

EL PROBLEMA ÉTICO DE LAS MINORÍAS ÉTNICAS

Ernesto GARZÓN VALDÉS

SUMARIO: I. *Abstracción y peculiaridad cultural*. II. *Homogeneidad y democracia representativa*. III. *Homogeneidad y peculiaridad cultural*. IV. *Bibliografía*.

Quiero referirme, desde una perspectiva ética, al problema que plantea el tratamiento jurídico-político de minorías étnicas que mantienen contactos más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democrático-representativas.

La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural, como por los del llamado “comunitarismo”.

A su vez, el hecho de que el marco institucional nacional sea el de una democracia representativa impone condiciones que no pueden ser dejadas de lado, so pena de volver imposible la viabilidad del sistema. Una de estas condiciones necesarias es la existencia de un cierto grado de homogeneidad social.

Las minorías étnicas que tomaré en cuenta son aquellas que se encuentran en una situación de inferioridad, por lo que respecta a su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional. No he de ocuparme pues de casos como el de la minoría francesa en el Canadá o el de la población blanca en Sudáfrica (caso éste que queda también excluido por el marco de referencia democrático que utilizo en este trabajo).

La adopción de estas dos coordenadas: por un lado, la aceptación de valores éticos de vigencia universal y, por otro, la exigencia de homoge-

neidad, parecen ser inconciliables con el respeto pleno de la identidad colectiva de las minorías étnicas. En efecto, como afirma Guillermo Bonfil Batalla (1988, 91): “la contradicción entre las identidades étnicas y la identidad nacional tiene su origen en que al postular las nuevas identidades nacionales como las únicas legítimas, se pretende eliminar la pretensión de control exclusivo que cada pueblo reclama sobre su propio patrimonio cultural”.

Al referirse a la discusión sobre este tema en México, Héctor Díaz-Polanco (1987, 42) señala:

Dos asuntos deben ser destacados inmediatamente. En primer lugar, el hecho de que, en efecto, esos pares “ideales” [nación-etnia, proyecto nacional-proyecto étnico] se conciban y operen como oposiciones, como los de una aguda antinomia, en el sentido de que la realización de uno (en especial el correspondiente a lo étnico) se visualice sólo a condición de rechazar y negar al otro, o también poniéndose al margen del otro (lo que supone de todos modos o provoca finalmente el rechazo y la negación). El rechazo se presenta casi siempre como una afirmación de lo “incompleto” (o lo “inauténtico”) de lo nacional (o lo “occidental”); la negación a menudo se lleva hasta sostener, por ejemplo, que la nación misma o la cultura son inexistentes.

El respeto de la pluralidad cultural, de las normas y procedimientos que cada grupo considera como legítimas, exigiría asumir una posición de relativismo ético, es decir, diametralmente opuesta a la que implican las exigencias de universalidad y de homogeneidad.

Las objeciones contra el punto de partida aquí propuesto suelen proceder de tres frentes principales: el de los antropólogos, el de los filósofos de orientación hegeliana o neo-aristotélica y el de los propios representantes de las comunidades étnicas afectadas. Todos ellos parecen propiciar el relativismo cultural, desde donde infieren la necesidad del relativismo moral.

Algunas citas pueden servir de ilustración. Con respecto al caso de los antropólogos, Raymond Firth (1951, 183) ha subrayado la vinculación entre moralidad y hábito social:

Con los atributos morales de una acción se quieren indicar sus cualidades desde el punto de vista de lo que es correcto y falso. La moralidad es un conjunto de principios sobre los cuales se basan tales juicios. Vista empíricamente, desde el punto de vista sociológico, la moralidad es, en primera ins-

tancia, socialmente específica. Toda sociedad tiene sus propias reglas morales acerca de qué tipos de conductas son correctas y cuáles falsas y los miembros de la sociedad se conforman a ellas o las evaden y son juzgados en consecuencia. Para cada sociedad, tales reglas, la conducta relevante y los juicios concomitantes puede decirse que forman un sistema moral. El examen de estos sistemas morales ... es parte del trabajo de la antropología social.

Ruth Benedict (1978, 286): “reconocemos que la moralidad difiere en cada sociedad y que es un término adecuado para designar los hábitos socialmente aprobados. La humanidad ha preferido siempre decir ‘es moralmente bueno’ a ‘es habitual’ ... pero, históricamente, estas dos frases son sinónimas”.

Guillermo Bonfil Batalla afirma con respecto a la identidad étnica:

Poseer una identidad étnica, esto es, asumirse y ser reconocido como miembro de una configuración social que es portadora de una cultura propia, entraña entonces el derecho a participar de tal cultura, mediante lo cual se tiene acceso a los elementos culturales indispensables para satisfacer los requerimientos de la vida en sociedad (1988, 88).

[L]a afirmación de la identidad étnica significa, simultáneamente, la decisión de pertenecer al grupo étnico correspondiente, es decir, formar parte de un complejo nudo de interdependencias que ubican socialmente al individuo a partir de derechos y obligaciones culturalmente prescritos. Esta ubicación social, en la que las expectativas están firmemente establecidas, compite en favor del mantenimiento de la identidad de origen frente a la incertidumbre (y las experiencias de fracaso) de cambio, mediante el camino de identidad, a una red de interdependencias diferentes, donde la posición social de quien pasa la barrera étnica tiene muchas posibilidades de ser inferior y marginal (1988, 92 y ss.).

