PRINCIPIOS UNIVERSALES Y VALORES PARTICULARES DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL Y LAS IDENTIDADES SOCIALES PREMODERNAS

H. C. F. Mansilla

Resumen

Este artículo analiza cómo los cambios en el mundo han provocado un vacío de valores de orientación. Así, propone comprender lo valioso de aquellas sociedades hoy calificadas como arcaicas, primitivas y atrasadas y lo negativo de un universalismo anónimo y frío.

Abstract

This article analyse how changes in the world have induced to lose orientation values. Understanding the importance of those societies today qualified like archaic, primitive and undeveloped and the worst of anonym and colder universalism is proposed.

La complementariedad de universalismo y particularismo

La decadencia actual del marxismo y de las grandes teorías de carácter universalista, así como la devaluación de la filosofía unitaria de la historia y, en general, de toda forma del racionalismo clásico, han fomentado el surgimiento de doctrinas particularistas, el renacimiento de credos excluyentes y la aparición de nacionalismos militantes. El fin del siglo XX ha desmentido aquella profunda convicción de marxistas y liberales que predecía la desaparición de la religión y del nacionalismo como resultado natural del progreso material y moral. El derrumbe de arraigadas ideologías, el colapso del otrora tan sólido sistema socialista y la conmoción del orden tradicional por efecto de la exitosa cultura occidental del consumismo masivo han suscitado en el Tercer Mundo –y no sólo allí– un vacío de valores de orientación. De esta carencia se nutren iniciativas violentas y caóticas; se acrecienta la tentación del

encierro en sí mismo, pero igualmente la inclinación a combatir lo otro, presunta encarnación del mal y de las propias dificultades. El hallar a los chivos expiatorios no es, entonces, tarea difícil.¹ Se trata, por otra parte, de un fenómeno repetido a lo largo de todo el curso de la historia humana, decurso de relativo adelantamiento, pero también de continuas calamidades.

Lo novedoso de la situación contemporánea parece residir en una curiosa amalgama entre una defensa de la propia tradición cultural (percibida en estado de máximo peligro) y una apropiación acrítica de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No pocos socialistas y revolucionarios, que se quedaron sin trabajo y sin ideas, se dedican ahora a fomentar inclinaciones particularistas de toda laya y designios reivindicatorios de minorías étnicas, junto con los nacionalismos más delirantes, como ocurre en los Balcanes, el Cáucaso y en Asia Central. Ahora bien: lo complejo de la problemática actual consiste en que a las minorías de todo tipo les asiste un cierto derecho. En una época de fronteras permeables, de un sistema global de comunicaciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva, demagógica y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro y de los otros. "Esta actitud entraña una negación de los valores universales, un menosprecio de los derechos y libertades de la persona, un repudio a todo diálogo y a todo esfuerzo de educación para la tolerancia".²

En todo el ámbito del Tercer Mundo y dentro de las minorías de toda índole se extiende ahora la opinión de que los derechos humanos, la filosofía racionalista, la ética del respeto liminar al individuo y las instituciones de la democracia occidental conformarían parte integrante de una inaceptable doctrina universalista, la que, a su vez, sería una forma encubierta de eurocentrismo y, por consiguiente, un instrumento de dominación cultural. No hay duda de que porciones centrales de estos fenómenos se han originado en el Occidente europeo y que a menudo han sido utilizados para justificar y consolidar un predominio imperial. Las facultades —o, si se quiere, las pretensiones— universalistas del ra-

¹ Cf. Federico Mayor, "Cultivar la tolerancia", en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLV, octubre de 1992, p. 47.

² Federico Mayor, "Editorial", en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLVI, junio de 1993, p. 9 (número monográfico dedicado a *Las minorías*).

cionalismo europeo no han sido, empero, los factores causales de procesos como la trata de esclavos, el saqueo de los recursos naturales y el exterminio de los aborígenes, los que, como se sabe, han tenido una historia más antigua y un alcance geográfico más dilatado que la moderna civilización europea occidental. Es claro que toda teoría con aspiraciones de generalidad y obligatoriedad concita reacciones hostiles; una ética de derecho universal, como la contenida en la concepción actual de los derechos humanos, es considerada como una máscara del imperialismo eurocentrista y simultáneamente como un solapado y peligroso ataque a las propias tradiciones autóctonas. Las tendencias postmodernistas han impugnado igualmente la validez de una ética universal en nombre de la pluralidad e inconmensurabilidad de las otras³ ya que toda moral se fundaría sobre una base contingente y aleatoria, todo consenso ético reinante en una sociedad y época dadas es tan valioso o tan execrable como cualquier otro. Una moral universal, que trascienda los particularismos, sería imposible y hasta indeseable, pues refrenaría el libre despliegue de individuos y comunidades.

La ética universalista y el derecho a la diferencia no son, sin embargo, nociones antagónicas, sino complementarias. La primera puede ser vista como la garantía del segundo: el derecho a la vida de muchos grupos y minorías puede ser protegido eficazmente cuando las mayorías no las ven como criaturas tan distintas de ellas mismas que resultan proclives a ser confundidas con meras bestias o con esclavos.⁴ La ética del consenso general, que no está basada en la intimidación o la manipulación, puede, mediante una comunicación libre en ambos sentidos, conciliar las normas universalistas y las demandas de una autorrealización influida por valores particularistas. Criterios intersubjetivos universalmente válidos pueden coexistir con una pluralidad de racionalidades de origen concreto-particular: una de las grandes metas del pensamiento humanista ha consistido, después de todo, en la creación de nociones, instrumentos y mecanismos para asegurar la paz general, respetando las peculiaridades de los diferentes pueblos e individuos. Todos procedemos de una tradición específica y estamos marcados por una cultural nacional.

³ Cf. David E. Apter, *Rethinking Development, Modernization, Dependency and Postmodern Politics*, Newbury Park, Sage, 1988; Andrew Ross (comp.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh, Edinburgh U.P., 1989; David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989. Una crítica a esta posición: Luc Ferry y Alain Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Pensamiento antihumanista. Contra los filósofos maestros franceses)*, Munich, Hanser, 1987. Cf. contra Derrida, pp. 132-159; contra Foucault, pp. 81-131.

⁴ Karl-Otto Apel, "Un imperativo moral", en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLV, julio-agosto de 1992, p. 16 s.

