea posible, pues sería aquella blancura sinónimo de la élite, de los elegidos (del francés *élus*) que desde la costa heredera de España y la conquista, controlaría y absorbería lo que a su entender es fragmentador y dislocador. Esta es una afirmación casi generalizada por quienes habitan barrios residenciales como San Isidro o Miraflores o Barranco y que se sienten amenazados por los migrantes que desde los años 40 llegan hacia Lima y otras ciudades importantes. Fuenzalida, en 1971 comentaba en un texto sobre el Perú rural lo siguiente:

El Perú sería una sociedad compartimentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados (indios, mestizos y blancos), endógamos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos (. . .) La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato son, localmente, de límites confusos e imprecisos y, en composición horizontal, resulta

¹⁵³ Inclusive recuerda que de esos estereotipos bien pudo generarse el atentado perpetrado por Sendero Luminoso en la calle Tarata, del “pituco” barrio de Miraflores

¹⁵⁴ J. C. Callirgos, *El racismo*, p. 161.

¹⁵⁵ “En el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza” J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 184.

prácticamente imposible establecer correspondencias (...) rasgos de origen prehispánico y de origen europeo se distribuyen en toda la escala.¹⁵⁶

Estos migrantes no conservarán su cultura intacta como lo señaló Fuenzalida, sino que vendrán a modificar el rostro de Lima al redefinir el espacio urbano de otra manera y, en el contexto político, a generar nuevas opciones ideológicas urbanas. No es que existan solamente barrios venidos a menos (como en el caso de los tugurios o barrios decadentes), sino que además se crean barriadas o pueblos jóvenes que además de la novedad y el pluralismo cultural que se manifiestan en ellos, tienen por mayor característica la pobreza, fenómeno que ha modificado la identidad latinoamericana de manera drástica.¹⁵⁷

Como ya se dijo, América Latina que solía ser tierra de inmigración, ha pasado a ser área de emigración. Así, durante el período 1950-64, la región en su conjunto tuvo un saldo neto de migraciones de +1,8 millones de personas, mientras que en 1976-85, el saldo fue negativo: -1,6 millones. Los cambios más significativos fueron la reducción drástica de la inmigración en Argentina y el fuerte aumento de emigración en México y América Central, en particular hacia Estados Unidos. Los movimientos inmigratorios latinoamericanos en este fin de siglo proceden generalmente de otros países latinoamericanos. Así, en Uruguay en 1991, del total de extranjeros residentes, el 40% eran de Argentina, el 29% de Brasil y el 11% de Chile. La mayor proporción de población extranjera se da en Venezuela (7.2%); seguida de Argentina (6.8%).¹⁵⁸

Estos movimientos migratorios han cambiado entonces el rostro de las ciudades y las han convertido en la expresión de la pluralidad cultural y étnica. Es en la ciudad en donde se asiste a la interpenetración de poblaciones y formas de vida dispares en el espacio de las principales áreas metropolitanas del mundo. Lo global se localiza, de forma socialmente segmentada y espacialmente segregada, mediante los desplazamientos humanos provocados por la destrucción de viejas formas productivas y la creación de nuevos centros de actividad. La diferenciación territorial de los dos procesos, el de creación y el de destrucción, incrementa el desarrollo desigual entre regiones y entre países, e introduce una diversidad creciente en la estructura social urbana, que en muchas ocasiones genera gran confusión.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Citado por W. Iwanama, "Cholear en Lima" en: *Márgenes. Encuentro y debate*, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, año V, n° 9, octubre de 1992, Lima, pp 209-210.

¹⁵⁷ G. Nugent, *El laberinto de la Choledad*, serie Panel n° 1. Fundación Friedrich Ebert, Lima, 1992, p. 30.

¹⁵⁸ J. Borja y M. Castells, "La ciudad multicultural".

Fuente electrónica: <http://www.pntic.mec.es/revista3/junio/entrecul.htm>

¹⁵⁹ *Ibidem*

La única salida a esta desorganización e imprecisión es nuevamente la de “pintar la raya” y en días de documentos y de números de identificación, el papel asegura la inmovilidad social de quienes no lo tienen. Debemos además cargar con una gran cantidad de ellos, pues aunque sean de tamaño portátil no somos nada sin un documento. Un papel sirve para recibir un pago, otro papel sirve para identificarse, uno más para constatar el estado civil, otro más para demostrar la propiedad, en fin, siempre el “papelito que habla” (o inclusive el código de barras). Y no es ya entonces sólo el papel que identifica, sino la escritura que además tiene el poder de la oralidad.

En pocas palabras, y ése es el discurso de Nugent,¹⁶⁰ no tener un papelito es vivir fuera de lo conocido, entre tinieblas, muy lejos de los otros con los cuales ya no hay posibilidad de comunicar mientras no se busque lo que dice, lo que está escrito que dice la *Mama Ley*: el poder delgado, el poder escrito y comandando desde un delgado papel. La fractura cultural resulta pues de lo alto de la factura: darle más peso al papel que a lo oral, aunque a la larga gane el partido lo oral, es aparentemente lo más civilizado pero también hace confundir lo que de hecho debe ser porque es lo mejor o lo más justo y lo que es sólo porque está escrito, sin ningún cuestionamiento.

El problema entonces aparece más crudo cuando se pretende vivir teniendo cerca, a los que vivían lejos: esos, aquellos, los otros, los que no son “ni leídos ni escritos”, los que no entienden, los que, finalmente, tiene un modo de comunicación diferente y por ello peligroso desde una perspectiva logocéntrica de la tinta y el papel, herencia del cesarismo hispanista. En ese orden de ideas, Melgar Bao escribe:

La ciudad de Lima, de los años cincuenta difícilmente podía seguir manteniéndose bajo el paradigma del criollismo, que había entrado en una fase crítica, al ritmo de su expansión urbana y recomposición cultural. La generación limeña nacida con el siglo, se convirtió en la celosa reproductora de la memoria y la identidad criolla, pero cada vez con menos audiencia en las nuevas generaciones. Los que por esos años éramos todavía escolares de nivel primario, no podemos dejar de recordar los intentos infructuosos de los abuelos por impregnarnos de esa ideología romántica y filo-hispanista acerca de los criollos de la Lima Virreinal.¹⁶¹

Callirgos tampoco no duda en afirmar que esta situación toma un cariz más fuerte con la migración del campo hacia la Lima Metropolitana, migración que va amenazando las

¹⁶⁰ G. Nugent, *El poder delgado*, pp. 34-35.

¹⁶¹ R. Melgar Bao, “El imaginario político y la identidad: Los nacionalismos mestizos en el Perú 1948-1960”, en: R. Melgar Bao y T. Bosque Lastra (comps.), *Perú contemporáneo. El espejo de las identidades*. UNAM, México, 1993, p. 204.

mínicorporaciones que resultaban de la estratificación del Perú, haciendo del *choleo* un elemento fundamental para la jerarquización, e indica en relación al tema que:

El estereotipo del cholo cambia con la masiva migración a Lima: antes era visto como servil y destinado al servicio doméstico, ahora como "acriollado", ambicioso, arribista. En los hogares de las clases altas se lamentan de que cada vez sea más difícil conseguir empleados domésticos que sepan quedarse en su lugar. Se pasa de la compasión (.) al franco insulto: "cholo de m...", o a la visión de un ser resentido.¹⁶²

A la clasista (e implícitamente racista) pregunta en relación al cholo, al indio o mestizo que se ha excedido, que ha invadido los espacios "blancos" que los ha "ensuciado" y que amenaza con tomar el poder al no respetar las barreras, las demarcaciones y líneas divisorias, habría que considerar entonces otra más que le hace antesala al llamado "proceso de cholificación": la migración del campo a la ciudad que provocó la creación de una cultura chola, que hizo pensar en una identidad particular, la choledad, a Quijano.¹⁶³

También Guillermo Nugent, recordando el clásico texto que Paz presentara en 1950, escribió su libro "*El Laberinto de la Choledad*", pensando en una nueva cultura que combinara, aunque no coherentemente, lo indígena con lo occidental e inclusive en una ciudadanía chola. Nugent, siguiendo a Paz, apuesta también por la figura del laberinto como la imagen más apropiada para definir el espacio social, peruano en este caso: en el laberinto, todos los cambios están entrecruzados y simultáneamente, casi bloqueados.¹⁶⁴

Y ¿qué es el Laberinto? El laberinto como imagen individual ha sido usualmente tomado como una referencia para la locura, y ahí está el Laberinto de Creta para recordarnos lo que significa: el afán por encontrar el sentido de la orientación. Pero aunque los mitos aparezcan como privados, son en realidad reflejo de la configuración del espacio social, que visto desde las alturas no significa más que la posición cómoda del espectador contemplando a quien está muy incómodamente atrapado en él y que constantemente debe decidir si una ruta lo llevará por un camino viable o a topar contra pared. El laberinto es lo que hace a los hombres diminutos en comparación de los dioses, quienes añaden a la pequeñez humana, no

¹⁶² J. C. Callirgos, *El racismo*, p. 174. El autor también hace referencia a la serie televisiva "*Matalaché*", basada en la obra homónima de López Albújar, y referida al romance entre la blanca hija de un hacendado y su esclavo negro, interpretando este papel un blanco de cabello rizado, al cual se le pintaba el cuerpo con betún. Se comentó, relata Callirgos, que la protagonista se había rehusado a grabar escenas de amor con un negro verdadero. *Ibidem*, p. 191. No podemos sino recordar aquí el grotesco programa cómico televisivo que llevaba por nombre "*Chola de miércoles*..." y que se transmitía los días miércoles, como para no levantar sospechas.

¹⁶³ A. Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores. Lima, 1980.

¹⁶⁴ G. Nugent, *El laberinto de la Choledad*, p. 18.



hombres diminutos en comparación de los dioses, quienes añaden a la pequeñez humana, no sin cierta crueldad, la “trampa” que suele estar encerrada en el enigma que sólo el “lógos”, ese producto del hombre en el que se pierde y se arruina, puede desentrañar. De esta manera el laberinto es el emblema del “lógos”,¹⁶⁵ de cuyos peligros sólo pueden salvarse el sabio y el héroe mientras que en él perecen los necios y cobardes.¹⁶⁶

Por eso es que de manera monstruosamente paradójica, por seguir la fórmula de Nugent, se desalojó a los indígenas y se les despreció queriendo con ello destruir la imagen del laberinto para plantear más bien la de un edificio piramidal, cuya cúspide no podría ser objeto de invasión y mucho menos de ciudadanía obtenida por vías alternas al abolengo. En el momento en que se choleó el Perú cayó la fantasía de la Arcadia colonial. En medio de lo borrosa que había dejado a Lima la migración, el cielo se tornó más gris que de costumbre y vino la ininteligibilidad y la desgracia de la malograda cultura criolla.

Los nuevos criollos por supuesto no podrán demandar la “pureza de sangre”, pero sí argüir que la cholificación del Perú, y de Lima en particular, “ensucia”, puesto que la suciedad, en ese contexto, debe ser considerada como una suerte de etiqueta y distintivo social.¹⁶⁷ Esa “cholificación” genera sentimientos confusos: no se quiere que el cholo forme parte de la gran familia peruana porque implicaría la fusión y la interconexión de los segmentos poblacionales y el peligro de perder “la pureza de la sangre”.¹⁶⁸ Afirma pues Nugent que: “Renunciar a las jerarquías, por más humillantes y empequeñecedoras que

¹⁶⁵ G. Colli, *El nacimiento de la Filosofía*, col. Cuadernos Infimos, n.º 77, Tusquets Editores, 2ª edición, Barcelona, 1980, p. 27.

¹⁶⁶ Ante la muerte de Homero, por ejemplo, Heráclito destaca más el hecho de que un presunto sabio se haya dejado engañar que el hecho de que la aflicción de Homero ante el enigma fuera la causa de su muerte: “Tenemos así, ante todo, un testimonio antiguo que confirma la perversidad del enigma, y en segundo lugar una definición implícita del sabio, por parte de Heráclito, como quien no se deja engañar”. *Ibidem*, p. 55. En Heráclito el enigma es la expresión de lo insondable y las palabras sabias son vestigio de aquello oculto y divino. Por eso al parecer de Colli, en Heráclito se ubican dos grandes temas que tienen que ver con otro más: la multiplicidad del mundo que no es más que un tejido - por cierto, ilusorio - de contrarios: a) el fundamento último del mundo es algo escondido y, b) la reivindicación mística de una preminencia de la interioridad sobre la ilusoria corporeidad del mundo exterior. *Ibidem*, pp. 57-59. En virtud de ello, “Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos”. *Ibidem*, p. 59.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶⁸ El *cholo*, a quien se asocia adjetivos como huachafo, sucio, sumiso, tonto y resentido, no es el único maltratado. También recuerda Callirgos el insólito rumor que corrió entre las clases medias y altas cuando un hijo de japoneses, Fujimori, gozaba de gran popularidad. Se decía que si se colocaba una foto del candidato en un vaso con agua y se metía éste en el congelador, su popularidad no aumentaría ya. J. C. Callirgos, *El racismo*, p. 174. Con independencia del carácter autoritario del régimen fujimorista es preciso recordar las posturas racistas del propio autor de *“La Ciudad y los Perros”*, Mario Vargas Llosa del Fredemo, durante su campaña electoral y que actitudes que tanto recordaron al Ricardo Palma de 1881. *Ibidem*, p. 205. Desde luego, los empresarios de Nuevo León no pueden tampoco ser sino recordados, particularmente en relación a los últimos acontecimientos acaecidos en Chiapas, y ante los cuales proponían el exterminio con tal de darle carpetazo a tan molesto conflicto armado.

resulten, implica el riesgo horroroso de la orfandad, de la disolución, de no ser siquiera menos que los demás Catástrofe sin catarsis”¹⁶⁹

En una sociedad marcada por líneas que no deben ser cruzadas, el cholo amenaza con un paso indebido de lo rural a lo urbano, ámbito que no le pertenece Incluso va más lejos al intentar invadir ámbitos que por su condición bárbara, en el sentido que le dieron los antiguos griegos al término, no le pertenecen: los humanos.¹⁷⁰ Ya el Inca Garcilaso escribía en relación a las castas que si los criollos, término empleado por los negros para diferenciar a los nacidos en Africa de los nacidos en Indias, son los españoles nacidos en América, los mestizos son hijos de español e india o de indio y española. Y continúa así: “Al hijo de negro y de india -o de indio y de negra- dicen mulato y mulata. A los hijos de éstos llaman cholo. Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir “perro”, no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio”¹⁷¹

Portocarrero señala a su vez que el racismo en el caso del Perú, y podríamos decir que en toda América Latina, no sólo es una cuestión de prejuicios, sino que es relevante porque también es un prejuicio que tiene efectos desintegradores por dirigirse hacia una mayoría¹⁷² En este orden de ideas, conviene traer a colación el problema del *racismo mediático*, en el entendido de que: “los medios de comunicación contribuyen a definir la situación étnica por medio de sus propias estrategias de discurso”¹⁷³ De hecho, “los medios de comunicación principales en el mundo occidental han seguido en parte el movimiento de la élite y las formas populares de resentimiento contra el otro, y hasta las han exacerbado”¹⁷⁴

El masivo proceso de migración y empobrecimiento que son para Nugent el nuevo horizonte social, todo lo pusieron de cabeza y es por ello que la diversidad se ha entendido más como fragmentación, ruptura, desintegración. Todavía hoy es casi imposible ver algún intento de fomento a una cultura pluriétnica y plurirracial y sí en cambio la recuperación del patrimonio histórico para deleite de los acriollados y a costa de quienes han sido desalojados

¹⁶⁹ G. Nugent, *El poder delgado*, p. 21.

¹⁷⁰ Aunque sea a pie de página vale la pena considerar el caso de la ciudad de Monterrey: ante la invasión de lo que simboliza la ciudad (el cerro de La Silla), los habitantes del barrio residencial que ocupa las faldas de la montaña han edificado un muro para separar e impedir que los invasores pretendan apoderarse de los terrenos (y por supuesto la cultura) que no les corresponden.

¹⁷¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, FCE, Lima, 1991, p. 627. Recordemos que al propio mestizo Garcilaso se le dio un nombre honroso, pero nunca el del padre: Gómez Suárez de Figueroa. Luego hará lo mismo Garcilaso con el hijo bastardo que tuvo con una sirvienta morisca.

¹⁷² G. Portocarrero, “La sociología frente a la violencia”, en: *Debates en sociología* n° 5, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989.

¹⁷³ T. Van Dijk, *Racismo y análisis crítico del discurso*. Paidós, Barcelona 1997. p. 176.

¹⁷⁴ *Ibidem*. p. 241.

del centro de Lima ¹⁷⁵

De todas formas, la apuesta de Nugent por una ciudadanía chola implica un voto a favor de la pluralidad manifestada precisamente por los migrantes. Estos se rediseñan y vuelven a diseñar la ciudad y por eso mismo apelan a una nueva noción de justicia, elaborada para ser dirigida hacia el respeto a todos, y la anulación de la justicia entendida desde un horizonte colonial en el que los que no son "ni chicha ni limonada" deben seguir estando a la orden de quienes sí tienen un lugar.

La propuesta de Nugent va encaminada a dar un peso político a la imagen del cholo como imagen que permite dar sentido al descentramiento. El cholo puede ir hacia arriba o hacia abajo: es el representante de la movilidad social, pero es también a su vez el que no ha tomado en sus manos nuevas formas políticas de acceso a la participación y a la acción social. Tal vez dentro de poco, y particularmente por la pobreza, veamos surgir en Lima y otras ciudades blanqueadas, algo así como un Súper Cholo similar al Súper Barrio de la Ciudad de México (cuyos semejantes serían aún inconcebibles en nuestras acriolladas ciudades norteamericanas).

Para fortuna de pocos y desgracia de muchos, además de cholear a los migrantes en una práctica discriminatoria por su origen, también es cierto que se cholea por otros motivos, todos ellos cercanos a una tentativa respuesta a la pregunta ya común (*¿cuándo se jodió el Perú?*) de la Zavalita de "Conversación en la Catedral" de Vargas Llosa:

nos parece importante introducir una denominación para una forma específica de práctica discriminatoria; la denominación es "choleo" y se refiere a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente como inferior debido a sus antecedentes indios, pero que es evaluado *también* en función de aspectos socio-económicos, educativos-lingüísticos y de la condición de migrante. No es sólo que la plata o el título universitario blanqueen - con cierto límite - sino que la pobreza o el lugar de origen también cholean; () En otras palabras, para quien ejerce un juicio en relación al tema, un cholo es alguien a quien considera un inferior racial pero para saber quién es un cholo, consciente o inconscientemente, ese alguien usa criterios que no son siempre y solamente raciales ¹⁷⁶

Rasgos estamentales son negados inclusive a niveles institucionales como la propia

¹⁷⁵ La Ciudad de México sigue también el mismo proceso. Inclusive si grandes masas se dirigen hacia el Centro Histórico, cada vez éste se blanquea más al ofrecer sus comerciantes menos productos accesibles y dirigiendo sus esfuerzos hacia la oferta de productos que sólo serán consumidos por ciertos sectores de la población (más bares y menos cantinas, más hamburguesas y menos fritangas, más museos y menos vendedores ambulantes. .)

¹⁷⁶ W. Twanama, "Cholear en Lima" p. 221. Para el caso mexicano podríamos pensar en el "naco", cuya denominación no sólo corresponde al moreno sino particularmente al marginado cuya cultura de la pobreza, como la llamara Oscar Lewis, "ofende" los intentos de modernizar, (o sea, blanquear, la cultura mestiza para acriollarla) y al proyecto nacional que se deriva de ella.

Constitución peruana, en la que no se reconoce la existencia de los indios que han quedado todos contemplados bajo la categoría de “campesinos” De esta manera otra vez se traza una línea, y ahora a escala planetaria, entre lo moderno y lo tradicional, entre lo global y lo local. Se niega así, por una hipocresía en el discurso, la existencia del racismo social con otro tipo de racismo, esta vez de carácter institucional, que se ve complementado con otra modalidad de discriminación que es el clasismo. De todos modos, estas prácticas discriminatorias pueden también tener lugar en un ámbito muy personal, por una especie de laicismo que ha permeado desde sus orígenes al pensamiento liberal: la privatización de las conciencias. El pensamiento puede pecar, pero no por ello delinque y, por lo mismo, el racismo no será admitido institucionalmente, aunque el imaginario permanezca racista. Pero no puede por ello ser legislada la conciencia: las libertades de expresión, de asociación y de conciencia, recordémoslo, son sagradas para la teoría liberal.

Y sin embargo, vale la pena interrogarse acerca de las posibilidades de la construcción de una ciudadanía global cuando la matriz ideológica de la que se parte puede promover solamente una paz terriblemente frágil ante el tipo de relaciones establecidas entre los “unos” y los “otros”, es decir, entre los países centrales y los periféricos. En este ámbito de las relaciones interpersonales y políticas resulta preocupante que la violencia ejercida en tiempos de la Colonia se manifieste hoy de una manera muchísimo más cruda: la inseguridad pública *no tiene solamente un origen psicopatológico sino que ya se ha institucionalizado por la impresionante impunidad promovida o encubierta por los Estados latinoamericanos que han hecho de los ciudadanos enormes pandillas de gánsters, como resultado de la obsolescencia del propio sistema*

El esquema de comportamiento ha sido tan internalizado que algunos sectores propondrían, aunque en muy contadas ocasiones de manera abierta, un “cholo causto” para protegerse ante la invasión de esos que, debiendo estar lejos, se han acercado. Esta propuesta no deja de estar inserta en lo que Ribeiro llamaría el dilema latinoamericano: entre el genocidio y la insurgencia

El dilema en sí no es de carácter coyuntural, sino señaladamente estructural en el sentido de que el sistema no ha sido capaz de absorber las masas marginadas e incorporarlas al mercado de trabajo tanto rural como urbano: “Como esta incapacidad conlleva el riesgo de que aquellas mismas simples aspiraciones activen a los marginados para subvertir un sistema que los excluye, las clases dominantes pasan a mirarlas con sospecha. Lo que temen es esta

amenaza de irrupción violenta, porque saben que es imposible integrar a las masas marginadas a la sociedad sin alterar sustancialmente la estructura de poder y la estratificación social”¹⁷⁷

En otras latitudes, preponderantemente europeizadas, la exigencia será, a ciertos niveles, la misma: es lo que ocurre en los Estados Unidos con los millones de migrantes indocumentados que tanto malestar causan a los *WASP*. En todo caso, tal como finaliza su texto Callirgos, resulta evidente que no pueden resolverse conflictos de clases si no se resuelven conflictos raciales que acarrearán incomunicación en sociedades multiculturales: “La desintegración, el desencuentro social, es quizá el problema más grave del país. El que impide la construcción de consensos y de un proyecto nacional democrático, basado en el respeto por la vida y en la justicia”¹⁷⁸

Son estas últimas palabras las que apelan a una reflexión en torno a lo que consideramos una vida buena, sólo realizable en un mundo diverso y, aunque suene paradójico, igual. Los medios de comunicación tienen un gran camino por recorrer particularmente en estas horas en las que los auditorios pueden seguir siendo sólo auditorios o bien participativos, comprometidos con algunas líneas que sí son necesarias para un contrato social: las que separan los “sí” y los “no” que permiten acuerdos racionales, de gran fuerza performativa y de grandes responsabilidades en la construcción de nuevos horizontes diseñados interculturalmente, con la gran fuerza que ya demostró tener el barroco, aunque ahora en un contexto de relaciones horizontales.¹⁷⁹

Para Kaplan es más que evidente que el Estado latinoamericano esté organizado al estilo de un *Leviatán Criollo*.¹⁸⁰ En esta organización, se impone una concepción patrimonialista del Estado, que se estructura y opera como coto de caza cerrado, en donde la arbitrariedad y la corrupción políticas y administrativas son la regla: “los asuntos de estado son manejados como problemas de clanes y facciones, de elites y de clases” fomentando el favoritismo, el nepotismo, el reparto selectivo de altos cargos públicos y de las posibilidades de enriquecimiento, el uso discrecional de poderes de decisión, el manejo de dineros y bienes públicos para la acumulación privada, de miembros y grupos de la elite gobernante, de la oligarquía y de la gran empresa extranjera¹⁸¹

¹⁷⁷ D. Ribeiro, *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. Siglo XXI Editores, México, 1988, p. 104

¹⁷⁸ J. C. Callirgos, *El racismo*, p. 213

¹⁷⁹ Véase J. Theodoro, *América Barroca. Tema e variações*. Nova Fronteira/ EDUSP, São Paulo, 1992

¹⁸⁰ M. Kaplan, *El Estado Latinoamericano* p. 280

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 76

Los acriollados, esos mestizos (o *blancos honorarios*) cuya viveza cala hasta los huesos, se convierten en los portavoces de la Modernidad y ninguneando a los otros, a los *hijos de la chingada* sumidos en la rabia, se presentan como los más idóneos para controlar y manejar a una masa sucia, torpe, violenta e irracional. De cara al resto de la sociedad, la olvidada aunque sea mayoritaria, se justifica con retorcidos argumentos la imposibilidad de llegar a un diálogo igualitario entre los que detentan el poder y los que por su condición de salvajes no pueden siquiera en su vida cotidiana ser puntuales. Pero las migraciones no sólo traen suciedad, también se traducen en probables saqueos que significan una verdadera amenaza para los “privilegiados” que finalmente han hecho que se escurra la impunidad del Estado hasta los ámbitos más privados.¹⁸²

Ahí está ubicada la cuestión del cholo, de esa especie de indio urbano que vino a trastocar la tripartita concepción del mundo. Pero es además la cuestión del mestizaje la que aparece también como reveladora en el sentido de que irá conformando el tipo de relaciones de poder que siguen todavía a la base de nuestros Estados. Al parecer de algunos, no hay duda en reconocer dos tipos de mestizaje: el primero se entiende como el intercambio exogámico entre dos grupos sociales distintos, mientras que el segundo se funda en el complejo de Edipo y conduciría a la negación de la exogamia, al incesto. De ahí que se piensen en categorías tales como mestizaje de alianza exogámica y mestizaje bastardo, que *corresponderían al primer y al segundo tipo de mestizaje racial*.¹⁸³

El caso es que durante la Conquista pudo haberse producido un giro favorable que se encaminara al establecimiento de uniones raciales establecidas sobre la base de relaciones de alianza. Esta ocasión se presentó cuando el maese de campo Francisco de Carbajal aconsejó al rebelde Gonzalo Pizarro que se proclamara Rey del Perú, “uniéndose en matrimonio con la más noble heredera del Imperio incaico”.¹⁸⁴ El fracaso del proyecto dinástico de Carbajal sucumbió. Así, tanto en México como en Perú el mestizaje estuvo caracterizado por el hibridismo y la bastardía.

La violencia del conquistador produjo una sociedad fragmentada, que desde luego convenía a la reproducción social del sistema colonial al configurar la sociedad de forma que las diferencias sólo pudieran terminar cuando la violencia conquistadora hiciera de las suyas.

¹⁸² Véase de C. Fuentes, *Los cinco soles de México*, Seix Barral, México, 2000.

¹⁸³ Estas categorías son defendidas por C. Delgado Díez del Olmo, “Psicosis y mestizaje”, en: *Márgenes. Encuentro y debate*. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. año V, n° 9, octubre de 1992, Lima, pp 186-205.

¹⁸⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú* libro VII cap XVII. En: C. Delgado Díez del Olmo, “Psicosis y mestizaje”

Lo americano deviene así propiedad del Imperio: deja pues de pertenecerse a sí mismo, porque su aniquilación permite la conservación de lo Mismo, expresado por su carácter expansivo, el Otro termina siendo dominado y subsumido en la unidimensionalidad de lo Singular, no en una relación igualitaria, sino en una relación desigual, al modo de la que se establece entre el legítimo y el bastardo.¹⁸⁵

Para el mestizo bastardo el padre no existe del único modo cuya presencia resulta estructuralmente válida, esto es como autor de la ley de la sociedad, como el que sanciona la prohibición del incesto. Para el padre blanco la madre india no era objeto de competencia con el hijo mestizo, porque ante él se hallaba desvalorizada, degradada a la condición de sierva y manceba. Este hecho, que no podía pasar desapercibido para el hijo bastardo -de quien se sabe que siempre acapara un afecto particular de la madre- bastaba para alentar en él la fantasía incestuosa de que su madre le pertenecía por una tácita concesión del padre. A esto se agrega la costumbre, muy de hidalgos entre los españoles, de ceder sus concubinas a otros hombres de inferior rango social, como hicieron los padres de Francisco Pizarro y del Inca Garcilaso.¹⁸⁶

Delgado también reconoce que a la larga el bastardo ya reconocido, ya introducido en la sociedad como si hubiera sido concebido en el orden social y no fuera de él, reproducirá los roles dominantes que él mismo sufrió pero ahora frente a sus medio-hermanos indios. La violencia (irracional para el indio, racional para el mestizo) se dirige entonces del mestizo hacia el indio pero como violencia organizada y legitimada.