Y una última cita de uno de los autores que más ha subrayado la vinculación entre relativismo cultural y relativismo ético, Melville Herskovits (1972, 31):

El relativismo cultural es una filosofía que reconoce los valores establecidos por cada sociedad para guiar su propia vida y comprende su valor para aquéllos que viven en ellas, a pesar de que puedan diferir de los propios. En lugar de subestimar las diferencias con respecto a normas absolutas que, por más objetivamente que se pueda haber llegado a ellas, son siempre el producto de

un tiempo o de un lugar dados, el punto de vista relativista subraya la validez de todo conjunto de normas para el respectivo pueblo y los valores que ellas representan.

También filósofos contemporáneos de la moral, opuestos principalmente a la línea de pensamiento Kant-Rawls, los llamados “comunitaristas”, insisten en la prioridad de la comunidad sobre el individuo y en la importancia de su identidad histórica. Así, según Michael J. Sandel (1982, 179):

Imaginar a una persona incapaz de vínculos constitutivos [con la respectiva comunidad] no significa concebir un agente idealmente libre y racional sino imaginar una persona sin carácter, sin profundidad moral. Pues tener un carácter significa saber que me muevo en una historia que no puedo ni emplazar ni dirigir, que implica consecuencias también para mis elecciones y mi conducta. Esto hace que me sienta más cerca de algunos y más lejos de otros; hace que algunos fines sean más adecuados que otros. En tanto ser capaz de autointerpretación, soy capaz de reflexionar sobre mi propia historia y, en este sentido, de distanciarme de ella; pero esta distancia es siempre precaria y provisoria, el punto de reflexión no está nunca definitivamente asegurado fuera de la historia.

Según Alasdair MacIntyre (1984, 18) la moralidad liberal es una fuente permanente de peligro porque expone nuestros lazos sociales y morales a su disolución por parte de la crítica racional. Las reglas morales a su disolución por parte de la crítica racional. Las reglas morales son aprendidas en un contexto social particular que les confiere su contenido específico y los bienes a los cuales estas reglas están referidas se encuentran vinculados con un tipo especial de vida humana; más aún, fuera de su comunidad particular, el individuo no tendría ninguna razón para ser moral ya que no tendría acceso a los bienes que sirven de justificación y le faltaría la fortaleza para ser moral que le proporciona el entorno social. Sin un fuerte apego a una comunidad particular, la persona no puede desarrollarse como agente moral.

También los movimientos indígenas insisten en la vinculación entre comunidad y moralidad. Su negación es considerada como manifestación de “etnocentrismo y racismo clasista” (*cfr.* Salvador Palomino *et al.* 1988, 139). Por ello es necesario el “[r]echazo de toda ideología hege-

mónica y homogénea, dentro de la misma Indianidad o fuera de ella” (*Ibidem*, 140).

Común a estas posiciones es el rechazo de principios abstractos y universales en los que el individuo parecería desvinculado de su entorno, con lo que se cerraría la posibilidad de actuar como agente moral, a la vez que se le impondría hegemónicamente reglas de comportamiento tendientes a asegurar una sospechosa homogeneidad.

En este trabajo no he de analizar todas las implicaciones que para la discusión ética contemporánea tiene esta posición, sino tan sólo limitarme a la consideración de sus vinculaciones con la aceptación de un sistema democrático representativo. Ello significa tomar en serio la relevancia de la estructura política del Estado y no admitir sin más una relación de indiferencia entre sistema político y pluralidad cultural. Es interesante señalar que justamente autores que subrayan la importancia que para la vida social tiene la identidad cultural suelen considerar que el marco político nacional juega un papel secundario en el afianzamiento de esa misma identidad: “la defensa de la cultura y la búsqueda de la autonomía de nuestros pueblos es relativamente independiente a [*sic*] las formas de gobierno de cada Estado” (Salvador Palomino *et al.* 1988, 143).

Pienso, por el contrario, que el sistema político nacional es esencialmente relevante para el análisis del problema de la diversidad cultural y, a la vez, que la democracia representativa es la forma de gobierno ética-mente más satisfactoria. No he de entrar aquí tampoco en la justificación de esta afirmación. Me interesa más reflexionar acerca del hecho de que si se aceptan las posiciones de los antropólogos, filósofos y protagonistas de algunos movimientos de liberación indígena a los que me he referido, parecería que la exigencia de homogeneidad —a la que he calificado de condición necesaria para el funcionamiento de una democracia representativa— puede significar, en aras de principios hegemónicos abstractos, la violación del respeto a la identidad colectiva de las minorías. Dicho con otras palabras: la democracia representativa en países con minorías étnicas (minorías culturales) o bien se basaría en la violación de un principio moral —y equivaldría a la imposición a las minorías de una tiranía homogeneizante— o bien es impracticable. La solución de este dilema requiere, en mi opinión, la aclaración de los siguientes puntos:

1. Analizar en qué medida la aceptación de principios éticos universales equivale a la adopción de un punto de vista que, como consecuencia

de una inaceptable abstracción, ignora las peculiaridades culturales locales o regionales;

2. Qué ha de entenderse por homogeneidad social;

3.Cuál es la relación que existe entre homogeneidad social y peculiaridad cultural.

I. ABSTRACCIÓN Y PECULIARIDAD CULTURAL

Uno de los argumentos más frecuentes en contra de la adopción de principios éticos universales es el que sostiene que esta posición significa dejar de lado datos de la realidad y conduce fatalmente a una nivelación inaceptable de los principios y normas del comportamiento social. Ésta es la que podríamos llamar versión débil de la objeción de abstracción. La versión fuerte equipara abstracción con idealización e infiere las mismas consecuencias que la versión débil. Sostendré que la versión débil es correcta por lo que respecta a la presentación de lo que es una abstracción mientras que la versión fuerte es falsa. Pero, en ambos casos, las conclusiones que de ellas se infieren son falsas.

