

México: aquí es Rodas

El pensamiento multicultural tiene en México un matiz histórico que lo diferencia del estadounidense y europeo: aquí el modelo no se ocupa de los inmigrantes, sino de los americanos originales. Enrique G de la G revisa la producción filosófica reciente en torno al asunto.

Nadie puede sobrevivir, sin perderse, a la destrucción de su mundo cultural.

Luis Villoro

Un fragmento de la *Fábula* 33 de Esopo nos conservó un viejo refrán, que reza así: “Idoù Ródos, idoù kai tò pédema”. La línea entusiasmó a Erasmo, quien la vertió al sucinto latín: “Hic Rodus, hic saltus”. Según el renacentista, se arrojaba la frase contra los presumidos que fanfarroneaban hazañas en tierras bárbaras pero que mostraban poca valentía entre los suyos: “Aquí es Rodas, aquí es el salto”, significando: “En este sitio debes revelar tus habilidades guerreras, no solamente allá, donde escasean los testigos.” Aquí es Rodas, aquí se presentan los retos y problemas... *alàs!*: aquí ha de lucirse la habilidad, la capacidad resolutoria.

En los ámbitos de la filosofía política y la filosofía de la cultura, el Rodas más atingente de los últimos lustros se llama, mal que bien, *multiculturalismo*. Frente a ese coloso problemático, el filósofo, el pensador, el político deben mostrar sus dotes con suficiencia.

Un precursor del fenómeno multicultural es el espíritu constitutivo de Estados Unidos. El *melting pot* estadounidense funciona como un cazo donde coinciden y se *derriten* diferentes culturas: los individuos se despiden de una cantidad importante de premisas culturales hasta ese momento propias, y generan un ambiente social y cultural nuevo, genuino:

original y originario.

El término *multiculturalismo* busca expresar una realidad diferente. Se acuñó en Suiza hacia 1957 pero se popularizó en los sesenta. Desde el principio, *multiculturalismo* ha intentado significar el convivio de diferentes tradiciones culturales en un contexto determinado —el político, por ejemplo, aunque la metáfora puede aplicarse a otros ámbitos, como el artístico o incluso el deportivo. Se etiquetan como *multiculturales* las sociedades abiertas a las que acuden, por cualesquiera razones, números significativamente altos de inmigrantes. Lo propio de éstas radica en que, a diferencia del *melting pot*, las tradiciones conviven sin *derretirse*, sin fundirse en una nueva. En este sentido, consideramos a Estados Unidos un país multicultural en virtud de las recientes oleadas de *Asiatics* e *Hispanics*, no a fuer de los irlandeses, alemanes o italianos decimonónicos.

En México, la fuerza migratoria es bastante reducida, si se compara con los otros países norteamericanos o los centroeuropeos. A ojo desnudo, parecería que la discusión en torno al multiculturalismo merece poca atención en nuestras latitudes. Sin embargo, una variación de estos fenómenos migratorios centellea en México. No hablaremos aquí de los empresarios expatriados, ni de las colonias extranjeras en nuestras ciudades, ni de las huidas masivas del campo a las urbes, tampoco de las migraciones registradas en el perímetro de una misma ciudad. En México, el problema acucia desde otro mirador: los indígenas. Ellos configuran el Rodas de la filosofía política en México, ellos demandan el *salto*. Para decirlo en los términos acuñados por Will Kymlicka,

México es un *Estado multinacional* (su diversidad proviene de la incorporación de culturas concentradas en un territorio, que antes tuvieron un gobierno propio), no un *Estado multiétnico* (cuya diversidad proviene de la inmigración individual y familiar).

Un simposio reciente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM¹ invita a revisar las ideas de algunos filósofos mexicanos sobre el tema, a manera de mapa para la discusión. Me ceñiré a un pequeño número representativo de autores.

PROBLEMÁTICA NACIONAL

En México, se aborda la problemática, al menos, desde dos frentes. Luis Villoro se preocupa por entender la situación actual a partir de la historia; Bolívar Echeverría y Fernando Salmerón, en cambio, observan los avatares de la modernidad occidental y sus repercusiones en nuestro territorio.