Ese ha sido el papel que las burguesías nacionales juegan al dar tanta importancia a la idea que se hacen de ser los auténticos herederos de aquel Padre Idealizado que tuvo a bien reconocerlos y liberándolos del horror de ser hijos de una Malinche. Estos señores, no hablarán con los otros: no *negociarán*, sino que *gestionarán*. Pero frente a la Administración, la Comunicación. Frente a los costos humanos de la segregación, el beneficio de la diversidad cultural. Frente a la exclusión, la participación. Frente al vicio, la virtud.

¹⁸⁵ Para una explicación más detallada de la "praxis de la dominación" véase a E. Dussel, 1992: *El encubrimiento del Otro*, p. 52.

¹⁸⁶ C. Delgado Díez del Olmo, "Psicosis y mestizaje", p. 190. Recuérdese obviamente la obra de Octavio Paz *El laberinto de la soledad*.

CUARTA PARTE

DIALOGO INTERCULTURAL Y GLOBALIZACION

Capítulo 7. Justicia y multiculturalismo

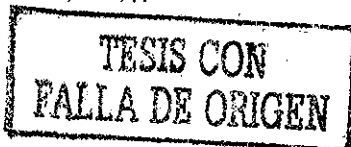
Las categorías geohistóricas utilizadas en Occidente, según dice Coronil, son imperialistas en el sentido de que los otros, los ubicados en el hemisferio sur o al este, son vistos como seres sin correspondencia con quienes viven en las antiguas metrópolis¹ Esto es cierto, porque los otros no son considerados como prójimos, pues viven en lugares desconocidos por quien los mira de lejos. O son vistos como “cosas de maravilla” o bien como “cosas malignas” Es posible comprobar esto echando un vistazo a los mapas medievales: en el mundo tripartito, cuyo centro es Jerusalén, no hay lugar para otros que no sean descendientes de los tres hijos de Noé. Fuera de África, Europa o Asia, se encuentran el Jardín del Edén o los infiernos.

Los mapas, dice con acierto Coronil, no representan entonces la realidad, sino perspectivas específicas para clasificar al Otro de modo que el Yo que clasifica quede en la cúspide como lo más acabado, lo más excelso, lo más pulido y lo más civilizado. Habíamos ya revisado la postura que defiende Amin en “*El eurocentrismo*”: si Europa se constituyó en eje de la historia fue porque desplazó el centro de gravedad del sur del Mediterráneo al norte. Después, recuerda Coronil, Hegel declararía terminada la historia al postular al norte de Europa como el territorio donde el hombre alcanzaría su máximo desarrollo. El centro se ha desplazado de nuevo y de Europa del norte ha pasado hoy a Norteamérica.

En todos los casos, así como en los mapas se han torcido los contornos reales del planeta, el centro ha generado una visión retorcida del Otro. El orientalismo, aquellas representaciones que de Oriente se concibieron en Occidente, resulta muy llamativo para Coronil en el sentido de que faltaría a su estudio, ya iniciado por Said, la investigación sobre las causas que motivaron tales representaciones. De ahí que Coronil se muestre más interesado en el análisis del occidentalismo, es decir, de la suma de concepciones del Occidente que animan las representaciones occidentales de la otredad y que se relacionan con las construcciones implícitas del Yo que las suscribe².

¹ F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco México, 1998, pp. 121-146.

² *Ibidem*, p. 129.



Para Coronil, y esa es por cierto la tesis central de Amin, el occidentalismo no es sólo un banal provincialismo, sino una construcción ligada íntimamente con el despliegue del poder global de Occidente:

Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.³

No hay que detenerse en el análisis de las prácticas representacionales de Occidente, sino el análisis del mismo Occidente, como lugar real o virtual, desde donde se mira o se escucha al Otro. En ello estamos de acuerdo con Coronil, quien nos recuerda que estas representaciones occidentales del Otro han producido concepciones del mundo que:

1. Separan los componentes del mundo en unidades aisladas;
2. desligan historias relacionadas entre sí;
3. transforman la diferencia en jerarquía;
4. naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto
5. intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes.⁴

Para emprender su pesquisa acerca del significado que tiene el Otro para el Yo moderno, Coronil propone tres niveles de estudio que recuerdan "*Los grandes momentos del indigenismo en México*",⁵ texto escrito por Villoro allá por la década de los cincuenta. Estos niveles son para Coronil los que retoman las siguientes cuestiones: 1) la disolución del Otro por el Yo, 2) la incorporación del Otro en el Yo, 3) la desestabilización del Yo por el Otro.

Otra semejante aproximación al tema la hace Izvetan Todorov,⁶ aunque al parecer de Coronil el autor de "*La conquista de América*", se queda encerrado en un marco hegeliano en el sentido de que no logra ir más allá en su apreciación sobre los catastróficos efectos de la invasión a América: se limita a denunciar la disolución del Otro. No considera las causas y consecuencias económicas de la Conquista en el sentido de haber sido promovida por la expansión del capitalismo a cuyo crecimiento y sostén contribuyeron las producciones

³ Ibidem p 131

⁴ Ibidem, p 132

⁵ L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ediciones de La Casa Chata, México, 1984 (1ª edición en el Colegio de México, 1950)

⁶ I. Todorov, *La conquista de América. La cuestión del Otro*. Siglo XXI Editores, México, 1987

materiales de América. Coronil hace suyo ese mismo interés y se cuestiona en torno a las causas que propician que se mire al Otro como desestabilizador, en particular en contextos modernos. El sujeto moderno, ya lo mencionábamos, es bastante desconcertante. Por una parte conduce sus esfuerzos para la consecución de su autonomía, pero por otro lado parece no poder constituirse como autónomo en tanto no enajene a su prójimo.

Los más apasionados hispanistas consideran necesario enajenar los proyectos étnicos o de minorías nacionales, con la idea de que al occidentalizarlos, se modernizarán y beneficiarán de la autonomía que defiende el modelo sociopolítico y económico de Occidente. Así, tiene razón Coronil al afirmar que en la Modernidad: “El Occidente empieza a ser identificado con las naciones capitalistas más avanzadas, la economía con el mercado, la democracia con las elecciones, la diferencia con la alteridad. Encarnando las contradicciones de la sociedad capitalista, tales formaciones coadyuvan a preparar el terreno al interior del cual el desarrollo capitalista se escenifica como progreso moderno”⁷

En tiempos posmodernos el proyecto occidentalizador se enfrenta a nuevos desafíos pues, según Coronil, esta época se configura como de simultánea integración y fragmentación del espacio social a través de nuevas formas de comunicación; la globalización de las relaciones de mercado y de las redes financieras; el cambio del fordismo hacia la acumulación flexible; el incremento en la tensión entre las bases nacionales de los Estados y las conexiones globales de sus economías; la creciente polarización de las clases sociales a nivel doméstico e internacional.⁸

Ya no resulta tan claro el identificar a los “nosotros” y a los “otros”, ahora que el espacio se derrite y el tiempo se congela. Esta situación hace que se refuercen las nuevas maniobras imperiales de control pero también amplía los márgenes para la contestación política. Así, resulta más complicado para los imperios contemporáneos el integrar al Otro y responder rápida y efectivamente a las prácticas que alteren el proyecto del Yo moderno. Resta ahora saber quiénes son los sujetos subalternos y con qué propuestas pueden contribuir a un proyecto global de democracia incluyente.

En la controversia entre los estudios sobre la globalización y las teorías regionales, Moreiras propone la discusión en torno al nuevo carácter de los llamados “estudios de área”

⁷ F. Coronil, “Más allá del occidentalismo”, en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta. *Teorías sin disciplina*, p. 141.

⁸ *Ibidem*, pp. 141-142.

que, pese a no haber sido concebidos como teoría antiglobal, han sido juzgados como tal ⁹ Así, sigue a Rafael¹⁰ quien considera que los estudios de área se han venido distinguiendo por la problematización de las relaciones espaciales entre centro y periferia, entre dentro y fuera, entre localidad de producción del conocimiento y su lugar de intervención.

El estudio del Otro, y eso lo sabe todo antropólogo, sirve para dos cosas: para robarle o para entablar un diálogo. En Latinoamérica ha ocurrido más lo primero que lo segundo, por razones que tienen que ver con la defensa del Estado-Nación, homogéneo en todos los sentidos. Como dice el citado por Moreiras, “el estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global” ¹¹

Los estudios de área ya no son pues una ocupación meramente epistémica sobre los “Otros”, pues la mirada, el mirador y el que mira, se han modificado: no sólo los metropolitanos miran desde su horizonte a los otros, sino que al estar ellos mismos bajo la mirada de otros, han tenido que modificar su mirar. El “imaginario inmigrante”, recuerda Moreiras, ha afectado y modificado las prácticas de conocer al Otro. Ya Buarque de Holanda,¹² había señalado la importancia de las “ideas migratorias” para el acelerar el paso, siguiendo las categorías de Braudel, de un proceso de larga duración a otro. Pero el protagonista no es ya el europeo transplantado con todo y su bagaje ideológico a América, sino quien migra al hemisferio norte. El fenómeno de la migración ha originado una nueva nomenclatura para los estudios de área: “estudios poscoloniales”.

Los mismos estudios latinoamericanos no podrían dejar de estar influidos por ese fenómeno del que habla Moreiras, de suerte que ya es posible distinguir varios tipos de latinoamericanismos que se relacionan con la visión de la alteridad en tiempos de posguerra fría. Entre ellos, Moreiras resalta al históricamente constituido como lucha contra la muerte o inclusive como un latinoamericanismo que se entrega a la muerte. Estos latinoamericanismos, clásicos en el siglo XX, oscilan entre el pesimismo, que resulta de una visión catastrófica de la historia que presenta al latinoamericano como un romántico enamorado de la muerte a la que ya se ha acostumbrado a fuerza de enfrentársele todos los días; y el optimismo desbordante que pretende contribuir a la cultura universal, lo que, en el

⁹ A Moreiras, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en: S. Castro-Gómez y E. Méndieta, *Teorías sin disciplina*, pp. 59-83

¹⁰ V. Rafael. “The cultures of Area Studies in the United States”. en. *Social Text*, n° 41, invierno de 1994.

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

¹² S. Buarque de Holanda. *Visão do Paraíso*.

marco de la actual globalización, equivaldría a ser asimilados al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización

Es en esta dirección que el “latinoamericanismo poscolonial” refiere a “un latinoamericanismo informado por la situación global, por el imaginario inmigrante, y por el latinoamericano al interior de la máquina académica metropolitana”.¹³ Pero incluso si el latinoamericanismo se autoconcibe como “práctica epistémica antiglobal, orientada hacia la articulación y/o produposibilidad de contraimágenes latinoamericanistas”,¹⁴ habría que preguntarse si no será asimilado al latinoamericanismo históricamente constituido y/o vocado a la muerte o a la homogeneización.

Así, habría un latinoamericanismo emanado de lo que Moreiras llama “orientalismo del corazón”, y que promueve un romanticismo semejante a la mística defensa de la democracia pregonada por organismos de seguridad norteamericanos. Este romanticismo pone tanto cuidado en diferenciar al latinoamericano, que termina por generar el conocimiento necesario para controlar, catalogar y poner al servicio de la representación global las representaciones que genera sobre sí mismo. Así, “quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico”.¹⁵

El segundo tipo de latinoamericanismo no se fundamenta en una ideología de diferencialismo cultural, sino que apunta a la desarticulación de lo identitario-diferencial: “mediante una apelación radical a un afuera residual, a una exterioridad que todavía rehúse dejarse doblar hacia el interior imperial. En tal sentido, el latinoamericanismo busca la complicidad con localidades alternativas de enunciación o producción de conocimiento para formar una alianza contra la representación latinoamericanista históricamente constituida y contra sus efectos sociopolíticos”.¹⁶

Entre la disciplina a la que se somete a la periferia y el control que se vive en sociedades metropolitanas, Moreiras ubica un latinoamericanismo flexible. A la flexibilidad del latinoamericano que se cuele entre los paradigmas de disciplina y los paradigmas de control, le llama performatividad. Esta cualidad le permite a dicho sujeto ejercer una solidaridad epistémica con los *sin-voz*. Pero es preciso hacerlo con cuidado: si esa solidaridad se entiende como enunciación tercermundista, la globalización “amenaza con

¹³ A. Moreiras, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden” en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta, *Teorías sin disciplina*, p. 61

¹⁴ *Ibidem*, p. 62

¹⁵ *Ibidem*, p. 66

¹⁶ *Ibidem*

volver tales prácticas -dice Moreiras- aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico”.¹⁷ La solidaridad se torna mesiánica y la voz del mesianismo es siempre “voz de duelo”.

Pero, ¿cuál es la voz y el mirar del subalterno? La respuesta se ha vuelto más complicada e incluye discusiones que giran en torno a las relaciones élites criollas/grupos subalternos y procesos de aculturación e interculturación. El interés de Rodríguez¹⁸ es encontrar una definición del término “subalterno”. Al inicio de la discusión, “subalterno” es un concepto entendido como *límite*, en el sentido dado por el *Grupo de Estudios Subalternos* de la India. En el área caribeña, el debate se relaciona con conceptos tales como transculturación, sincretismo y creolización, mientras que en el marco latinoamericano continental se vincula lo “subalterno” con nociones como heterogeneidad e hibridez. En otros ámbitos, la polémica sobre lo “subalterno” se relaciona más bien con temas como gobernabilidades y ciudadanías dentro de la relación hegemonía-dominio.

En Gramsci, que tanto influyó en el grupo de Ranajit Guha, la subalternidad se piensa como trabajada a partir de la relación del sujeto con su circunstancia histórica, inscrita dentro de los medios de producción. “La subalternidad es pensada como una condición ontológica en relación con contextos históricos predeterminados”.¹⁹ Lo subalterno es una noción que viene a contener mayores aspectos que los incluidos por el concepto de “clase”.

La propuesta de Rodríguez va en el sentido de no olvidar que si bien existen claros vínculos entre élites metropolitanas y élites criollas, también se establecen relaciones de poder entre éstas últimas y los subalternos. En ese sentido es que la subalternidad se constituye en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. ¿En dónde están localizados los subalternos? Algunos, dice Rodríguez, son localizados por marcos teóricos como los usados por los llamados “estudios culturales”, en espacios de transculturación, heterogeneidad e hibridez.

Pero no es ahí donde se ubica nuestra autora, ya que concibe los estudios subalternos a través de los significados de los conceptos de ciudadanías, hegemonías, subordinaciones, sociedad civil, espacio público y gobernabilidades. Ello con el fin de reconocer el protagonismo del Estado moderno europeo como principio ordenador y normatizador de la historia y la Historia como escuela política, como disciplina institucionalizada

¹⁷ Ibidem, p. 69

¹⁸ I. Rodríguez, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta, *Teorías sin disciplina*, pp. 101-120.

¹⁹ Ibidem, p. 103

curricularmente dentro del sistema de enseñanza que cumple la función de organizar “hegemonías” (homogeneidades) en la esfera pública de los países centrales, y “dominios” (heterogeneidades) a través de las élites en los países o espacios periféricos²⁰

Las subalternidades serán entendidas como “las ambigüedades sociales de la diversidad cultural”²¹ Así, el lugar del subalterno se constituye a partir de una multiplicidad de referentes.²² Algunos de esos referentes son criollos. Éstos provienen del *mélange*, que no se distingue por ser un proceso voluntario o por estar diseñado racionalmente. Los referentes criollos han sido configurados por vínculos con el europeo metropolitano.

El criollo, a nuestro juicio, es un individuo localizado en ámbitos multiculturales, pero sin duda es producto, como también señala Rodríguez, de un proceso de aculturación. Este proceso se origina en situaciones en las cuales dos formas de vida de sentido opuesto chocan y se contaminan, incluso si tienden a su total integración o *interculturación*, como le llama Rodríguez. En situaciones de choque cultural, una forma de vida se impone a otra, de suerte que, a pesar de prevalecer una circunstancia multicultural, los diversos segmentos de la población son organizados de manera jerárquica. El Perú es buen ejemplo de ello: entre la costa y la sierra se han establecido lazos de poder por los cuales los acriollados costeños someten a los serranos, situación recreada por el novelista y etnólogo José María Arguedas. El criollo hace notar al otro su dominio y lo justifica incluso apelando a la ley que él mismo ideó: “la creolización es la habituación de diferentes grupos a un paisaje compartido, en donde unos se articulan como dominantes y los otros como legalmente subordinados”²³

Dice Ainsa en relación las antinomias en el discurso ficcional:

la tipología identitaria emergente de la narrativa latinoamericana es, sobre todo y antes que nada, de carácter dual y antinómica. Todo signo (¿o “seña”?) de identidad se sostiene en su opuesto, formando parejas de antinomias que marcan ostensiblemente una problemática. Conceptos como arraigo y evasión, identidad y alienación, nacionalismo y cosmopolitismo, tradición y vanguardia, civilización y barbarie, campo (interior, rural, país “invisible”) y ciudad (puerto, urbano, país “visible”), se suceden con particular énfasis a lo largo de la historia. Primero, en el debate colonial entre criollos y peninsulares, luego en la polarización del siglo XVIII y en el período de la independencia, para agudizarse a lo largo del siglo XIX entre las nociones de civilización y barbarie, conservatismo y liberalismo, entre cosmopolitismo y nacionalismo, y más recientemente, en el debate que opone las nociones de dependencia y de liberación.²⁴

²⁰ *Ibidem*, pp 109-110

²¹ *Ibidem*, p 111

²² *Ibidem*, p 110

²³ *Ibidem*, p 113

²⁴ F. Ainsa, “Reflejos y antinomias de la problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano”, en: *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, p 76

En nuestro caso, el criollo se autoconoce como el depositario de la herencia hispanista y se dirige al Otro, al *cholo*, como quien se dirige al bastardo. Pero además, como dice Rodríguez retomando la postura teórica de Brathwaite,²⁵ el criollo es un sujeto subalterno que pronto deja de serlo, en razón de que es una tendencia hacia la homogeneización y hacia la construcción de consensos culturales.

Se pasa de tal manera de la creolización al “metropolitanismo bastardo”. Esto es, se pasa de la posibilidad de entrar en ámbitos interculturales a un esquema caracterizado como de interculturación, que no deriva más que en negociaciones de ciertos acuerdos axiológicos. Nos parece que debería quedar claro que interculturación es un paso más del proceso de aculturación ya que no existe un interentendimiento. Más bien, se promueve con un “metropolitanismo bastardo”, grotesco, una serie de negociaciones que no van más allá de satisfacer mínimas necesidades de convivencia social. En ámbitos pluriculturales, los distintos actores se dirigen a formular ciertos acuerdos, sin llegar a cuestionar los fundamentos del proyecto criollo. La negociación que se emprende, lleva el sello de la jerarquía, que es abolición de la igualdad, de la fraternidad y de la libertad.

El Estado diseñado por esta vía es un Leviatán que, a muy corto plazo, deberá disolver las diferencias que alteren y guardan exclusivamente aquellas “bellezas arcaicas” de las que habla Moreiras, para volver a hacer uso de categorías que permitan la supervivencia de los caracteres más perversos del esquema moderno de los que se quejaba Coronil. El sujeto subalterno es un sujeto mutante y migrante, por lo que se acostumbra al pluralismo. Pero ello no es suficiente. Debe entablar cierta familiaridad, que no simple complicidad, con los Otros, sin dejar por ello de moverse de lugar. Regresamos, como podrá verse, a los temas que nos interesan: la del diseño de lo multicultural y la del Estado que favorezca relaciones interculturales. Al respecto, no duda Touraine en señalar que:

Al inicio del siglo XXI, los movimientos sociales muestran su fuerza en América Latina. Ya no con el lenguaje de la revolución de hace algunas décadas, sino con el ideal de las identidades como bandera. Esos movimientos, que son a la vez sociales y étnicos, actúan para defender los derechos culturales de las minorías preservando las identidades de quienes son explotados y oprimidos. Eso son los movimientos indígenas en Guatemala, Ecuador o los zapatistas en México. Es el desafío entre igualdad y diversidad porque las identidades culturales se contraponen a la manipulación de quienes ostentan el poder. Querer abolir la desigualdad social negando la diversidad es dar vida a un absolutismo renovado. (...) Somos iguales porque queremos ser diferentes. Igualdad en la diferencia. Podremos seguir juntos como naciones en el momento que se reconozca la diversidad. Esa puede ser la democracia

²⁵ E. K. Brathwaite, *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*, Savacou Publications, Kingston, 1985. Citado por I. Rodríguez.

del siglo XXI, una democracia que permita alcanzar la igualdad. El ideal democrático debe consolidarse en la lucha contra las diferencias sociales y la defensa de las identidades colectivas. El multiculturalismo democrático permitir la unidad política garantizando el diálogo entre individuos y grupos.²⁶

En gran medida, eso sin duda alguna, un Estado multicultural tiene serias complicaciones. Éstas hunden raíces en el modelo de Estado homogéneo y centralizador que se mantiene vigente en muchas ocasiones, si no es que en casi todas, echando mano de estrategias ofensivas hacia las minorías o segmentos contrarios o adversos al modelo impuesto. La circunstancia ya pinta tan mal que hasta los liberales se muestran preocupados. Hemos pasado revista a sus sugerencias y aunque desde luego hay algunas muy interesantes, ninguna sale de los marcos establecidos para el proceso histórico que se sigue ni abandona el eurocentrismo que subyace en sus propuestas. Más todavía, no todas ellas pueden resultar operativas para nuestras circunstancias. Escribe Díaz-Polanco que para los fines de la organización político-territorial de los Estados nacionales latinoamericanos los grupos étnicos han sido una *población invisible*.

de ahí esa permanente tensión que se advierte en el seno de muchos países, una de cuyas causas es la lucha entre un esquema centralista que ignora la composición étnica del país y otro que pugna - a menudo de un modo oscuro y errático - por hacer explícita tal composición y, de algún modo, incluirla en la organización sociopolítica que adopta la nación. En tal sentido, en la mayoría de los países de Hispanoamérica se observan dos disputas históricas: una, más evidente y objeto del interés de la historiografía tradicional, que enfrenta a centralistas contra federalistas; y otra, más velada y sorda, que opone las tendencias que buscan una organización capaz de recoger la pluralidad sociocultural a las dos anteriores, denunciadas por igual como centralistas y homogeneizadoras.²⁷

Para una aproximación a la situación cultural de América Latina, opina Krotz, es necesario detectar el papel que juega la tradición, que generalmente vista con simpatía y a la que se concede una atractividad pintoresca o romántica. Sin embargo, pocas veces es comprendida en sus propios términos: la capacidad de poder satisfacer necesidades materiales o espirituales reales. Parecería entonces que no es apta la tradición para competir con éxito en el mundo moderno por lo que debe de eliminarse cuanto antes para el bien de todos.²⁸ Nuevamente se pone énfasis en que resulta que los grupos étnicos son una *población invisible*. Pero no se trata solamente de una situación privativa de los pueblos

²⁶ A. Touraine, "El siglo de las identidades".

Fuente electrónica: http://www.el-universal.com.mx/impreso/web_editoriales_detalle?var=7555

²⁷ H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, pp. 207-208.

²⁸ E. Krotz, "Creación cultural de raíces profundas en América Latina y el Caribe: representaciones y perspectivas", en: *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, p. 137.

indios El propio Krotz señala que no debe considerarse una estrategia razonable el rescate del pasado precolonial como única representación cultural:

no se comparte aquí la opinión de que la continuidad con el pasado precolonial debe ser tomada como indicador principal, porque así se excluiría a la población negra que en muchas partes de Latinoamérica se ha vuelto prácticamente autóctona y a amalgamas étnicas resultados de la mismísima colonia -amén de dejar al margen de antemano a toda la población mestiza y mulata, heredera y reproductora de tantos elementos culturales de origen precolonial²⁹

En Latinoamérica los Estados no se construyeron de manera que fueran el resultado del libre diálogo y del libre acuerdo, sino que, como anota Villoro, “el Estado-Nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-Nación consolida también un dominio político”³⁰ En ese mismo sentido apunta Castellanos que la nación se concibe incluyendo, a condición de renunciar los grupos a sus particularidades, “o excluyendo y separando a los Otros, en cuyo caso se preservan las diferencias pero en situación de desigualdad o de una permanente negociación y conflicto con los estados nacionales”.³¹

Como puede apreciarse, la cuestión que venimos abordando es la referida a la cultura “aristocratizante” promovida por los Estados latinoamericanos entendida como exclusiva para quienes desean depender de ella. En gran medida, como asegura Kaplan, los fenómenos y procesos de la dependencia cultural tienen sus propios mecanismos y agentes de producción y funcionamiento. Entre éstos destaca: 1) la transferencia tecnológica; 2) los patrones de vida y consumo; 3) las iglesias y sectas religiosas; 4) los medios de información y de comunicación de masas; y, 5) la asistencia técnica de organismos nacionales de grandes potencias o de organismos internacionales, especialmente en materia de educación, de investigación científica y de innovación tecnológica.³² Frente a ello, Kaplan propone un modelo democrático en el cual, según él, la sociedad se reconstruye y se funda en el consenso, sin coacciones externas:

desde abajo hacia arriba y a la inversa, entre todos los habitantes, en todos sus aspectos, papeles y funciones (productores, consumidores, ciudadanos, gozadores del mundo y de la vida), en todas las esferas de la existencia. Ello se da a partir y a través de una gama de

²⁹ *Ibidem*, p. 133

³⁰ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, p. 29.

³¹ A. Castellanos, “Nación y racismos”, en: A. Castellanos y J. M. Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México, 1998, p. 15.

³² M. Kaplan, *El Estado latinoamericano*, p. 156.

formas de participación, de democracia representativa y de democracia directa, que pueden contribuir a reducir o superar la contradicción entre la tendencia a la concentración del poder en grandes aparatos y el impulso participativo y democratizante”³³

¿Cómo diseñar tal sociedad? ¿de qué manera garantizar que la organización se concibe desde la comunidad? Buscar, detrás de la aparente unanimidad, la variada gama de alternativas a la práctica dominante. O como dice Dussel, hay que actuar “con disimulo”: “la discursividad comunitaria crítica de las víctimas, en un sistema democrático simétrico, es la mediación universal para diagnosticar las propias fuerzas, la organización, las coyunturas favorables. En fin, es la comunidad el sujeto sociohistórico de la acción. Equivocarse es fatal (tanto en la sobre-estima como en la minus-estima), pero aun de los errores se puede aprender”³⁴

Los discursos y las acciones deberán considerar pues varios elementos y desde distintos frentes. El primero de ellos es la promoción de la reforma de los Estados. Dicha reforma debe partir del debate y negociación entre todas las partes que conforman la sociedad. Desde luego no es una tarea exclusiva de los segmentos étnicos, sino también entre clases sociales. El propio Estado, para propiciar su democratización, debe ser supranacional, supraétnico y suprracial, con el fin de tener la posibilidad de efectuar los cambios necesarios para eliminar la discriminación. Naturalmente ello implica que el Estado pueda incidir en distintos escenarios (urbanos y rurales) y reformar los caminos que sigue la economía del país. La reforma agraria y la planificación de la urbanización no pueden darse al margen del carácter multicultural de la sociedad. Tampoco pueden resultar efectivas si el Estado no restablece su carácter público.

Ante la privatización del tiempo y los espacios sociales, el Estado debe recuperar su poder. Desde luego no entendiéndolo de modo autoritario, sino como ejercicio de la propia ciudadanía a través de órganos que la representen de manera que se resuelvan los asuntos más generales y se atiendan a las necesidades más urgentes de la población más vulnerable o más marginada. En el caso de nuestra América estas minorías, como se ha visto, suelen ser los grupos étnicos, pero no hay que descartar a otros segmentos de la población como los niños y los ancianos. Estos sujetos pocas o nulas posibilidades tienen de expresar su situación incluso si habitan, los más excluidos, en el sitio público por definición: la calle.

³³ Ibidem, p. 288

³⁴ E. Dussel, *ELGE*, p. 556

Si es en este espacio en donde están, es en dicho espacio, donde deben darse las soluciones. En este contexto, es preciso recordar la situación de pobreza que predomina en América Latina: la pobreza ha crecido fuertemente en la región desde los inicios de los 80. Dadas las condiciones económicas recesivas de los dos últimos años 1998 y 1999, es probable que la situación se haya deteriorado aún más. Algunas de las mediciones nacionales recientes permiten tener idea de la magnitud del problema. El informe *"Estado de la región"* (PNUD-Unión Europea 1999) indica, respecto a Centroamérica, que son pobres el 75% de los guatemaltecos, el 73% de los hondureños, el 68% de los nicaragüenses, y el 53% de los salvadoreños. En los sectores indígenas las cifras pueden ser aún peores. Así en Guatemala es pobre el 86% de la población indígena frente al 54% de los no indígenas. En Venezuela las estimaciones oficiales señalan que es pobre el 80% de la población. En Ecuador se estima que el 62.5% de la población está por debajo del umbral de la pobreza. En Brasil se ha estimado que el 43.5% de la población gana menos de dos dólares diarios y que 40 millones de personas viven en pobreza absoluta. En Argentina la tasa de pobreza de las provincias del noreste es del 48.8% y la de las provincias del noroeste del 46%. Una estimación de 1999, indica que el 45% de los niños menores de 14 años del país son pobres. Según las Naciones Unidas entre 1970 y 1980 había en toda la región unos 50 millones de pobres e indigentes, cifra que en 1998 sería de 192 millones.