En efecto, es verdad que toda abstracción requiere dejar de lado aspectos de la realidad; significa, como lo ha recordado recientemente Onora O'Neill (1988, 711), llevar a cabo una "omisión selectiva, dejar de lado algunos predicados de descripciones y teorías". Pretender incluir en una descripción todos los datos de la realidad equivaldría a querer llevar a cabo una empresa tan descabellada como la de Ireneo Funes (el personaje de Jorge Luis Borges, recordado por Genaro R. Carrió 1965, 24), que propiciaba un lenguaje que tuviera una palabra para designar unívocamente cada dato de la realidad. La abstracción es indispensable para todo razonamiento lógico o científico y no es en modo alguno patrimonio exclusivo de las posiciones éticas universalistas. También los antropólogos cuando describen los usos y costumbres de los diferentes pueblos llevan a cabo "omisiones selectivas", sin por ello concluir en una nivelación sino justamente lo contrario.

La equiparación de abstracción con idealización es falsa. A diferencia de la abstracción, la idealización significa la adición selectiva de características que pueden perfectamente faltar en los agentes reales. Por ello tiene razón Onora O'Neill (1988, 712) cuando afirma:

Una teoría idealizada no sólo omite ciertos predicados verdaderos del asunto que es considerado, sino que agrega predicados que son falsos con respecto a la cuestión que se considera ... Versiones abstractas pero no idealizadas de los agentes y su razonamiento pueden ser aplicadas a agentes de diversas *Sittlichkeiten*; versiones idealizadas de los agentes y su razonamiento, no sólo no se refieren a las diversas características históricas y culturales de los agentes particulares sino que se aplican sólo a agentes idealizados, hipotéticos, cuyos rasgos cognitivos y volitivos pueden faltar en los agentes humanos reales.

El argumento de la abstracción no parece, pues, ser bueno para combatir principios éticos con pretensión de universalidad, a menos que se quiera formular el reproche de idealización. En este trabajo procuraré abstraer sin idealizar.

No deja de ser curioso que para no pocos autores, la pretensión de universalidad sea expresión de etnocentrismo. John Cook ha señalado, en mi opinión con razón, que tal vez la situación sea justamente la inversa. El etnocentrismo no conduciría a la universalización hegemónica sino más bien al relativismo cultural y ético. Precisamente cuando no somos capaces de liberarnos de las cargas circunstanciales de nuestra propia cultura no logramos comprender el comportamiento de otros pueblos y llegamos a la conclusión de que aceptan principios morales diferentes:

[L]o que el antropólogo desea combatir y llama “etnocentrismo” es un tipo particular de juicio injusto o infundado y ... estos juicios (opiniones, actitudes) surgen de una falla (a menudo comprensible) de entender las acciones de la gente en otras culturas ... si se acepta esta versión de etnocentrismo, posiblemente no desearíamos adoptar el discurso relativista de “diferentes modalidades” ... Su tendencia [la del antropólogo] a definir las diferencias culturales en términos de diferentes reglas o principios es, según creo, una prueba más a favor de mi tesis de que la doctrina del relativismo es, en sí misma, una forma especial de etnocentrismo (John Cook 1978, 313).

Desde la perspectiva de la ética, Günther Patzig ha subrayado (1975, 78) cuán falso es inferir de comportamientos que nos resultan extraños en otras sociedades, la vigencia de principios morales diferentes a los nuestros, es decir, admitir el relativismo ético normativo como consecuencia de nuestra ignorancia acerca del sentido cabal de los comportamientos “extraños”: “en realidad, el acostumbamiento a la forma de

significa que no serán aceptados aquéllos que destruyan la calidad de agentes de los individuos.

La diversidad cultural y étnica que aquí nos interesa es una diversidad que está esencialmente caracterizada por la superioridad técnico-económica del entorno nacional frente a las minorías étnicas. La existencia de esta desigualdad facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del entorno nacional, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales de los más débiles y vulnerables. Tiene por ello razón Bonfil Batalla cuando observa que el paso de la barrera étnica significa convertirse en un ser “inferior y marginal”. Ello explica por qué la reivindicación de la identidad cultural ha sido

siempre la reacción política deliberada de todo grupo humano, grande o pequeño, amenazado de extinción y subordinación ... Reivindicar la propia identidad cultural supone necesariamente que uno cree en la superioridad de su propio patrimonio cultural, con sus valores y normas, y que uno rechaza el de los otros ... (Ananda W. P. Gurugé 1988, 53 y ss.).

Esta reivindicación es considerada como el único medio de supervivencia de un grupo sometido a una competencia desigual. Ello es, sin embargo, falso: son las condiciones de esta competencia las que hay que modificar. Pero no postulando el relativismo ético-cultural sino justamente al revés: partiendo de la necesidad de aceptar principios de convivencia universalmente válidos, que impidan la instrumentalización de los técnicos y económicamente débiles.

No está de más recordar cuán difícil es definir cuáles son los elementos que constituyen la identidad étnico-cultural, tanto más cuando se trata de pueblos que viven en contacto permanente con otras culturas de las que aceptan con manifiesto entusiasmo productos derivados y secundarios (por ejemplo, la radio, la televisión o la Coca-Cola). Algunos autores, como Miguel Alberto Bartolomé, proponen sustituir el concepto de identidad étnica por el de conciencia étnica, que incluiría elementos heterogéneos de diferentes culturas: “pero la conciencia de un pueblo no es sólo una recuperación del pasado, sino la valorización de aquellas formas tradicionales o de relativamente reciente adquisición, que el grupo haya asumido como propias en un momento dado de su proceso histórico” (Miguel Alberto Bartolomé 1979, 318).