Tal hecho debe ser reconocido, pero no necesita ser idolatrado. Todos somos, en el fondo, variedades de indígenas, pero el camino que analiza y reconoce nuestros prejuicios y nuestras disparidades nos conduce también a la tolerancia y al respeto de los otros —lo que constituye el primer consenso universalista. Esto debería llevar a no edificar jerarquías con las diferentes identidades culturales: así uno se abre a la razón de los demás, en lugar de abrir a los demás por la fuerza a la razón de uno.

Este principio general está alimentado por la tolerancia y el anhelo de comprender lo otro.⁵

En el curso de la historia universal lo más nefasto ha resultado ser la pretensión de poseer de modo exclusivo una razón obligatoria y superior (o sea: una presunción de índole universalista) partiendo de presupuestos particulares y hasta provincianos (es decir: sin percatarse del carácter limitado y limitante de los propios prejuicios). El pensamiento salvaje y el erudito, la magia y la ciencia moderna son formas de un mismo *logos* humano, y sería un acto de soberbia el establecer una jerarquía de calidades entre ellas. La magia y la ciencia son ambas dependientes de un contexto cultural, social e histórico⁶ y, por ende, relativas. Pero el reconocer esta relatividad ya trasciende el estrecho marco de un particularismo dogmático y avanza hacia un consenso universalista de tolerancia. El obscurantismo que ha sido y es uno de los mayores males en nuestra sociedad interdependiente y globalizada, empieza y define, como lo señaló Claude Lévi-Strauss, por “el rechazo ciego a lo que no es nuestro”.⁷

En pocas sociedades se ha visto que la diversidad étnico-cultural se transforme en un verdadero odio entre las comunidades en cuestión, que termina por destruir el tejido social que las envolvía y disolver el Estado correspondiente. Pero existen otras experiencias también numerosas que parecen sugerir la posibilidad de una sociedad con una pluralidad étnico-cultural dentro de un marco generalmente aceptado de instituciones y procedimientos políticos, el cual, además, irradia normas universalistas que permiten la convivencia de las comunidades y su florecimiento.

⁵ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 41 sq. 61, 68 (con argumentos basados en Goethe y Lévi-Strauss). Estos principios humanistas eran también parte fundamental del pensamiento clásico de la antigua china. Cf. Joseph Meddham, *Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

⁶ Peter Winch, “Was heisst ‘eine primitive Gesellschaft verstehen’”? (¿Qué significa comprender una sociedad primitiva?) en Hans G. Kippenberg y Brigitte Luchesi (comp.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkes Magia. (La controversia en ciencias sociales en torno a la comprensión del pensamiento foráneo)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 75 sq.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, p. 461.

ínfima que tal vez puede ser considerada efectivamente como perteneciente al núcleo de la identidad incontaminada. Pero es simultáneamente una ocupación que goza del favor popular porque en las capas más profundas de la consciencia individual y colectiva se halla el propósito perseverante de aprehender y consolidar algo estable que dé sentido a las otras actividades humanas y que pueda ser percibido como el alma inmutable y positiva de la comunidad donde se vive y se sufre.

Es muy difícil encontrar un pueblo que haya pervivido hasta hoy conservando exclusivamente sus características identificatorias, como las étnicas y lingüísticas, sin haber aceptado y adoptado como propios importantes elementos culturales de las naciones vecinas... y de las enemigas. Los aspectos más íntimos de las tradiciones civilizatorias pueden ser de data reciente o simplemente tomados “de afuera” y legitimizados como propios por la perseverante labor de todos aquellos dedicados profesionalmente a estas labores: magos y taumaturgos, intelectuales y políticos. La repetición constante de ciertos ideogramas, fomentada de manera autoritativa desde arriba, puede crear en poco tiempo una tradición tenida como auténtica, lo que revela la índole precaria y contingente de numerosas identidades étnico-culturales.¹⁰ La concepción de un conjunto social cerrado, homogéneo y singular es a menudo un acto arbitrario de intelectuales descontentos como un medio de simplificar y, por consiguiente, de comprender una realidad demasiado compleja. Lengua, raza y religión —consideradas ahora como esencias inmutables de la identidad colectiva e impermeables al transcurso del tiempo— constituyen los factores más usuales de esta *ideología fundadora*, consagrada a menudo a reinventar un pasado mítico, no contaminado por las influencias de “los otros”. La llamada *identidad nacional* puede comenzar por ser un instrumento de un grupo minoritario para hacer frente a la opresión y la explotación, pero puede transformarse con el correr del tiempo en una ideología hermética, replegada sobre sí misma, proclive a la violencia xenófoba.

Aculturación y mestizaje

La historia universal puede ser vista como una serie interminable de fenómenos de mestizaje y aculturación; además de las innumerables

¹⁰ Cf. Honorio M. Velasco, *ibid.*, p. 268 *sq.* (con ejemplos de la investigación antropológica actual).

mezclas étnicas, se han dado igual cantidad de procesos mediante los cuales una sociedad recibe la influencia de una cultura que le es militar, técnica y organizativamente superior, siendo la consecuencia una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización triunfante. Cultura significa también *cambio*, contacto con lo foráneo, comprensión de lo extraño. El mestizaje puede ser obviamente traumático¹¹ pero también enriquecedor. Se podría aseverar que las sociedades más exitosas, como las de Europa Occidental, han sido aquéllas que han experimentado un número relativamente elevado de procesos de aculturación y que los individuos más aptos son los que tienen una multiplicidad de papeles. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional: se puede pasar rápidamente de las reivindicaciones anti-imperialistas a las obsesiones nacionalistas y a los monstruosos ensayos de limpieza étnica por la fuerza de las armas.

En el área andina estos decursos evolutivos han exhibido una enorme *complejidad*, lo que vale también para el plano individual. La vida de uno de los primeros y más ilustres mestizos, el inca Garcilaso de la Vega,¹² mostró esa angustiada yuxtaposición de herencias dispares, pero también la posibilidad de una síntesis fructífera. Personal y colectivamente hay varias estrategias para lidiar con este hecho: el permanecer dentro de lo predeterminado por los agentes externos y el propio destino de frustración; el rebelarse inútilmente asediado por las obsesiones de un retorno a la identidad primigenia; y el intentar un camino que combine el legado de los mayores con los avances civilizatorios de las sociedades exitosas del momento. Esta última posibilidad es la más habitual en el mundo contemporáneo: si se acepta que los actores sociales disponen de intencionalidades y preferencias propias y que no están totalmente condicionados por la evolución histórica-cultural precedente, entonces es dable una senda de desarrollo sincretista que preserva algunos frag-

¹¹ Sobre el proceso de mestizaje cf. Roger Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973; Julio Cotler, *Clase, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1992; Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987; Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982; Nathen Wachtel, *Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza, 1976.