Según algunos cálculos, en 1980 trabajaba en la economía informal el 40.6% de la mano de obra no agrícola ocupada, y actualmente la cifra habría ascendido al 59%. De acuerdo a la CEPAL (1997) los que trabajan en la economía informal ganan en promedio el 50% de quienes lo hacen en empresas modernas, además de trabajar más horas. Un tercer problema es actualmente el de la precarización de las condiciones de trabajo. Aumentan los trabajadores sin contrato o bajo contratos temporales. Se estima que cerca del 35% de los asalariados está en esas situaciones en Argentina, Colombia y Chile y el 74% en el Perú. No hay que olvidar que gran parte de este empleo precario e informal es protagonizado por menores, conocidos con múltiples acepciones en la región, *meninos de rua*, *gamins*, niños ambulantes, formas varias de *pirañas*; mucha parte de este trabajo roza, cuando no vulnera, aspectos básicos de la legalidad, entrando en muchas ocasiones en redes de explotación laboral infantil que camuflan en sus entretejidos, droga, prostitución...

Los problemas reseñados no se dan aisladamente. Tienen profundas interrelaciones que van conformando "círculos perversos" regresivos. La pertenencia a un hogar pobre

aumenta las probabilidades de que el niño deba trabajar y deserte de la escuela. Las bajas tasas de escolaridad van a marginarlo de la economía formal. Tendrá a su vez dificultades para formar familias que puedan superar estas condiciones. El destino de pobreza tenderá a reproducirse. Un aspecto clave, la probabilidad de ser desocupado variará sustancialmente según el estrato social al que se pertenezca.

El círculo vicioso “familia pobre/ educación incompleta/ desempleo y pobreza”, interactuará con otros círculos perversos como el de “falta de accesos a bienes básicos como agua potable, instalaciones sanitarias, electricidad, mala salud, dificultades laborales”, o el de “delincuencia, imposibilidad posterior de encontrar trabajo para reinserirse, probabilidad de reincidir en la delincuencia”. En el conjunto de la situación se va produciendo un acentuado proceso de exclusión social. Un extenso sector de la población se halla de hecho excluido del acceso a una educación adecuada, de la posibilidad de trabajos estables, de participar en la cultura, de disponer de una cobertura de salud. Los viejos ejes problemáticos de otros tiempos subsistentes aún en la dicotomía rural/ urbano, sociedad dual, son ahora superados en envergadura por la problemática de la inclusión/ exclusión.³⁵

Muchas de las estrategias para solucionar estos problemas, aunque son necesarias no son suficientes, y se han venido a dar en el ámbito legislativo. Sin embargo, es claro que cada vez más dichas acciones responden a las necesidades de otras instituciones, anónimas, y las maniobras de la iniciativa privada terminan siendo mucho más peligrosas de lo que uno pueda imaginar. Los acuerdos, directivas, agendas y tratados planeados desde el centro, suelen dar más importancia a lo privado que a lo público.

Otro más de los frentes en los cuales debe actuarse tiene que ver con los flujos migratorios. Son éstos los que también vienen a erosionar las identidades socioculturales pues aunque promueven la creación de nuevas formas de intercambio cultural, añaden al grupo minoritario otros estereotipos aparte de los que inicialmente se les adjudica. Migrar significa pasar fronteras. También en este caso la cuestión va lejos. Muchas fronteras, eso se sabe bien, son fronteras trazadas según parámetros criollo-mestizos que no siempre corresponden a los de otros grupos. Por otro lado, también son fronteras que han permitido a la iniciativa privada multinacional dedicarse al saqueo sistemático de la biodiversidad, al amparo de legislaciones que convierten al campesino en culpable de biopiratería. El caso ya ha sido expuesto con anterioridad, pero deseamos recordarlo para subrayar la importancia

³⁵ A. Gutiérrez, “América Latina, una realidad inquietante”, en: *Cultura para la Esperanza* n° 40. ACC. Madrid, 1999. Fuente electrónica: <http://www.eurosur.org/acc/html/revista/r40/40alat.htm>

que tiene el Estado como espacio público desde el cual deben defenderse los intereses públicos. Por supuesto queda pendiente también el tema del comercio de mercancías ilegales que en muchas ocasiones provocan la corrupción de los aparatos del Estado llevando a que los gobernantes no gobiernen y si administren para su propio grupo las ganancias que, a modo de soborno o inclusive como integrantes de la red, tienden a sacar de las mercancías ilegales (ciertos narcóticos o información) o de mercancías legales comercializadas por vía legal (armamento).

Cuando existe la voluntad de querer vivir juntos, como dice Ricœur evocando a Hanna Arendt, resulta un poder que pretende ser estable y duradero así como garante de la tranquilidad del orden ³⁶ Si es en el *ser-entre* donde el deseo de vivir bien se realiza, el ejercicio de la ciudadanía, como señalara Aristóteles, se vuelve necesario para la apuesta por las instituciones justas en cuyo marco se desenvuelva una vida buena. Probablemente estas tesis aparezcan como "utópicas". Ese es en verdad su sentido. Ante el análisis del *ser*, el *deber-ser*.

Los límites de la posmodernidad, son los mismos que los de la modernidad, pero a escala de desgracia planetaria ya que el capitalismo postindustrial ha exacerbado las contradicciones. Si la conflictiva modernidad se construyó sobre una economía cuyo resultado, el capital, necesita de la vida para reproducirse, la posmodernidad va terminando con ella. Entre el *ser* y el *parecer* hay gran distancia. Si bien la posmodernidad suele aplaudir la diversidad, sólo lo hace si reporta alguna ventaja. En el fondo subyace, intacta, la voluntad de poder. Quien lo quiera, que lo compre. En las actuales circunstancias, sin embargo, muchos, la *humanidad sobrante*, no pueden comprarlo. Así lo entiende Dussel quien respecto al desempleo masivo dice: "De todas maneras, el trabajo no empleable por el capital aumenta (aumenta la desocupación). Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes -tanto en la periferia como en el centro-. Es la pobreza, *la pobreza como límite absoluto del capital*".³⁷

Los pobres no sólo no pueden comprar, sino que ni siquiera pueden vender lo que más contado tienen: su tiempo. Hoy que la publicidad se asocia a la propaganda de lo privado incluso lo más privado, como es el tiempo, se vende: el tiempo de atención de un sujeto privado es vendido por otro sujeto privado para que otro más, también privado, venda sus mercancías. Alienación sin más: expropiación e invasión de la persona.

³⁶ P Ricœur, *Lo justo*, p. 46.

³⁷ E Dussel, *ELGE*, p. 65. Las cursivas son mías.



Lo que resulta de la privatización no es entonces de efectos exclusivamente privados, ya que sus consecuencias se hacen sentir inclusive en los niveles más solicitados de transparencia. En los espacios públicos, notablemente en los de los países periféricos, el progreso material y económico de la iniciativa privada monopólica, causa grandes estragos. Si bien se globaliza la economía de mercado, no se globaliza lo humano: el trabajo. Menos aún se globalizan las posibilidades de llevar a buen término una política multicultural y multiétnica que aliente la interculturalidad. A este nivel, parece que los requisitos para una ética global, sea ésta mínima, pueden poner en tela de juicio los procedimientos mediante los cuales se generan los recursos, el uso que se les da y, en fin, la forma en que se concibe el desarrollo cultural. Decía Goethe que prefería la injusticia al desorden. Pero la injusticia siempre trae desorden. La desorganización y desintegración provienen de la injusticia que no sólo es objetivamente existente a través de la economía mundial, sino también a nivel cultural. El cambio paradigmático provendrá pues de una crítica a la Modernidad y al carácter justo o injusto de sus instituciones, motivaciones y dirección hacia la cual se proyecta: el fin de la historia.

Hay, por otra parte, otra concepción que es la que pretende unir tradición con proyecto de futuro. Naturalmente mientras prevalezca ese criollismo que aborrece el pasado y que concibe el futuro de manera que todos se estrellen contra el mismo muro, no será posible una representación intersubjetiva de lo que se es y se pretende ser, sino de lo que parece que se es. Esta representación intersubjetiva, este "sí mismo" colectivo, es para Villoro la que tiene de sí un pueblo: "Un pueblo consiste en un conjunto de grupos y asociaciones que comparten una cultura común, limitada en el tiempo y en el espacio; en el tiempo, por una historia y un proyecto colectivos, en el espacio, por un territorio, hábitat de esa cultura"³⁸

Fuera de ese conjunto, no hay posibilidad de que se produzca una cultura y se ejerza la libertad cultural. Es al interior de la cultura donde el individuo, único agente moral, puede señalar derechos y deberes ante la cultura a la que pertenece y ante las culturas ajenas. Por ende, toda ética de la cultura presupone dos dimensiones: un agente moral y una comunidad cultural que le proporciona los elementos necesarios para sus acciones, elecciones y, añadiríamos, motivaciones.³⁹ Si se sigue por la vía señalada por Villoro, se llega a variadas cuestiones. Una de ellas es la que respecta a la autenticidad de una cultura o a la simulación

³⁸ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, p. 112

³⁹ *Ibidem*, p. 113

(cultura *espuria*, diría Ribeiro). En general, una cultura de la simulación lleva al olvido del sí mismo. Escribía Paz:

El simulador jamás se entrega y se olvida de sí, pues dejaría de simular si se fundiera con su imagen. Al mismo tiempo, esa ficción se convierte en una parte inseparable -y espuria- de su ser: está condenado a representar toda su vida, porque entre su personaje y él se ha establecido una complicidad que nada puede romper, excepto la muerte o el sacrificio. La mentira se instala en su ser y se convierte en el fondo último de su personalidad.⁴⁰

Ruido, muchedumbre, catástrofe ecológica, consumo y desempleo masivo: tales son los límites de la modernidad. Como dice Touraine, la velocidad de la modernidad termina por causar vértigo y fatiga.⁴¹ Ambas sensaciones, por no hablar del hambre objetiva, generan en el sujeto la incapacidad de poder realizar sus facultades para establecer un vínculo cultural, social y político durable. Deja de reproducirse, voluntaria o involuntariamente. En suma, la modernidad parece traer muchas complicaciones como para llevar a alcanzar un bien-estar.

Las ilusiones de la modernidad fueron duramente criticadas por los tres que sospecharon de ella: Marx, Nietzsche, Freud. A estos autores acude Dussel para explicar lo que entiende por una acción buena, que es la que lleva a cabo realmente a la norma buena. Esta norma buena: "ha sido fundamentada según las exigencias de la razón discursivo-moral en su validez, conteniendo la verdad práctica que está regida por la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético, y la factibilidad de los requerimientos estratégicos prácticos e instrumentales tecnológicos del momento"⁴² Señala también que: "La acción buena (la *praxis*) es la que lleva a cabo realmente a la norma buena en concordancia con las pulsiones no sólo reproductivas [Apolo] sino igualmente creativas [Diónisos] o en la línea del desarrollo de la vida humana"⁴³ Podemos ver hacia dónde se dirige nuestro autor, a saber, la definición del *bien*:

el "bien" es un momento del sujeto humano mismo; es un modo de realidad por el que su vida humana se encuentra plenamente realizada según los presupuestos de la misma realidad humana: es una obra fruto de su autorreconocimiento, autorresponsabilidad, autonomía entonces, comunitaria, habiendo alcanzado validez intersubjetiva (con acuerdo monológico de la *frónesis* propia), motivada por el orden pulsional reproductivo (que puede derivar en "impulsos de muerte") e innovador (principio del placer o el "deseo metafísico"), pero que pudiera resumirse en su momento específicamente ético y crítico:

⁴⁰ O Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999. p. 46.

⁴¹ A. Touraine, *Crítica de la Modernidad*, 5ª reimpresión, FCE, México, 1999. p. 94

⁴² E. Dussel, *ELGE*, p. 564

⁴³ *Ibidem*. Las cursivas son del autor



el "bien" supremo - que mide todo otro bien - es la *plena reproducción* de la vida humana de las víctimas "

Tal como están las cosas, el hecho es que esta plena reproducción no está garantizada y, para algunos cínicos, no tendría por qué estarlo. El Otro pareciera ser invisible e inaudible. Pero lo cierto es que a estos sujetos se les ocasiona un daño. Eso debe estar prohibido ya que la violencia ejercida permanentemente sobre los otros no permite su reproducción. Ante el daño, ya lo veíamos con anterioridad, la responsabilidad, la respuesta del agente del perjuicio y su víctima.⁴⁵ El "después de mí nada, antes de mí nadie" es un ideario al que no se puede responder, pues no hay nadie vivo que pueda hacerlo.

Cuando se trata del racismo, que ciertamente tiene que ver con los límites que se imponen a diversas colectividades, el tema del poder, como señala Foucault, deviene la cuestión central y, "Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, que produce cosas, induce placer, forma discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como instancia negativa que tiene por función reprimir".⁴⁶

Foucault ve un claro nexos entre poder y racismo, al que define como "el modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación, la que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir".⁴⁷ Es desde el poder, y no sólo de manera simbólica, que se decide sobre la vida: se trata pues del ejercicio del biopoder. Dice Foucault que finalmente la función homicida del Estado sólo puede estar asegurada por el racismo:

El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión.

⁴⁴ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

⁴⁵ Cf. P. Ricœur, *Lo justo*, pp. 69-70.

⁴⁶ M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid 1981, p. 137.

⁴⁷ M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires, 1993, p. 182.

Ante ello, resulta llamativo lo que propone Ricœur, es decir, un imperativo nuevo que permita una solidaridad ensanchada en la duración: "obrar de tal forma que existan seres humanos después de nosotros. A diferencia del segundo imperativo kantiano, que implica una cierta contemporaneidad entre el agente y su cara a cara, este imperativo no tiene en cuenta la duración".⁴⁸

Desde luego, el poder precisa de cierto control por parte de una sociedad que, por su lado, es multisectorial. En el ámbito de la teoría política liberal, la tolerancia y la cuestión de la justicia han sido concebidas como inseparables, pues es la tolerancia, entendida como consideración, la que permitiría evaluar con certeza y ecuanimidad, cualquier intento injusto de dominación, ahora entendida como desacato al Derecho. Las propuestas vertidas y defendidas por la teoría liberal en la búsqueda de principios que permitan un pacto social libre, igualitario y solidario, son muy importantes en la actualidad, inclusive si saltan a la vista algunos huecos e incongruencias teóricas y, sobre todo, prácticas, cuando se intentan aplicar marcos teóricos en ámbitos prácticos como el latinoamericano. Sin embargo, su relevancia va en el sentido de que argumentan en relación a tres virtudes: templanza, prudencia y justicia, que hoy día no se piensan sino acompañadas de una actitud tolerante. En relación a la justicia, la discusión se incluye en varias esferas: "Puede afirmarse que poseo lo que poseo correcta o incorrectamente, justa o injustamente: pero en virtud de la gama de las distribuciones y el número de los participantes en ellas, tales juicios nunca son fáciles", dirá Walzer.⁴⁹

Uno de los pensadores liberales más importantes de nuestros días es sin duda, John Rawls.⁵⁰ En 1971, Rawls publicó en Cambridge y en Oxford, su "*Teoría de la Justicia*",⁵¹ cuyo punto de partida lo constituye un artículo de 1958 titulado "*Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*". El interés de Rawls fue combatir y superar el utilitarismo, por medio de una teoría moral deontológica que otorgara prioridad a lo correcto (*right*) sobre lo bueno (*good*). Explica Ricœur que, en la teoría de Rawls, es la equidad la que caracteriza el procedimiento de deliberación que conduce a la elección de los principios de

⁴⁸ Ibidem, p. 70

⁴⁹ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 17

⁵⁰ Nacido en Baltimore, en 1921.

⁵¹ Resulta interesante lo que opina acerca de esta obra Nozick: "es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de J. S. Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen". R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988, p. 183

justicia, mientras que la justicia designa el contenido de los principios elegidos: “Cuando está subordinado al bien, lo justo está por descubrir; cuando está engendrado por los medios puramente procedimentales, lo justo está por construir: no está conocido de antemano: se supone que resulta de la deliberación en condiciones de equidad absoluta”.⁵²

A partir de una situación equitativa inicial, serán capaces de ponerse de acuerdo los involucrados en una deliberación para encontrar principios de justicia razonables, acordados pues por individuos racionales, libres e iguales (*common sense*). “La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera”, escribió Walzer.⁵³ Rawls, por su parte, aclara su noción de justicia en el sentido de que sólo representa una de las muchas virtudes de las instituciones sociales, pues éstas pueden ser anticuadas o ineficientes sin ser injustas:

La justicia es la virtud de las prácticas en las que se presupone que existen intereses rivales y pretensiones conflictivas, y que las personas van a insistir en sus derechos frente a otras. El hecho de que las personas son mutuamente autointeresadas en ciertas ocasiones y para ciertos propósitos, es lo que da origen a la cuestión de la justicia, en el contexto de prácticas que se dan en esas circunstancias (...) La anterior exposición no implica ninguna teoría general de la motivación humana.⁵⁴

A la “posición original” (*original position*) acuden los actores cubiertos por un “velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*) para tomar decisiones de manera imparcial, sin lo cual no puede pensarse la virtud de la prudencia, esto es, quienes deliberan son capaces de actuar sin buscar únicamente la satisfacción de sus intereses particulares. Sin embargo, deben tener un conocimiento suficiente de la psicología general de la humanidad (cf. Hume), deben también saber aquello que todo ser razonable presumiblemente desea poseer (los bienes sociales primarios) y, además, los participantes deben tener información conveniente sobre los principios de justicia que están en litigio. Además de lo anterior, es necesario que se garanticen los principios de publicidad y estabilidad del contrato.⁵⁵ Inclusive si los participantes que deliberan son individuos egoístas-racionales, deben desconocer su posición en determinado contexto social, para comprometerse a cooperar en la elaboración de un ideal de justicia, esto es, la elección entre concepciones globales de justicia, que respete los

⁵² P. Ricœur, *Lo justo*, pp. 78-79

⁵³ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 19

⁵⁴ J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 18-19 y 26. Véase también: *Teoría de la Justicia*, (trad. María Dolores González), 2ª edición, FCE México, 1995, p. 25

⁵⁵ P. Ricœur, *Lo justo*, p. 82

siguientes principios:

- 1 Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
- 2 Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.⁵⁶

Así, a los participantes del diálogo no les mueve ninguna concepción previa del deber o de la justicia; es más, según Rawls: “No hay alternativa a la cooperación social excepto un cumplimiento involuntario y resentido, o la resistencia y la guerra civil”,⁵⁷ pues la justicia es el resultado del procedimiento - una justicia “procedimental” (*pure procedural justice*) -. De cara a ello y al hecho de que Rawls se interesa en una concepción “política” y no “metafísica” de la justicia, Habermas se pregunta: “Tras esta terminología adivino una cierta falta de claridad acerca del carácter de la necesidad de fundamentación”.⁵⁸

Este modelo está centrado en los derechos individuales, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos y los trata igualmente. Por ello: “La capacidad ciudadana consiste principalmente en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones. Esta recuperación puede tener lugar ampliamente a través de los tribunales, en sistemas con un cuerpo de derechos inalterables”.⁵⁹ De hecho, esto último nos llevaría a la disyuntiva de escoger un centro rector desde el cual se dictamine cuáles son esos “derechos inalterables”, pero vendría a contradecir la oposición que manifiesta el liberalismo a todo totalitarismo. Pero no hay un principio universalmente aplicable cuando se trata de la justicia, ya que, como opina Walzer: “Todo tratamiento sustancioso de la justicia distributiva es un tratamiento local”.⁶⁰

Con todo, a los concurrentes a la deliberación pública, según Rawls, sí les mueve un interés moral, la capacidad de ser equitativos; interés que se hace específico en la

⁵⁶ J. Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 33

⁵⁷ J. Rawls, *Justicia como equidad*, p. 44

⁵⁸ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. (Introd. de Fernando Vallespín). col. Pensamiento contemporáneo, nº 45. Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1998, p. 55.

⁵⁹ Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 263, citado por A. Sermeño. “El renacimiento de los liberales. Una reflexión desde América Latina”, en *Metapolítica*. Fuente electrónica: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica/6/sermeno.html>

⁶⁰ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 323

formulación de los bienes primarios. En consecuencia, según la teoría de la justicia como equidad, “lo razonable encuadra a lo racional, y deriva de una concepción moral de las personas como libres e iguales”, como afirma el propio Rawls. La *razonabilidad* y la *racionalidad* sintetizan, según palabras del propio Rawls, las dos prerrogativas de libertad e igualdad.⁶¹ De hecho:

Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones del bien tomadas por sí solas. Lo Razonable subordina a lo Racional porque sus principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.⁶²

Es así como para explicitar sus tesis sobre la justicia, Rawls expondrá dos teorías complementarias: la de los “bienes primarios” y la de la “concepción moral de la persona”. Puesto que los “bienes primarios” (las necesidades) son públicas y objetivas, las preferencias y devociones son estrictamente personales, y no hay, por tanto, cabida a un contrato social que pacte acerca de lo que pertenece al ámbito de lo privado. Los bienes primarios son, en concreto, los cinco siguientes:

- 1 Las libertades básicas. Estas libertades constituyen las condiciones institucionales de fondo necesarias para el desarrollo y pleno ejercicio informado de las potestades morales (racionalidad y razonabilidad). Estas libertades son también indispensables para la protección de una amplia gama de concepciones determinadas de lo bueno (dentro de los límites de la justicia)
- 2 La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades: estas oportunidades permiten la prosecución de diversas metas finales y dan efecto a una decisión de revisarlas y cambiarlas, si así se desea
- 3 La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad. Estas dejan espacio a las diversas capacidades de autogobierno y capacidades sociales de la persona
- 4 Los ingresos y riqueza (*income and wealth*), concebidos en términos amplios como medios generales (con valor de cambio): los ingresos y riqueza son necesarios para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, sean cuales fueren.
- 5 Las bases sociales del autorrespeto. Estas bases son aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan un auténtico sentido de la propia valía y sean capaces de desarrollar y ejercer sus potestades morales y proseguir sus fines y metas con confianza en sí mismos.⁶³

La satisfacción de estas necesidades no puede darse fuera del contrato social, pues según Walzer, éste es un vínculo moral: “un acuerdo para redistribuir los recursos de los

⁶¹ J Rawls, *Sobre las libertades*, p. 50

⁶² *Ibidem* p. 150

⁶³ *Ibidem* pp. 52-53

miembros en arreglo a una noción compartida de sus necesidades, y sujeto a continua determinación política de sus detalles”⁶⁴ El tipo de Estado que no puede garantizar este “vínculo moral” del que habla Walzer, es el totalitario y el tipo de economía que lo entorpece es una al estilo de *laissez-faire*, que “transforma cada bien social en mercancía”⁶⁵ Esta última aseveración resulta muy importante en nuestros días de Ágora supeditada al Mercado, pues en esta plaza es difícil garantizar un intercambio entre iguales. Ya se dijo antes: no es libertad, igualdad, fraternidad lo que se nos ofrece en el Mercado, sino exclusividad, seguridad, rentabilidad

En lo que concierne a Rawls, éste parece querer hacernos aceptar que toda desigualdad social es inevitable y que existe en virtud de los méritos y el trabajo invertido en la propiedad (Locke) y se limitará a recordar el conocido criterio de Pareto⁶⁶ Así, al principio de eficiencia añadirá Rawls el principio de diferencia (principio de provecho mutuo)⁶⁷ Éste conduce al principio de reparación que establece que hay que corregir en dirección a la igualdad el sesgo de las contingencias⁶⁸ Es en realidad el principio de fraternidad y de reciprocidad⁶⁹ Sin embargo, estos principios (reparación y reciprocidad) sólo pueden darse en condiciones democráticas, “únicas” que garantizan la defensa de la autonomía Pero, como dice Habermas, “El concepto pleno de autonomía se reserva para los ciudadanos que ya viven en el marco de las instituciones de una sociedad bien ordenada”⁷⁰

Así pues, en ningún momento es Rawls revolucionario en el sentido de querer modificar los modos actuales de producción o las relaciones de trabajo, sino que contempla la posibilidad de enmendar las fallas que la economía liberal pudiera tener en relación a los mínimos derechos como el autorrespeto, sin pensar en que éste puede verse impedido tanto o más por desigualdades económicas o de poder. Los principios de la justicia, según Rawls, son dos: uno igualitario y el otro no igualitario. ¿Por qué dos principios? Responde Ricœur:

⁶⁴ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 93

⁶⁵ *Ibidem*, p. 131

⁶⁶ “el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno mejore sin que al mismo tiempo empeore al menos otro (...) De ahí que se admita que el criterio paretiano, con ser importante, no identifica la mejor distribución, sino una clase de distribuciones óptimas o eficientes” (*Manual de economía*, 1909) RAWLS *Justicia como equidad*, p. 62

⁶⁷ *Ibidem*, p. 68

⁶⁸ *Ibidem*, p. 72

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 73 y 75

⁷⁰ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: Habermas y Rawls *Debate sobre el liberalismo político*, p. 44

Porque en el nivel económico la suma total a distribuir no está fijada desde el principio, depende de la forma como se produzca el reparto. Las diferencias de productividad resultan de la manera en el que la distribución está ordenada. En un sistema de igualdad aritmética la productividad podría ser tan baja que incluso el menos favorecido estaría lesionado. Existe un grado donde la transferencia social llega a ser contraproducente. En este momento entra en juego el principio de diferencia. () Rawls responde: en una situación de desigualdad arbitraria las ventajas de los más favorecidos estarían amenazadas por la resistencia de los pobres o simplemente por la falta de cooperación por su parte.⁷¹

En fin, Rawls es demasiado euroamericano como para no contemplar que el mundo material obstaculiza sus pretensiones, al ignorar una gran cantidad de problemas reales⁷² Pero, ¿qué defiende Rawls? ¿la igualdad o la desigualdad? Dusel opina lo siguiente:

la “desigualdad” presupuesta ya siempre *a priori* como una desigualdad ontológica, trascendental o de naturaleza, determinará y justificará todas las “desigualdades” de contenido (materiales y específicamente económicas). Como las “instituciones” se articulan sobre dicha “estructura básica”, reproducirá cada una dicha “desigualdad”. Y como la “justicia como imparcialidad” no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha “desigualdad”), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los “peor colocados” (eufemismo con el que se denomina a las víctimas, a los dominados o excluidos) no son “envidiosos”.⁷³

Así las cosas, ¿cómo resuelve la justicia como equidad el viejo problema de que las libertades básicas puedan resultar, por así decirlo, meramente formales?⁷⁴ Para responder a esta cuestión Rawls distingue entre las libertades básicas, iguales para todos, y la valía de estas libertades. En apariencia, las libertades políticas, el derecho de cada uno a intervenir en las decisiones públicas, están llamadas a contrarrestar la apatía política del ciudadano. El ciudadano se preocupará por mantener a los partidos políticos lejos de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia de propiedad privada, y del control del gobierno y el poder burocrático en un régimen socialista liberal⁷⁵

Es fácil constatar que para la operatividad de la justicia como equidad, sí es relevante el tipo de régimen sociopolítico y económico en el que se enmarquen los concurrentes al pacto social, pues algún régimen será más propicio a respetar el principio de legalidad (*rule of law*), con los derechos (*liberty*) y libertades (*freedom*) que incluye, en particular la libertad de conciencia y de asociación, que no sólo se limitan mutuamente, sino que son

⁷¹ P. Ricoeur, *Lo justo*, p. 88

⁷² B. Barry, *La teoría liberal de la Justicia Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls* FCE, México, 1993. p. 41

⁷³ E. Dusel, *ELGE*, p. 178. Véase RAWLS. *Teoría de la Justicia*, p. 323

⁷⁴ J. Rawls, *Sobre las libertades* p. 71

⁷⁵ *Ibidem* p. 74

autolimitantes en el sentido de que se aceptarían regulaciones razonables para dejar intactos los márgenes centrales de estas libertades⁷⁶ Hace falta pues un criterio que permita distinguir las diversas libertades

La libertad de conciencia es prioritaria y en su defensa se tiene derecho a la desobediencia civil, como rechazo o expresión subversiva (*subversive advocacy*) del descontento, lo que produciría desavenencias y conflictos. Ello es particularmente relevante cuando se trata no sólo de la justicia como equidad, sino también de la justicia como resarcimiento de un daño provocado a grupos sociales significativos que consideran injustas la estructura básica y sus políticas sociales⁷⁷ La solución, según nuestro filósofo, no puede estar sino en una Constitución democrática⁷⁸ lo que al parecer de algunos no sería sino reformismo.