Por ello, “la forma contemporánea que asuma la cultura de una etnia es tan legítima como cualquiera que haya existido en otro momento de su proceso histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma” (*Ibidem*, 319).

La legitimidad de la cultura dependería pues del consentimiento fáctico de sus miembros. Como he tratado de demostrarlo en otro trabajo (*cfr.* Garzón Valdés 1989), el recurso al consentimiento fáctico como fuente de legitimidad puede conducir a resultados totalmente inaceptables desde el punto de vista ético.

No necesito exponer aquí mi posición de rechazo pleno del escándalo ético que constituye el tratamiento del indio en América Latina. Posiblemente nadie sufre en este continente con mayor intensidad que el indio las degradantes consecuencias de su vulnerabilidad económico-social. Lo que deseo es más bien expresar mis dudas acerca de la estrategia habitualmente propuesta para superar esta situación, es decir, la que recurre exclusivamente a la afirmación de la identidad cultural. Creo que aquí se establecen equiparaciones falsas como la muy frecuente entre legitimación y legitimidad, u oposiciones supuestamente excluyentes como la que existiría entre relativismo y absolutismo, o jerarquías más que problemáticas, tales como la supremacía de la comunidad sobre el individuo.

Por ello es que mis dudas no se refieren únicamente a la posibilidad de éxito fáctico de aquella estrategia, sino que también se deben a consideraciones conceptuales y éticas.

Por lo pronto, es aconsejable distinguir entre legitimación y legitimidad de una organización político-social. Mientras que el primer concepto hace referencia a la aceptación de las reglas del sistema por parte de los grupos dominantes (sin que importe su amplitud numérica, raza o sexo), el segundo indica la coincidencia de las reglas del sistema con los principios de la ética normativa. La legitimación así entendida es sinónimo de lo que H. L. A. Hart llama “punto de vista interno” y Max Weber, “creencia en la legitimidad”. La legitimación es condición necesaria aunque no suficiente de la existencia de un sistema político-social. Tiene razón Bonfil Batalla (1989, 91) cuando afirma:

Cuando se reivindica políticamente la identidad étnica, como lo hacen actualmente las organizaciones indias de América Latina, no se defiende un derecho abstracto, puramente ideológico, a mantener una cultura distinta ... Quien asume una identidad étnica está afirmando, simultáneamente, su derecho a par-

ticipar en las decisiones exclusivas del grupo y a obtener los beneficios que reporta el uso del patrimonio cultural colectivo, según las normas y procedimientos que el propio grupo acepta como legítimos.

Pero del hecho que un grupo social considere que sus normas de comportamiento son legítimas, es decir, adopte frente a ellas un punto de vista interno, no se infiere que las mismas posean legitimidad. Sostener que es posible pasar del plano de las creencias al plano de lo debido es falso, no porque podamos no estar de acuerdo con lo creído sino por razones lógicas. Y si se quiere superar la falacia del paso del ser al deber ser aduciendo que debe ser lo que la gente en una determinada comunidad cree que debe ser, se avanza entonces por una vía sumamente peligrosa (basta pensar en las creencias de los nazis, de los partidarios del *apartheid*, de los fundamentalistas islámicos o de los iroqueses del siglo XVII que consideraban que la tortura era una de las formas más eficaces para asegurar la socialización del torturado) (*cfr.* al respecto Peggy Reeves Sanday 1986, 212).

Tampoco es verdad que la única posición que cabe frente al relativismo ético es la del absolutismo y que si se abandona aquél se cae en la intolerancia. Al contrario, un relativista radical carece de fundamentos para postular la vigencia universal de la tolerancia si es que no quiere autocontradecirse. Entre el relativismo y el absolutismo existe la línea del objetivismo ético, que es la que habré de seguir aquí.

Por último, a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, creo —como Johan Galtung y Anders Wirak (1976, 3)— que cuando se trata del desarrollo político, social y cultural, no existen “vacas sagradas” como no sean los seres individuales. Es por ello correcta la afirmación de David Gauthier (1986, 288):

La idea de que las formas de vida tienen derecho a sobrevivir —una idea expresada en aquella concepción extraordinaria del genocidio cultural— es un recién llegado al escenario moral. Es también una idea totalmente equivocada. Son los individuos los que cuentan; las formas de vida importan sólo como expresión y sustento de la individualidad humana.

La posición comunitarista, si es coherente, conduce fatalmente a la defensa del *status quo* —cualquiera que éste sea— y es, por lo tanto, paralizante y conservadora por definición. Su consecuencia necesaria es

la creación de “esferas de justicia” (para usar la expresión de Michael Walzer) incomunicadas entre sí. En cambio, si se acepta la prioridad moral del individuo sobre la comunidad, es posible admitir también la posibilidad de justificar éticamente la suplantación de una forma de vida por otra.

Aplicado al tema que aquí nos ocupa, pienso que para superar la situación de coacción y de engaño que padecen los miembros de las etnias indígenas de América Latina hay que adoptar una perspectiva que no confunda la legitimación con legitimidad, rechace el relativismo ético y se centre en el individuo concreto de carne y hueso en tanto agente moral. Y todo esto, dentro del marco de un orden político nacional que, al menos programáticamente, pretende ser una democracia representativa. Y digo “pretende” porque justamente la existencia de etnias marginadas contradice una de las condiciones necesarias de la democracia representativa, es decir, la homogeneidad de la sociedad. A este punto quiero ahora referirme.