¹² Cf. el hermoso libro de Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993, p. 43; Luis Alberto Sánchez, *Garcilaso, el primer criollo*, Santiago de Chile, Ercilla, 1939; sobre otro caso similar: Maria Rostworowski, *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*, Lima, IEP, 1989.

mentos de un legado con tendencias particulares y adopta algunos elementos de la civilización moderna de índole universalista.

En el mundo andino no son raros los movimientos indigenistas e indianistas que propagan un etnocentrismo acendrado y hasta un racismo excluyente, acompañados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lengua y costumbres. Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características, que naturalmente se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles. Pero a pesar de todo ello, las coerciones de la técnica moderna, la irradiación de valores normativos desde los centros metropolitanos y la necesidad de cohabitar con los mestizos y blancos del país respectivo han llevado a que una porción considerable de estos movimientos ingrese a la senda de la moderación y el compromiso, reconociendo la realidad inexorable de una sociedad multinacional y pluricultural, la validez y bondad de los valores universales y las ventajas de la cooperación con las otras comunidades étnico-culturales.¹³

El camino más promisorio parece ser el de aceptar la diversidad dentro de la unidad de los actuales Estados, a pesar de que la legislación de éstos no reconoce a los indios en cuanto nacionalidades propias o comunidades autónomas, sino sólo como individuos.¹⁴ Recién ahora países como Bolivia y Brasil han dado los primeros pasos para el reconocimiento jurídico-constitucional de pueblos y territorios indígenas, pero esta medida se ve y se verá fuertemente contrarrestada por la difusión de las normas y los valores modernos de orientación, por la expansión implacable de la llamada frontera agrícola, por la búsqueda cada día más intensa de recursos naturales y finalmente por la inmensa presión demográfica. No son únicamente los blancos —en cuanto representantes de la civilización invasora del Norte—, sino mestizos de todo tipo y los indígenas provenientes de las tierras altas los que amenazan efectiva y seguramente con destruir para siempre la identidad, las formas sociales, los territorios, la fauna y los grandes bosques de las regiones amazónicas. En nombre del progreso y la civilización, es decir, en nombre de valores compartidos

¹³ Cf. Antonio Otazo, "El katarismo hacia el universalismo", en *Presencia*, La Paz, 8 de julio de 1993; José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990.

¹⁴ Cf. Alcides Vadillo Carrillo, "Los territorios indígenas en Bolivia: deseos y realidades", en *Presencia*, 5 de julio de 1993; Sergio Ricco, "Lo étnico-nacional boliviano. Breves reflexiones", en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993, pp. 179-191; Diego A. Iturralde, "Pueblos indígenas y Estados latinoamericanos: una relación tensa", en José Luis Exeni y Carlos F. Toranzo Roca (comps.), *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*, La Paz, ILDIS, 1993, pp. 63-73.

por las más diversas tendencias sociales y políticas, se está cometiendo un pavoroso etnocidio unido a una irreversible devastación de dilatados ecosistemas tropicales.

Son indudables los efectos negativos y hasta devastadores que de algún modo pueden ser asociados a la moderna lógica occidental, cuya aplicación en los países del Tercer Mundo ocurre habitualmente sin sus principios humanistas y sin su talante escéptico y autocrítico, lo que se manifiesta claramente en los desarreglos ecológicos que dimanan del intento de dominar y explotar el último rincón de la Tierra. Pero aquella lógica ha producido igualmente los derechos humanos, la democracia pluralista y la concepción del respeto a las minorías; los grupos étnicos situados o mantenidos en una situación socio-económica discriminatoria comienzan a darse cuenta de las manifiestas ventajas que conlleva el universalismo occidental para defender sus intereses y acrecentar su participación en los usualmente magros frutos del crecimiento económico-técnico. Es por eso que en el área andina los movimientos indigenistas han tomado paulatinamente un giro pragmático y conciliador. Sólo grupos extremistas pretenden recrear las comunidades campesinas precolombinas de índole colectivista para que actúen como núcleos paradigmáticos de una sociedad perfecta sin los defectos que están presuntamente vinculados con todas las formas del odiado "capitalismo" occidental. Estas corrientes moderadas ya no propugnan más la edificación de una comunidad homogénea basada en la pureza étnica de los grupos aborígenes, sino una sociedad compleja y cambiante con amplia tolerancia para todas las razas, las clases sociales y los niveles civilizatorios.

En el caso boliviano se tiende a abandonar también el "modelo mestizo homogéneo"¹⁵ que era uno de los rasgos centrales –y aparentemente modernizantes– de la llamada *Revolución Nacional* de 1952. Este ensayo de un nacionalismo anti-oligárquico y abiertamente desarrollista pretendía crear ciudadanos jurídicamente iguales, pero culturalmente uniformes: bolivianos por antonomasia, preocupados exclusivamente por la construcción de una nación socialmente justa y económicamente adelantada. La realidad de las últimas décadas ha desmentido aquel designio de marxistas revolucionarios, liberales autoritarios e iluminados en función gubernamental, designio que propugnaba el igualar a la fuerza a todos los *ciudadanos* de acuerdo con criterios culturales y educativos

¹⁵ Carlos F. Toranzo Roca, "Lo Pluri-Multi", en *Presencia*, 6 de agosto de 1993 (suplemento especial: *Bolivia: país pluri-multi*), p. 6; cf. una opinión divergente: Silvia Rivera Cusicanqui, "Democracia liberal y democracia de *ayllu*", en Miranda Pacheco (comp.), *ibid.*, pp. 217-255.

dictados desde arriba y desde el centro. La evolución histórica ha mostrado más bien la supervivencia de las tradiciones étnico-culturales *paralelamente* al desenvolvimiento de la moderna racionalidad técnico-económica; se han dado, además, nuevos fenómenos de una cultura mestiza de inusitado vigor. Pero aún falta mucho por hacer en este sentido: como escribió Carlos F. Toranzo Roca, lo necesario ahora sería "el reconocimiento democrático del reino de la diversidad"¹⁶ ya que en Bolivia las estructuras fundamentales del poder político y de la organización económica no son todavía genuinamente diversas y traen consigo enormes desventajas para las etnias aborígenes.

Derechos humanos y tendencias nacionalistas

Los valores universalistas de origen europeo han abierto paradójica e inesperadamente las compuertas para toda una serie de derechos grupales, sociales, económicos y nacionales mediante la primera Declaración de Derechos Humanos, que sentó la base para las reivindicaciones posteriores. Los ideales de la Ilustración y el racionalismo afirmaron radicalmente la autonomía individual, liberando a cada persona de adscripciones heterónomas, definitivas, atávicas e irracionales, colocando al individuo y a sus derechos innatos por encima del Estado, la tradición y los colectivos de todo tipo. Esta es una conquista irrenunciable de la humanidad.