Luis Villoro analiza diferentes estadios de la nación mexicana. Firmada la Independencia, pronto se instauró un federalismo inadecuado a la diversidad de pueblos dentro de la nación. El federalismo, en su afán homogeneizador, acentúa la igualdad de los individuos mientras sacrifica las diferencias culturales de los pueblos implicados. “Los dos siglos de vida independiente pueden verse, desde entonces, bajo una luz: la contraposición de dos corrientes que responden a ideas distintas de la nación. Por un lado, la construcción del Estado-nación moderno, que había imaginado el grupo fundador; por el otro, la resistencia de las comunidades que no encajan en ese proyecto.” El proyecto liberal formó *ciudadanos imaginarios*, diseñados con cálculos previos. Zapata y Villa ansiaban oponer el interés por las tierras y municipios, pero sus propuestas quedaron paralizadas en estatuas de bronce. Tras la Revolución, el fin político es forjar, cuando no forzar, una patria integrada, moderna.

Villoro detecta el problema de ahora en su justa medida. “Si algo nos han revelado estos años, es una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal. La política neoliberal es la última versión del proyecto modernizador. Llevada a su extremo, ha acrecentado más que nunca la distancia entre el México occidentalizado y el *México profundo*. El proyecto liberal respondía al reto de unificar a la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a aumentar la escisión entre estos dos Méxicos.”

La solución, arguye, sería tratar con equidad a cada grupo, según se distingan ellos mismos: por los usos lingüísticos, las preferencias sexuales, orígenes de sangre, religión... Por ejemplo, la organización política básica de los indígenas no es el municipio sino la comunidad. Villoro expone la necesidad de que los municipios coincidan con los límites geográficos de las comunidades, y que estos *municipios indios* funcionen con

sus propios sistemas, autoridades, usos y costumbres tradicionales. El proceso comenzaría abajo, y crecería verticalmente. Ya no se cometería el error anticuado de la planificación impuesta desde lo alto. El Estado, a su vez, se metamorfosearía hasta adjetivarse *plural*.

Echeverría, en cambio, recorre un camino más abstracto. Recuerda, en primer lugar, la distinción de Norbert Elias entre *cultura* y *civilización*. La *cultura* es una manifestación viva del espíritu activo, creador de nuevas formas como la ciencia o el arte. Procede del genio del espíritu y se funda en lo genuinamente popular. La *civilización*, por el contrario, es fruto del manejo animado artificialmente por los comportamientos establecidos y su inercia. Es una construcción calculada, una actividad cualificada, supervisada.

El romanticismo alemán ya barruntaba esta distinción. Según los primeros románticos, el espíritu se manifiesta de diversas maneras en una pluralidad de culturas. Esa creencia cobijó, por ejemplo, la fundación de la *Universitas Berolinensis* en el corazón de Prusia. La cultura, pues, valora el espíritu como lo humano auténtico. *Cultura* es ejercer consciente y críticamente un modo de vida, el cultivo de la propia *humanitas*, la identidad configuradora. Esto distingue al humano de los demás vivientes. Y lo que se dice de un hombre puede aplicarse también, *mutatis mutandis*, a una colectividad.

Estos esmeros individuales y colectivos en favor de la cultura están, sin embargo, fuertemente comprometidos por diferentes amenazas de la modernidad. Echeverría enumera seis *ismos*: progresismo, consumismo, urbanismo, individualismo, nacionalismo y creativismo. Existe una hilazón aterradora entre ellos. El progresismo aumenta la riqueza, la libertad y la justicia. Éstas son metas de la precalculada *civilización*. La excelencia confía asentarse en el futuro, pues, como hace ver la tecnología, el efímero presente es rebasado sin cesar. La manera más fácil de asirlo (¿o la única?) es mediante el consumismo, según observara Walter Benjamin. Comprar es coleccionar *souvenirs*, ya no de lugares turísticos, sino de momentos pasajeros, como las fotografías. El consumismo remite más a un momento con sus circunstancias, y menos a un lugar. Si el consumismo es el trasvase del progresismo en lo temporal, lo espacial se traduce en urbanismo. Es el ejercicio incesante de construcción y reconstrucción de lo humano, que goza de una ascendencia indiscutida. Tras la muerte de Dios, la divinidad no parece ya un factor de cohesión social. Ahora, el agente es lo humano. A lo humano, en cuanto atomizado, se le llama individualismo. Sucede que el tipo de relaciones humanas privilegiadas son las mercantilistas. He ahí el nuevo cemento social. Empero, nuevos problemas se generan. El individuo experimenta la necesidad de identificarse con una comunidad. El nacionalismo es la exacerbación patológica de esta necesidad. Por paradójico que parezca, el nacionalismo más ideologizado se incubaba en el individualismo más egoísta. Así pues, frente al sentimiento de doble desarraigo —desarraigo de sí mismo y de la comunidad— la