II. HOMOGENEIDAD Y DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Es bien sabido que la homogeneidad ha sido considerada —desde Edmund Burke hasta Hermann Heller— un requisito indispensable de la democracia parlamentaria. Desde luego, en la teoría política existen variados criterios de homogeneidad, algunos de los cuales —como, por ejemplo, los sustentados por Carl Schmitt— presentan rasgos manifiestamente racistas. Mi propuesta de sociedad homogénea es la siguiente: *una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus bienes básicos.*

La homogeneidad así entendida impide que el derecho de la mayoría se convierta en dominación de la mayoría. En efecto, los derechos directamente vinculados con la satisfacción de los bienes básicos constituyen un “coto vedado” a la negociación y a las decisiones mayoritarias. Toda decisión que intente reducir los límites del “coto vedado” es *prima facie* ilegítima y contradice el concepto mismo de democracia representativa. Esto significa que quien pretenda reducir el ámbito del “coto vedado” deberá correr con la carga de la prueba y demostrar que esta reducción está justificada por la imposibilidad real de una vigencia efectiva de algunos de los derechos vinculados con los bienes básicos. Esto es obvio

si se recuerda el principio kantiano según el cual deber implica poder ser o hacer.

Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su satisfacción y que, en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales. En ambos casos, quien no comprende su relevancia puede ser incluido en la categoría de incompetente básico. Posiblemente tiene razón Guillermo Bonfil Batalla cuando afirma que las “concepciones mismas de salud y enfermedad corresponden a una manera particular de entender al hombre y a las fuerzas benéficas y maléficas que pueden ampararlo o perjudicarlo” (1988, 90). Los estudios realizados por Margaret Clark sobre la vinculación entre salud, enfermedad y factores culturales y sociales en el enclave mexicano-norteamericano de la ciudad de San José, California (*cfr.* al respecto George M. Foster 1988, 241 y ss.) confirman esta afirmación, pero me cuesta aceptar la conclusión general de que ello “legitima [¿siempre?] las maneras específicas en que es posible restablecer la salud, frente a prácticas médicas diferentes que son legítimas y significativas en otras culturas” (Bonfil, *loc. cit.*). Me inclino a pensar que la vinculación causal entre el bacilo de Koch y la tuberculosis era y sigue siendo “significativa” no sólo en el ámbito cultural germano donde fue descubierta. Y tampoco llega a convencerme la relación causal entre San Gabriel y la lluvia y la conveniencia de su aceptación como parece sostenerlo Miguel Alberto Bartolomé cuando afirma (1979, 319): “poco importa que San Gabriel aparezca ahora como el jefe de las deidades de la lluvia de los mayas, si los rituales y los sistemas de valores correspondientes, continúan orientando las conductas colectivas de los hombres ante la lluvia ...”.

En la determinación de las relaciones causales no es verdad que “todo funcione”, como lo propicia Paul Feyerabend. Y como las relaciones causales subyacen a toda regla técnica que indica las vías para conseguir lo que se desea, si se quiere tomar en serio los deseos de la gente, no es posible ignorarlas.

No hay duda que la exigencia de homogeneidad dista mucho de estar satisfecha en los países de América Latina. Ello explica las deficiencias de nuestras democracias y el escepticismo de los representantes de los intereses de los distintos grupos étnicos frente a la posibilidad de superar sus problemas dentro de nuestros marcos políticos nacionales. Pero pienso que las alternativas que ofrece la historia y el presente de América Latina son menos convincentes aún.

Si se acepta la definición de homogeneidad social aquí propuesta, la pregunta que de inmediato se plantea es cómo definir más exactamente estos bienes básicos.

En la discusión ética contemporánea hay dos puntos de partida a los que suele recurrirse en el intento de formulación de principios y reglas de validez universal que aseguren la protección de estos bienes. Uno de ellos es el del consenso (en sus dos versiones de fáctico e hipotético); el otro es el de las necesidades básicas. Por razones que no he de exponer aquí (*cf.* para más detalles Garzón Valdés, 1989), me inclino por la segunda de estas perspectivas.

En una obra de reciente publicación, Mario Bunge (1989) ha subrayado la vinculación necesaria que existe entre valores y necesidades humanas y que aquéllos no pueden existir sin estas últimas; más aún: valoramos algo justamente porque lo necesitamos. La constatación de una necesidad es algo fáctico y objetivo. Como afirma David Wiggins (1985, 3; citado según Ruth Zimmerling 1990, 15): “A diferencia de ‘desear’ o ‘querer’, ... ‘necesitar’ obviamente no es un verbo intencional. Lo que necesito no depende del pensamiento o del funcionamiento de mi cerebro ... sino de cómo es el mundo”.

Ruth Zimmerling ha observado con razón que la universalidad de las necesidades básicas “reside en sus aspectos ‘genéricos’ y no en las características de lo que se requiere para satisfacerlas” (*loc. cit.*, 16). Esta universalidad no significa, desde luego, que sea posible formular una lista exhaustiva de las necesidades básicas válida para todas las sociedades y periodos históricos ya que bajo la categoría “necesidades básicas” hay que incluir no sólo las llamadas “necesidades naturales” (como alimento, vivienda, vestido), sino también las “derivadas” de las respectivas estructuras sociales. Aquí sí juega un papel importante la diversidad cultural y puede hablarse de “relatividad” contextual. Es conocido el ejemplo de Adam Smith (1958, II, 351 y ss.) acerca de la vinculación entre las

camisas de hilo y la decencia social en tanto criterio de lo que es básicamente necesario:

Por necesidades entiendo no sólo los bienes que son indispensablemente necesarios para el sustento de la vida, sino todo aquello que las costumbres del país hacen que sea indecente carecer de ello ... aun para los sectores más humildes. Una camisa de hilo, por ejemplo, no es estrictamente necesaria para la vida. Los griegos y los romanos vivieron, según pienso, muy agradablemente a pesar de que no conocían el hilo ... Por necesidades entiendo pues aquellas cosas que no sólo la naturaleza sino también las reglas establecidas de la decencia han vuelto necesarias hasta para los sectores inferiores del pueblo.