Hoy en día, empero, una fuerte corriente de pensamiento y acción contrapone los derechos humanos de corte universalista e individualista a las normas culturales, los valores tradicionales y los derechos colectivos de grupos, comunidades y naciones, porque éstos encarnarían lo propio y lo auténtico de pueblos que no quieren sucumbir al imperialismo cultural de Occidente. Aquí es imprescindible llamar la atención sobre la dignidad superior de los derechos del hombre como los ha codificado paulatinamente la herencia de la Ilustración; los derechos políticos, el Estado de Derecho y el pluralismo democrático pertenecen igualmente a aquel amplio conjunto de principios éticos universales, cuya validez precede a cualesquiera particularismos nacionales, por más populares que éstos resultaran ser. El racismo, el asesinato (por cualquier causa), el canibalismo, el homicidio ritual y toda otra transgresión a los derechos humanos no pueden ser tolerados de ninguna manera.

¹⁶ Carlos F. Toranzo Roca, "Prólogo", en Exeni y Toranzo Roca (comps.), *op. cit.* (nota 14), p. 17.

Esta tensión entre universalismo y particularismo se manifestó a lo largo de la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos*, que tuvo lugar en Viena en junio de 1993. La República Popular de China, algunos países africanos y asiáticos y muy especialmente las delegaciones de los Estados del ámbito islámico se opusieron a la universalidad de los derechos humanos que atañen al individuo, creyendo ver en ella una imposición de las naciones occidentales. Es sintomático el hecho, empero, de que estos países estén gobernados por dictaduras o, por lo menos, por regímenes bastante autoritarios; la condenación de los derechos humanos en cuanto extraños a su propio patrimonio cultural ha sido y es una maniobra harto transparente para encubrir violaciones de los más elementales derechos ciudadanos, cometidas por agentes e instituciones de gobiernos, cuya legitimidad democrática es dudosa y cuyo desempeño socio-económico resulta ser mediocre. La insistencia en que los derechos colectivos, avalados por las tradiciones nacionales, deberían tener prevalencia sobre los derechos individuales, constituye una clásica *ideología*, es decir un ensayo de justificar hechos y decursos evolutivos que serían condenables a la luz de la razón y de un *common sense* guiado críticamente. Las dictaduras pedagógicas que intentan una industrialización forzada, los experimentos socialistas de corte marxista y los sistemas sociales arcaicos sometidos al fundamentalismo islámico recurren ahora, en una curiosa unanimidad, al relativismo cultural¹⁷ para racionalizar prácticas muy convencionales de opresión, explotación y manipulación de sus súbditos. Este enfático rechazo a los principios éticos occidentales es tanto menos digno de fe cuanto los mismos regímenes se sirven a manos llenas de la tecnología occidental en los campos de las armas, las comunidades y la industrialización.

En las comunidades islámicas ortodoxas el Estado posee una dignidad superior a la del individuo; éste existe sólo en y para la colectividad. Derechos humanos, instituciones autónomas al margen del Estado omnímodo y mecanismos para controlar y limitar los poderes del gobierno son considerados, por lo tanto, como opuestos al legado coránico y llevan una existencia precaria.¹⁸ El comportamiento adecuado a tales circuns-

¹⁷ Un ejemplo de este relativismo cultural de carácter apologetico: Manzoor Ahmad, "Islamic Response to Contemporary Western Thought", en *Zeitschrift Fuer Kulturaustausch*, Stuttgart, vol. 42, núm. 4, octubre/diciembre de 1992, pp. 426-434. Una crítica: Ulrich Greiner, "Wider den Kulturrelativismus" ("Contra el relativismo cultural"), en *Die Zeit*, Hamburgo, 5 de junio de 1992. El relativismo cultural se sirve de una tolerancia excesiva con respecto a los fenómenos de autoritarismo y represión, pervirtiendo, por ende, un principio de la Ilustración y del racionalismo.

¹⁸ Sobre el Islam como sometimiento cf. Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, París, Le Pré au Clercs, 1991, *passim*: el Islam sería la más reaccionaria y retrógrada de las grandes religiones monoteístas.

tancias es el total sometimiento (lo que es el significado literal de *Islam*) a las autoridades temporales y espirituales, complementado por un quietismo intelectual bastante estéril.¹⁹ El desenvolvimiento del individuo en un ámbito liberado de la influencia perniciosa del Estado y protegido por estatutos legales fue totalmente desconocido en el mundo islámico hasta la introducción parcial de la legislación europea. Por ello es un hecho generalizado que hasta hoy el papel de los derechos humanos y políticos sea marcadamente secundario, que la división de los poderes estatales y el mutuo control de los mismos permanezcan en una ficción, que el régimen de partido único goce de excelente reputación y que la autoridad suprema tienda a ser caudillista, carismática e ilimitada.²⁰

Todos estos elementos tienden a reforzar un *monismo* liminar: una sola ley, un único modelo de reordenamiento socio-político, una cultura predominante, una estructura social unitaria y, como corolario, una voluntad general encarnada en el gobierno en turno. Este sistema, que confunde aclamación con participación popular y la carencia de opiniones divergentes con una identidad colectiva sólida y bien lograda, corresponde, en el fondo, a un estadio evolutivo inferior y superado por la historia universal. Pero aun sin apelar a teorías evolutivas historicistas, que son una especialidad de la filosofía occidental y muy probablemente una justificación sesgada del desarrollo de Europa, se puede llegar a la conclusión de que la civilización islámica destruyó mediante su primera y muy existosa expansión militar una pluralidad de culturas (la persa, las variantes bizantinas en Asia y África, las comunidades árabes pre-islámicas, las culturas autóctonas del Asia Central y otras), que habían alcanzado importantes logros civilizatorios propios, soluciones originales en la superación de problemas económicos, institucionales y organizativos y una brillantez inusitada en los campos del arte y la literatura. Para

¹⁹ Cf. Ludwig Hagemann, "Zwischen Religion und Politik islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch?" ("¿Entre la religión y la política -el fundamentalismo islámico en avance?"), en *Zeitschrift...*, *op. cit.* (nota 17), pp. 426-434; cf. el ensayo clásico: Udo Steinbach, "Die Menschenrechte im Verständnis des Islams", ("Los derechos humanos en la concepción islámica"), en *Verfassung und Recht in Uebersee*, Hamburgo, vol. 8, núm. 1, 1975, p. 49 sq.; Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam (Estudios sobre la visión cultural y la autocomprensión del Islam)*, Zurich/Stuttgart, Arthemis, 1969, p. 248 sq.; Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, París, Seuil, 1966, *passim*.