¹ “Filosofía y Sociedad”. XXI Simposio del Instituto de Investigaciones Filosóficas, celebrado entre el 17 y el 19 de octubre pasado (http://www.filosoficas.unam.mx/act_acad/simposio/simposio2005.html). Agradezco al Dr. Guillermo Hurtado, director del Instituto, las facilidades bibliográficas con que me obsequió.

Enrique G de la G

reacción instintiva es la fuga hacia delante. Ante la falta de radicalidad, la aceleración, el creativismo.

Este cuadro sintomático de la modernidad pone en riesgo aquel ejercicio consciente y crítico del propio modo de vida querido por la auténtica cultura. Los *ismos* tienden a marchitar la *humanitas* anhelada. A la larga, el desarraigo suscribe la existencia. Los alemanes lo llaman *Heimatlosigkeit*, “estado de pérdida del auténtico hogar”. El presente disipa su densidad; los valores se tornan inasibles; la fuente de sentido se seca; los motivos no se sustentan coherentemente. ¿Qué queda? ¿Cómo salvaguardar la *cultura* auténtica, de natural desarrollo, en un ambiente desventajoso para la conservación de lo propio, en tiempos donde se planetarizan las convicciones y opiniones?

Fernando Salmerón registra aún otra dificultad: la imposición de ideales de vida a manos de una *cultura mayor*. Por *cultura mayor* puede entenderse un grupo más poderoso en el orden militar, político, artístico, sexual, económico o, simplemente, numérico. Para la *cultura mayor* es un reto encontrar el punto de auténtico respeto a la *cultura menor*, mientras que para ésta es arduo defender lo propio frente al embate, consciente o no, de aquélla.

La trama se complica al considerar, como recuerda Charles Taylor, que el liberalismo no reconoce derechos colectivos. Si el Estado opta por una *política de la igualdad*, no restringirá los derechos individuales. Pero si el Estado, en cambio, favorece una *política de la diferencia*, tomará partido por la mayoría. En el primer caso, el pluralismo extremo conduce a un individualismo desvinculante de la comunidad y, a la postre, a la disolución cultural, atomizada en la infinitud o glorificada por la industria. En el segundo caso, la *cultura mayor* sofoca a la *cultura menor*: ante la falta de reconocimiento, la identidad de la *cultura menor* se diluye.

SOLUCIONES DESDE MÉXICO

Los filósofos mexicanos buscan soluciones a estos aprietos. Samuel Arriarán distingue cuatro intentos por resolver el conflicto: el *liberal*, el *comunitarista*, el *pluralista* y el *analógico*. Después de revisarlos, añadiré un quinto, aterrizado por anclajes prácticos.

Fernando Salmerón apuesta por un *multiculturalismo liberal*. Otorga a los individuos la primacía, según el esquema del liberalismo. El multiculturalismo surge de la preocupación por el bienestar de todos los individuos en una sociedad. La piedra angular es, pues, el concepto de *persona*, con tres notas distintivas: *dignidad*, *identidad* y *autonomía*. La dignidad es la base de la *política de la igualdad*, que reconoce los mismos derechos a cada uno de los individuos; la identidad fundamenta la *política del reconocimiento*, el garante de la autenticidad y la identidad. Ésta inaugura el *derecho a la diferencia*.