Zimmerling (*loc. cit.*, 20) ha formulado una definición de necesidad básica que puede ser útil en este contexto:

N es una necesidad básica para *x* si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema socio-cultural *S* en el que vive *x* y en vista de las características personales de *P* de *x*, la no satisfacción de *N* le impide a *x* la realización de algún fin no contingente —es decir, que no requiere justificación ulterior— y, con ello, la persecución de todo plan de vida.

Aplicando al problema que aquí nos ocupa, dado que las comunidades indígenas no se encuentran, por lo general, aisladas del contexto nacional y éste presenta un grado mayor de desarrollo técnico-económico, la lista de las necesidades básicas derivadas tiene una tendencia a una continua expansión. Su no satisfacción viola el principio de homogeneidad —afecta, por lo tanto, uno de los presupuestos de la democracia representativa— y aumenta el número de los “inferiores marginados”, para usar la expresión de Guillermo Bonfil Batalla. Pero no sólo ello: si se admite que la satisfacción de las necesidades básicas es indispensable para la actuación del individuo como agente moral, su no satisfacción está éticamente prohibida.

La existencia creciente de necesidades básicas derivadas es una consecuencia inevitable de todo proceso de desarrollo. Para comunidades tradicionales en contacto con sociedades más dinámicas esto significa tener que enfrentarse con la alternativa de o bien dar satisfacción a las necesidades básicas derivadas o bien negarse a ello, aferrándose a sus reglas habituales de convivencia. Esta última alternativa presenta rasgos incon-

fundibles de autodestrucción. Pretender seguirla a nivel colectivo es éticamente, por lo menos, dudoso, y como estrategia práctica, catastrófico ya que conduce fatalmente a una mayor vulnerabilidad del grupo social. Por su parte, la primera alternativa implica necesariamente la renuncia total o parcial a formas de vida que un pueblo ha “asumido como propias”, es decir, implica poner en peligro la propia identidad, si se acepta la definición de Bartolomé citada más arriba. Lo grave es que la aparición de necesidades básicas derivadas no es algo que dependa exclusivamente de los sujetos que tiene que satisfacerlas. Si en el ejemplo de Adam Smith la camisa de hilo era requisito de decencia social, en nuestras sociedades, un cierto grado de nivel educativo, la familiarización con relaciones causales de fenómenos cotidianos, son también precondiciones de un mínimo de decencia en el sentido estricto de la palabra. Su carencia humilla.

Vistas así las cosas, el aseguramiento de la calidad de agentes morales de los individuos que integran una comunidad nacional culturalmente heterogénea requiere un movimiento en dos direcciones: por una parte, las autoridades nacionales deben promover la homogeneidad asegurando el derecho de todos los habitantes a la satisfacción de sus necesidades básicas; por otra, los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad.

Esto plantea, desde luego, el problema de saber cuáles son los límites que éticamente están impuestos a la estrategia aquí propuesta. Ello me lleva al tercero de los puntos a tratar.

III. HOMOGENEIDAD Y PECULIARIDAD CULTURAL.

El punto 7 de la Declaración de principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas establece que: “las instituciones de los Pueblos Indígenas, igual que las del Estado-nación, deberán estar en congruencia con los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como colectivos” (*cf.* Jesús Contreras (comp.) 1988, 181).

Ésta es, en verdad, una formulación más del principio de homogeneidad. Pero si este principio ha de valer incondicionalmente, como creo que es la intención de los autores de la Declaración, entonces el punto 5 de este documento, que reza: “los usos y las costumbres de los Pueblos

Indígenas deben ser respetados por los Estados-Nación y reconocidos como legítima fuente de derechos” o bien es contradictorio con el punto 7 o bien debe haber entre ambos una relación de supra o de subordinación.

Los partidarios del relativismo cultural y ético, si son coherentes, tendrán que sostener que el punto 5 prima sobre el 7. Pero entonces se verán enfrentados con la contradicción que significa postular la validez relativa de los valores y afirmar, al mismo tiempo, la validez absoluta de los usos y costumbres como fuente de legitimidad. Y si se sostiene la relación de subordinación del punto 5 con respecto al 7, se abandona, desde luego, la posición del respeto incondicionado de las autonomías culturales y habrá que admitir la necesidad de modificar los usos y costumbres que contradigan “los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como colectivos”. El artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que cada cual ha de gozar de los derechos “económicos, sociales y culturales indispensables para su dignidad y libre desarrollo de su personalidad”. Dicho con otras palabras, se afirma aquí el derecho a satisfacer las necesidades básicas. Y como estas necesidades vienen impuestas muchas veces desde afuera, el problema que se plantea es que los medios que ofrecen las respectivas culturas resultan insuficientes para “satisfacer los requerimientos de la vida en sociedad”. Esto trae consigo la necesidad de modificar las “estructuras de creencias” del grupo social en cuestión. La creencia en la existencia de una relación causal entre las danzas en honor de San Gabriel y el aumento de las precipitaciones pluviales no es, por ejemplo, una buena base para formular predicciones meteorológicas.