²⁰ Cf. los brillantes estudios de Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams (La crisis del Islam moderno)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991; Tibi, "Zwischen islamischem Erbe und kultureller Erneuerung: die Chancen der Demokratisierung im Nahen Osten nach dem Golf-Krieg" ("Entre la herencia islámica y la renovación cultural: las oportunidades de la democratización en el Cercano Oriente después de la Guerra del Golfo"), en Herfried Münkler (comp.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie (Las oportunidades de la libertad. Problemas fundamentales de la democracia)*, Munich, Piper, 1992, pp. 199-223.

estos ámbitos la cultura islámica trajo consigo un retorno de modelos socio-culturales arcaicos, adoptados, como se sabe, de una sociedad proto-urbana de beduinos, rodeada del medio hostil y aislante del desierto. Los defensores actuales del particularismo y autoctonismo árabe-islámicos olvidan que éste no es precisamente la creación auténtica, libre y realmente aborígen de muchos pueblos del Norte de África, del Cercano y Medio Oriente.

Las desventajas, que están vinculadas con todo modelo social premoderno y con toda corriente particularista, son claramente perceptibles en el mundo islámico de hoy, desgarrado entre un legado autoritario y una modernización que socava los fundamentos de una identidad colectiva basada en una férrea unidad entre religión, política y vida social. Contra los ideólogos del particularismo islámico se puede aducir que esta tradición propugna también *la validez universal* de sus principios, normas y valores de orientación —y de un modo bastante imperioso, cuando no despótico; que la historia de esta cultura está plagada de atropellos de todo tipo cometidos contra otros pueblos; y que la absoluta predominancia de la fe religiosa, que ha impregnado todo aspecto de la vida civil, no es favorable ni a un proceso más o menos autónomo de modernización ni a la comprensión de las otras comunidades (y, sobre todo, de sus singularidades) a nivel mundial.

Los particularismos del África subsahariana, del ámbito budista de observancia ortodoxa y la cultura política del autoritarismo en América Latina denotan una negligencia similar con respecto al individuo y sus derechos pre-estatales: con el popular argumento de cimentar la unidad de la nación, cohesionar el cuerpo social y unir todas las energías en pro de un desarrollo acelerado, los ideólogos de la liberación anti-imperialista han desempolvado ese legado indígena de colectivismo totalitario y lo han utilizado eficazmente luego de la independencia del Estado respectivo para acallar toda crítica al gobierno nacionalista o progresista, para impedir la formación de cualquier oposición política y, paradójicamente, para suprimir toda tendencia regionalista o étnico-cultural (es decir: eminentemente particularista) dentro del nuevo país.²¹ “Una nación”, escribió Alain Finkielkraut, “cuya vocación primera consiste en

²¹ La literatura tercermundista consagrada a la “liberación nacional” contra el imperialismo está llena de teorías presuntamente progresistas que encubren una ideología arcaizante, colectivista, antidemocrática y profundamente irracional: tanto más retrógrada cuanto más revolucionaria aparece *prima facie*. Ejemplos de ello son los escritos de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, el fundamentalismo islámico de corte radical y las reivindicaciones nacionalista que pretenden simultáneamente el cambio social total. La obra precursora de estas corrientes fue: Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspero, 1961, *passim*.

aniquilar la individualidad de sus ciudadanos no puede desembocar en un Estado de Derecho”.²² Es curioso, pero en el fondo comprensible, que la mayoría de los llamados “movimientos de liberación nacional”, así como las corrientes izquierdistas y revolucionarias en el Tercer Mundo hayan elegido en muchísimos casos el principio de la identidad étnico-cultural –conservador y hasta reaccionario– como fundamento de los nuevos Estados y no la noción liberal del plebiscito cotidiano o la asociación voluntaria laica de los ciudadanos consultados previamente. Así, en los nuevos países, las relaciones interhumanas estriban en un modelo de connotaciones racistas y místico-nacionales, modelo que presupone la fusión colectiva de las voluntades (preconscientes) de un modo prerracional; la concepción de un contrato voluntario y surgido de una decisión libre y democrática ha jugado un papel muy limitado en la constitución de las nuevas repúblicas. Este marco de referencia no deja mucho espacio a los derechos individuales, a la propiedad privada, al cosmopolitismo y al pluralismo contemporáneo. El fundamento étnico-cultural de un Estado engendra un instrumentario ideológico y hasta material que puede ser usado para reprimir cualquier etnia menor que se sienta discriminada o cualquier idea o corriente política que parezca incómoda a los ojos de los nuevos gobernantes. Los “otros” pierden sus rasgos individuales y devienen fácilmente el objeto del odio de la comunidad mayoritaria. La historia reciente está plagada de ejemplos de inhumanidad debidos a la rápida transformación de la identidad étnica en un arma mortífera, como lo prueban los casos de los Balcanes, del Cáucaso, el Asia Central y el África subsahariana.

Los pensadores postmodernistas defienden a ultranza los particularismos y relativismos socio-culturales porque éstos serían los resultados únicos e irreproducibles de un contexto histórico también insubstituible, original *par excellence* y, por lo tanto, inconmensurable según cualquier parámetro de comparación histórica o sociológica. Esta concepción, que se remonta, a través de diversos canales, a Johann Gottfried Herder, rechaza todo juicio evaluativo acerca de los conjuntos socio-culturales y las etapas civilizatorias a causa de la unicidad, peculiaridad y singularidad de estos fenómenos. No se puede negar lo razonable de algunos elementos de esta doctrina, ya que las ideologías universalistas radicales –como el hegelianismo y el marxismo– se han consagrado largamente a vituperar las más diversas y nobles construcciones culturales e históricas del hombre como meros estadios superados por el progreso y dignos, por

²² Alain Finkielkraut, *op. cit.* (nota 5), p. 74.

ende, de desaparecer y ser integrados sin más dentro de las culturas y las naciones triunfantes.