En un Estado de Derecho, libre y democrático, como lo quiere Rawls, la imparcialidad propiciaría el establecimiento de la tolerancia Pero, ¿cuáles son los límites de ésta? La respuesta es complicada, pues implica el cumplimiento de la premisa inicial del autor de la "*Teoría de la Justicia*" y ¿quién garantizaría que en el acuerdo que es el contrato social los firmantes actuaron ignorando sus propias convicciones morales y religiosas? Algunos críticos, como Barry no dudarán en postular que: "Rawls se propone derivar los principios de la justicia a partir de una posición original que, al negar a los agentes información específica sobre sí mismos, pareciera conducir inevitablemente a la formulación de principios en apego a la consideración de necesidades A mi parecer, tal conexión es inevitable"⁷⁹

No sólo de tolerancia vive el hombre. Difícilmente se puede ejercer una conducta políticamente virtuosa cuando las estructuras que conformarán nuestros futuros sean injustas y de todos es sabido que el neoliberalismo, en la práctica, no tiene por qué ser justo. Sesenta trasnacionales han mostrado, en su exitosa carrera hacia el *superávit*, que no precisan de todos y que la tolerancia, en todo caso, también puede ser objeto de comercialización y, más manoseado el concepto, de ganancia económica y de distracción social.

Habría que ver si la actual organización mundial permite la igualación de poderes de todo tipo y el acceso de las mayorías a estos poderes, no como voluntad de poder, sino

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 88-89

⁷⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 103

⁷⁹ B. Barry, *La teoría liberal de la Justicia*, p. 31 El subrayado es del autor.

como deseo de decir “puedo vivir, puedo comer, puedo ser saludable, puedo trabajar y puedo descansar” y recuperar así el viejo principio de la reciprocidad. Así pues, Rawls no puede argumentar que su teoría de la justicia valga para todos los sistemas sociales, que sea universalmente válida, como no especifique cuáles son las por él llamadas “condiciones razonablemente favorables”⁸⁰

¿Cuáles son las posibilidades que tiene una teoría de la justicia como la de Rawls en ámbitos multiculturales? Como afirma Habermas: “El consenso al que se aspira en cuestiones de justicia política ya no puede estribar en un *ethos* acomodado de modo tradicional y que penetre toda la sociedad”⁸¹. Aunque la propuesta de Rawls de una concepción de la justicia lo suficientemente neutral, habría que evaluar “si las proposiciones normativas en general tienen todavía y contenido cognitivo y de cómo, si es el caso, se pueden fundamentar”⁸². Los ciudadanos tienen concepciones diversas del bien que bien podrían ser consideradas como inconmensurables e irreconciliables.

En una tesis que nos recuerda a las más clásicas, Rawls apunta que sólo en las actividades de unión social puede ser completo el individuo⁸³. A partir de ello, puede explicarse entonces la posibilidad de encontrar normas aplicables a casi todos. En la posición original, las partes buscarán un bien más global como extensión del bien de las personas a que representan, sean cuales fueren las concepciones determinadas del bien de estas personas.⁸⁴ En opinión de Barry, un liberal debe asumir una postura en torno a la proposición de que ciertos modos de vida, ciertos tipos de carácter, son más admirables que otros, sea cual fuere la opinión mayoritaria en cualquier sociedad. Es más:

El liberalismo descansa sobre una visión de la vida: una visión fáustica. Exalta la autoexpresión, el dominio de sí mismo y el control del medio natural y social; exalta la búsqueda activa de conocimiento y la pugna de las ideas, la aceptación de la responsabilidad personal con las decisiones que dan forma a la propia vida. A aquellos que

⁸⁰ J. Rawls, *Sobre las libertades*, p. 39. A lo mucho recuerda a los Estados Unidos al señalar que “en la actualidad se dan en nuestro país condiciones razonablemente favorables, de modo que es necesaria para nosotros la prioridad de las libertades básicas”, protegidas por la Primera Enmienda de la Constitución. *Ibidem*, p. 40. La Primera Enmienda refiere que: “El Congreso no legislará respecto al establecimiento de una religión o la prohibición del libre ejercicio de la misma; ni pondrá cortapisas a la libertad de expresión o de prensa; ni coartará el derecho de la gente a reunirse en forma pacífica ni de pedir al Gobierno la reparación de agravios.” De todas formas, es cierto que ésta señala que si uno ha hablado, el Gobierno no puede perseguir, pero ¿qué pasa cuando uno no puede hablar? La Primera Enmienda fue escrita por esclavistas, y eso es muy significativo.

⁸¹ J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 151.

⁸² *Ibidem*, p. 152.

⁸³ J. Rawls, *Sobre las libertades*, p. 67.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

no pueden con la libertad los provee inagotablemente de alcohol, tranquilizantes, lucha libre por televisión, astrología, psicoanálisis y demás, pero por su misma naturaleza no puede proveer de ciertas especies de seguridad psicológica.⁸⁵

La siguiente cuestión sería entonces la del diseño de la posición original en el contexto de una ciudadanía multicultural y de la redefinición de las relaciones entre sociedad civil y Estado, es decir, de la redefinición de lo que se refiere a la dimensión de lo público. La deliberación pública, fundamento de las actuales democracias, parece ser, según algunos, el único remedio a los problemas estructurales, aunque no forzosamente se opine que deban modificarse las estructuras vigentes. Las democracias liberales se enfrentan a desafíos que bien podrían convertirse en muros al que solamente se les podría dar la vuelta: la lógica burocrática y la racionalidad instrumental modernas a la larga han resultado insuficientes para mantener el orden sin que se violen los principios liberales. De todos modos, y cuando menos en teoría, la garantía que pretenderían ofrecer estas democracias, notablemente las occidentales, sería la potencial accesibilidad general a esta deliberación, por vía de la igualdad política e inclusive en virtud de los supuestos económicos que pretendidamente no serían coercitivos.⁸⁶

Como dice Walzer, la justicia es mejor que la tiranía. Pero como él mismo señala, una sociedad es justa si su vida esencial es vivida de manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros y que además permite a los disidentes el acceso a canales institucionales expresos para la manifestación de su desacuerdo, así como mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas.⁸⁷ La igualdad no se alcanza, al parecer de Walzer, de manera simple pues: “La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces de una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales.”⁸⁸

Es al Estado a quien compete una regulación de la igualdad, pero no una igualdad simple, pues la intervención del Estado en ese ámbito no puede tener la amplitud que tiene en relación a las leyes agrarias y monetarias: la intervención constante del Estado se

⁸⁵ B. Barry, *La teoría liberal de la Justicia*, pp 132-133.

⁸⁶ Recordamos aquí que precisamente la enorme diferencia entre el régimen feudal y el capitalista es el fin de una alienación religiosa que, eso sí, fue anulada en beneficio de una alienación mercantilista que no consideran los defensores del liberalismo económico.

⁸⁷ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 322.

⁸⁸ *Ibidem* p. 31.

traduciría en monopolio político ⁸⁹

El principio de publicidad puede asegurar un Estado que no defina autocráticamente y se autoprograme con independencia de la totalidad de los ciudadanos, ya que sometería a evaluación pública su constitución y la eficacia de sus funciones, sustituyéndose así la razón de Estado por la razón pública. Sin embargo, habría que recordar que debido a la reproducción de las relaciones sociales capitalistas, se ha concebido a la publicidad como crucial en la generación de autoidentidades ideales, que dan lugar al consumismo: "El consumismo funciona como una forma de control social en cuanto sustituye objetivos sociales por necesidades privatizadas y, por lo tanto, contribuye a la despolitización del campo público" ⁹⁰

Por otro lado, para algunos la complejidad y el pluralismo de las modernas sociedades parecerían tornar inviable la deliberación racional pública, aunque algunos otros tienen un parecer mucho más optimista, en el sentido de que la legitimidad de las decisiones estaría determinada por el juicio crítico de los ciudadanos libres e iguales ⁹¹

El hecho de que las decisiones políticas deban reducirse a una racionalidad instrumental y estratégica, en la que los principios de utilidad deben ser compatibles con las garantías individuales y los requerimientos de igualdad con un principio de maximización, resulta muy confuso. Esto último implica que los modelos a considerar no podrían ser del orden de los propuestos, por ejemplo, por Nozick:

representante de un liberalismo radical e intransigente, quien defiende una visión inaceptablemente egoísta, atomista e instrumental de la individualidad humana dirigida a justificar una óptica "retributiva" de la justicia y "mínima" del Estado. Una lectura atenta de Nozick revela a un original y persuasivo ideólogo (en su sentido peyorativo) que, sin embargo, en últimas consecuencias nos conduce a posturas verdaderamente absurdas y sinsentido. Dicho sinsentido provendría de la imposibilidad de tomar en serio la justificación, inaceptablemente conservadora, de un ordenamiento institucional de dominación anónimo, invisible, cínico y privado, el cual se encuentra sustentado en un individuo atomista y apolítico inexistente en la realidad concreta ⁹²

⁸⁹ Ibidem, p. 28

⁹⁰ R. Ulin, *Antropología y teoría social*, p. 222

⁹¹ "The call for more deliberation is, I will argue, a demand for a more rational political order in which decision making at least involves the public use of reason. According to this position, the legitimacy of decisions must be determined by the critical judgment of free and equal citizens." J Bohman, *Public deliberation. Pluralism, complexity, and democracy*, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 2

⁹² A. Sermeño, "El renacimiento de los liberales".

Fuente electrónica: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica/6/sermeno.html>

Según Nozick los individuos que acuden al *contrato social* tienen intereses particulares (y derechos individuales) Nozick, en tonos clásicamente empiristas, explica el Estado como el resultado, no deliberadamente buscado, de un conjunto de contratos privados de mutua protección que, guiados por la “mano invisible” que gobierna las fuerzas del mercado de los servicios de protección, terminan configurando, por selección competitiva, una agencia que detenta el monopolio de la fuerza. Pero para muchos no es ese el sentido que debería tener la deliberación pública.

Si para Rousseau el ejercicio de la voluntad general es la base del Contrato Social, es evidente que este ejercicio público debe guiarse por un raciocinio en donde los cálculos egocéntricos no tienen lugar ni razón de ser pues si se partiera en exclusiva de la voluntad particular, no podrían determinarse los bienes públicos y las normas generales, lo que no parece violar la autonomía de la persona, aunque el ideal aristotélico de una deliberación llevada a cabo por sujetos autocontrolados, sólo puede ser aplicado, según Rousseau a pequeñas y homogéneas comunidades políticas. En ‘*El Contrato Social*’ afirmaba Rousseau que el pacto social se reduce a los términos siguientes: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo”⁹³. Se supone que a la esfera de lo público pertenece la necesidad de solucionar los problemas que surgen de asuntos comunes, inclusive en situaciones de diversidad cultural, mientras que lo privado remite a lo doméstico.⁹⁴ El ámbito de lo público tiene una serie de exigencias relacionadas con los derechos de los ciudadanos así como con acciones colectivas y solidarias dirigidas hacia la supervisión democrática, “a plena luz”, de las instituciones complejas.

Para poder facilitar una igualdad compleja se precisa de una configuración apropiada a cada sociedad. La que Walzer propone como la más adecuada a nuestra sociedad es la de un socialismo descentralizado democrático:

⁹³ *El Contrato Social*, lib. I, cap. VI. Es más: “Renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes.” *Ibidem*, lib. I, cap. IV.

⁹⁴ “A partir de esta distinción aparecerán los tres sentidos básicos asociados a lo público: 1] lo que es de interés o de utilidad común a todos, que atañe al colectivo, que concierne a la comunidad y por ende la autoridad de allí emanada vs. aquello que se refiere a la utilidad y el interés individual; 2] lo que es visible y se desarrolla a la luz del día, lo manifiesto y ostensible vs. lo que es secreto, preservado, oculto; y, 3] (que puede resultar una derivación de los dos anteriores) lo que es de uso común, accesible a todos y por lo tanto abierto vs. aquello cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros.” N. Rabotnikof, “Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, noviembre 1993. UAM/ UNED, Madrid p. 76

un Estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales y *amateurs*,⁹⁵ un mercado restringido, un servicio civil abierto y desmistificado, escuelas públicas independientes, el compartimiento del trabajo duro y del tiempo libre, la protección de la vida religiosa y familiar, un sistema de honores y deshonores públicos libre de toda consideración de rango o clase social, el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas, la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos.⁹⁶

Para las circunstancias multiculturales actuales una deliberación pública difícilmente podría no estar comprometida con ciertas demandas que derivan además del multiculturalismo de la propia vida política democrática. Los requerimientos para esta deliberación variarán, pero finalmente se darán en condiciones de igualdad y publicidad, de suerte que el proceso deliberativo sea dialógico y no perjudique ni a las mayorías, ni a las minorías, pues de hecho los participantes concurren a una deliberación igualitaria pero tienen recursos, capacidades, posiciones e intereses sociales desiguales o distintos.

Por lo pronto, veamos lo que señala Bohman para quien la deliberación implica la esfera de lo interpersonal y concierne el proceso de formación de una razón pública, que todos en el proceso deliberativo encuentran aceptable. Las condiciones serán las siguientes: 1) Los ciudadanos deliberan frente a una audiencia de todos los demás ciudadanos, políticamente iguales. Esta audiencia establece ciertas coacciones en razones que son públicas. 2) Tanto los ciudadanos que deliberan como la audiencia deben entender las razones públicas, aceptarlas, y libremente responder a sus propios términos.⁹⁷

En cuanto a la imparcialidad se refiere, Bohman opina que hay algunas decisiones que requieren, por su carácter de emergencia, cierta parcialidad, dado que las razones públicas no deben resultar convincentes sólo porque son imparciales pues algunas discusiones no pueden ser imparciales debido a circunstancias de diversidad cultural y desigualdad social.⁹⁸

El modelo de deliberación que propone el autor es bastante complicado porque implica diálogo (que no anula la acción) y además un discurso que requiere de una específica pericia epistémica, que involucra la posibilidad de actuar en un caso en particular (derechos humanos individuales y colectivos: propiedad privada o comunal).⁹⁹ Bohman sugiere la consideración de cinco mecanismos dialógicos propuestos para que quienes deliberan

⁹⁵ En el sentido de *amator*, que tiene gusto por algo.

⁹⁶ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 327.

⁹⁷ J. Bohman, *Public deliberation*, p. 25.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 61.

puedan hacerlo de forma que se produzcan decisiones fundamentadas en razones públicas convincentes, a saber:

1. Rawls propone que se intercambien y discutan las nociones y los principios compartidos por los actores para hacer de estos una cultura pública. Pero Bohman señala que debe haber lugar para que los que no están de acuerdo puedan disentir y se pida se justifiquen prácticas e interpretaciones. La ganancia epistémica consistiría en que las razones fundamentadas en la tradición pueden tornarse menos convincentes cuando se hacen explícitas. Ello supone además que existe un consenso previo, lo suficientemente sólido, para continuar el diálogo.
2. Las experiencias individuales y colectivas pueden limitar la comprensión. Dichas discrepancias son particularmente importantes, por lo que Bohman afirma es necesario crear nuevas categorías o explicitar las existentes con la finalidad de que se clarifiquen dichas experiencias y se introduzcan nuevas razones públicas en el debate entre las instituciones y movimientos sociales, que incidan en la esfera pública.
3. El diálogo debe permitir, como asegura Henry Richardson, a los miembros del grupo y a los representantes de las instituciones el contemplar de qué manera pueden aplicarse normas generales a una situación en particular, es decir, buscar correspondencias entre lo general y lo particular.
4. De hecho ello conduciría a poder articular, según la fórmula de Charles Taylor, las normas sociales y su aplicación. Así el ideal se ve modificado en un modo tal que se torna más abstracto, más "elegante", con la finalidad de que la nueva articulación de la norma contemple las situaciones complejas nuevas.
5. Algunos otros mecanismos dialógicos permiten a los actores el someter a reconsideración sus puntos de vista. Esto es, se trata de mecanismos dialógicos a ser implementados en un público informado cuya deliberación aumenta de nivel pero que además supone se distinguen los límites de la tolerancia del diálogo democrático¹⁰⁰

Algunos problemas surgidos por la complejidad resultante de las relaciones interculturales, como el caso del uso o abuso de los *chador* musulmanes en Francia, se resolverán evaluando los límites de la tolerancia. De ahí que al parecer del autor los dilemas giren en torno a la cuestión de la relación entre unidad y pluralidad, es decir, en torno a las relaciones intragrupales, pero también intergrupales.

La llamada "*política del multiculturalismo*", debe iniciar por ello su labor en lo que Taylor denomina un discurso del reconocimiento puesto que "El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital".¹⁰¹ El único concepto compatible con una sociedad democrática es, según este filósofo canadiense, el de dignidad humana, que permite, más allá de lo que pudieran hacer posible las ideas de

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 59-65

¹⁰¹ Ch. Taylor *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, col. Popular, n.º 496. FCE, México, 1993, p. 45

“honor” o de “orgullo”,¹⁰² ejercer una política de reconocimiento basada en la exigencia de igualdad de *status* para las culturas. Esta igualdad, ya se ha dicho, proviene del hecho de que todas las culturas deberían tener el derecho a ser reconocidas en su verdadera realidad, en su identidad, en su autenticidad. Taylor considera con gran acierto que el ideal monológico no puede concretarse cuando se trata de la autenticidad de una cultura. Por el contrario, el ideal al que acude Taylor es el dialógico:

el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.¹⁰³

Este reconocimiento implica entonces que, como lo señala Taylor: “Hay cierto modo de ser humano que es mi modo () Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano”¹⁰⁴ Todos los grupos humanos tienen, desde luego, este derecho a ser ellos mismos. Sin embargo, ello plantea otra exigencia que en la obra de Taylor aparece bajo la forma de una interrogante: ¿debemos declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor o simplemente ponemos de su lado, incluso si sus creaciones no son impresionantes? Entre un acto y otro, dice nuestro autor, hay tanta distancia como entre el respeto y la insufrible condescendencia.¹⁰⁵

¹⁰² Vale la pena recordar que el honor deviene en poder y en gloria, que vendrían a enfrentar la dependencia y la hostilidad que, según el liberalismo clásico (particularmente en Hobbes), se darían en una sociedad. Véase R. Mangabeira, *Conocimiento y política*. FCE, México, 1985, p. 71.

¹⁰³ Ch. Taylor, *El multiculturalismo*, p. 55. Esta exigencia de reconocimiento sin duda recuerda la dialéctica del señor y del siervo que Hegel desarrollara en 1807. En aquella ocasión, Hegel afirmaba: “La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo (...) Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí, no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.” Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. (trad. Wenceslao Roces), FCE, México, 1971. Interesa lo expuesto en pp. 115-121.

¹⁰⁴ Ch. Taylor, *El multiculturalismo*, p. 50.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 102.

El respeto a la diversidad cultural puede conducir a un exacerbado relativismo, opuesto a las exigencias éticas de universalidad. La discusión se dirige entonces hacia dos objetivos señaladamente diferentes e intolerables en nuestros días: la verticalidad o la dejadez. Ambas salidas, falsas, son decididamente etnocéntricas e incapacitan al ser humano para dialogar y compartir con otros su manera de *ser*. Los criterios de racionalidad, aunque resulten *mínimos*, deben poder compartirse precisamente por ser *máximas*. Son muchos pues, los obstáculos del diálogo intercultural y es la desigualdad económica, el más escandaloso.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo 8. Los derechos de las minorías

Con mucha más frecuencia de lo que se sabe, los pueblos minoritarios o vulnerables son víctimas del etnocidio, proceso mediante el cual una población culturalmente distinta pierde su identidad al perder su tierra y la base de sus recursos por distintos motivos resultado del desarrollo planificado (centrales hidroeléctricas y proyectos de irrigación, minería, instalaciones militares, carreteras, ferrocarriles, santuarios, parques y reservas ecológicas y crecimiento urbano) Pero además, el etnocidio proviene también del uso restringido de su lengua, sus instituciones sociales y políticas, así como sus tradiciones, sus expresiones artísticas, sus prácticas religiosas y sus valores culturales.¹⁰⁶ No obstante, la respuesta ha sido más efectiva recientemente, ha abierto las puertas para la discusión sobre el significado y el sentido del desarrollo. Para algunos, es necesario que se alcance una ciudadanía común, mientras que otros prefieren una ciudadanía de otro tipo: la “diferenciada”. Cada una de las políticas sobre la diversidad cultural parte de variadas maneras de entender la cultura y por ende de estas concepciones se desprenden diversas opciones de acción

Cuando se presenta la posibilidad de un Estado caracterizado por un pluralismo, dice Villoro, se abren nuevas vías conducentes a una democracia radical. El ordenamiento político, en tal caso, dejaría de ser la expresión de la dominación política para promover la creación una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder. Naturalmente, el punto central de la siguiente discusión será la argumentación de las formas más convenientes para garantizar el ejercicio tanto del derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia.¹⁰⁷

Según Kymlicka, resultó ser un grave error el considerar que ahí donde se respetan los derechos individuales no se precisan de otros.¹⁰⁸ Esa es, aunque se separan sus propuestas, la idea que comparten Villoro y Kymlicka. Para ellos, un Estado multicultural asegura la equidad a toda minoría étnica, religiosa, política, racial, de género o de preferencia sexual, pues “no entendería ‘igualdad’ como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad”.¹⁰⁹ Desde luego, es preciso que los participantes de esta asociación plural no estén en situación de desventaja. Para ello es

¹⁰⁶ Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. *Nuestra diversidad creativa*. Librería Correo de la UNESCO, México. 1997, p. 86

¹⁰⁷ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, pp. 47-48 y 58-59

¹⁰⁸ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 15

¹⁰⁹ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, p. 58

indispensable, en el marco de una democracia participativa, la creación de espacios sociales que no sean “gestionados” por un Estado centralizador, sino que funcionen como espacio de interculturalidad, de comunicación entre las partes que componen el todo social, siempre abierto a nuevas posibilidades de desarrollo

La discusión, como la misma circunstancia, se ha complejizado. En la actualidad por el pluralismo cultural que presentan las sociedades humanas y la desigualdad que ha traído consigo el sistema vigente, es necesario considerar, si se quiere ser consistente con una teoría liberal, que esta misma desigualdad es intolerable en el sentido de que contradice el corazón de la teoría liberal al no garantizar el respeto de libertades civiles y políticas básicas e impedir al sujeto la consecución y defensa de su autonomía. Sin embargo, como recuerda Bonfil, tanto en el mundo desarrollado, como en el llamado Tercer Mundo, la respuesta constante de los pueblos sometidos, se ha venido dando desde una cultura de resistencia: “La lucha se da en torno a la defensa encarnizada o sutil de los espacios mínimos: la lucha por la tierra, el apego a las costumbres, la activación ritual, el cuidado de las apariencias, la conservación de sistemas paralelos y el rechazo”¹¹⁰ Para evitar los regionalismos y una arquitectura criolla del Estado (que es nuestro caso), es conveniente trabajar en la creación de una ciudadanía común, multicultural, que no sea incompatible con los proyectos específicos a cada uno de los pueblos que deciden vivir en el mismo Estado.

Es preciso ir más allá de la simple e injusta imposición unilateral y defender los derechos de las minorías con la finalidad de lograr un equilibrio e impedir que por imprudencia se generen mayores conflictos de los que ya hay: “Habida cuenta de la importancia de la pertenencia cultural, se trata de una desigualdad importante que, de no corregirse, deviene una grave injusticia”¹¹¹ La propuesta de Kymlicka es entonces la de considerar formas de ciudadanía diferenciada y no sólo derechos colectivos (sindicatos, corporaciones, demandas ecológicas, étnicas, de género...). No son los derechos de las minorías un dilema más entre individualistas y comunitaristas “sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes”¹¹² En relación a esta propuesta, Villoro no la comparte.

¹¹⁰ G. Bonfil, “Las nuevas organizaciones indígenas”, en *La indianidad y descolonización en América Latina*. Nueva Imagen, México, 1979, p. 37.

¹¹¹ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 153. El grado de desigualdad existente hace decir a Barry: “La justicia de la distribución internacional de los recursos económicos no puede, por tanto, quedar al margen de cualquier tratamiento general de la justicia”. B. Barry, *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 21.

¹¹² W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 76.

El filósofo mexicano argumenta que la diferenciación de la ciudadanía podría dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos. Además invitaría a la discriminación (así sea “positiva”) de un grupo sobre otros, a menos que se separen las nociones de ciudadanía y nacionalidad dominante. Una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social. Una doble ciudadanía tendería a disolver el todo social o, al menos, a debilitar el vínculo. Finalmente, son considerables las dificultades de consignar en la ley la “ciudadanía diferenciada” tal como la propone Kymlicka. Para éste, es posible una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico. Pero para Villoro, una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, para incluir entre los derechos el de pertenencia.¹¹³

Según el parecer de Kymlicka,¹¹⁴ sin embargo, sí es necesario otorgar derechos adicionales a minorías étnicas o nacionales específicas con la finalidad de que puedan protegerse no sólo en términos individuales, sino también de comunidad. Entre estos derechos distingue:

1. Derechos de autogobierno: entendidos como derechos de autodeterminación en el sentido de que los pueblos están conformados por adultos con pleno derecho a tener una vida propia. Villoro llega más lejos al recordar que si existe un derecho indígena tiene que haber entonces un derecho conflictual, con autoridades judiciales que establezcan cuándo existen conflictos y los diriman. La meta a alcanzar sería que precisamente las autonomías garanticen el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural.
2. Derechos poliétnicos: apoyados siempre en subvenciones y apoyos financieros de suerte que se promuevan las diversas formas de expresión cultural y una educación bilingüe, así como la protección de prácticas religiosas y símbolos externos de la identidad de cada grupo. Para Villoro los “derechos culturales” deberían propiciar una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Admite que las lenguas deberían tener validez en los territorios donde se hablen y que debe garantizarse la libertad de creencias y prácticas religiosas en los territorios autónomos. Más todavía: las autonomías no serían viables sin derechos económicos, o sea, una justa participación en los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales existentes en sus territorios, exceptuando aquellos propiedad exclusiva del Estado.
3. Derechos especiales de representación: para el caso de grupos étnicos o minorías nacionales, estos derechos especiales de representación son corolario del autogobierno puesto que en el mundo occidental el poder legislativo está compuesto preponderantemente por varones, sanos, blancos, de clase media que no representan a toda la población, es necesario atribuir derechos especiales que serían innecesarios si se erradicaran la opresión y las carencias. En la propuesta de Villoro es claro que sin un derecho de decisión sobre aspectos correspondientes del orden jurídico, político y económico, no podrán cumplirse en la práctica los derechos culturales.

¹¹³ L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, pp. 100-101 y 103

¹¹⁴ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, pp. 183-209

En el mismo orden de ideas (y en el mismo tono liberal), Olivé¹¹⁵ considera que entre las autoridades nacionales y los líderes de los grupos étnicos deben quedar claras ciertas obligaciones: para las primeras, la obligación moral de garantizar que todos los miembros de la sociedad puedan satisfacer sus necesidades básicas; para los segundos, la obligación moral de informar a sus pueblos de las consecuencias de rechazar las transformaciones que se requieren para que puedan satisfacer sus necesidades básicas

La propuesta de Olivé, que recoge de Garzón Valdés,¹¹⁶ es neta: hay que homogeneizar y hay que dinamizar. Las comunidades deben, sin lugar a dudas, estar dispuestas al cambio, por una obligación de dinamización, así como de homogeneización. Las consecuencias de rechazar el principio de homogeneización y el de dinamización pueden ser muy graves para la comunidad, tanto así que pueden impedirle satisfacer sus necesidades básicas. El tono que prevalece en la tesis de Olivé es terrible: se declara ciudadanos a los otros por una imposición unilateral y la misma concepción de ciudadanía no es en este caso resultado de un acuerdo entre pueblos libres e iguales. No hay posibilidad de realizarse en un régimen de autonomía. Olivé, además, tiene una concepción cercana a la del europeo que observa a un Tarzán: entre sus monos, no es sino un ser humano, pero no alcanza a ser persona. Cuando Tarzán se inserte en un contexto cultural, el que promueve el *progreso*, llegará a ser una persona:

estoy distinguiendo entre el concepto de "ser humano", como el individuo que pertenece a la especie *homo sapiens*, el cual es un concepto biológico, y el concepto de "persona", como el ser humano individual que es constituido como persona dentro de un contexto social. Todo ser humano es potencialmente una persona, pero algunas de sus capacidades deben ejercerse y algunas de sus potencialidades realizadas dentro de un contexto social para que se convierta en persona.¹¹⁷

El régimen de autonomía es propio del sujeto en tanto "persona" en acto o en potencia, como de la cultura en la cual se inserta. Este régimen, a tono con la composición étnico-nacional de una sociedad multicultural, implica cierta descentralización política y administrativa del Estado. Esta es la idea que sostiene Díaz-Polanco para quien las autonomías permiten la coexistencia de una *separación vertical de poderes* con la

¹¹⁵ L. Olivé, *Razón y sociedad*, p. 148.

¹¹⁶ L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, pp. 45-46.