Herder persuade a Salmerón de que la pertenencia a una comunidad de lengua, territorio, tradición y proyecto

es una necesidad humana fundamental, tan básica como el alimento o el abrigo. El argumento es: “la cultura determina la identidad personal”. La preservación de una cultura se justifica, pues, en términos del bienestar de su gente. Se amparará una cultura sólo si procura la prosperidad de los individuos adscritos a ella. El baremo es el patrón liberal: dignidad y autonomía.

Los individuos son vistos, entonces, como construcciones sociales parciales. La identidad personal no se reduce al papel social del individuo, ni se obvia su autonomía moral. “Mi propia identidad como persona viene a ser, por tanto, el resultado parcial de una negociación con los demás miembros de las comunidades en que participo, y de la manera en que me apropio de sus ideales y creencias, de sus normas y sus gustos. Hasta el punto que bien pueda ser que la realización misma de un ideal de perfección y de vida buena se haga posible y se acreciente en esa participación y dentro de esa comunidad, y el desarrollo de mi identidad dependa del reconocimiento de los otros y gane su lugar en el intercambio”.

Salmerón extiende entonces el concepto de dignidad a las comunidades. Les reconoce el *derecho a la diferencia* en tanto multiplican las opciones de los individuos y favorecen sus planes. Sin embargo, al otorgar prioridad al individuo, todo derecho colectivo está limitado por los derechos fundamentales, es decir, por los derechos individuales. Las colectividades son simples “representaciones intersubjetivas al servicio de un proyecto común”.

Al discrepar, Luis Villoro toma una postura antagónica, el *multiculturalismo comunitarista*. Justo para salvaguardar al individuo, confiere la prioridad a las comunidades. Ellas configuran individuos. El respeto a la comunidad (*derechos de los pueblos*) es la condición que posibilita al individuo planear y ejecutar el plan de vida elegido para sí mismo. El derecho del pueblo refuerza el derecho del individuo: “Cada individuo, para ejercer su libertad personal, tiene que hacerlo en el seno de la cultura a la que pertenece. Para que un purépecha o un tzotzil pueda ejercer realmente el derecho de elegir su propio plan de vida, tienen que respetarse las formas de vida purépecha o tzotzil.”

Villoro no aboga por la disolución del Estado. Querría que fuera menos homogéneo y más plural: incluyente. Si la sociedad presenta un rimero de comunidades, etnias, grupos y culturas, el Estado homogéneo de hogaño ofrece recursos insuficientes para su satisfacción. El Estado-nación, pretendidamente racional, homologa, uniformiza, pasa por alto las diferencias reales. Villoro anhela un Estado moderno y modernizador, democrático y favorecedor de la prosperidad en todos sentidos, que respete las diferencias existentes. “El Estado se reduciría a coordinar, en este proceso, los proyectos diferentes de las comunidades reales y a proponerles una orientación común”.

Un relativismo moderado se lee entre líneas. El monis-

mo es la enemistad más seria de una cultura plural. Lo *mono-* se compromete con un solo centro gravitacional, y entiende a lo *otro* como periférico si simpatizan, o como negatividad si difieren gravemente. Lo monotemático es cerrado, se redime en su ostracismo; tal parece que algunas tradiciones son incapaces de aceptar la presencia ajena. La superación de este límite exige “otra figura del mundo radicalmente distinta [...]”. Sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Para ello habría que aceptar una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de *configurarse* ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro”.

León Olivé desbarata con convicción la problemática acerca de la primacía del individuo o la colectividad: “En cuanto a la fundamentación metafísica no hay por qué privilegiar ni a las comunidades ni a los individuos, unos y otros son igualmente importantes. Ni los individuos pueden formarse como personas al margen de las comunidades, ni éstas pueden surgir y preservarse ni desarrollarse sin la participación activa de los individuos.”