La autonomía, el valor único y el abanico de posibilidades de desarrollo de cada pueblo se debían, según el joven Herder, a que cada cultura es autorreferencial y a que no existe una gradación progresiva de las mismas que permita la edificación de un *continuum* que vaya del atraso al progreso y que sea, por consiguiente, el criterio para juzgar la calidad evolutiva de cada cultura. Los postmodernistas se olvidan, sin embargo, de que el Herder maduro combinó esta concepción con la idea de una *humanidad* universal que englobara a todos los hombres y cuya normatividad racionalista fuese al mismo tiempo la meta de la naturaleza humana.

Las versiones del postmodernismo contemporáneo, que carecen del humanismo y del sentido de las proporciones de Herder, se limitan a celebrar sin más el culto del *sentido histórico* y de lo existente en un momento dado, terminando casi inexorablemente en alabar tanto los aspectos rescatables como los censurables de una cultura dada. La apología de lo fáctico y lo casual, de lo que se ha desplegado históricamente así y no de otra manera, desemboca a menudo en el encomio de los "prejuicios útiles" (Joseph de Maistre), tan caros a los gobernantes. Este culto de lo contingente y lo dispar resulta ser *también* algo primordialmente conservador. Siguiendo este lineamiento, muchos pensadores afiliados al postmodernismo otorgan su aquiescencia a formas odiosas de opresión y vulneración de los derechos humanos, empleando el argumento de respetar escrupulosamente los valores nacionales y las tradiciones extra-europeas y de combatir la asimilación forzada de éstas a los cánones del "imperialismo" inmerso en la Ilustración y la razón de Occidente. "Nacido del combate en favor de la emancipación de los pueblos, el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre."²³ Puesto que cada manifestación cultural vale lo mismo que cualquier otra, se llega a trivializar todas ellas. Esta postura trae consigo el fomento indirecto, pero efectivo de una nueva barbarie, la promoción de un infantilismo civilizatorio, el rechazo de algunas conquistas nada desdeñables como el espíritu crítico, la duda y la ironía y, por consiguiente, un impulso enérgico para modos refinados de intolerancia. Ante esta situación no es arbitraria la idea de proteger a la gente contra los abusos, daños y absurdos que eventualmente proceden de su propia tradición socio-cultural.

²³ *Ibidem*, p. 111.

Contra la defensa intransigente de las identidades nacionales, las minorías étnicas y el “desarrollo orgánico” de una comunidad presuntamente única hay que servirse de un argumento central del relativismo y postmodernismo: identidades y tradiciones son productos aleatorios de la evolución humana; su núcleo identificatorio es una ilusión o, en el mejor de los casos, una convención; no pocas nacionalidades son inventos de grupos unidos de astucia y audacia. Las minorías que hoy protestan vehemente y violentamente por su autodeterminación han sido conglomerados socio-culturales que han convivido pacíficamente y sin llamar la atención a lo largo de siglos con los grupos étnicos de los cuales ahora quieren liberarse a toda costa. Su consciencia actual de minoría discriminada ha surgido de manera igualmente contingente: es decir, podría haber ocurrido —con el mismo derecho histórico— cualquier otra cosa. A la caída del Imperio Austro-Húngaro (1918), las antiguas minorías de Europa Oriental se transformaron en etnias opresoras y su derecho a la autodeterminación ha entrado en contradicción con los derechos de otras comunidades minoritarias y con el ejercicio efectivo de la democracia.²⁴

No hay duda, por otra parte, de que algunos Estados nacionales, grandes y pequeños —como Somalia, Sri Lanka, Afganistán, Checoslovaquia— han fracasado de la misma manera que Estados supuestamente multinacionales como la Unión Soviética o Yugoslavia. Estas dilatadas organizaciones transnacionales pueden ser temporalmente exitosas desde el punto de vista tecnocrático, pero son probablemente el receptáculo del tedio, del uniformamiento compulsivo, de la centralización innecesaria y de una modernización inhumana, lo que suele provocar el surgimiento de movimientos autonomistas y guerras tribales. Minorías étnico-culturales significan a veces un dique contra la homogeneización del mundo moderno si combaten igualmente la dilución de identidades grupales e individuales que han dado sentido a comunidades estables, donde la anonimidad y la alienación no son aún las características decisivas. Pero hay que señalar que también las minorías perseguidas pretenden alcanzar, después de todo, objetivos muy humanos, entre los cuales se hallan cálculos egoístas de expansión y dominación, incremento de sus beneficios tangibles y explotación de otros segmentos poblacionales que entonces devienen minorías. Las etnias originales del bosque amazónico

²⁴ Cf. René Lemarchand, “El espejismo de la autodeterminación”, en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLVI, junio de 1993, pp. 29-32; Telman Schiel, “La idea de la modernidad y la invención de la tradición: como la universalidad produce la particularidad y viceversa”, en Edgardo Lander (comp.), *Modernidad y universalismo*. Caracas, UNESCO/Nueva Sociedad, 1991, pp. 63-86.

van a ser seguramente exterminadas por otros aborígenes (por ejemplo por los campesinos sin tierra que emigran desde las empobrecidas y sobrepobladas regiones montañosas andinas) y por grupos de mestizos que tienen como metas las más "normales" y convencionales: la extensión de la frontera agrícola, la incorporación de esos territorios al progreso material, el aprovechamiento de nuevos recursos y la mera supervivencia individual.

Otro peligro reside en la dinámica autónoma que está inmersa en la lucha armada, así haya comenzado ésta como una táctica circunstancial contra un despotismo inaceptable. Lo que era un medio contingente se puede transformar en el factor activo de unidad, solidaridad y hasta identidad del grupo afectado, desplazando a los motivos causales primigenios, como los aspectos étnico-culturales. Un instrumento se convierte así en un fin. Los efectos son por demás conocidos: las milicias heroicas defensoras o hasta creadoras de la identidad nacional llegan a ser bandas de coerción y extorsión de la propia comunidad, y esta forma de exacción patriótica pasa a ocupar el lugar del consenso político-programático en cuanto principio rector de la vida social.