¹¹⁷ L. Olivé, *Razón y sociedad*, p. 140. ¿Es la autonomía del Sujeto anterior a la cultura? Tal vez para Olivé no. Pero ciertamente la cuestión que defiende tiene serias consecuencias y esbozamos una a modo de pregunta: ¿son los autistas "personas" o "seres humanos"? ¿Sólo *son* en sentido estrictamente biológico?

“tradicional separación horizontal de poderes”. De hecho, es el régimen de autonomía lo que favorece la descentralización: “La estructura descentralizada supone entonces el reconocimiento o la asignación al ente autónomo de ciertas facultades o *competencias* propias (exclusivas o compartidas con el Estado central), principalmente la legislativa y la administrativa (o reglamentaria) (...) la autonomía provoca siempre descentralización, pero no toda descentralización implica autonomía”¹¹⁸

Díaz-Polanco afirma que un funcionamiento democrático de la sociedad es incompatible con el vigente, ya que para éste los grupos étnicos han sido una *población invisible*.¹¹⁹ También en la misma tónica, nuestro autor afirma que el reconocimiento de derechos socioculturales (que Kymlicka denomina “poliétnicos”) a través de la autonomía, desde luego suscita incertidumbres en relación a su compatibilidad con los derechos y garantías individuales consagrados en las leyes. Díaz-Polanco no cree que deba ser así, pues a su parecer:

Se trataría de renovar el *pacto social* para, dejando a salvo las garantías y derechos individuales que constituyen evidentes conquistas históricas de nuestros pueblos, solventar las omisiones que en ese terreno, y en el de los derechos colectivos, han afectado a los pueblos indios. En otras palabras, ello consistiría en sentar las bases étnico-nacionales para la democracia, anulando el proyecto etnocéntrico que provoca centralización, exclusión y desigualdad. Esta *desigualdad sociocultural* entre los componentes étnicos del país, se expresa como discriminación de los pueblos indios, desprecio hacia sus formas culturales propias, opresión social y negación de sus derechos a la diferencia y la identidad.¹²⁰

Habermas, por su parte, también es de la opinión de que solamente una democracia radical permite evaluar con justicia las necesidades de los distintos segmentos de la población, impidiendo la aparición de prácticas de opresión y fomentando un trato justo:

Si uno se toma en serio la idea de una comunidad de personas jurídicas libres e iguales, no se conformará con un orden jurídico de tipo paternalista que otorgue a todos iguales libertades de acción de tipo privado. Pues los ciudadanos sólo pueden estar seguros de que la distribución de derechos subjetivos ha sido igualitaria si como legisladores se han puesto de acuerdo sobre los aspectos y criterios conforme a los que lo igual va a recibir trato igual y lo desigual trato desigual.¹²¹

Para realizar este proyecto del que habla Habermas y en cuya base se encuentran las

¹¹⁸ H. Díaz-Polanco. *Autonomía regional*, p. 168.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 227.

¹²¹ J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, pp. 103-104.

libertades comunicativas del ciudadano, es preciso recordar con Kymlicka que las libertades básicas permiten juzgar qué es valioso y conocer otras formas de vida. Esta capacidad del sujeto para decidir autónomamente es la libertad de la voluntad con la que el individuo pondera las opciones de vida que se le presentan tanto en su ámbito privado como en el público. Estas libertades se expresan en una “cultura societal” gracias a la cual las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas. De ahí el interés manifestado por la teoría política liberal en relación al pluralismo cultural. Según Serrano, ello se explica porque:

Cabe señalar que el liberalismo conjuga pluralismo e individualismo para tomar postura frente al pluriverso irreductible del mundo humano. Ello se traduce en mantener que la defensa de la pluralidad de grupos e identidades culturales, no puede hacer a un lado el que cada uno de éstos, a su vez, se encuentra constituido por una pluralidad de individuos. Ninguna identidad colectiva agota a las identidades individuales.¹²²

Para Kymlicka esto sólo se encontraría asegurado en un sistema liberal que pudiera garantizar el cuestionamiento de aquel proyecto de sociedad o inclusive el mestizaje cultural. Es preciso fomentar el liberalismo para que las culturas iliberales fomenten a su vez los valores del liberalismo, desarrollen de manera equilibrada su propia cultura y recuperen la base institucional que han perdido en el curso de su incorporación violenta o voluntaria a otras culturas y puedan entonces corregirse las desventajas.

Así las cosas, resulta obligado el reconocer lenguas, trazar fronteras y distribuir poderes de manera justa, para que se reafirme la igualdad, se corrijan errores históricos que ocasionaron la injusticia y se fomente la diversidad cultural y no ya la exclusión, es decir, para dar efectividad al lema revolucionario francés y se incluyan, solidariamente, a los otros: “politics does establish bonds of commonality. Integration into national political structures is as important to assimilating minority cultures as is integration into national economic and educational structures”.¹²³

El tema económico, que tantos debates suscita, conduce hacia la cuestión de la justicia internacional. Los Estados poderosos, nos dice Barry recordando lo pensado por Rawls, que la justicia doméstica (que ya cojea, pues la riqueza de las naciones no corresponde a la riqueza de sus residentes), no puede ser trasladada al ámbito internacional.

¹²² E. Serrano, *Liberalismo y justicia. Reflexiones sobre un debate inconcluso*.
Fuente electrónica: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica/6/serrano.html>

¹²³ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press, 1991, p. 223

Los principios de moralidad internacional liberal que Rawls defiende, no pueden ser aplicados mientras los países fuertes sigan dominando a los débiles, con lo cual se demuestra que el *velo de la ignorancia* es un artificio sin ningún sentido ¹²⁴

Enfrentar las tendencias excluyentes significa el defender la vida a la que todas las sociedades tienen derecho, como al conjunto de sus proyectos, vínculos y trayectorias auténticas. Este derecho a una vida propia debe incluir las diversas edades de la persona, su condición sexuada, la continuidad de la propia vida, y hasta una cierta cotidianidad, de la que los inmigrantes ilegales, desplazados y refugiados ya no gozan. Cada uno de los grupos humanos, minoritarios o mayoritarios, debe poder “hacer su vida” y elegir libremente “quién” pretende ser.

Para Kymlicka, y es la idea generalizada en el campo de las ciencias antropológicas, los grupos étnicos tienden tanto a proteger su comunidad en relaciones interétnicas como en su interior. En algunas ocasiones las restricciones internas y las protecciones externas (que no son más que el etnocentrismo propio a todo grupo humano) pueden llegar tanto a fomentar el desarrollo equilibrado del grupo como el de las personas que lo componen. Pero también puede significar incluso la violación de derechos humanos que, tal como los defienden los liberales, no son sino lo que los occidentales consideran es lo propio a nuestra especie. Por eso mismo puede también surgir el dilema en relación a la justificación de la *intervención en esas comunidades en aras de la protección de las libertades individuales*, dilema que se resuelve, según muchos, separando la esfera estatal de la étnica. Sin embargo, como dice Touraine, “hay que reconocer la diversidad de las culturas, pero también la existencia de una dominación cultural”.¹²⁵ Para conciliar los conflictos se precisa de una democracia cultural.

En esta dirección resulta también interesante el trabajo de Pajares, para quien la apología de las diferencias, desde postulados igualitaristas, van en detrimento de la exaltación de las igualdades.¹²⁶ En el caso que él explica, la inmigración, hay que considerar dos factores para que el choque cultural tenga una salida positiva, es decir, para que se fomenten relaciones interculturales. En primer lugar, “que la incorporación de los inmigrantes a algunas pautas socioculturales básicas de la sociedad receptora se produzca con el tiempo y los mecanismos necesarios” y en segundo término, “que la sociedad

¹²⁴ B. Barry, *Teorías de la justicia*, pp. 206-207

¹²⁵ A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?* p. 203

¹²⁶ M. Pajares, *La inmigración en España. Retos y propuestas*. Icaria, Barcelona, 1998

receptora no parta de que nada tiene que aprender de las personas inmigradas”¹²⁷

En este sentido, hay que considerar que, en razón de sus fines, el Estado, sobre todo si defiende como los nuestros un nacionalismo en muchos casos exacerbado, debe ser supraétnico, ya que: “[El nacionalismo es] una teoría de la legitimidad del poder que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos y especialmente que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un Estado”¹²⁸

Una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, igualdad entre grupos minoritarios y mayoritarios y fraternidad en el sentido de que todos los individuos deben tener la oportunidad de valorar y revisar críticamente sus fines actuales,¹²⁹ así como, podríamos agregar, favorecer la integración de proyectos étnicos a proyectos nacionales, el acceso a fuentes de energía (cf Ribeiro) y la solidaridad ante el dolor (cf Boas)

Podemos señalar como aciertos algunas iniciativas promovidas en cuanto a la comunicación intercultural en ciertas regiones del globo en las que los medios masivos de comunicación han dado espacios para la producción, programación y protección pública de ciertas formas de identidad étnica. Eso ocurre por ejemplo en Canadá, donde los derechos de comunicación de las minorías vinieron a ser aseguradas por la ley del multiculturalismo (1988) y la política de radiodifusión de la *Broadcasting Policy Reflecting Canada's Linguistic and Cultural Diversity* (1985). A pesar de que ambas políticas reconocen la legitimidad de las “culturas de la otredad” raciales y étnicas, también se reconocen como categorías organizadas por la sociedad dominante sobre campos discursivos y empíricos de diferencia social que circunscriben un contexto sociopolítico de estratificación cultural. Esto es así porque sus principios centrales, estructuras institucionales emergentes y las prácticas de los medios asumen que las culturas anglófonas y francófonas son puntos de referencia dominantes ligados a un marco lingüístico (bilingüe) que no reconoce que los anglófonos y francófonos tienen identidades étnicas específicas. En consecuencia, los encargados de formular la política multicultural canadiense se han percatado de la “desigualdad” y les han puesto el nuevo nombre de “diversidad,” una categoría más neutra. Así, se admite exclusivamente el pluralismo cultural, pero no se facilita en modo alguno un espacio intercultural ya que se oculta la jerarquía cultural y racial y la marginación dentro de los organismos convencionales y especializados de la sociedad canadiense. Existe una

¹²⁷ Ibidem, pp 61 y 62

¹²⁸ E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, México, 1988, pp 14-15

¹²⁹ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p 218

distribución desigual de poder entre los que hablan de identidad étnica y los de quienes se habla

El cambio de terminología de “desigualdad” a “diversidad” puede ser considerado una estrategia de las etnias en el poder, esto es principalmente anglófonos y francófonos, para ocultar las injusticias institucionales y cognitivas que son arraigadas en sus propias formas de pensar en, crear en y controlar a las estructuras institucionales.¹³⁰ El proceso de recalificación, por eso, no es suficiente para tratar de la prácticas neocoloniales y los prejuicios pasados que siguen cuestionando las interacciones sociales y políticas de nuestras vidas diarias y de nuestros mundos mediados. En efecto, para tornar más abierta la comunicación intercultural, se requiere mucho más que un discurso de política

Sin embargo, para la teoría liberal dominante, el camino debe ser estrictamente jurídico-político con el fin de crear tribunales locales, regionales y globales que justifiquen la intervención cuando sean violados los derechos humanos.¹³¹ Por supuesto eso implicaría que, contrariamente a lo defendido por Rawls, cada mayoría y cada minoría decidan de manera igualitaria lo que deberá ser considerado lo propio a nuestra especie. Regresar sobre

¹³⁰ Lorna Roth, “Políticas y pluralismo: garantía al derecho de comunicar en las minorías” (Concordia University, Canadá) Fuente electrónica: <http://composite.uqam.ca/vidaez/docs/loroes.html>

¹³¹ El 14 de junio de 1998, la agencia de noticias ZENIT transmitía la siguiente nota: “Desde el 15 de junio hasta el 17 de julio la Conferencia de la ONU tendrá como objetivo dar a luz al Tribunal permanente que tendrá que juzgar a los criminales de guerra del año 2000. En estas cinco semanas, los delegados de 187 países, ante la mirada de 5 mil activistas de 250 organizaciones no gubernamentales, tendrán que encontrar compromisos aceptables para quitar los 1170 paréntesis (es decir, puntos de desacuerdo) añadidos al estatuto de la futura Corte, elaborado en la sesión de trabajo precedente, entre marzo y abril, en Nueva York. Desde hace cincuenta años el mundo espera la constitución de un Tribunal permanente. Durante este tiempo, “25 millones de personas han muerto a causa de guerras, declaradas o no declaradas, decididas por dictadores que nunca han sido procesados”, recuerda el responsable del Centro de Información de la ONU en Italia, Staffan de Mistura. Tras los tribunales de Nuremberg y Tokio, que juzgaron a los criminales nazis alemanes y japoneses, y tras la creación de las Cortes para la ex Yugoslavia y Ruanda, podría llegar la hora de instituir una Corte definitiva que juzgue los delitos más feroces, los que hieren a la conciencia del mundo, el genocidio, los crímenes contra la humanidad, los crímenes de guerra [En cuanto a esta última categoría, se introdujo una cláusula por la que se permite a los Estados signatarios sustraerse del juicio del Tribunal Internacional durante un período de siete años desde el momento en que entre en vigor el estatuto de la Corte]. El Tribunal sólo tendrá jurisdicción sobre los crímenes cometidos después de su institución. El trabajo de los delegados en esta Conferencia de las Naciones Unidas no será nada fácil. Las posiciones de los Estados son diferentes entre sí y, en ocasiones, inconciliables. Existe un primer grupo de naciones muy motivadas que quiere una Corte fuerte, independiente del Consejo de Seguridad de la ONU para que no esté sometida al *chantaje* de las grandes potencias que se sientan en este Consejo. Está formado por Canadá, por la mayor parte de los países europeos, así como por muchos africanos, latinoamericanos y asiáticos. Un segundo grupo, guiado por Estados Unidos y Francia, que goza con el apoyo de Rusia y China, considera que los poderes de la Corte tienen que ser restringidos y respetar las soberanías nacionales. De todos modos, la posición de Estados Unidos no es monolítica. La Secretaría de Estado, encabezada por Madeleine Albright es favorable a la creación de un Tribunal fuerte e independiente. Por su parte, el Pentágono considera que el Consejo de Seguridad debe tener la posibilidad de bloquear las investigaciones de la Corte. Por último, existe un tercer grupo, más restringido, que tiene entre sus máximos exponentes a México, Egipto e India, que se muestra perplejo ante la posibilidad de confiar a esta Corte cualquier poder.”

Fuente electrónica: <http://www.zenit.org/spanish/archivo/9806/980614.htm#A1>

esta cuestión nos llevará al análisis de las propuestas liberales para un diálogo entre las culturas: el de los derechos humanos. Se entienden los derechos humanos como aquellos que provienen de la misma naturaleza del hombre y que le permiten desarrollar sus capacidades y dar alivio a sus necesidades. Beuchot señala así que lo primero que surge de la naturaleza humana es la sociabilidad, pues el hombre es por naturaleza sociable.¹³²

Nuestra especie no lleva en los genes un destino prefigurado de manera determinista, pero ciertamente lo que tenemos de natural es el cuerpo, y por ende, las necesidades que emanan de esta corporalidad acarrearán que se precisen de ciertos derechos (a la supervivencia, a la alimentación, a la reproducción y al desarrollo de la vida). Es por ello que todo hombre, en virtud de su propia "naturaleza", es digno, es decir, merece vivir sin ser excluido. Por otro lado, también es cierto que los derechos humanos son una realidad histórica en el sentido de que vienen a ser más sólidos a medida que nuestra especie va puliendo su proceso civilizatorio, es decir, sus procesos de humanización, que implica el reconocimiento de los diversos modos de *ser* humanos que tenemos, independientemente de la variabilidad biológica producto de nuestro ya enorme patrimonio genético, o nuestras diferencias culturales. Escribe al respecto Cortina: "La moral cívica se refiere a los mínimos que los ciudadanos ya comparten por haber alcanzado la conciencia moral un nivel determinado en su desarrollo moral. Estos mínimos se refieren a valores, principios, derechos y a una actitud dialógica, pero la concreción de unos y otras es cosa que cada sociedad se ha de plantear como tarea".¹³³

Se suele hablar de tres generaciones de derechos humanos, que implican respectivamente los valores de libertad, igualdad y solidaridad. Así las cosas, permanece intacto el lema revolucionario francés pero se hace extensivo a toda la humanidad al hacer a todos los seres humanos depositarios de estos derechos a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad. La concordia, por eso mismo, no implica soportar al intolerante, ya que éste es, en todos los casos, autorrefutante: quien niega la humanidad (y por lo tanto los derechos) del Otro, no puede ser él mismo un ser humano íntegro e integral.

Si el proceso civilizatorio es un proceso de humanización que nuestra especie ha venido generando, es obvio que dicho proceso no puede darse de manera individual (aunque debe ser autónomo, libremente determinado). El propio proceso de humanización se lleva a cabo de manera intersubjetiva, única vía que permite al hombre ser tal en acto y no sólo en

¹³² M. Beuchot *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*. UNAM, México, 1995.

¹³³ A. Cortina. *La Ética de la Sociedad Civil*. Anaya, Madrid, 1994, p. 77.

potencia. Cualquier necesidad, entonces, que el hombre deba satisfacer, surgirá del imperativo de dar continuidad a la vida, de desarrollarla y no sólo de preservarla, como ocurriría si se confundieran derechos humanos con necesidades básicas lo cual generalmente da origen a Estados asistencialistas y paternalistas, pero no forzosamente democráticos ¹³⁴

Unas cuantas palabras más: ¿tienen que ver los derechos humanos con el futuro de la democracia? Señala Bobbio que: “la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” ¹³⁵

En este sentido, la toma de decisiones hecha por un grupo designado para tal fin, es válida. Y, como dice nuestro autor, más válidas son las decisiones unánimes. Así, cuando se busca el respeto irrestricto a los derechos humanos se hace con la idea de que todo hombre, por el simple hecho de *ser*, los tiene. En relación a este postulado es como se han ido dando los procesos civilizatorios y aunque en cada una de las sociedades se han producido nociones diferentes de lo que es el hombre, en todas ellas la premisa fundamental es que no hay hombres que tengan más derechos que otros, salvo cuando aquellos no son considerados como íntegramente humanos y deben, por tanto, ser despojados de su dignidad.

El camino por andar es entonces el que señalan los derechos humanos como fundamento definitivo del *Contrato Social*, pero también el de los derechos de las comunidades. Pero, como afirma Baumann, el asunto no es tan sencillo. Según este autor, que reconoce el valor moral del “concepto” de derechos humanos, éstos son una *ideología* más que una *lógica*, incluso si suena algo cínico: “dentro del propio marco occidental se puede avanzar una crítica más convincente al concepto de derechos humanos que nos muestra que éstos no son universales y que ni siquiera son derechos” ¹³⁶. Con esto el autor quiere decir que los derechos humanos se encuentran solamente amparado dentro de los límites impuestos por los Estados-Nación, “y éstos se muestran más ineficaces a la hora de

¹³⁴ Esta es precisamente la propuesta de Amartya Sen, premio Nobel de Economía (1998), quien considera las capacidades del hombre como capacidades que *deben* realizarse y, por tanto, como derechos básicos: buena salud, alimento adecuado, techo conveniente, libertad, placer, relaciones personales y propiedades y, en fin, todo aquello que implica una vida humana rica y plena hasta el límite permitido por las posibilidades naturales. Véase P. Dieterlen, *ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México, 1996, pp. 61-66.

¹³⁵ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1996, p. 24. El subrayado es del autor.

¹³⁶ G. Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós Studio, Barcelona, 2001, p. 17.

proteger los derechos humanos que a la de garantizar los derechos civiles". Así, cada Estado-Nación es libre de clasificar a los inmigrantes y refugiados.¹³⁷ Y prosigue:

Los derechos humanos que podamos conseguir sólo los podremos obtener por la gracia de nuestros Estados-nación y lo único que un gobierno necesita para no respetarlos es una obediente fuerza policial en el interior, un eficaz "servicio" de inmigración en sus fronteras y un diplomático mentiroso en las Naciones Unidas. Si esperábamos que la lógica de los derechos humanos podría de algún modo traducirse en la misma medida en derechos civiles, étnicos y religiosos, entonces habremos apostado por un caballo perdedor.¹³⁸

Siguiendo con su reflexión, Baumann establece un "triángulo multicultural" cuyos tres vértices son la religión, la etnicidad, así como por el Estado, que no es, por cierto, ni religiosa ni étnicamente neutral. La mística postétnica del Estado moderno es analizada por él de modo que le permita sintetizar su crítica a un Estado que crea "sus" minorías: "Por decirlo de manera simple, las escuelas alemanas crean turcos al estilo alemán, las escuelas francesas crean turcos al estilo francés, y los llamados problemas que ven los Estados alemán y francés con la presencia de turcos son, en realidad, un reflejo de cómo funcionan esos Estados, de cómo funcionan sus escuelas, y de cómo funcionan sus programas de estudio"¹³⁹

En suma, la propuesta de Baumann es estudiar la creatividad que se manifiesta en prácticas multiculturales que presentan los grupos basados en la *convicción* (o culturas del *compromiso*), y que consiguen su mayor grado de emancipación de los discursos reificadores sobre la cultura, la comunidad y las identidades mutuamente exclusivas. En este sentido, su apuesta es por una defensa de los derechos civiles, étnicos y religiosos más allá de los límites dispuestos por los Estados o, al menos, sin contar con demasiado optimismo, en el compromiso que tienen los Estados de defender los "derechos humanos".

Sin embargo, a pesar de la interesante propuesta de Baumann de una "globalización" de la democracia, le falta contemplar al autor un asunto muy complicado y que puede ser un gran obstáculo para la movilización. La mayor característica de nuestros tiempos en el ámbito de la política, son los conflictos que se dan entre los procesos de democratización y los autoritarismos. Para el caso de nuestra América, estos procesos han tenido como resultado las severas críticas a los Estados asistencialistas que en general ocultan su

¹³⁷ Ibidem p 19

¹³⁸ Ibidem p 20.

¹³⁹ Ibidem p 180

totalitarismo con medidas populistas. Hoy día, el populismo ha tenido que ir cediendo el paso a la mundialización de los intercambios económicos y al fortalecimiento de las instituciones privadas

La estrategia más reciente de estas instituciones ha sido el poco conocido pero muy poderoso *Acuerdo Multilateral sobre Inversiones (AMI)*.¹⁴⁰ Este texto fue formulado desde mayo de 1995 por la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), y mantenido en secreto hasta que el diario francés *Le Monde Diplomatique* lo hizo público en una edición del primero de febrero de 1998, con un titular que decía “Golpe de estado contra el Estado”¹⁴¹ Aunque por el momento el AMI ha sido descalificado como viable, sus puntos nodales han venido a ser rescatados en otros proyectos ya que, como lo dijo el director general de la Organización mundial del comercio (OMC), Renato Ruggiero, aludiendo a la naturaleza de este acuerdo: “Estamos redactando la Constitución de una economía mundial unificada”¹⁴²

Los objetivos centrales del AMI eran “establecer un amplio marco multilateral para la inversión internacional con normas de alto nivel en materia de liberalización de regímenes de inversión y protección de inversiones y con procedimientos de solución de diferencias efectivos”. El AMI fue impulsado por los grupos transnacionales, y tenía como objetivo construir el escenario legal que garantice la seguridad de sus movimientos y el establecimiento de su hegemonía por encima de cualquier sistema comunitario, incluidos los Estados. Hasta ahora, estos objetivos a alcanzar siguen siendo de máxima prioridad para el gobierno norteamericano, el AMI es una continuación lógica de los Tratados bilaterales de inversión que vino empujando desde comienzos de los años 80: el TLC (NAFTA), el sistema de Cooperación de Asia y el Pacífico, la Iniciativa de las Américas, se encuentran en esta línea, y como experiencia se ponen en la base de las discusiones que sobre los herederos del AMI se están dando ahora en la OCDE y en la OMC

Este Acuerdo, que evoca los más leoninos convenios suscritos entre las potencias coloniales, habría limitado seriamente la capacidad de los Estados para controlar y modelar el destino económico de los países. En resumen, el AMI exigía a los Estados abrir sus economías a cualquier inversionista interesado, y tribunales internacionales sin

¹⁴⁰ El texto de 157 páginas se encuentra disponible en línea en la página de la OCDE
Fuente electrónica: <http://www.ocde.org>

¹⁴¹ El Acuerdo iba a incluir sólo a 28 de los 29 países que inicialmente firmarían este tratado, debido a que Francia se retiró de las negociaciones durante la segunda semana de octubre de 1998

¹⁴² Fuente electrónica: <http://www.izquierda-unida.es/Economia/ami/manifiesto.htm>

responsabilidad ante nadie, juzgarían las quejas de las multinacionales por tratamiento desfavorable del país anfitrión. El AMI abarcaría una amplia variedad de inversiones: no sólo inversiones directas de las corporaciones, sino además valores, obligaciones, empréstitos, participaciones de deuda, derechos de propiedad intelectual, arrendamientos, hipotecas y concesiones sobre tierras y recursos naturales. Los sectores de sanidad, educación, comunicaciones, cultura, bancario y de la construcción serían caza legal para los inversores extranjeros; de hecho, los únicos sectores exentos serían defensa y seguridad interior.

El AMI obligaría a los gobiernos a tratar a los inversores extranjeros igual o mejor que a los nacionales, y de ese modo favorecería de forma automática a las inversiones transnacionales, por encima de las de empresas nacionales, más pequeñas. También se prohibirían las restricciones a la inversión extranjera que algunos países aplican a los sectores más sensibles como los editoriales en Malasia, Indonesia y Venezuela, aprovechamientos forestales, pesca, minería y agricultura en varios países, residuos tóxicos en Colombia e industria altamente contaminante en Taiwan.

El AMI permitió considerar las legislaciones nacionales como subsidiarias al eliminar las llamadas exigencias de comportamiento, medidas diseñadas para proteger a los trabajadores y a las comunidades. Por ejemplo, bajo el dominio del AMI se habían declarado ilegales las exigencias de un gobierno a una firma extranjera de dar empleo a un número mínimo de trabajadores locales, el uso de un porcentaje determinado de productos domésticos, la transferencia de tecnología y así sucesivamente, durante 20 años o más (un país sólo puede resignar después de 5 años, y las estipulaciones del Tratado protegerían a las compañías inversoras por un plazo adicional de 15 años). A diferencia de otros acuerdos multilaterales, el AMI incluía un mecanismo de resolución de conflictos que permitiría a los inversores demandar por expropiación directamente a los gobiernos locales y nacionales. Este mecanismo, que otorga a las poderosas multinacionales el derecho a llevar a juicio la legislación local y nacional emanada de procesos políticos democráticos, constituye un precedente político tremendamente peligroso. Una sentencia de expropiación, a la que el AMI define no sólo como pérdida de ingresos sino también de reputación, obliga a los Estados a compensar económicamente al inversor, y/o a reformar las leyes. La comisión de arbitraje estaría compuesta por unos pocos expertos en comercio, trabajando al margen del examen público. Las consecuencias que esta disposición podría tener sobre la legislación

ambiental, sanitaria y de seguridad son enormes.

El proyecto del AMI, que seguramente se retomará en lo futuro, incluye así mismo las peligrosas disposiciones de “paralización” (*stand still*) y “vuelta atrás” (*roll back*). La cláusula de “paralización” prohíbe a los Estados firmantes la introducción de nuevas leyes o políticas que estén en contradicción con el Tratado. “Vuelta atrás” es el proceso por medio del cual los países se verían obligados a abrir sectores protegidos y derogar las leyes que se considere que violan el AMI. Así, este acuerdo concedería a las multinacionales nuevos y extensos poderes al mismo tiempo que negaría a los gobiernos el derecho a controlar la inversión extranjera en sus países. Las leyes y reglamentos que entorpecen la inversión extranjera y que habrían desaparecido con el AMI, son a menudo las mismas que protegen a los trabajadores y al empleo, a la seguridad social, a las empresas nacionales, al medio ambiente y a la cultura.

El AMI, al supeditar las prioridades locales y nacionales a las necesidades de los inversores extranjeros, representa una peligrosa amenaza para los procesos políticos democráticos. Dicha amenaza proviene tanto de la iniciativa privada como de instituciones internacionales tales como la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD) o el Fondo Monetario Internacional (FMI).¹⁴³ Este Acuerdo es otro de los tratados entre cuyas líneas desaparece la condición de ciudadano, el cual queda reducido a la condición de productor de mercancía y de contribuyente, si es que logra tener trabajo.

También aquí podemos ubicar a la tremenda crisis de las soberanías nacionales y el riesgo para el reconocimiento de pueblos no-occidentales, así como la pertinencia de las propuestas liberales, cuando la aplicación de medidas económicas tienen tan graves efectos. De ahí que sea un requisito el que cada Estado, al decir de Villoro, reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos, su derecho a establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas de capital y su obligación de proteger su propio aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas.

¹⁴³ La información anterior proviene de: “En torno al AMI”, en: *Cultura para la Esperanza*, n° 31. ACC. Madrid 1998.