Al advertir las dificultades de las dos versiones anteriores, propone un *multiculturalismo pluralista*, con el deseo de evitar un falso dilema. Según los pluralistas, las sociedades se componen de comunidades y culturas diversas, cada una con su estrategia y visión del mundo particulares. La novedad estriba en la aceptación de tantos estándares de validez y evaluación de sistemas como culturas haya. En el intercambio transcultural las partes involucradas deben acordar cuáles hechos son relevantes, y asegurar la posibilidad de aceptarlos desde diferentes puntos de vista. Sólo entonces se podrán pactar las normas comunes y acordar algo factible para las diferentes partes.

El pluralismo enfatiza, pues, la necesidad de comprender otras cosmovisiones mediante la interpretación y el aprendizaje, al tiempo que desconfía de la traducción (total) entre lenguajes. ¿Cómo? Entra a la palestra el valor por antonomasia, la tolerancia, que lubrica los mecanismos sociales. El escéptico o el relativista carecen de posiciones por defender y se muestran indiferentes ante las convicciones ajenas; éstos no son, en rigor, tolerantes. Es tolerante quien decide, por respeto a la libertad ajena, no impedir un acto que de hecho lastima las propias convicciones, a pesar de la competencia y oportunidad para hacerlo. Si bien la tolerancia ha menguado los problemas, no los erradicó.

En su último libro, sin embargo, Olivé sugiere más justicia y menos caridad, menos tolerancia. “La preservación de una cultura, y el establecimiento incluso de políticas diferenciales



Ilustración: LETRAS LIBRES / Cees van der Hulst

a favor de las culturas o de los pueblos con desventajas, es una cuestión de *justicia social*”. Una sociedad donde se toleran otros modos de vida es menos justa que una sociedad plural, donde los mecanismos garantizan la realización de los proyectos de vida de cada individuo.

Olivé traslada estas caracterizaciones a la Teoría del Estado. Un Estado pluralista se distingue de un Estado tolerante. Un individuo tolerante posee una convicción y respeta las convicciones que embisten las suyas propias. El Estado debe carecer de convicciones, en este sentido, y favorecerlas todas, siempre y cuando sean legítimas. A su juicio, un Estado que asume la tolerancia está ya a favor de ciertas prácticas o culturas.

Mauricio Beuchot trabaja una veta alternativa, cercana al pluralismo: el *multiculturalismo analógico*, que encamina a la sociedad por una igualdad proporcional con predominio de la diferencia. En su análisis, inscribe el problema de la interculturalidad en uno más amplio, el del particularismo y el universalismo. Beuchot transfiere la discusión al campo de la lógica para reinterpretar los temas. Entiende el particularismo desde la univocidad, y el universalismo desde la equivocidad. Para equilibrar el fiel de la balanza acude a

Enrique G de la G

la analogía, *encuentro* entre la univocidad y la equívocidad. Propone que se aplique a la integración intercultural para, así, lograr lo universal sin perder lo particular, al tiempo que se conserva lo particular sin borrar la proyección universal. La analogía respeta lo diverso y múltiple sin sacrificar la unidad de lo universal; integra sin excluir, con las menores pérdidas posibles; no impone una destrucción sino que construye conforme a límites inteligentes.

Afincado en la convicción de que la cultura es producto de la racionalidad, y, siguiendo la idea villorina de que la cultura es también una identidad asumida a partir de la propia imagen, Beuchot se muestra favorable a la conversación, al diálogo, al intercambio de pareceres. Al fin y al cabo, “la analogía se consigue mediante el diálogo, es dialógica”. La función del diálogo es explicitar los universales culturales, innatos o adquiridos, hasta reconocer que son numéricamente menores que los relativos.

Este programa favorece al débil. La libertad individual queda sujeta al bien común, como su única brújula. La búsqueda de la equidad a partir de la analogía privilegia al más necesitado. Beuchot advierte dos extremos impracticables, muy en boga por el prestigio de los autores implicados. Por un lado, la apertura absoluta, la cancelación total de los propios prejuicios (Derrida, Vattimo); por otro, la asimilación incondicional de la otredad para asegurar la comprensión definitiva (Habermas, Apel). Descalifica ambas vías por utópicas y, a la postre, aunque coadyuven en la resolución del problema, están lejos de alcanzar la salvación prometida.