Otro aspecto de una dinámica autónoma, que se ha desprendido de comienzos y propósitos inicialmente comprensibles y ha degenerado en un proceso irracional, es la propensión de toda comunidad social de dividirse y subdividirse al alcanzar cierto grado de complejidad y cierta magnitud física. En el interior de ella se despliegan tradiciones diferentes, rasgos culturales y religiosos dispares e intereses materiales contradictorios. Después de un lapso de tiempo más o menos largo, estas distinciones se consolidan y se vuelven extrañas entre sí, dando lugar a desigualdades y divergencias percibidas a veces como elementos de una alteridad irreconciliable. Los movimientos regionalistas, autonomistas y nacionalistas pueden seguir esta terrible lógica, tanto en países altamente desarrollados de Europa como en la estepa africana. Son testimonios, en el fondo, de la naturaleza fortuita de las identidades colectivas. "[...] si no se le pone coto, esta lógica lleva a una fragmentación en cascada de los Estados, ya que cada subgrupo puede invocar su diferencia... y así hasta llegar al plano individual".²⁵ Para comprender este proceso de fragmentación absurda, basada en particularismos que un grupo social llega a tomar demasiado en serio, es conveniente recordar los decursos bajo los cuales se conforman los Estados nacionales. Estas instituciones

²⁵ Elizabeth Picard, "El despertar de la comunidad", en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLVI, junio de 1993, pp. 22. Cf. también el brillante ensayo de Mauro Peressini, "Las dos caras de la identidad", en *ibid.*, pp. 14-18.

han sido, por ejemplo, producidas por el paulatino crecimiento orgánico-histórico de una colectividad con raíces y tradiciones comunes, con una lengua y un aparente modo de ser que las diferencia de las demás y especialmente de los pueblos vecinos. La nación engendra el Estado. Se supone que este procedimiento es el que ha prevalecido en Europa Occidental. Otra vía es aquella que se ha dado en el Nuevo Mundo, en África y en regiones de colonización europea: una estructura estatal, existente, así sea embrionariamente en el momento de la independencia, actúa como núcleo organizador de la nación y logra irradiar al cabo de algunas décadas la consciencia de una identidad colectiva propia, la cual, con el paso del tiempo, adquiere la reputación de lo nacionalmente auténtico, inconfundiblemente propio y avalado por una larga historia. La libre voluntad colectiva de dotarse de una estatalidad propia y de una identidad grupal distinta a la de las comunidades contiguas constituye otra vía de formación de Estados: la decisión de los involucrados, expresada en un consenso ciudadano más o menos explícito, configura el plebiscito continuado del cual se han originado la fundación y la legitimidad actual del Estado.²⁶

Lo más probable es, sin embargo, que la inmensa mayoría de las naciones existentes se haya formado de acuerdo a una combinación aleatoria de estos tres procedimientos o simplemente según la obra de la casualidad histórica. Un análisis desapasionado podría mostrar que aun en el mejor de los casos, en el del “despliegue orgánico-histórico” de la nacionalidad, la cantidad de subgrupos étnicos que la componen, la extensión física del Estado y los elementos culturales y hasta lingüísticos que ahora están englobados en ella han ido cambiando a lo largo de los siglos y que su estructura actual tiene poco que ver con la de origen. Comunidades que no hace mucho tenían una identidad común han sido desgarradas por conflictos provenientes de afuera y pertenecen ahora a distintos países, a los cuales se han integrado exitosamente. Lo mismo puede aseverarse del desarrollo de los Estados como instituciones. Aquellos que en América Latina fueron moldeados por los avatares de la Guerra de la Independencia y siguiendo los límites dejados por la administración colonial, han exhibido una notable fortaleza y coherencia: siguiendo una dinámica autónoma de evolución, estos Estados han logrado consolidar su frágil contextura inicial, han erigido administraciones bastante dilatadas (aunque, como se sabe, ineficientes y corruptas) y han motivado un sentimiento de pertenencia colectiva que hoy puede ser

²⁶ Cf. Alain Finkelkraut, *op. cit.* (nota 5), pp. 32-35.

calificado como una identidad nacional sólida y estable. Otros Estados, asentados sobre fundamentos que parecían ser aun más consistentes –tales como una ideología redentora de índole universalista y de pretensiones científicas, la fuerza de las armas y sistemas omnímodos de control social–, se desplomaron en Europa Oriental al menor viento de cambio.

De todo esto se puede inferir lo siguiente: es imposible establecer leyes históricas de validez incuestionable acerca de la formación y evolución de los Estados nacionales y de las identidades colectivas. Se trata probablemente de desarrollos signados por la contingencia. Los nexos entre ambos fenómenos están sometidos igualmente a decursos aleatorios. Todo esto no es, empero, un obstáculo para que bajo ciertas circunstancias los Estados y las identidades nacidas de la manera más fortuita puedan desplegar una notable fortaleza y longevidad. Asimismo se puede constatar que grupos sociales relativamente pequeños, cuando no insignificantes, suscitan de modo inesperado grandes movimientos reivindicatorios, sangrientos y persistentes, que terminan por cambiar la historia de una región. Tampoco existe, por consiguiente, una sola estrategia adecuada para afrontar corrientes autonomistas, regionalistas y nacionalistas de cuño violento e intolerantes para con los disidentes dentro de la propia comunidad, que justifican su actitud con la pretensión de restaurar una identidad colectiva sojuzgada por algún centralismo imperialista. Parece que los Estados más exitosos en este campo son aquéllos que logran convertir las demandas étnico-culturales o separatistas en intereses políticos “normales” –de acuerdo con la democracia pluralista moderna–, que evitan los extremos de una incoherencia inestable y de una burocratización asfixiante y que respetan autonomías de todo tipo mediante fórmulas de libre asociación, descentralización efectiva y devolución de derechos históricos tolerables para la realidad contemporánea.

Lo rescatable y lo censurable del particularismo

Corrientes y valores particularistas no están asociados exclusivamente a aspectos negativos, irracionales y anacrónicos. Expresan, aunque sea de modo curioso y a menudo erróneo, un malestar extendido y una crítica totalmente comprensible con respecto a la modernidad, a sus coerciones uniformantes y sus tendencias antihumanistas. El culto del Estado y del individuo devalúa toda una gama de instituciones que ahora resultan ser caducas: los “poderes intermedios” (Alexis de Tocqueville), el ámbito de la provincia y la comarca, la solidaridad de la familia extendida, la

seguridad emocional que estaba vinculada a la religión y a las tradiciones populares, una ética sólida y una aceptable estética pública. La modernidad coloca, además, un ente abstracto, anónimo y casi siempre amenazador, como el Estado, frente a personas inermes, aisladas y alienadas de su propia realidad. Este proceso, que no puede ser separado de la modernización, tuvo lugar en el Tercer Mundo durante un lapso de tiempo extraordinariamente breve y ha tomado un carácter marcadamente traumático. Las naciones adelantadas trataron de acelerarlo durante la era colonial para que los países “atrasados” accedieran más rápidamente al progreso, al bienestar y a la educación popular; para ello era indispensable que los pueblos no europeos perdiesen su identidad específica, es decir su diferencia y distancia frente a las sociedades ya modernizadas. La religión secular, compulsiva y predominante hoy en día sugiere que la imitación de lo ya alcanzado en los países metropolitanos del Norte es no sólo el camino obligatorio de toda evolución lograda, sino igualmente la vía más segura para liberar al hombre de sus prejuicios, errores y supersticiones; pero los individuos del Tercer Mundo, emancipados de estos factores aparentemente negativos, se han transformado en seres desarraigados, vaciados de su identidad, desvitalizados, “como un árbol carente de savia”.²⁷