Fueron también consultadas las siguientes páginas:

<http://www.eurosur.org/acc/html/revista/31/ami.htm>

<http://www.monde-diplomatique.fr/md/dossiers/ami>

http://www.monde-diplomatique.fr/1999/05/DE_BRIE/12006.html

<http://rcci.net/globalizacion/fg022.htm>

<http://www.redtercermundo.org.uy/revista/077/Globalizacion2.htm>

transnacionales. Para asegurar eso, sería también menester acciones concertadas en un espacio internacional para establecer reglas que permitan el restablecimiento de los controles supranacionales sobre los flujos de capital, la eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, el establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero, y, en suma, controles políticos internacionales sobre las transferencias de capitales. Y eso, dice Villoro, implica soberanía compartida.¹⁴⁴

La lógica seguida por el capitalismo ha llevado a situaciones de convergencia/divergencia que traducen el proceso contrario al de la globalización, o sea, la regionalización. Por un lado, se han fortalecido regiones sumamente atractivas para la población que desea integrarse a actividades productivas muy diversas. Si tomamos en cuenta el carácter estructuralmente problemático del desempleo masivo, es de esperar que inclusive en dichas zonas se vayan creando espacios desestructurados y periféricos. Esta situación pone de manifiesto los desequilibrios ocasionados por el funcionamiento global del sistema. Los conflictos que se han desatado en diferentes puntos del planeta conducen a pensar que, además de la conformación de bloques económicos, lo más global parece ser la recuperación de lo regional ante la expansión occidental. Al término de la Guerra Fría y ante el estrepitoso derrumbe del Muro, las guerras pasaron a ser financieras en el Norte del planeta y étnicas en el Sur y el Este, dividiendo así el *mapamundi*. lo que nos lleva a considerar que los lazos que nos unen son más bien debidos al tráfico de mercancías o dineros, legales o ilegales, que otra cosa. Esto nos conduce a interrogarnos acerca del caso de las llamadas minorías étnicas y de su relación con los Estados.

El Estado-Nación se entendía como un solo territorio con un solo idioma y en algunos casos una sola religión, y una sola ley emanada y protegida por un Estado preferentemente centralizado y centralizador. Si pensamos en Estados como Puerto Rico, cuyo 40% de la población radica en los Estados Unidos y no siempre habla español, difícilmente podríamos aceptar semejante definición. En el caso de las poblaciones indígenas, las demandas de autonomía no van en busca del ocaso del país, pero sí de la Nación, si entendemos por ella lo mismo que entendieron los pensadores del siglo XVI y los siguientes. La autonomía debe por ello ser entendida de otra forma: en este caso, como soberanía, particularmente a la luz de las características de nuestros Estados.

El Estado latinoamericano se fundamenta cada vez más en la Razón de Estado que en

¹⁴⁴ L. Villoro, *Estado plural Pluralidad de culturas*, p. 103

la sociedad civil. Esta característica es la que más ha chocado con las tendencias contractualistas que implican que el Estado esté socialmente aceptado y no se guíe más que por una Razón Ética, con arreglo a valores. Por otro lado, es obvio que si con Maquiavelo la ética fue separada de la política, esta última se halla cada vez más alejada de la economía, lo que ha provocado grandes cuestionamientos en relación al futuro de la democracia y al papel que se supone desempeñará la sociedad civil

A fines de este milenio observamos pues en los altos mandos del poder, la voluntad de politizar la economía, así como la economización de la política, pero no la fundamentación ética de estas dos esferas. El resultado ha sido más que desastroso, pues ha producido un enorme déficit moral observable en las élites y en el comportamiento de los hasta hace poco tiempo honestos ciudadanos que por el desorden en que viven caen en comportamientos que van desde la impuntualidad hasta la evasión fiscal, el abstencionismo o inclusive la comisión de delitos. Al respecto no duda en afirmar Lechner que:

No basta pues denunciar las violaciones de los derechos humanos y el desquicio que ellas provocan. La cultura del miedo es no sólo el producto del autoritarismo, sino, simultáneamente, la condición de su perpetuación. Al producir la pérdida de los referentes colectivos, la desestructuración de los horizontes de futuro, la erosión de los criterios sociales acerca de lo normal, lo posible y lo deseable, el autoritarismo agudiza la necesidad vital de orden y se presenta a sí mismo como la única solución. En resumen, lo que plantean los miedos y, particularmente, ese "miedo a los miedos" es, en definitiva, la cuestión del orden y ésta es la cuestión política por excelencia¹⁴³

En este contexto, cabe preguntarse ¿qué pasará con la soberanía de las naciones? Si los derechos humanos son principios jurídicos de validez universal, la situación se torna incongruente. Tal incongruencia es debida en gran parte al origen y a la trayectoria que han seguido los actuales conflictos. Como ya se ha señalado, los conflictos dominantes, eran fundamentalmente conflictos ideológicos, sustituidos en nuestros días por conflictos étnicos cada vez más crecientes. Aquella amenaza nuclear se ha desvanecido frente a los múltiples procedimientos de limpieza étnica. La expansión de Occidente se ha topado con los integristas musulmanes, en gran medida resultado de esa misma ola expansionista¹⁴⁴

Lo más sensato sería entonces preguntarnos si no estaremos equivocándonos de camino. Habría también que hacerlo en relación a la validez de un poder global legitimado por unos cuantos. En este sentido, hace ya varias décadas que muchos pensadores han

¹⁴³ N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, México, 1990, p. 90.

¹⁴⁴ S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations: The Remaking of the World Order*, Simon & Shuster, Nueva York, 1997.

considerado el desarrollo de los pueblos indígenas como una alternativa democrática, ya que los proyectos étnicos son viables pues, a pesar de haber sido interrumpidos, detenidos o frustrados a partir de 1492, no han sido definitivamente aniquilados. Los miedos que estas tesis ocasionan son muchos, y además, infundados. Dado que la nación es multiétnica, es evidente que los proyectos étnicos deben ser compatibles con los de la nación. Pero sucede que para ello se precisa de soberanía.¹⁴⁷

Ha sido en especial el temor de los dominadores lo que ha provocado pánico en relación a las formas de autogobierno, pues como señala Melgar: "Los indios, al proponer una cierta armonía o complementariedad entre los espacios culturales y los políticos, al paso de sus crecientes movilizaciones han fracturado la matriz jurídica liberal del Estado y se proyectan hacia una redefinición sustantiva de la división político-territorial".¹⁴⁸

Debido al temor de que sus derechos sea eliminados, los Estados latinoamericanos, básicamente criollos, han eliminado los derechos de los otros. Esto se ha logrado principalmente reprimiendo a las etnias en el uso y desarrollo de sus lenguas, códigos culturales, relaciones de producción y relaciones políticas. Se piensa en lo general que la autonomía, definida como una forma del ejercicio de la autodeterminación,¹⁴⁹ contraviene los Estados contemporáneos. Si lo hace en relación al modelo de Estado moderno, sin embargo, la multiplicidad es tan obvia que no se puede apostar por la atomización sin correr los riesgos de la dispersión. La autonomía, pues, favorece los Estados multinacionales.

Los *pueblos testimonio*, como les llamaba Ribeiro, no serán entonces contemplados como los indígenas que sólo tienen lugar en mitos fundacionales, sino como partícipes en la construcción de los proyectos nacionales, binacionales o multinacionales. Inclusive en razón de un nacionalismo configurado de manera tramposa para que el mestizo aparezca como el prototipo de Adulto, se ha provocado una errónea idea acerca del indio, todavía considerado como pueril, que se refuerza cuando el nacionalismo es sinónimo de xenofobia, racismo, autoritarismo y expansionismo. Pero si atendemos a la siguiente definición de nacionalismo será fácil observar la inmadurez de ciertas opiniones y la inoperatividad, en un contexto multicultural, de la defensa del nacionalismo:

¹⁴⁷ Véase de S. Varese, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, col. SEP n° 80, SEP/ FCE. México, 1983

¹⁴⁸ R. Melgar Bao, "La utopía cultural del Tercer Milenio y las dos Américas" en: *América Latina Historia y destino*, p. 352

¹⁴⁹ H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, p. 157

Por nacionalismo quiero decir () la convicción, en primer lugar, de que los hombres pertenecen a un grupo humano particular, y que la forma de vida del grupo difiere de la de otros: que el carácter de los individuos que componen el grupo es formado por el grupo mismo, y no puede ser comprendido sin él. es definido en términos de territorio común, costumbres, leyes, memorias, creencias, lenguaje, expresión artística y religiosa, instituciones sociales, formas de vida, a lo cual algunos añaden herencia, parentesco, características raciales; y que son estos los factores que forman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores ¹⁵⁰

Para el caso de Chiapas, se trata de un conflicto que surgió en la víspera de nuestra entrada, alienada por cierto, al Primer Mundo. El mismo día que ingresábamos a las filas del mercado de una aldea global, otras aldeas desataban conflictos que, a nuestro juicio, son básicamente étnicos, aunque intentan enmarcarse en un proyecto de liberación nacional y de defensa de la soberanía. Al respecto señala el coordinador del FZLN lo siguiente:

La creación de los municipios autónomos está prevista en los acuerdos de paz sobre Derechos y Cultura Indígena firmados en febrero del 96. () Aplicándose legalmente la autonomía, las comunidades tendrían mucho peso de decidir como desarrollar productivamente esas riquezas naturales. No el petróleo o el gas, que eso pertenece a la Nación, pero sí los bosques, los ríos, las maderas preciosas, la biodiversidad que existe en sus territorios. Hay proyectos que el gobierno mexicano hace con las grandes empresas transnacionales, que no le consulta a nadie. Con la autonomía, le tendría que consultar a las comunidades indígenas. () Hay una cuestión económica poderosa, ligada a las otras cuestiones políticas como la pérdida de "control" de las comunidades indígenas. Como un megaproyecto forestal para sembrar eucalipto que destroza la tierra en pocos años pero que deja enormes ganancias para las compañías papeleteras y para eso lograron cambiar la ley ambiental. Hay otros, como un gran canal interoceánico que pasa por un montón de pueblos indios. Con la autonomía prevista en los Acuerdos de San Andrés e incorporada a la Constitución, el gobierno tendría que consultar a la población indígena antes de autorizar cualquier proyecto en sus tierras. Esta obligación de consultar, o de que la población, sea india o no, tenga mayores posibilidades legales para poder defender su patrimonio, sus formas de organización, va en contra de la lógica del sistema autoritario mexicano y por eso el gobierno no quiere dar ningún paso real que ayude a la democratización de la vida económica, política y social mexicana. Por eso no quiere la autonomía indígena ¹⁵¹

De todas formas, no se trata de una guerra de tipo fundamentalista o un movimiento provincialista, aunque por el lado del Estado "nacional" (criollo o mestizo) se intenten mostrar como tales, y a pesar de que desde tiempos de la Independencia tales Estados no han hecho otra cosa que fortalecer lazos de dominación y servir de puentes con redes financieras internacionales. De ahí la importancia de las demandas de autonomía, que tanta

¹⁵⁰ I. Berlín, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE México, 1986, p. 424. En este sentido se identifica nación con pueblo, como lo hacía Rousseau.

¹⁵¹ Entrevista desde São Paulo a Javier Elorriaga realizada por Pedro Ortiz de la Agencia ACOPI. Fuente electrónica: <http://spin.com.mx/~floresu/FZLN/noticias/>

tinta han hecho correr, y que coordinan las exigencias étnicas con las éticas, como la protección a la vida material y cultural. De todos modos, para el caso mexicano, advierte Díaz-Polanco que no se pueden confundir las nociones de *municipio* y *autonomía*, ya que a su juicio los municipios no son estructuras convenientes para que los pueblos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma, y ello por las siguientes razones:

a) las facultades legales de que disponen los municipios son muy limitadas; b) no pueden “coordinarse y asociarse” entre sí, excepto para la “prestación de los servicios públicos que les corresponda”, y sobre todo, c) su autodeterminación política se encuentra fuertemente restringida en favor de los poderes del estado correspondiente. Al respecto de esto último, por ejemplo, las legislaturas locales (es decir, de las entidades federativas) pueden “suspender ayuntamientos, declarar que éstos han desaparecido y suspender o revocar el mandato de alguno de sus miembros, por alguna de las causas graves que la ley local prevenga...”; asimismo, declarada la desaparición de un ayuntamiento, pueden designar a un consejo municipal para que concluya el período correspondiente¹⁵²

Si consideramos que la propuesta de Díaz-Polanco es la creación de un nuevo *piso* en la organización político-territorial, para que se puedan constituir entidades regionales y se acceda a la autonomía, quienes no están de acuerdo con ello advertirán que dicha acción no permitirá la construcción de una identidad nacional. Pero esta tesis deja de lado la consideración, en el seno de una teoría de la democracia, del lazo existente entre lo que es el nacionalismo y las formaciones sociales posnacionales. Así, la propuesta de autonomía se dirige hacia la protección de la identidad cultural de todos los grupos y la configuración de las estructuras de poder que trabajarán para asegurar que los recursos sociales, políticos y económicos, se encaminarán al respeto tanto de la voz colectiva, como de la posibilidad de diferenciación¹⁵³

Con mucha frecuencia también se ha entendido que la lucha por la autonomía implica el paso de un Estado-Nación a una especie de un estado de Naturaleza, es decir, el paso a una sociedad sin Estado, lo que significa el retorno a una etapa cultural ya asimilada y superada,¹⁵⁴ sin embargo no es ésta la propuesta, sino más bien la defensa de la libre

¹⁵² H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, p. 224

¹⁵³ Henry Giroux, “National identity and the politics of multiculturalism”.

Fuente electrónica. <http://gamma.sil.org/humanities/politics/NATIDENT.HTM>

¹⁵⁴ Recordemos aquí que la primera función del Estado es ordenar unitariamente las relaciones sociales que han surgido del sedentarismo y de la división del trabajo en una zona geográfica. El mismo Rousseau asegurara en el siglo XVIII tal idea al señalar que: “si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia”. (*El Contrato Social*, II, 3)

determinación de los pueblos ¹⁵⁵

El Consejo Mesoamericano de Pueblos Mayas, creado el 24 de noviembre de 1997 por dignatarios, sacerdotes y caciques mayas de Belice, Guatemala, Honduras, El Salvador y México, ha exigido también que las leyes nacionales respeten estrictamente las formas de ejercer la medicina maya y el uso de los diversos materiales sagrados para la medicina tradicional. Además ha pedido, apoyado por el Instituto Indigenista Interamericano, que las partidas económicas destinadas a sus pueblos por organismos internacionales, sean administradas, programadas y ejecutadas por los pueblos mayas y según sus formas de organización. El Consejo también solicitará a los gobiernos nacionales la necesidad de que se instrumente una educación bilingüe en todos los niveles. Incluso ha propuesto que en la legislación internacional y en las de cada uno de los países que comprenden el área maya se instrumente la recuperación y transferencia de la administración de todos los centros sagrados mayas. El llamado es por “un futuro necesariamente plurilingüe, multicultural y pluriétnico, donde los hijos de los hijos tengan un futuro sin discriminación, sin marginación y sin explotación”. ¹⁵⁶ Lo mismo se establece en el documento publicado tras el Tercer Congreso Nacional Indígena, celebrado en México, y que cuya declaración final se enfocó al reconocimiento constitucional de los derechos colectivos y de lo que llaman *comunalidad*. ¹⁵⁷

La lectura que se haga de estas demandas debe poder ayudar comprender el grado de vulnerabilidad de quienes las realizan así como la manera en que las comunidades dependen de su entorno. El sistema adaptativo de los grupos sociales es sumamente complejo de construir y el cambio en el entorno deriva en la necesidad de modificar sustancialmente los sistemas asociativo e ideológico. El entorno no es exclusivamente geográfico, es también cultural. Por eso, Piña Chan afirma que: “Todo grupo humano o sociedad obtiene de la naturaleza las fuentes de su vida, dominándola por medio de las energías de que dispone, según el grado de conocimientos y tecnología alcanzados en un momento determinado; y la forma de vida resultante y compartida por sus miembros evoluciona y cambia en el

¹⁵⁵ Ese es el ánimo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este convenio sustituyó a uno anterior, el 107, que reconocía desde 1957, el derecho consuetudinario de los pueblos indios. En el Derecho internacional a todo “pueblo” corresponde una Nación. Pero para el caso de los indígenas insertos en otras naciones ya establecidas, “pueblo” no implica autodeterminación, ni separación del Estado. No se resuelve pues nada definitivo en relación a las autonomías políticas.

¹⁵⁶ “Crean el Consejo Mesoamericano de Pueblos Mayas” en: *El Universal*, miércoles 26 de noviembre de 1997.

¹⁵⁷ *Declaración por el Reconocimiento Constitucional de nuestros Derechos Colectivos*, Tercer Congreso Nacional Indígena, Comunidad Indígena de Nurió. (Michoacán) 2, 3 y 4 de marzo de 2001.

transcurso del tiempo, permitiendo nuevas transformaciones de la naturaleza y la sociedad”¹⁵⁸

Los pueblos indígenas (en el sentido de vivir donde nacieron), dependen culturalmente de su entorno y también de las tecnologías creadas en determinadas geografías. Entre ambos niveles debe guardarse un óptimo equilibrio. Adicionalmente, hay que hacer notar que los pueblos indígenas se han gobernado durante largo tiempo en un territorio en particular. Al ser incluidos sus hogares al interior de un territorio más extenso, se exponen a sufrir considerables desequilibrios. El trato que merecen es entonces un trato privilegiado así como la posibilidad de reestructurar su forma de vida de manera que su inclusión no derive en la desaparición de la diversidad y en el desequilibrio de los pueblos.

Cabe advertir en este sentido, la propuesta de Ribeiro para el estudio de las sociedades y establecer entonces la necesidad del equilibrio intraétnico. Ribeiro propuso el análisis de sus contenidos básicos, es decir, lo adaptativo, lo asociativo y lo ideológico. Cada uno de estos contenidos está integrado a manera de sistema, lo que permite enfocarlos en términos de entidades conceptuales distintas:

1. El sistema adaptativo incluye el conjunto de prácticas a través de las cuales una sociedad actúa sobre la naturaleza en un esfuerzo por proveer su subsistencia y reproducir el conjunto de bienes y equipamientos de que dispone.
2. El sistema asociativo comprende el complejo de normas e instituciones que permiten organizar la vida social, disciplinar la convivencia humana, regular las relaciones de trabajo y regir la vida política.
3. El sistema ideológico está representado por los cuerpos del saber, de creencias y de valores generados en el esfuerzo adaptativo y asociativo.¹⁵⁹

También Luhmann ha señalado sobre el mantenimiento del límite del sistema frente al entorno que los sistemas están siempre relacionados con su entorno, entre ellos existe una diferencia de gradiente de complejidad donde la del entorno es más elevada que la del sistema y por lo tanto el sistema deberá evolucionar, afinar sus instrumentos para no perecer frente al entorno. Las diferencias que establece el sistema le permiten existir, en primera instancia, porque se distingue del entorno creando dos unidades simbióticas (el sistema y el entorno), y porque le permite ser asertivo, digamos, y seguir existiendo frente al entorno en tanto que gana en sistematicidad. Entre más diferencias establezca, más posibilidades tendrá de enfrentar a la complejidad más elevada del entorno.

¹⁵⁸ R. Piña Chan, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*. Serie Arqueología n° 2, INAH, México, 1976, p. 20.

¹⁵⁹ D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*. p. 23.

Los límites son la posibilidad de existencia del sistema mismo por medio del cual se diferencian y unifican el sistema y el entorno. Cuando están bien definidos, los elementos pueden ser ubicados: o bien están de un lado (sistema) o del otro (entorno), mientras que las relaciones entre ellos pueden extenderse a través del límite. Éste no forma un tercer cuerpo entre los dos, sino que permite señalar una diferencia de gradiente de complejidad entre ellos; desde el punto de vista del sistema, es una estrategia generada por sí mismo, es un límite autogenerado.

En cuanto el sistema se haga más complejo reduciendo la complejidad anterior, evolucionará frente a sí mismo, es decir, la evolución supone un aumento constante de complejidad. Ésta se determinará siempre a sí misma y se creará mediante una progresiva diferenciación de tal manera que ella misma evolucione junto con el sistema que reclamará nuevas formas de introducción de la asimetría (de la novedad). La evolución social supone un mayor número de alternativas, de relaciones, de posibilidades al interior del sistema que se traducen en una mayor complejidad y por lo tanto en un aumento de la diferenciación.¹⁶⁰

Al actuar por la vía de la actualización histórica, como señala Ribeiro, el proceso civilizatorio golpea con gran violencia provocando que las sociedades impactadas vayan perdiendo autonomía. Esta no es, desde luego, una situación justa. De nueva cuenta aparece el cuestionamiento acerca de la legitimidad de nuestros Estados latinoamericanos y las paradojas emanadas de la cuestión relativa a la autodeterminación de los pueblos: “En lo que se refiere a los pueblos indígenas dentro de las fronteras de un Estado particular, la misma cuestión es fundamental en lo atinente al derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, así como a sus derechos culturales, sociales y económicos”¹⁶¹

La autonomía, contra lo que muchos piensan, no implica en modo alguno derechos territoriales de ninguna índole. De hecho, ninguna organización indígena ha reclamado ni propuesto movimientos independentistas, sino la posibilidad de entender y poner en práctica la autonomía como autoconstrucción de la identidad y opuesta a la imposición a los sujetos de un proyecto que ni les es propio ni les interesa. La cuestión no se detiene ahí. Las demandas que giran en torno a los derechos de los pueblos indios sobre los recursos naturales también pueden ser leídas en relación a un asunto muy grave: la llamada “biopiratería”, que consiste en la apropiación ilegal de los conocimientos generados en el

¹⁶⁰ N. Luhmann. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Universidad Iberoamericana/ Alianza, México, 1991.

¹⁶¹ R. Dunbar. *La cuestión miskita en la revolución nicaragüense*. p. 112

Sur, por parte de empresas privadas que patentan estos conocimientos, convirtiendo de este modo a los pueblos indígenas que generaron tales conocimientos en vulgares delincuentes y modificando sería y masivamente con esta biopiratería el *habitat* de los pueblos así como las posibilidades de un desarrollo sustentable

En esa dirección apuntan las denuncias hechas en relación a la Directiva 98/44/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de la Unión Europea de adoptar una posición respecto de las patentes biotecnológicas, la *Directiva relativa a la Protección Jurídica de las Invenciones Biotecnológicas*, aprobada por el Parlamento Europeo el 16 de julio de 1997 y ratificada el 6 de julio de 1998. El plazo fijado para la aplicación de la normativa en los Estados miembros de la UE es el 30 de julio del 2000.

La Directiva permitirá a la industria patentar y establecer un monopolio exclusivo sobre plantas, animales, y elementos del ser humano ¹⁶². Esta Directiva es efecto del poder y la influencia que han adquirido las industrias agroalimentaria y farmacéutica transnacionales, que resultan en la obligación para los agricultores y criadores de ganado a sembrar semillas patentadas y criar animales patentados para poder exportar a los mercados europeos ¹⁶³.

El Amazonas es un caso ejemplar: desde tiempos de la Colonia se ha considerado un territorio de los llamados "corredores de la biodiversidad", cuya riqueza es todavía incalculable. Aunque casi todo el germoplasma mundial catalogado y disponible para investigación científica y comercial proviene del Sur, el 85% de este material se encuentra en bancos genéticos y jardines botánicos del Norte. En cuanto al 15% restante y localizado en instituciones del Sur, hay que mencionar que los intereses del Norte, mediante el Consultative Group on International Research (CGIAR), controlan que la investigación agrícola desarrollada en esos bancos beneficie ante todo al Norte. Por ejemplo, la tercera parte de las salidas anuales de semillas tropicales del Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT) en México, uno de los 16 bancos genéticos internacionales financiados por el CGIAR, va a parar a transnacionales de los Estados Unidos como *Pionner Hibreed* y *Cargill*. En la mayoría de los casos, las compañías y los investigadores

¹⁶² Fuentes electrónicas:

<http://www.europarl.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/121300.htm>

<http://www.europarl.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/121400.htm>

<http://www.europarl.eu.int/dg3/sdp/pointses/fr/1998/p980511s.htm#7>

¹⁶³ Diario Oficial n° L 213, del 30 de julio de 1998, pp. 13-21.

Fuente electrónica: <http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/12026.htm>

La adopción esta Directiva viene a ser tan importante como el Acuerdo sobre la liberalización del suministro de gas, Estatuto de la Sociedad Europea y la Directiva sobre un mecanismo de transparencia de los servicios de la Sociedad de la Información

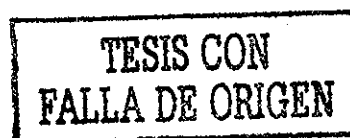
se aprovechan del conocimiento de las comunidades locales para identificar variedades agrícolas o medicinales potencialmente útiles, que se llevan al Norte y patentan (principalmente bajo el sistema norteamericano de patentes) sin que haya tenido lugar la más mínima innovación. Se han tomado igualmente muestras de sangre de diversos pueblos del Sur, y algunas de las líneas celulares obtenidas han sido patentadas.

En el Sur ya no se busca el oro amarillo, sino el oro negro o el llamado oro verde, que es producto de la biodiversidad. Por ejemplo, el barbasco (*Clibadium sylvestre*), es una planta muy conocida y cultivada por los pueblos indígenas de Amazonía desde hace cientos de años, utilizada en agricultura y medicina. Se conoce sobre todo por sus propiedades como veneno eficaz, que atonta y paraliza a los peces. Un compuesto del barbasco, sin modificación alguna y menos aún paso inventivo, ha sido patentado por Conrad Gorinsky, presidente de la Fundación de Etnobiología del Reino Unido. El compuesto está siendo comercializado por los gigantes farmacéuticos *Zeneca* y *Glaxo*.¹⁶⁴ Otro caso más es el de dos profesores de la Universidad del Estado de Colorado que patentaron una variedad de la quinua (*Chenopodium quinoa*), uno de los principales cultivos alimentarios andinos. Se sabe desde hace mucho tiempo que la flor masculina de la variedad "Apelawa" es estéril; esta característica ha sido utilizada por los dueños de la patente para crear un híbrido de la quinua. Los derechos de patente en este caso no se limitan a una sola variedad, sino que se extienden a todas las variedades derivadas de la Apelawa. Los propietarios de la patente podrían legalmente, si quisieran, impedir la entrada o exigir el cobro de una tasa sobre la quinua importada por los Estados Unidos, en caso de que procediera de cultivos híbridos de la variedad "Apelawa". Si en Europa se concediera una patente similar, las mismas restricciones comerciales serían aplicables a las importaciones de quinua a la UE.¹⁶⁵

De los datos anteriores podemos concluir que son fundamentalmente inmorales y que atentan contra los derechos humanos. La biotecnología, diseñada por y para los países y empresas privadas del hemisferio norte, traería una mayor segregación y empobrecimiento de los pueblos tradicionales. Paradójicamente, los que miran con malos ojos las propuestas de autonomías indígenas dicen que éstas provocarían el aislamiento y la marginación de los pueblos indios. Sin embargo, lo cierto es que impediría la rapiña organizada por empresas globales al tiempo que permitiría la inclusión de alternativas de desarrollo sostenido en

¹⁶⁴ Números de Patente: EP 531413; US 5,599,839; WO 9118595

¹⁶⁵ "Memorando de ciudadanos del Sur", en: *Cultura para la Esperanza*, n° 30. ACC, Madrid. 1998
Fuente electrónica: <http://www.eurosur.org/acc/html/revista/30/memo.htm>



nuestros países. En ese tenor fue que, por ejemplo, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) se dirigió al Parlamento Europeo para manifestar su desacuerdo con la propuesta de Directiva para la protección jurídica de las invenciones biotecnológicas

La COICA es una organización regional que representa alrededor de 400 pueblos indígenas amazónicos, cuya población aproximada es de un millón y medio de personas distribuidos en Perú, Guyana, Bolivia, Ecuador, Brasil, Venezuela, Guyana Francesa, Suriname y Colombia. Durante el Quinto Congreso de la COICA,¹⁶⁶ se puso en evidencia que extender la posibilidad de patentar incluso los materiales genéticos extraídos del cuerpo humano es sumamente inquietante e inmoral. En Estados Unidos, por ejemplo, se ha obtenido una patente de genes y secuencia de genes de un indígena de Papúa (Nueva Guinea). Además se han hecho aplicaciones para genes tomados de un habitante de las Islas Salomón, incluyendo por otro lado, el fallido patentamiento de genes de una indígena Guaymi de Panamá.¹⁶⁷

El Convenio de la Diversidad Biológica, firmado por la Unión Europea, al admitir (en el Artículo 8, inciso "j"), el conocimiento indígena y las innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales, en relación a la biodiversidad, anima a distribuir equitativamente el beneficio de la utilización de este conocimiento y de estas innovaciones y prácticas. Los conocimientos de los pueblos indígenas han sido generados, usados y usufructuados colectivamente. Sus beneficios han sido compartidos pero es evidente que las comunidades que son consideradas como tales por la UE son solamente las europeas.