El discurso de Beuchot incomoda por la manera de referirse a la analogía: le otorga un grado casi sustancial, una personalidad instrumental. Por otro lado, soslaya, como hiciera Olivé, la manida tolerancia.

José del Val se distingue de los profesores mencionados por ser etnólogo y no filósofo. Del Val parte del principio fundamental de que el destino de una cultura es asunto exclusivo de los portadores de dicha cultura. Sólo a ellos concierne su manejo y desarrollo, o su extinción y olvido. A ninguna legislación compete intervenir en ello, excepto el reconocimiento del ejercicio autónomo de los usos y valores en ella encerrados: “Es necesario reconocer que ninguna acción de un Estado impedirá la desaparición de una cultura, como tampoco ninguna acción de un Estado podrá dar fin a una cultura. Sólo sus miembros en el contexto de la realidad a la que se enfrentan cotidianamente encontrarán o no caminos para su reproducción.”

En su trayectoria, Del Val ha mostrado, como una de sus mayores preocupaciones, la articulación o descubrimiento de la identidad del mexicano. Reduce la identidad nacional a tres rasgos: el *aztequismo*, el *guadalupanismo* y el *priismo*. Pero observa que esta supuesta identidad se reformula con el paso del tiempo. Sólo el conocimiento detallado de esta identidad permite distribuir los fenómenos nacionales hasta

que todos ocupen su preciso lugar. En este sentido, delimita los contornos de la identidad indígena moderna: “Para los indígenas [en México], modernidad no significa acceso a los alimentos enlatados o a los teléfonos inalámbricos. Modernidad, para los indios, significa justicia y democracia. [...] En el México contemporáneo, un rasgo esencial de la modernidad será definir una identidad nacional, donde los grupos indígenas, proveedores de identidad, vivan con justicia y democracia”.

Los intentos de estos pensadores no se quedan en el papel ni en elucubraciones teóricas. A los planteamientos descritos, se suma un ensayo práctico. Acaso no sobre recordar las iniciativas de Manuel Gamio y Moisés Sáenz, en el primer tercio del siglo pasado, resultado de una seria preocupación por los indígenas.

Convencido de que “son hoy los propios pueblos indígenas los únicos interlocutores válidos de sus alternativas y proyectos sociales”, José del Val coordina el incipiente programa *México Nación Multicultural*, auspiciado por la UNAM². El propósito de los casi cuarenta investigadores y becarios implicados es investigar los fenómenos multiculturales dentro del país. De ellos depende la colección *La pluralidad cultural en México*, con una decena de títulos publicados y varios en prensa, que pretende actualizar a lectores acerca del carácter multicultural del México de hoy. Aunque el programa se ha concentrado, hasta ahora, en los estudios de los pueblos originarios, con acierto mira ya hacia *la tercera raíz* –los afrodescendientes– y planea estudiar otras colonias de inmigrantes, como la judía, libanesa, argentina, española, etcétera.

Volvamos al “Aquí es Rodas, aquí es el salto”. En el párrafo sexto de la “Introducción” a la *Filosofía del derecho*, Hegel juega con la traducción latina y lo rescribe: “Aquí está la rosa, aquí se baila.” Con esta variación, el filósofo persigue la alegría nacida de lo real y no de las elucubraciones. Adaptándolo al Rodas problemático aquél, el aforismo sugeriría a los mexicanos que la reacción previsible es encontrar en *las otras* comunidades –tanto originarias como arribadas– un valor por respetar, un caudal de tradiciones por conservar, un capital todavía no asimilado ni aprovechado. Esto exige algo más que simples teorías. Enfrentarse con la realidad, por difíciles retos que presente, es siempre un bien, que dará gozosos motivos para bailar y valsar. —

² www.nacionmulticultural.unam.mx

Bibliografía:

- Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot (editores), *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Editorial Itaca, 1999.
- Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Editorial Itaca, 2001.
- León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004.
- Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós, 1998.
- José del Val, *México. Identidad y nación*, México, UNAM, 2004.
- Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.
- Luis Villoro, *Observaciones sobre Democracia y Derecho*, promanuscrito, ponencia presentada en el XXI Simposio del Instituto de Investigaciones Filosóficas.