Si se quisieran formular sumariamente los deberes de las autoridades nacionales y de los representantes de las comunidades étnicas, creo que vale lo siguiente:

Con respecto a las autoridades nacionales: están *prima facie* éticamente obligadas a posibilitar a todos los habitantes el goce de los derechos vinculados con la satisfacción de las necesidades básicas. Éste es el deber de homogenización. Una sociedad en la que se viola este deber puede ser calificada de indecente.

Con respecto a los representantes de las comunidades indígenas: están éticamente obligados a informar a sus miembros acerca de las consecuencias que trae aparejado el rechazo del principio de homogeneidad. Éste

es el deber de disposición al cambio. Su no aceptación conduce a la transformación de las comunidades indígenas y a los individuos que las integran en “piezas vivientes de museos” (*cf.* David Gauthier 1986, 296), en “crisálidas, envueltas en un perenne capullo ‘cultural’ ” (*cf.* Héctor Díaz-Polanco, 1987, 17), al aspirar a una reiteración obsoleta de formas de vida que dificultan la participación en el desarrollo general de la humanidad. Este deber puede ser llamado el “deber de dinamización”. Su violación permite calificar a la comunidad que la practique como históricamente suicida.

Estos dos deberes: el de homogeneización y el de dinamización trazan el marco de estrategias no sólo éticamente aceptables sino también fácticamente exitosas en las actuales circunstancias. Dentro de este marco se plantea, por supuesto, una serie de problemas concretos.

El deber de homogeneización puede implicar, en algunos casos, la necesidad de su imposición, aun en contra de la voluntad de sus destinatarios. La obligación de escolaridad, por ejemplo, no queda sujeta al consentimiento de los niños o de sus padres; lo mismo vale con respecto a medidas elementales de sanidad. Por ello, en la zona comprendida entre la homogeneización y la dinamización suelen presentarse casos en los que pueden estar justificadas medidas paternalistas. No he de referirme a ellas aquí (*cf.* para más detalles Garzón Valdés, 1987), sino tan sólo recordar que éstas están éticamente justificadas si y sólo si el destinatario de las mismas es un incompetente básico y no se toman para manipularlo sino para evitarle un mal.

Más difícil de responder es la cuestión de si debe asegurarse a cada comunidad la posibilidad del cultivo escolar y hasta universitario de su propia lengua con fondos del Estado. Si se acepta la tesis de Gonzalo Aguirre Beltrán (1983, 13) en el sentido de que la “defensa de la lengua les asegura [a los indígenas] ... la conservación integrada de su personalidad modal” o la de Salvador Palomino y otros autores (1988, 135) quienes afirman que: “[s]ólo el idioma materno permite expresar nuestro pensamiento con fidelidad. Así, los intentos de explicación mediante el uso del idioma dominante, sólo representan aproximaciones ...”.

El facilitar la enseñanza de la respectiva lengua materna parecería ser un deber que se infiere del de homogeneización, ya que quien no puede expresarse cabalmente en su lengua materna estaría condenado a no poder expresar su pensamiento. Me inclino a creer que esta tarea debe ser

llevada a cabo conjuntamente por las respectivas comunidades y el Estado nacional, siempre que aquéllas estén dispuestas también a cumplir el deber de dinamización.

Otro es el caso de la propuesta de Salvador Palomino y otros autores (*loc. cit.*) en el sentido de la implantación de un idioma indígena como lengua franca del continente: “por lo mismo, constituye una gran necesidad idear —a nivel de Sur y Centroamérica— que un idioma indio que sirva de lengua franca a nivel regional, al pensamiento de indianidad y sin que ello implique una renuncia al uso del castellano”.

La idea no parece muy buena: supongamos que se implante el aimará como lengua franca de la indianidad, ¿qué pasaría con los mayas de Guatemala?; ¿tendrían que aprender entonces no sólo castellano sino también “lengua franca de la indianidad”? Este tipo de propuestas es insostenible por impracticable o en todo caso por inútil. Sin embargo, es significativa porque pone de manifiesto una actitud bastante frecuente entre quienes sostienen la tesis del relativismo cultural y hasta el rechazo de una cultura nacional a la vez que, paradójicamente, postulan la superioridad incondicionada de lo indígena: “la única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios” (Guillermo Bonfil Batalla 1981, 36).

Estos ejemplos sirven para ilustrar la variedad de casos que pueden presentarse y que requieren siempre una consideración individual. Pero en todos ellos pienso que hay que tener en cuenta los siguientes tres principios:

1. Rechazo del relativismo cultural como fuente de derechos y deberes que exigen aceptación universal.
2. Aceptación del valor del individuo como agente moral.
3. Negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y, por consiguiente, admisión de la posibilidad de su crítica y superación.

El primer principio no significa caer en el fanatismo etnocentrista sino justamente lo contrario: admitir la posibilidad de la formulación de principios y reglas objetivamente fundamentables. El enfoque de las necesidades básicas me parece una vía adecuada a tal efecto.

El segundo principio implica el rechazo del comunitarismo en cualquiera de sus versiones.

El tercero exige la adopción de una actitud crítica frente a las normas de comportamiento y a las creencias vigentes en la comunidad en la que

se ha nacido y criado. Exige, pues, la no aceptación del conservadurismo, en la medida en que éste pueda anular la capacidad del razonamiento propio, y presupone admitir la posibilidad de que existan formas de vida más valiosas que otras. El criterio más aceptable para establecer una cierta jerarquía entre diversas formas de vida colectivas es el que sostiene que una forma de vida colectiva es superior a otra cuando en ella la posibilidad de coacción y de engaño de sus miembros es menor. La superación de la coacción y del engaño es, dicho con otras palabras, la superación de la debilidad y la ignorancia. Éstas son dos raíces profundas del escándalo ético que significa la situación de buena parte de la población indígena en América Latina. Sólo será posible superar este escándalo si se avanza por la vía de la homogenización y el dinamismo.