La COICA subrayaba en el documento mencionado la disposición de los pueblos indígenas para contribuir con el avance de la investigación científica para el descubrimiento

¹⁶⁶ Realizado en Georgetown (Guyana), del 13 al 17 de Mayo de 1997

¹⁶⁷ La Directiva 98/44/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, relativa a la protección jurídica de las invenciones biotecnológicas, pretende aclarar la distinción entre lo que es patentable y lo que no lo es, y en particular confirmar que los descubrimientos, al igual que el cuerpo humano en los diferentes estadios de su constitución y de su desarrollo, los procedimientos de clonación de seres humanos y la intervención genética germinal sobre el ser humano no pueden considerarse invenciones patentables. El cuerpo humano, así como el simple descubrimiento de uno de sus elementos, incluida la secuencia o la secuencia parcial de un gen, no se consideran invenciones patentables. En cambio sí puede constituir una invención patentable un elemento aislado del cuerpo humano u obtenido de otro modo mediante un procedimiento técnico, incluida la secuencia o la secuencia parcial de un gen. No son patentables las invenciones cuya explotación sea contraria al orden público o a la moralidad, en particular: 1) los procedimientos de clonación de seres humanos; 2) los procedimientos de modificación de la identidad genética germinal del ser humano; 3) las utilidades de embriones humanos con fines industriales o comerciales; 4) los procedimientos de modificación de la identidad genética de los animales que supongan para éstos sufrimientos sin utilidad médica sustancial así como los animales resultantes de tales procedimientos. Los científicos que tramitaron la patente biológica son Michael Lamoire y Honatan Kaplan. Fuente electrónica: <http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/12026.htm>

de nuevos fármacos que den alternativas de prevención, cura y tratamiento de enfermedades, pero para ello instan a que los Gobiernos y Organismos Internacionales, garanticen el reconocimiento de los derechos básicos de los pueblos indígenas, tal y como se ha apuntado en el Convenio 169 de la OIT, el proyecto de Declaración de Derechos Indígenas de las Naciones Unidas y el Instrumento Interamericano de Derechos Humanos de la OEA.¹⁶⁸

Otro lamentable ejemplo de “biopiratería” ha sido denunciado por organizaciones colombianas (Grupo *Ad Hoc* sobre Diversidad Biológica de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Centro de Debate y Acción Ambiental, y Programa Semillas) el 29 de agosto de 2001. Según estas organizaciones, y de acuerdo a información procedente de Greenpeace-Alemania (que interpuso un recurso ante la Oficina Europea de Patentes) en agosto de 2000 la empresa *Du Pont* obtuvo la patente sobre cualquier especie y por todas las plantas de maíz que contengan determinados porcentajes de aceite y ácido oleico. Esta patente reclama, además del maíz con tales características, los productos derivados, los piensos y alimentos, así como su aprovechamiento. No se obtuvo permiso de acceso de ningún Estado ni consentimiento de ninguna comunidad, requisitos mínimos que exige el Convenio sobre Diversidad Biológica.¹⁶⁹

Como puede deducirse prevalece entre los grupos afectados por lo antes descrito, una demanda por “frenar un modelo de desarrollo que está destruyendo la vida del planeta, detener el flujo desigual de energía, bienes naturales y recursos financieros del Sur hacia el Norte”, como lo hiciera notar el ecologista catalán Joan Martínez Alier. Según él, a la hay que añadir una nueva forma de biopiratería: la bioprospección, nombre nuevo para una práctica bien antigua: “Los españoles la practicaron; los ingleses también. Los primeros se llevaron recursos como la cochinilla de Guatemala, y el conocimiento de que era un tinte lo usaron gratis; nunca pagaron regalías por este saber, o por el árbol de la quinina, que sirvió mucho tiempo contra la malaria. No sólo se llevaron la materia prima, sino el conocimiento que la gente tenía de que la corteza servía para bajar fiebres cuando se padecía paludismo () cuando los holandeses se llevaron semilla de papa y en Holanda dicen que la mejoran, la cruzan (aseguran que con ingeniería genética le van a poner un gen nuevo) y la llevan otra vez a Los Andes, la venden y cobran regalías por esta semilla, esto es biopiratería, porque nunca pagaron nada por el saber indígena, que no es un conocimiento cualquiera sino la

¹⁶⁸ La carta dirigida por la COICA al Parlamento Europeo fue firmada por ochenta y cinco delegados indígenas de los nueve países. Fuente electrónica: <http://abyayala.nativeweb.org/declarations/coica2.html>

¹⁶⁹ Fuente electrónica: <http://www.biodiversidadla.org/noticias1/noticias230.htm>

experiencia acumulada de muchísimas mujeres y hombres campesinos en miles de años para aprender a sembrar papas a 4 mil o 3 mil metros de altura, con sol, con sombra, de todas maneras y con 500 ó 600 variedades.”

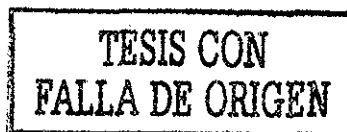
Su propuesta, enmarcada en el denominado “ecologismo popular”, incluye una concepción de la economía ecológica que “favorece la diversidad, que no implica conservar la naturaleza sin gente, sino conservar la naturaleza con la gente que la ha mantenido. Los argumentos de la economía ecológica son que los precios están mal puestos: está mal puesto el precio del petróleo porque se va a agotar en algunos decenios y contamina mucho. El precio de los productos de la agricultura moderna está mal puesto porque no tiene en cuenta la contaminación, la erosión genética, la pérdida de variedades”¹⁷⁰

Las exigencias de autonomía no apuntan hacia el autoaislamiento de los pueblos indios. Tras la celebración en octubre de 1996 del Congreso Nacional Indígena, el “*Nunca más un México sin nosotros*” y el “*No están solos*”, son ideales que implican que no sólo reconozca la Parte al Todo, sino que el Todo reconozca a la Parte: “En síntesis, el autogobierno no exige una descentralización de poder general, sino el reconocimiento explícito de los grupos nacionales, mediante mecanismos tales como los derechos lingüísticos, los derechos territoriales, la distribución asimétrica de poderes y la redefinición de las fronteras políticas”¹⁷¹

Ello nos recuerda los componentes del “tríptico” revolucionario francés, aunque por otro lado también nos hace pensar en las modificaciones que se han hecho para ir adecuándolo a las nuevas necesidades, notablemente lo que respecta a la “fraternidad”, un valor que viene a ser considerado como lazo solidario o como fundamento de los nacionalismos expansionistas. Inclusive en virtud de ese valor se intentaría llevar a otros territorios los valores de “libertad” e “igualdad”: “La lógica a la que responden los valores de libertad e igualdad (enfanzados respectivamente por los dos grandes complejos doctrinales del “liberalismo” y del “socialismo”) es, en efecto, la lógica, puramente moderna-

¹⁷⁰ En: *La Jornada*, 14 de septiembre de 2000. Añade: “El punto central es repensar la inconmensurabilidad de los valores. No son equiparables los valores económicos con los ecológicos, o con los de la cultura de la gente o los valores sociales. Así es como encaja la economía ecológica con la defensa del ecologismo popular: toda la gente que no se dice ecologista, que no quiere ni usar esa palabra, pero en el fondo lo es, combate para mantener los recursos naturales a disposición de la gente.” Joan Martínez Alier es catedrático de economía e historia de la economía en la Universidad de Barcelona; director de la revista internacional *Ecología política*; miembro fundador de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica, y autor de diversos libros sobre la materia, entre ellos “Economía ecológica y política ambiental”, escrito en colaboración con Jordi Roca Jusmet y publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el FCE

¹⁷¹ W. Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*, p 105



subyacente al modelo cultural, histórica y antropológicamente determinado, de la autodecisión individual: modelo que, en último análisis, se apoya sobre un fundamento individualista".¹⁷²

La propia teoría liberal ha ido ajustándose al neocapitalismo: igualdad, sí, pero política, la necesaria fraternidad entendida como consenso, y el máximo de libertad como autonomía del sujeto que tiene por ello una serie de derechos que garantizan su condición humana. Si los derechos humanos provienen de la misma "naturaleza" del hombre y si lo único que tenemos de natural es el cuerpo, las necesidades que emanan de esta corporalidad hacen indispensable el cumplimiento de ciertos derechos para garantizar la reproducción y el desarrollo de la vida. Es por ello que todo hombre, en virtud de su propia "naturaleza", es digno, es decir, merece vivir sin ser excluido.

Por otro lado, también es cierto que los derechos humanos son una realidad histórica en el sentido de que vienen a ser más sólidos a medida que nuestra especie se va "puliendo". Así las cosas, permanece intacto el lema revolucionario francés pero se hace extensivo a toda la humanidad al hacer de todos los seres humanos, depositarios de estos derechos a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad. La concordia, por eso mismo, no implica tolerar al intolerante, ya que éste es, en todos los casos, autorrefutante: quien niega la humanidad (y por lo tanto los derechos) del Otro, no puede ser él mismo un ser humano integral.

La preocupación estatal por los derechos humanos, sin embargo, lleva la marca inconfundible del individualismo promovido por el neoliberalismo. Como lo señala Clavero, incluso si la Organización de Naciones Unidas se ha esmerado en la defensa de los derechos humanos de los indígenas, han entendido a éstos como individuos y no como comunidad.¹⁷³ De este modo se afinan las prácticas neocoloniales al organizar el catálogo de derechos humanos con criterios estrictamente occidentales. La propuesta que resulta más atractiva a Clavero es el cambio de categorías: el paso de "minoría" a "pueblo" posibilitaría el reconocimiento de derechos colectivos.¹⁷⁴

De todos modos, como se cuestiona Stavenhagen, "¿hasta qué punto pueden imponerse normas y sanciones rigurosamente codificadas, provenientes de determinadas tradiciones y concepciones jurídico-políticas, a conglomerados humanos que desde el punto

¹⁷² G. Marramao, "Entre universalismo y diferencia. Sobre el conflicto ético de nuestro tiempo", en G. Bianco (coord.), *El campo de la ética*, p. 99.

¹⁷³ B. Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI Editores, México, 1994, p. 62.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 84.

de vista histórico y cultural responden a normatividades y dinanismos distintos?”¹⁷⁵

En el caso de los Estados latinoamericanos, parece que la tendencia ha sido la de solucionar este dilema relativo a los derechos humanos desde una perspectiva estrictamente oficial y mediante políticas indigenistas. En casi todos los países del continente, afirma Stavenhagen, “operan en el campo del indigenismo entidades y organizaciones religiosas, ya sea católicas o protestantes, muchas de ellas con apoyos financieros y técnicos del extranjero”, por lo que hay que poner atención a su funcionamiento.¹⁷⁶ Desde luego, las actuales políticas indigenistas tienen más pericias que las anteriores, y que pueden llegar a permear sutilmente las demandas de autonomía. En particular, como refiere Díaz-Polanco, en lo relativo al etnicismo y su operacionalización imperialista, esto es, el *cuartomundismo*. Este último se refiere a la consideración de todas aquellas poblaciones que, aunque insertas en un Estado, son sistemáticamente negadas, según la definición aportada por el Jefe George Manuel de la nación Shuswap y Presidente de la National Indian Brotherhood durante 25 años. El término “Cuarto Mundo” fue tomado de su obra publicada en 1974, intitulada “*The Fourth World: An Indian Reality*”. En la página electrónica del Center for World Indigenous Studies, se establece que el Cuarto Mundo son aquellas naciones incorporadas a Estados, pero internacionalmente desconocidas. En suma, el Cuarto Mundo lo constituyen entre siete mil y diez mil naciones.

En todos los casos, las naciones del Cuarto Mundo se han involucrado en una batalla para mantener o ganar cierto grado de soberanía sobre sus terruños nacionales.¹⁷⁷ Por eso es que las exigencias de autonomía han aparecido como separatistas ya que estos movimientos resultan tener pocas alianzas con sectores populares rurales o urbanos. Así, la crítica al sistema estatal se fundamenta en la idea de que todo Estado es un territorio edificado mediante conquistas que instalan sobre las naciones sometidas una burocracia civil y militar, mientras que la Nación sería un conjunto de personas que comparten una cultura y una tierra natal y, a veces, una lengua.¹⁷⁸

Para Díaz-Polanco resultó evidente que tanto las concepciones como las actividades de ciertas organizaciones *cuartomundistas*, supuestamente interesadas en la defensa de los derechos étnicos en América Latina, formaban parte de la estrategia político-militar conocida

¹⁷⁵ R. Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos/ El Colegio de México. México. 1988. p. 103

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 118

¹⁷⁷ Fuente electrónica: <http://www.halcyon.com/FWDF/fourthw.html>

¹⁷⁸ *Ibidem*

como “guerra de baja intensidad”¹⁷⁹ En vez de lanzar propuestas tendientes a la integración solidaria de los pueblos indígenas, el etnicista, en extremo relativista, propone que éstos hagan una vida independiente y separada de la vida nacional: “al recurrir al culturalismo extremo para poner énfasis en la pluralidad, extravió la dimensión nacional”¹⁸⁰

En base a ello resulta claro que se deberá ampliar el espectro de requisitos para toda comunicación intercultural. La primera de las condiciones necesarias es la desaparición de los mecanismos que permiten prácticas aculturativas, puesto que impiden la construcción, la permanencia y el desarrollo de las identidades etnoculturales y nacionales maduras y autónomas. La segunda condición tiene que ver con la creación de instituciones políticas que sirvan como región de contacto. La tercera condición tiene que ver con la distribución de las riquezas, en el sentido de que no es suficiente el respeto a los derechos humanos, sino que hay que garantizar que las minorías étnicas, nacionales y socioculturales, puedan resolver una situación que de no resolverse les conduciría a la muerte. La cuarta condición es la de asegurar que no solamente el escenario dialógico está preparado, sino que los participantes dialogarán con una actitud tolerante y prudente que implicará no sólo el escuchar al otro, sino inclusive introducir en nuestros proyectos, como una alternativa, las propuestas que surjan del contacto. Se podría hablar pues de un proceso de neoculturación, es decir, siguiendo lo expuesto por Esteva-Fabregat, de un nuevo diseño cultural, de la creación de nuevos modos de conocimiento y de organización social.¹⁸¹

La primera condición es sumamente complicada, pues implica el reconocimiento por parte de individuos como también del conjunto de instituciones públicas y privadas, de los pueblos indios, de la misma forma en que éstos se han ido involucrando en problemas nacionales al combinar sus reivindicaciones étnicas con otras que incluyen al grueso de la población, por lo que algunas algunas organizaciones nacionales “se han beneficiado con *una ampliación de su horizonte programático y con la apertura ideológica hacia un terreno (el de la diversidad étnica) que estaba completamente ausente o permanecía en la penumbra*”¹⁸²

De este modo, y siguiendo a Díaz-Polanco, podemos percatarnos de la importancia que guarda el ejercicio de la autonomía para lograr el entendimiento ético-político de la totalidad de los ciudadanos y evitar teorías y prácticas excluyentes. Con gran atino Díaz-

¹⁷⁹ H. Díaz-Polanco. *Autonomía regional*, pp. 100-101

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 102

¹⁸¹ G. Esteva-Fabregat, ‘Procesos de aculturación y transculturación’, en D. Sobrevilla (ed.) *Filosofía de la cultura*, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, p. 158

¹⁸² H. Díaz-Polanco. *Autonomía regional*, p. 118. Las cursivas son del autor

Polanco señala que en razón de la autonomía la organización estatal es concebida en el marco de relaciones de coordinación y no de subordinación, por lo cual “una comunidad o región autónoma se constituye como *parte integrante del Estado nacional correspondiente*”¹⁸³ Así pues, las *colectividades políticas* pueden dirigirse fraternalmente hacia la consecución de sus fines particulares, entre los cuales se inscriben ya los generales, por ello es que “*Las etnias han escogido dar la pelea en el contexto de los Estados nacionales respectivos*”¹⁸⁴

Por otro lado, y como lo subraya Stavenhagen, hay que poner atención a lo que concierne a los movimientos etnopolíticos contemporáneos, que llaman a un proyecto descolonizador: “La rigidez en la relación del Estado con las sociedades indígenas, que se da en ciertos países, puede ir acentuando las tensiones y llevarlas a un punto sin retorno por la escalada del ejercicio autoritario y represivo de la voluntad política en el poder, en gran parte determinada por el modelo de desarrollo adoptado”¹⁸⁵

Restan varias interrogantes relacionadas con estas últimas propuestas y entre ellas está la referida a los caminos que desde lo público se definan para fomenten una vida democrática en ámbitos multiculturales para que se promueva la interculturalidad ya tan amenazada por el auge de lo estrictamente privado

Es por eso que tiene razón Stavenhagen cuando afirma que no es sólo necesario legislar sobre la *diversidad* sino también y paralelamente sobre la *desigualdad*, de modo que se cumpla con una agenda mínima de los derechos étnicos: 1) territorio, tierras y recursos, 2) organización económica, estructura política, autonomía, y 3) cultura, educación, lengua y comunicación¹⁸⁶ Una política intercultural deberá ser, para definirse como tal, de carácter incluyente. El reto que plantea la interculturalidad, tanto en lo ético como en lo político, es pues el ordenamiento de los derechos individuales y colectivos en un espacio *transparente*, donde consenso y disenso permitan acabar con los modelos neocoloniales producto de la globalización de la exclusión y abran puertas a la posibilidad de *vivir juntos*

¹⁸³ Ibidem p 153

¹⁸⁴ Ibidem, p.162 Las cursivas son del autor

¹⁸⁵ R. Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, p. 169

¹⁸⁶ Ibidem, pp 335 y 338

Reflexiones finales

En tiempos de la llamada *querrela de la conquista* fueron muchas las interrogantes que se plantearon. Sin duda, como hemos visto, el tema destacado fue el de la justicia. El repaso de dicha controversia ha permitido analizar varias problemáticas, como por ejemplo, la cuestión del poder en la Metrópolis y sus colonias, desde las perspectivas de funcionarios y eclesiásticos. A la luz de la lectura de aquel fenómeno, hemos podido situar a los protagonistas, matices aparte, en la discusión sobre el declive de la población indígena y la aculturación así como el derecho de intervención y el de resistencia. En general, a lo largo de la primera parte de este trabajo, se ha logrado constatar que los derechos que se reconocieron a los indígenas fueron:

1. Derecho a la vida. Repiten dominicos y franciscanos que temen por la integridad física de los indios hasta la saciedad.
2. Derecho a poder vivir con total sosiego y paz como personas. (“¿Estos no son hombres?”) Los indios, afirman los frailes, son capaces de convivir y por lo tanto deben poder reunirse libremente.
3. Derecho a ser educados, a su propia cultura. Respeto por su lengua.
4. Derecho a ser escuchados “los indios pueden ser testigos y creídos en la causa”, al mismo nivel que los españoles.
5. Derecho a que se restituya lo sustraído y se indemnice por el daño ocasionado.¹

Los instrumentos teóricos que se elaboraron con el fin de aclarar la *duda indiana* desde el mirador de la ética de la conquista, permitieron ubicar este proceso en el campo de lo moralmente dudoso, después de ejercicios intelectuales como los que se produjeron en Salamanca así como también de las experiencias indianas. Sin duda, detrás de la polémica se ubicó el afán por globalizar la justicia y defender la paz entre las naciones. De la *querrela de la conquista* podemos rescatar, pues, tanto las discusiones sobre la justicia, como la crítica que se desprende de ellas en torno a la violencia, material y simbólica, que todavía nos afectan.

Se puede pues verificar que los estudios sobre Latinoamérica deben partir de la investigación sobre las causas y efectos del legado colonial. Intentar un abordaje sin memoria histórica, resulta inútil si lo que se pretende es un análisis de la situación que prevalece hoy día. A partir de ese análisis crítico es posible poner especial atención a las consecuencias de aquella organización que permitió el monocentrismo económico al que hoy asistimos así

¹ L. Hanke, *Los primeros experimentos sociales*, pp. 41-43.

como la reactivación de lazos de dependencia entre las antiguas metrópolis y los llamados países emergentes (eufemismo de subdesarrollo) En el marco de los estudios latinoamericanos ha sido exhaustiva la reflexión en torno al clásico paradigma *civilización/barbarie*, pero falta un análisis adecuado de las propuestas derivadas de aquellos razonamientos con relación a contextos multiculturales como los actuales, así como ponderar su operatividad en situaciones dominadas por conflictos poscoloniales entre los sujetos hegemónicos y los llamados sujetos subalternos. Sin duda, entre éstos podemos ubicar a los movimientos que defienden la *etnicidad*²

A pesar de las buenas intenciones por establecer una comunicación intercultural, como suele decirse hoy, los sujetos fueron pocas veces llamados a participar en la discusión y cuando lo hicieron fue en condiciones de desigualdad. Por ejemplo, ¿cuánto *valía* un testimonio indio? Hanke anota que para “aclararse”, el Rey mandó a los frailes que escucharan a los jerónimos que él había enviado a las Indias, casi con la misma consideración que debían otorgar a los colonos españoles. También ordenó que los caciques fueran consultados, debiéndoseles dar una completa explicación de la política española y advirtiéndoles que el testimonio de un indio debía *valer lo mismo* que el de un español, a no ser que algún juez real opinara lo contrario. Sin embargo, esta igualdad no duró mucho. La Audiencia de Lima estipulaba el 26 de abril de 1563 que el testimonio de dos indios varones o de tres mujeres indias, *valía lo que el de un español*.³ Más tarde, el virrey del Perú, Francisco de Toledo, decretaba que serían necesarios seis indios para hacer una declaración.⁴

En la primera parte de este estudio hemos podido constatar el alcance que tuvo la llamada *duda indiana*. Ciertamente falta explorar otras sugerencias emanadas de la reflexión producida por la situación colonial, en especial las que derivaron hacia asuntos muy concretos relacionados con el deseo de aminorar la multiplicidad de formas de vida y de pensamiento. Algunos de los autores que hemos señalado, no dudaron en estudiar problemas como los derivados del problema agrario o del intercambio de mercancías. Pero, en general, fueron muy contados quienes subrayaron los límites impuestos por la propia relación colonial (y, por tanto, dispareja) y no pudieron sortear el poder más que momentáneamente,

² “Lo que hoy en día llamamos *etnicidad* se refiere a la capacidad de ciertos grupos subalternos de plantear idiomas y tradiciones distintivas que guardan relevancia en los espacios públicos, frente a un estado que se arroga el monopolio cultural de esos espacios”. G. de la Peña, “Articulación y desarticulación de las culturas”, en: D. Sobrevilla (ed.): *Filosofía de la cultura*. Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, p. 107.

³ Archivo General de Indias (Sevilla): *Patronato*, 231, número 7 ramo 4.

⁴ L. Hanke, *Los primeros experimentos sociales*, pp. 41-43.

como fue el caso de fray Bartolomé de Las Casas. En el contexto colonial, la negociación intercultural no alcanzó más que un nivel muy bajo

El conflicto no se ha resuelto. Los dilemas que se presentaron durante los tres siglos que duró la Colonia, adquieren mayores dimensiones en la hora actual. En circunstancias multiculturales es importante, incluso vital, distinguir la *invitación* a sumarse a un proyecto intercultural, de la *obligación* de adecuarse a contextos culturales en cuyo diseño no se ha podido intervenir. La *seducción* puede provenir tanto de los grupos hegemónicos, como de aquellos que pretenden propiciar el diálogo intercultural. De hecho, esta cuestión es la que plantea serias dificultades a los científicos sociales, como es el caso de los antropólogos

En cuanto a la teoría antropológica se refiere, hemos visto el camino que ha seguido el asunto. Por un lado se ha pretendido verificar que, si bien la diversidad cultural es un hecho, resulta posible pensar en *disolver* esta diversidad. Se ha podido verificar que en el campo de los estudios antropológicos se ha debido pasar de un relativismo relajado y, paradójicamente, también eurocéntrico, a una actitud mucho más crítica en lo que se refiere al diálogo intercultural. El relativismo cultural, corolario de la tolerancia que precisa el especialista en estudios culturales, se agudiza a medida que el pluralismo presenta mayores problemas, en especial, en el área de la política así como de la ética, de modo que el antropólogo se dedique exclusivamente a la descripción del *otro* y al bosquejo de ciertas estrategias encaminadas a un diálogo intercultural poco profundo

Si consideramos al profesional de la antropología, en especial el latinoamericano, más un intérprete que un traductor, es de gran interés acercarnos a la cuestión planteada por Krotz: ¿existe un campo de problemática ética que competa a los antropólogos?⁵ Esta interrogante debe resolverse en el contexto de temas relativos al pluralismo cultural y a los caminos a los que conduce: la uniformidad o el solidario diálogo entre culturas, que no puede darse en espacios donde prevalece la injusticia. El campo de la ética compete por tanto al antropólogo, especialmente cuando llama a la evaluación moral de las políticas implementadas en situaciones de gran pluralismo cultural y que pueden tomar cuerpo en prácticas sociales como la discriminación. Ahora que los avances de la ingeniería genética son galopantes, nuevas explicaciones pseudocientíficas han dado lugar a sutiles formas de discriminación que vienen a ser justificadas por las claves del ADN, nueva plataforma para pasar de la genética a la ética

⁵ E. Krotz, "Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas", en: I. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, p. 207

En América Latina, como en otras latitudes, las modalidades que toma la expulsión o la exclusión son variadas y si bien se han ideado nuevos estereotipos para que cumplan la función de *chivos expiatorios*, (los *paisanos* o los *nacos*), como señala el propio Krotz:

Hoy, ser o parecer indio en México significa, en términos generales, pertenecer al estrato socioeconómico más bajo y de menor estima social, formar parte del sector más vulnerable y más distante de quienes toman las decisiones sobre los asuntos públicos. La discriminación negativa que sufren los descendientes directos de la antigua población meso y áridoamericana se expresa de manera paradigmática en que la palabra "indio" es usada frecuentemente como insulto, y en el permanente titubeo de los especialistas en cuanto a la conveniencia de usar las palabras "indígena" o "indio" ⁶

Del análisis de una de las formas de discriminación, el racismo, hemos podido ubicar la cuestión en territorio americano. Ha sido necesario registrar la obstinación criollo-mestiza por "pintar rayas" que separan a los unos de los otros. Las llamadas por Wieviorka *formas elementales del racismo* van adquiriendo la complejidad necesaria para que la voluntad de homogeneizar eclipse cualquier intento por compartir códigos que fomenten la interculturalidad. De este modo, y eso ha sido lo planteado en la tercera parte de esta tesis, se compite y se excluye al otro, justificando el dejarlo a la intemperie mediante sofisticadas pseudoexplicaciones de su inferioridad o como castigo a la reticencia frente a la hibridez, fin último de los Estados latinoamericanos. Así, al listado de *las formas complejas del racismo* que propone Wieviorka, habría que añadir el mestizaje *a fortiori* y los discursos que desde el poder se han venido elaborando para inventar un mito, el nacionalismo, obligado fundamento de los Estados autoritarios, y que pretende cohesionar un pueblo desarraigado y masificado por efecto de un modelo capitalista periférico ⁷

Así, además del racismo en sus expresiones más simples, puede comprobarse la existencia de otras maniobras de discriminación y segregación. Estas formas de racismo han sido implementadas para, en principio, acabar con los estereotipos: ahí está el mestizaje que tiene "como característica y cualidad, la de proporcionar una imagen de síntesis y condensación, que ha permitido recuperar simbólicamente la idea cohesionadora de la nación" ⁸. Así pues, el mestizaje es vivido no como espacio de interculturalidad, sino como desindianización:

⁶ E. Krotz, "El indigenismo en México", en D. Sobrevilla (ed.): *Filosofía de la cultura*, p. 175

⁷ Véase las obras de Roger Bartra: *Oficio mexicano*, Grijalbo, México, 1993, así como *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1996

⁸ J. Machuca, "Nación, mestizaje y racismo" en: A. Castellanos y J. M. Sandoval (coords.) *Nación, racismo e identidad*, p. 37

la integración de una identidad mestiza se efectúa como un proceso de sustracción y toma de distancia, utilizando la mezcla como un recurso de separación y depuración con respecto del predominio indígena. Mientras la ideología mestiza deviene una especie de ideología de aculturación, para la cual el mejoramiento de la raza consiste igualmente en la reducción de los caracteres indígenas al mínimo y, si fuese posible, hasta su disolución completa. Es una huida de lo que se es⁹

La discriminación ha venido tomando formas ya muy complejas debido a la propia dinámica de la actual economía, cuya necesidad de privatizar todo aquello que sea susceptible de convertirse en *mercancía*, implica una acción violenta en contra de las comunidades. Así, la concreción de la discriminación y la manifestación de la violencia que la ocasiona, se manifiesta en los problemas derivados por la biopiratería, elegantemente disfrazada bajo la etiqueta de las patentes. Aún si el problema ha adquirido dimensiones preocupantes, los Estados latinoamericanos no han contemplado como una de sus obligaciones, la defensa del patrimonio cultural de las comunidades étnicas y la biodiversidad y así se ha mostrado a lo largo de la cuarta parte de esta investigación. Resulta inquietante comprobar que en las constituciones de varios países latinoamericanos, este problema no se contemple. Únicamente en la Constitución de Venezuela (1999), puede apreciarse el tema cuando se estipula, en el artículo 124 lo siguiente: “Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales”¹⁰

La diversidad cultural, se ha visto, no solamente produce como respuesta la discriminación, que puede operar bajo la forma del racismo, sino que también plantea interrogantes muy explícitas en cuanto al modo de impedir que nuevas formas de segregación, como no tener acceso a una protección jurídica por parte del Estado, se presenten. Dadas las condiciones actuales de desigualdad y el vacío legal en materias que son cruciales - como la defensa de los derechos de las comunidades -, es de esperar que surjan movimientos de mayor resonancia global, así como algunos otros que introduzcan *ruido* y desvíen la atención hacia aspectos superficiales o coyunturales como al estilo del

⁹ *Ibidem*, p. 47

¹⁰ Constitución de Venezuela (1999)

Fuente electrónica: <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/constitutions.html>

Véase también: <http://www.stanford.edu/~cmendoza/constitucionales.html>

cuartomundismo, cuyos propósitos hemos expuesto.

Un Estado heterogéneo, múltiple, basado en las diferencias, pero unitario, es el núcleo de la reflexión obligada de nuestra época, y es la condición de posibilidad para una justa redistribución del poder. Todas estas complicadas cuestiones son del orden de la justicia. Y es al problema fundamental de la justicia al que no se puede responder mientras haya, ni en las circunstancias latinoamericanas ni en las globales, un *Don Nadie* al que nada se le da, pues se ha decidido injustamente que nada merece o que, si merece algo, es lo ridículo y lo mínimo. En pocas palabras, es preciso un análisis crítico a esta globalización que es inhumana ya que se entiende como vida para el sujeto del centro y aniquilación para el de la periferia. La exclusión de las minorías no es un problema específicamente latinoamericano. En otras regiones del planeta, la violencia simbólica y material con que el neoliberalismo ataca las identidades etnoculturales ha motivado que se desaten gran cantidad de conflictos como resultado del anhelo que muchos tienen de que las riquezas sean compartidas y del empecinamiento de pocos de que eso no ocurra.

Sondear las propuestas desprendidas del relativismo cultural ha servido para aclararnos con respecto a sus límites. El relativismo cultural “realmente existente”, no ha sabido encarar el resultado de los penosos procesos de aculturación y sus resultados, como lo son los fundamentalismos. El racismo expresado en prácticas objetivas y simbólicas, bajo la forma de discriminación y segregación de lo diferente o disolución de la diversidad por medio del mestizaje *a fortiori*, parece se verá reforzado por las nuevas revoluciones a las que asistimos, tecnológicas en particular. Frente a las prioridades que se han establecido (avance del capital financiero, impulso a la ingeniería genética, multiplicación de mercados y sustitución de los lazos convencionales por nexos virtuales promovidos desde los *mass media*), las comunidades, y no sólo los individuos, precisan de derechos colectivos que les permitan un desarrollo autónomo, pero solidario con otras colectividades.

Si bien los teóricos de la justicia han señalado la importancia de incluir a los nuevos marginados (los nadie y sin nada: sin tierra, sin empleo, sin casa, sin papeles, sin protección jurídica), es cierto que sus formulaciones no siempre atacan el centro del problema: el malestar generalizado. En cuanto a la propuesta de Rawls, es indudable que resulta enriquecedora. Sin embargo, no resulta por completo atinada a la hora de establecer su efectividad en nuestras latitudes. Tampoco Kymlicka ha pretendido, con sus ideas, que pueda establecerse un modelo con validez global, si bien es cierto que considera como un *a*

priori la actual organización del mundo. Los autores latinoamericanos que hemos revisado, ellos sí, resultan estar conscientes del horizonte en que vierten sus planteamientos.

La sugerencia de pensar en nuevas bases contractuales, así como de los límites de la tolerancia, les han llevado a formular tesis que defienden tanto la autonomía como la exigencia de brindar protección jurídica desde un poder legítimo y legal. En ese sentido, se contemplan las carencias de la teoría liberal de la justicia así como del contexto socioeconómico en que se concretiza. A partir de la crítica al sistema vigente las carencias resultan tener una explicación concreta. El círculo vicioso (crisis permanente/ autoritarismo), puede dar lugar al bienestar, si logra materializarse una justicia que signifique la reparación de los daños ocasionados por una dependencia estructural, así como la restitución de los bienes (culturales y de producción). A la luz de las circunstancias expuestas, se vislumbra la urgencia de confeccionar espacios en los que, relativamente inconmensurables, las comunidades se involucren en un diálogo solidario, al amparo de Estados democráticos, lo que no puede convertirse en realidad mientras la situación generalizada se caracterize por un gran malestar.

La meta no es el malestar, sino el bienestar que proviene de actitudes justas. Ya Diderot lo había sentenciado: "Sólo hay una única virtud, la justicia; un único deber, ser feliz". Retomamos el asunto con el que deseamos terminar: el de la distribución y ejercicio democrático del poder político y la restructuración del poder económico. El Mercado funciona si se cumplen los acuerdos, ya que de la firma de contratos, de las promesas que son producto de negociaciones, dependen las redes del comercio mundial. Pero, además de ser consumidores, los sujetos son ciudadanos, y lo son en primera instancia e independientemente de los bienes y servicios que consumen, por lo cual su reconocimiento es un asunto forzoso, indispensable y justo. En el rechazo o en el reconocimiento de los sujetos está centrada la alternativa actual.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLÁN, José Luis: *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Espasa-Calpe, Madrid, 1996
- Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (20 al 24 de mayo de 1990), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992
- ADAMS, Michael Vannoy: *The multicultural Imaginations. "Race", color and the unconscious*, Routledge, London, 1996
- ADORNO, Theodor et al.: *The Authoritarian Personality*, Norton, New York, 1953
- AGUILAR, Mariflor (coord): *Diálogos sobre filosofía contemporánea: Modernidad, Sujeto y Hermenéutica*, col ¿Por qué aún filosofía?, UNAM, México, 1995
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: *El proceso de aculturación*, UNAM, México, 1957
- : *Lenguas vernáculos*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1983
- ALVARADO IEZOZOMOC: *Crónica Mexicana*. Porrúa, México, 1975
- AMIN, Samir: *El Eurocentrismo Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, 1989
- : *Los desafíos de la mundialización*, UNAM/ Siglo XXI Editores, México, 1997
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, y *Política*, (versión e introducción de Antonio Gómez Robledo), 14ª edición, Porrúa, México, 1994
- AUGÉ, Marc: *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la Antropología*, Enlace-Grijalbo, México, 1987
- BARRY, Brian: *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1989
- : *La teoría liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, FCE, México, 1993
- BARTH, Frederick: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México, 1976
- BARTRA, Roger: *El salvaje en el espejo*, Era, México, 1992
- BASTIDE, Roger: *El prójimo y el extraño El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu, Buenos Aires, 1975
- : *Antropología Aplicada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1977
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. 2ª reimpresión, FCE, México, 1996
- BAUMANN, Gerd: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós Studio, Barcelona, 2001
- BERLIN, Isaiah: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1986
- BERQUE, Jacques: *Dépossession du monde*, Seuil, Paris, 1964
- : *Décolonisation. intérieur et nature seconde*, Études de Sociologie Tunisienne, Túnez, vol 1, 1968

- BEUCHOT, Mauricio: *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Biblioteca Nicolaita de Filósofos Michoacanos, Morelia, 1988
- : *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*. IMDOSOC, México, 1990
- : *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. col. América Nuestra, Siglo XXI Editores, México, 1992
- : *Filosofía y derechos humanos. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo XXI Editores, México, 1993
- : *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- : *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*. UNAM, México, 1995
- : *Tratado de hermenéutica analógica*, FFyL/ UNAM, México, 1997
- BIANCO, Gabriella (coord.): *El campo de la ética. Mediación discurso y práctica* EDICIAL, Buenos Aires
- BOAS, Franz: *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, col. Dimensión de los problemas, Solar/ Hachette, Buenos Aires, 1964
- BOBBIO, Norberto: *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1996
- BOHMAN, James: *Public deliberation. Pluralism complexity, and democracy*. Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1996
- BOLÍVAR, Antonio: *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Cincel, Madrid, 1990
- BONFIL, Guillermo: "Las nuevas organizaciones indígenas" en: VVAA: *La indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979
- : *México profundo. Una civilización negada*. SEP/ CIESAS, México, 1987
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS: *La ciudad multicultural*, Taurus, Madrid, 1997.
- BORGES, Pedro: *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1987
- : "La Postura oficial ante la duda indiana", en: VVAA: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, CSIC, vol. X, Madrid, 1982
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio: *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1992
- BUBBER, Martin: *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984
- BURRUS, Ernest J: "Alonso de la Veracruz: Pioneer Defender of the American Indians", *Catholic Historical Review*, 70, n° 4, octubre, 1984, pp 531-546
- CALLIRGOS, Juan Carlos: *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. col. Blanco y Negro, n° 4, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1993
- CARR, E H: *¿Qué es la historia?*, Planeta/ Seix Barral, México, 1986
- CAMPS, Victoria: *Virtudes públicas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990
- CASO, Alfonso: *Indigenismo*. INI, México, 1958
- CASTELLANOS Alicia y Juan Manuel SANDOVAL (coords): *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México, 1998
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo: *Teorías sin disciplina Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa/ University of San Francisco, México, 1998

- CHESNAUX, Jean *et al.*: *El modo de producción asiático*, Enlace-Grijalbo, México, 1969.
- CLASTRES, Pierre: *Investigaciones en Antropología Política* Gedisa, México, 1987
- CLAVERO, Bartolomé: *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI Editores, México, 1994
- COLLI, Giorgio: *El nacimiento de la Filosofía*, col Cuadernos Infimos nº 77, Tusquets Editores, 2ª edición, Barcelona, 1980
- COOK, S. L. y W BORAH: *El pasado de México Aspectos sociodemográficos*. FCE, México, 1989.
- COON, Carleton S: *Adaptaciones raciales Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos* Labor Universitaria, Barcelona, 1984
- CORTINA, Adela: *La Ética de la Sociedad Civil*, Anaya, Madrid, 1994
- DEL ACAMPAGNE, Christian: *Racismo y occidente*. Vergara, Barcelona, 1983.
- DELGADO, Manuel: *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona, 1988
- DELGADO DIEZ DEL OLMO, César: "Psicosis y mestizaje", en: *Márgenes. Encuentro y debate*, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, año V, nº 9, octubre de 1992, I ima.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor: *Autonomía regional La autodeterminación de los pueblos indios*, Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas, UNAM/ Siglo XXI Editores, México, 1991
- DIETERLEN, Paulette: *Ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México, 1996.
- DITTMER, Kunz: *Etnología general*, FCE, México, 1975
- DOBZHANSKY, MEAD, LIGHT y TOBACH: *Ciencia y concepto de raza. (Genética y conducta)*, Fontanella, Barcelona, 1972
- DOMENACH, Jean-Marie: *Enquête sur les idées contemporaines*. Seuil, Paris, 1981.
- DUNBAR, Roxanne: *La cuestión miskita en la revolución nicaragüense*, Línea, México, 1986
- DUSSEL, Enrique: *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Tomo II, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973
- : "La cristiandad moderna ante el otro Del indio *rudo* al *bon sauvage*", *Concilium*, nº 150, Madrid, 1979
- : *Filosofía Ética Latinoamericana*, Tomo IV, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979
- : *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992
- : *La ética de la liberación*. UAEM, Toluca, 1998.
- : *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, col Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, 2ª edición, Trotta, Madrid, 1998
- FAGES, Jean-Baptiste: *Para comprender a Lévi-Strauss*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- FANON, Frantz: *Les damnés de la Terre*. Maspero, Paris, 1961
- : *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire, Buenos Aires, 1974.

- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Pedro: *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*. col. Los Dominicos y América. Monumenta Histórica Iberoamericana de la O.P., San Esteban, Salamanca, 1994.
- FETSCHER, Iring: *La tolerancia Una pequeña virtud imprescindible para la democracia Panorama histórico y problemas actuales*. Gedisa, Barcelona, 1994
- FRIEDE, Juan: *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, Siglo XXI Editores, México, 1974.
- FOSTER, Georges: *Antropología Aplicada*. FCE, México, 1974.
- FOUCAULT, Michel: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial, Madrid, 1981
- : *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires, 1993.
- FROST, Elsa C.: *Las categorías de la cultura mexicana*, UNAM, 1990
- FUENTES, Carlos: *Los cinco soles de México*, Seix Barral, México, 2000
- GALEANO, Eduardo: *El libro de los abrazos*, Siglo XXI Editores, México, 1996
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México, 1986.
- : *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- : *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995
- : *La globalización imaginada*, 1ª reimpresión, col. Estado y Sociedad, Paidós, México, 2000
- GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984
- GARAUDY, Roger: *Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa, Barcelona, 1991
- GARCÍA DOS SANTOS, Laymert: "Tecnología, naturaleza y el "redescubrimiento" de Brasil", en: VVAA: *Biodiversidad y derechos de los pueblos. Amazonía por la vida*, Acción Ecológica, Quito, 1996.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca: *Comentarios Reales de los Incas*. FCE, Lima, 1991.
- GEERTZ, Clifford: *Los usos de la diversidad*, col. Pensamiento Contemporáneo n° 44, Paidós, I C E / U A B, Barcelona, 1996
- : *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Básica, Barcelona, 1994
- : *La interpretación de las culturas*, 2ª reimpresión, Gedisa, México, 1991.
- GELLNER, Ernest: *Naciones y nacionalismo*. Alianza, México, 1988
- GERBI, Antonello: *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, FCE, México, 1976.
- : *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, FCE, México, 1982.
- GIRARDI, Giulio: *La conquista de América, ¿con qué derecho?*. DEI, San José de Costa Rica, 1988
- GONZÁLEZ, Juliana: *El Ethos. destino del hombre*, UNAM/ FCE, México, 1996

- GOULD, Stephen Jay: *La sonrisa del flamenco*, RBA, Barcelona, 1995.
- HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*. FCE, México, 1998
- HABERMAS, Jürgen y John RAWLS: *Debate sobre el liberalismo político*, (Introd. de Fernando Vallespín), col. Pensamiento contemporáneo, n° 45, Paidós/ ICE-UAB, Barcelona, 1998.
- HANKE, Lewis: *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, FCE, México, 1943.
- : *Los primeros experimentos sociales en América*. Congreso de Estudios Sociales, Ministerio de Trabajo, Madrid, 1946.
- : *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949
- : *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968
- : *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, 2ª edición en español, revisada, FCE, México, 1985
- HANKE, Lewis y Antonio DE LA HERA.: *El Papa Paulo III y los indios de América. Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, Fundice-Jus, México, 1992.
- HEGEL: *Fenomenología del Espíritu*, (trad Wenceslao Roces), FCE, México, 1971.
- HEIDEGGER, Martin: *El Ser y el Tiempo*, (trad José Gaos), Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- HITLER, Adolf: *Mi lucha*, Diana, México, 1953.
- HURBON, Laënnec: *El bárbaro imaginario*, FCE, México, 1993
- INFORME DE LA COMISIÓN MUNDIAL DE CULTURA Y DESARROLLO: *Nuestra diversidad creativa*, Librería Correo de la UNESCO, México, 1997.
- JASPERS, Karl: *Filosofía de la existencia*, Origen/ Planeta, México, 1985.
- KANT, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1980
- KAPLAN, David y Robert MANNERS: *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen, México, 1981
- KAPLAN, Marcos: *El Estado Latinoamericano* UNAM, México, 1996
- KORINMAN, Michel y Maurice RONAI: "El modelo blanco", en: CHÂTELEI, François: *Historia de las ideologías*, vol. III, Premia Editora, México, 1990, pp 215-229
- KYMLICKA, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press, 1991.
- : *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996

- LAS CASAS, Bartolomé de: *Del único modo de atraer a los todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975
- : *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Corpus Hispanorum de Pace, C S I C., Madrid, 1984
- : *Historia de las Indias*, (edición de Agustín Millares Carlo, estudio preliminar de Lewis Hanke), 3 vols, 2ª edición, 3ª reimpresión, FCE, México, 1992
- : *Tratados*. 2 vols, 2ª reimpresión, FCE, México, 1997.
- LECHNER, Norbert: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. FCE, México, 1990
- LEON HARRIS, C: *Evolución Génesis y revelaciones*. serie Ciencias de la Naturaleza, Hermann Blume Editor, Madrid, 1985
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: "Fray Antón de Montesinos Esbozo de una biografía", en: VVAA: *Fray Antón de Montesinos*, UNAM, México, 1982
- LÉVINAS, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967
- : *Totalidad e Infinito*. Sigume, Salamanca, 1977
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Race et Histoire*. coll Médiations, Gonthier. Paris, 1961
- : *Antropología Estructural*, vol. 1, EUDEBA, Buenos Aires, 1977
- : *Antropología Estructural Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 1984
- : *El pensamiento salvaje*, col Breviarios, FCE, México, 1964
- : *Las estructuras elementales del parentesco*, Origen/ Planeta. México, 1985.
- : *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires, 1986
- : *El hombre desnudo*, Siglo XXI Editores, México, 1991
- LEWONTIN, Richard: *La diversidad humana*, col Presensa Científica, Biblioteca Scientific American, Labor, Barcelona, 1984
- LEWONTIN, Richard, Steven ROSE y Leon KAMIN: *No está en los genes. Racismo genético e ideología*, col Crítica, CNCA/ Grijalbo, México, 1991
- LIPOVETSKY, Gilles: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986
- LOCKE, John: *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos, Madrid, 1988.
- LUHMANN, Niklas: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* Universidad Iberoamericana/ Alianza, México, 1991
- MAISONNEUVE, Jean: *Psicología social*. Paidós, México, 1985
- MANGABEIRA, Roberto: *Conocimiento y política*, FCE, México, 1985
- MANNONI, Octave: *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, 1950
- MARIÁTEGUI, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1993.
- MAR II, José: "Nuestra América", en: *Obras Completas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- MARX, Karl: *La question juive*, UGE, París, 1968
- MARZAL, Manuel: *Historia de la antropología indigenista México y Perú*. Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1993

- MEAD, Margaret y James BALDWIN: *Un golpe al racismo* col El viento cambia, Extemporáneos, México, 1972
- MELGAR BAO, Ricardo: "La utopía cultural del Tercer Milenio y las dos Américas", en: *América Latina. Historia y destino Homenaje a Leopoldo Zea* tomo I, UNAM, 1992
- MELGAR BAO, Ricardo y Teresa BOSQUE LASTRA (comps.): *Perú contemporáneo. El espejo de las identidades*. UNAM, México, 1993
- MEMMI, Albert: *Portrait du colonisé. précédé du portrait du colonisateur*, PUF, Paris, 1966
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *El padre Las Casas Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963
- MILL, John Stuart: *Principios de Economía Política*. FCE, México, 1978.
- MIRANDA, José: *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España. 1525-1531)*. Cuadernos Serie Histórica, n° 12, Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, México, 1965
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente: *Historia de los Indios de la Nueva España* Porrúa, México, 1990
- NADEL, S F : *Teoría de la estructura social*. Guadarrama, Madrid, 1966
- NETTEL, Patricia: *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1997.
- NOZICK, Robert: *Anarquía. Estado y utopía*, FCE, México, 1988
- NUGENTI, Guillermo: *El laberinto de la Choledad*, serie Panel, n° 1, Fundación Friedrich Ebert, Lima, 1992.
- : *El poder delgado. Fusiones, lejanías y cercanías en el diseño cultural peruano*, Fundación Friedrich Ebert, Lima, 1996
- OLIVÉ, León (comp): *Ética y diversidad cultural*. FCE/ UNAM, México, 1993.
- OLIVÉ, León: *Razón y Sociedad*. Fontamara, México, 1996
- PAJARES, Miguel: *La inmigración en España. Retos y propuestas*, Icaria, Barcelona, 1998
- PALERM, Ángel: *Antropología y Marxismo*, Nueva Imagen, México, 1980
- PAZ, Octavio: *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999.
- PEÑA, Juan de la: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, vol. X, CSIC, Madrid, 1982
- PIÑA CHAN, Román: *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, Serie Arqueología n° 2, Departamento de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, 1976
- POLIAKOV, Leon: *The aryan myth. A history of racism and nationalist ideas in Europe*, Sussex University Press, Edimburg, 1974
- PORTOCARRERO, Gonzalo: "La sociología frente a la violencia", en: *Debates en sociología*. n° 5, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989
- : *Racismo y mestizaje*. SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1993
- QUIJANO, Aníbal: *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul Editores, Lima, 1980

- QUIROGA, Hugo: "Ciudadanía y Estado democrático" en: *Estudios Sociales*. Año VIII, nº 14, Santa Fe, Argentina, 1er semestre de 1998
- RABOTNIKOF, Nora: "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*. nº 2, noviembre 1993, UAM/ UNED, Madrid
- RAWLS, John: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Tecnos, Madrid, 1986
- : *Sobre las libertades*, (Introducción de Victoria Camps), Paidós, Barcelona, 1990.
- : *Teoría de la Justicia*, 2ª edición, FCE, México, 1995
- RIBEIRO, Darcy: *Configuraciones*, SepSetentas nº 38, SEP, México, 1972
- : *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI Editores, México, 1988
- : *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. col Nuestros Países, serie Estudios, Casa de las Américas, La Habana, 1992.
- : "Ser Negro", en: *CARTA*, nº 13, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, Brasilia, 1994
- : *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995
- RICEUR, Paul: *Lo justo*, (Trad. Agustín Domingo Moratalla), col. Esprit, nº 34, Caparrós Editores, Madrid, 1999.
- REYES NEVARES, Salvador: "Naquez y dependencia", en: *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo I, UNAM, 1992
- RODRIGO, Miquel: *Comunicación intercultural*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- ROSSI, Ino y Edward O'HIGGINS: *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Anagrama, Barcelona, 1981
- SAHLINS, Marshall: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín: *Colón y las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras- UNAM, México, 1991.
- SAN ROMÁN, Teresa: *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Tecnos/ UAB, Barcelona, 1996.
- SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001
- SARTRE, Jean-Paul: "Orphée noir", en: *Situations III*, Paris, 1949.
- : *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París, 1954
- SEMO, Enrique: *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*. 8ª edición, col. El hombre y su tiempo, Era, México, 1979
- SOBREVILLA, David (ed): *Filosofía de la cultura*, Trotta/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998

- STAVENHAGEN, Rodolfo: *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/ El Colegio de México, México, 1988
- : “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, en: *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, n° 28, México, 1992
- TAYLOR, Charles: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, col. Popular, n° 496, FCE, México, 1993
- : *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- THEODORO, Janice: *América Barroca. Tema e variações*, Nova Fronteira/ EDUSP, São Paulo, 1992.
- TODOROV, Tzvetan: *La conquista de América. La cuestión del Otro*, Siglo XXI Editores, México, 1987.
- TODOROV, Tzvetan et al.: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Madrid, 1988.
- TORRES DE MENDOZA, Luis: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente el de Indias por D. Luis Torres de Mendoza. Abogado de los Tribunales. ex diputado á Cortés*, tomos VII y XI, Imprenta Fías y compañía, Madrid, 1867
- TOURNAINE, Alain: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 1997
- : *¿Qué es la democracia?*, 4ª reimpresión, FCE, México, 1999
- : *Crítica de la Modernidad*, 5ª reimpresión, FCE, México, 1999
- TWANAMA, Walter: “Cholear en Lima”, en: *Márgenes. Encuentro y debate* SUR, Casa de Estudios del Socialismo, año V, n° 9, octubre de 1992, Lima
- ULIN, Robert: *Antropología y teoría social*, Siglo XXI Editores, México, 1990
- VALAREZO, Galo Ramón: “El racismo en el Ecuador ensaya sus cantos”, en: *RIMAY*, Instituto Científico de Culturas, Quito, Año 2, n° 13, abril de 2000
- VAN DEN BERGHE, Pierre: *Problemas raciales*, FCE, México, 1971
- VAN DIJK, Teun: *Racismo y análisis crítico del discurso*, Paidós, Barcelona, 1997.
- VARESE, Stefano: *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, SEP/ FCE, México, 1983
- VERTOVEC, Steven: “Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation”, en: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, n° 1, New York, 1996, pp. 49-69.
- VEUILLE, Michel: *La sociobiología Bases biológicas del comportamiento social*, CONACULTA/ Grijalbo, México, 1990
- VILLEGAS, Juan: “Providencialismo y denuncia en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de Las Casas”, en: *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, Barcelona, 1976
- VILLORO, Luis: *Los grandes momentos del Indigenismo en México*. Ediciones de la Casa Chata, México, 1984.
- : *Estado plural. Pluralidad de culturas*, col. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, n° 3, Paidós/ UNAM, México, 1998
- VITORIA, Francisco de: *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, (estudio introductorio de Antonio Gómez Robledo), col. Sepan Cuántos, n° 261, 2ª edición, Porrúa, México, 1985
- WAGLEY, Charles (comp.): *Races et classes dans le Brésil rural*. UNESCO, París, 1951

- WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. 1ª reimpresión, FCE, México, 1997
- WIEVIORKA, Michel: *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona, 1992.
- WILSON, Edward O : *Sociobiología. La nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980
- WINCH, Peter: *Comprender una cultura primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.
- XIRAU, Ramón (comp): *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- ZAHAR, Renate: *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, Siglo XXI Editores, México, 1976.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel: *Las claves mágicas de América*. Selección Cultura Colombiana, Plaza & Janés Editores, Bogotá, 1989.
- ZAVALA, Silvio: *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, 2ª edición, Porrúa, México, 1975.
- : *Fray Alonso de la Veracruz. Primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México (1553-1555)*, CONDUMEX, México, 1981
- : *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III. en defensa de los indios*, Universidad Iberoamericana/ El Colegio Mexiquense, México, 1991.
- : *La filosofía política en la conquista de América*, 2ª reimpresión, col Tierra Firme, FCE, México, 1993.
- : *Por la senda hispana de la libertad*, FCE/ MAPFRE, México, 1993.
- ZEA, Leopoldo: *América en la conciencia de Europa*, Los Presentes, México, 1955.
- : *Historia de la filosofía americana*, FCE, México, 1978
- : *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988
- : "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en: *Cuadernos Americanos* nº 47, año VIII, vol 5, septiembre-octubre 1994, México.

Fuentes electrónicas.[En línea]

Disponibles al 9 de septiembre de 2001 *(ordenadas según aparecen citadas en el texto)*

http://www.verdeislam.com/vi_07/ED07.HTM#00
<http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html>
<http://www.cip.fuhem.es/EDUCA/mrs/articulos/romeva.html>
http://www.webislam.com/99/46_06a.htm
http://www.webislam.com/98/tx_98_12.HTM
<http://www ldc lu se/latinam/virtual/semio/XIMENA.HTM>
http://www.zenit.org/spanish/archivo/sem_internaz/006/SI000624.html#item4
<http://www.zenit.org/spanish/archivo/9808/ze980825.html#a2>
<http://www.pntic.mec.es/revista3/junio/entrecul.htm>
<http://www.ctv.es/USERS/iucieza/quilla1/dinero.htm>
<http://www.pntic.mec.es/revista3/junio/entrecul.htm>
http://www.el-universal.com.mx/impreso/web_editoriales_detalle?var=7555
<http://www.eurosur.org/acc/html/revista/r40/40alat.htm>
<http://www.cepcom.com.mx/metapolitica/6/sermeno.html>
<http://www.cepcom.com.mx/metapolitica/6/serrano.html>
<http://commposite.uqam.ca/videaz/docs/loroes.html>
<http://www.zenit.org/spanish/archivo/9806/980614.htm#A1>
<http://www.ocde.org>
<http://www.izquierda-unida.es/Economia/ami/manifiesto.htm>
<http://www.eurosur.org/acc/html/revista/31/ami.htm>
<http://www.monde-diplomatique.fr/md/dossiers/ami>
http://www.monde-diplomatique.fr/1999/05/DE_BRIE/12006.html
<http://rcci.net/globalizacion/fg022.htm>
http://www.redtercermundo.org.uy/revista_077/Globalizacion2.htm
<http://spin.com.mx/~floresu/FZLN/noticias/>
<http://gamma.sil.org/humanities/politics/NAIDENT.HTM>
<http://www.europarl.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/121300.htm>
<http://www.europarl.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/121400.htm>
<http://www.europarl.eu.int/dg3/sdp/pointses/fr/1998/p980511s.htm#7>
<http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/12026.htm>
<http://www.eurosur.org/acc/html/revista/30/memo.htm>
<http://europa.eu.int/scadplus/leg/es/lvb/12026.htm>
<http://abyayala.nativeweb.org/declarations/coica2.html>
<http://www.biodiversidadla.org/noticias1/noticias230.htm>
<http://www.halcyon.com/FWDF/fourthw.html>
<http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/constitutions.html>
<http://www.stanford.edu/~cmendoza/constitucionales.html>