Y una última observación: la tesis aquí sostenida no significa, en modo alguno, sostener la conveniencia del cambio por el cambio mismo o la creencia en el valor incondicionado del progreso. El único criterio que aquí he sostenido ha sido el de la prioridad del individuo como agente moral. Esto implica dos cosas: primero, por ser la satisfacción de las necesidades básicas (naturales y derivadas) una condición necesaria para un desarrollo humanamente decente (como podría decirse parafraseando a Adam Smith), sólo aquellas sociedades que puedan satisfacerlas han de ser consideradas como candidatas posibles para ser incluidas en la lista de formas de vida social éticamente aceptables. Pero, segundo, como lo que importa no es sólo la existencia decente del individuo sino su posibilidad de actuar como agente moral, es decir, el despliegue de su autonomía personal, entre dos formas de organización social, si ambas satisfacen las necesidades básicas, habrá que preferir aquélla que asegure una mayor libertad individual. Ésta es, según pienso una reformulación aceptable del criterio de preferencia entre formas diferentes de vida, formulado en el párrafo anterior. Implica, por cierto, el rechazo de concepciones holísticas y relativistas. Pero, en modo alguno, significa fijar para todos los tiempos y lugares un modelo único de progreso, como parecen temerlo los defensores del comunitarismo y de las estructuras tradicionales propias de cada etnia. Una cosa es propiciar el dinamismo para superar la marginación y lograr la homogeneidad en el sentido aquí definido y otra muy diferente es sostener la existencia de un único modelo de progreso. Justamente porque la satisfacción de las necesidades básicas en condiciones de libertad personal depende de los datos concretos de cada

sociedad, no puede fijarse de antemano una única vía posible de progreso y desarrollo. Lo que sí puede sostenerse sensatamente es que, cualquiera que sea la vía elegida, esta elección no puede realizarse con prescindencia del mundo en torno, justamente porque entre los datos de la realidad de toda sociedad actual hay que incluir necesariamente la estrecha vinculación con formas de vida que, por su propio nivel de desarrollo, tienden a crear permanentemente necesidades básicas derivadas, con el consiguiente perjuicio, para quienes no están en condiciones de satisfacerlas. Porque ello es así, siguen en pie los dos deberes básicos de homogenización y dinamización, dentro de los cuales habrá que formular estrategias éticamente aceptables y fácticamente exitosas para superar la situación de etnias que viven en un ámbito nacional técnica y económicamente más desarrollado.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, Ediciones de La Casa Chata, 1983.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "Conciencia étnica y autogestión indígena", *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979.
- BENEDICT, Ruth, "Anthropology and the Abnormal", en BEEHLER, Rodger y DRENGSON, Alan R. (eds.), *The Philosophy of Society*, Londres, Methuen, 1978.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, "Introducción a la recopilación de documentos", *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- , "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", en CONTRERAS, Jesús (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Revolución, 1988.
- BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy. Ethics: The Good and the Right*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1989.
- CARRIÓ, Genaro R., *Notas sobre derecho y lenguaje*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1965.
- CONTRERAS, Jesús (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Revolución, 1988.

- COOK, John, "Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion", en BEEHLER, Rodger y DRENGSON, Alan R. (eds), *The Philosophy of Society*, Londres, Methuen, 1978.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Etnia, nación y política*, México, Juan Pablos Editor, 1987.
- FIRTH, Raymond, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951.
- FOSTER, George M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, trad. de Andrés M. Mateo y Mayo Antonio Sánchez García, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- GALTUNG, Johan y WIRAK, Anders, "Human Needs, Human Rights and the Theories of Development", París, UNESCO, SHC.75/WS/55, 1976, mimeo.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- , "Consenso, racionalidad y legitimidad", en GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- GAUTHIER, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- GURUGÉ, Ananda W. P., "Identité culturelle et développement. Tradition et modernité", *Ifda Dossier* (Nyon) 68, 1988.
- HERSKOVITS, Melville, *Cultural Relativism*, Nueva York, 1972.
- MACINTYRE, Alasdair, *Is Patriotism a Virtue? (The Lindley Lecture)*, University of Kansas, Department of Philosophy, 1984, pp. 3-20.
- MAGNIS-SUSENO, Franz, *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer Östlichen Moral*, Munich-Viena, R. Olenbourg Verlag, 1981.
- O'NEILL, Onora, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, vol. 98, núm. 4, 1988.
- OLIVÉ, León, "Racionalidad y legitimidad política", *Doxa*, Alicante, núm. 4, 1987.
- PALOMINO FLORES, Salvador *et al.*, "Filosofía, ideología y política de la indianidad", en CÓNTRERAS, Jesús (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Revolución, 1988.
- PATZIG, Günther, *Ética sin metafísica*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- REEVES SANDAY, Peggy, *El canibalismo como sistema cultural*, trad. de Gaspar Ibáñez Monge, Barcelona, Lerna, 1987.

- SANDEEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., Londres, J. M. Dent & Sons Ltd., 1958.
- WIGGINS, David, "Claims of Need", en HONDERICH, Ted (comp.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J. L. Mackie*, Londres, Routledge & Kewgan Paul, 1985.
- ZIMMERLING, Ruth, "Necesidades básicas y relativismo moral", *Doxa*, Alicante, núm. 7, pp. 35-54.