La adaptación de normas universalistas de la modernidad conlleva la domesticación de las inclinaciones espontáneas y naturales del hombre, el control de lo instintivo, la represión de los deseos profundos y el disciplinamiento de las pasiones. El actual énfasis en los valores particularistas es claramente una protesta contra las alienaciones del mundo moderno y, por ende, una recuperación de lo premoderno y tradicional. Ahora se vuelve a apreciar lo positivo de lo colorido, heterogéneo y variopinto; se reconoce otra vez la riqueza intrínseca de aquello que tiene su fin en sí mismo, de lo exótico y extravagante, de aquello que no puede ser reducido a los cálculos de la rentabilidad y los beneficios inmediatos y de aquello que no es útil, sobrio, aprovechable y normalizado. A esta esfera pertenecen los credos religiosos, la naturaleza en cuanto algo sagrado, los marcos simbólicos de referencia, los magnos sistemas de la ética, las concepciones aristocráticas de la estética... Las normas universalistas de la modernidad han traído consigo las ventajas de la Ilustración y del racionalismo, pero también el inexorable principio de rendimiento, el instrumentalismo deshumanizado y el tecnicismo desbocado.

La solidaridad inmediata, una relación escéptica —y por ello razona-

²⁷ Cf. Finkielkraut, *ibidem*, p. 26.

ble— con el trabajo reglamentado, un cierto respeto por los ecosistemas naturales y una actitud distante hacia el Estado y sus agencias conforman algunos de los aspectos positivos del orden premoderno, pleno de particularismos. La identidad individual, moldeada de modo eminentemente racional y autónomo, constituye ciertamente uno de los grandes logros de la era moderna, así como la identidad grupal puede ser considerada como uno de los rasgos centrales de la tradicionalidad. Ahora bien: hoy en día se reconoce ampliamente que una identidad individual sólida y libre de traumas presupone un desarrollo en el marco de instancias que brindan a la persona calor humano, abrigo, seguridad y reconocimiento emocional de manera permanente y sin exigir retribuciones inmediatas. Estos conjuntos de familias, parentelas y clanes que ofrecen espontáneamente amor y solidaridad configuran indudablemente uno de los mejores elementos del mundo premoderno.

Es indispensable, por otra parte, llamar la atención sobre la naturaleza negativa y poco idílica de la mayor parte de las creaciones de las sociedades tradicionales: sus sistemas de control social pueden ser calificados de francamente aborrecibles (la “tiranía de la intimidación”, como decía R. Sennett), su heterogeneidad no es tan amplia y colorida como la imaginan hoy los nostálgicos del pasado, su solidaridad está inmersa en ritos y costumbres detestables, su pobreza y su miseria denotan rasgos muy similares a lo ancho y a lo largo de todo el planeta y hasta sus sistemas político-institucionales exhiben un autoritarismo que permea toda la vida social. En ella no se da una movilidad apreciable de papeles: el individuo juega comúnmente el papel al que está predestinado desde el nacimiento, lo cual no ha sido percibido como limitante porque su papel era y es idéntico a la definición de la persona en cuestión.²⁸ La heterogeneidad de lo premoderno es rescatable en la medida en que enriquezca el panorama de las actividades humanas sin significar recaídas en comportamientos y costumbres manifiestamente bárbaras e irracionales; lo particular, diverso y variopinto es saludable si se respeta simultánea e inflexiblemente el campo de los derechos humanos y políticos. Como ya se mencionó, los particularismos menos problemáticos parecen ser aquellos del ámbito estético-aristocrático. No es mera casualidad la actual revalorización del Imperio Austro-Húngaro, sobre todo después de haber experimentado Europa Central y Oriental (hasta 1989)

²⁸ Cf. el excelente estudio de Patricia Crone, *Pre-industrial Societies*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 132 sq.; Georg Elwert, “Die Elemente der traditionellen Solidarität. Eine Fallstudie in Westafrika” (“Los elementos de la solidaridad tradicional. Un caso de estudio en África Occidental”), en *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie (KZSS)*, vol. 32, diciembre de 1980, núm. 4, pp. 681-704.

largas décadas de monstruosidad estética, esterilidad cultural, centralismo asfixiante y totalitarismo político —todo ello en nombre de una doctrina que pretendía la liberación completa del hombre. La dinastía de los Habsburgo supo crear un sistema laxo de control social, una burocracia relativamente eficiente y benigna, un loable y persistente interés colectivo desde Trento hasta Lemberg (L'vov) por una estética pública de refinado gusto y un cierto hedonismo en la vida cotidiana. El marco institucional de todo esto era una amplia autonomía cultural y administrativa que las regiones constituyentes del Imperio (*Kronländer*) tenían por propio derecho dinástico; sus identidades específicas quedaban resguardadas por un régimen de tolerancia práctica e igualdad jurídica.²⁹ Esta curiosa, pero sabia y compleja construcción estatal careció de aspavientos teóricos e ideológicos para celebrar su feliz combinación de principios universalistas con valores particularistas.

Las pretendidas leyes de la evolución histórica obligatoria, el prescribir modelos exhaustivos de ordenamiento social y económico para toda sociedad, la uniformidad compulsiva de la vida cotidiana y la pérdida del pluralismo cultural son evidentemente los rasgos más deplorables asociados al universalismo de la modernización, y contra ello algunos factores de lo tradicional y particular pueden aun servir de obstáculo.

La dialéctica de universalismo y particularismo está trabada con la identidad de naciones que quieren liberarse de la tutela de las grandes potencias coloniales. El rechazo de los valores y las metas universalistas es una típica actitud intelectual que emerge recién después de una relación extensa, ambigua y traumática con una cultura triunfante en los campos económico, tecnológico y político y cuando una porción considerable de la propia población —empezando por la élites— adopta ostentativa e inequívocamente las pautas de orientación de la sociedades reputadas como superiores. A éstas se les atribuye precisamente el carácter de lo universal y de aquello avalado por el progreso histórico. Pero las capas y los grupos sociales que no han sido los beneficiados de este proceso —y muy especialmente sus intérpretes intelectuales— perciben todo esto como una traición a la esencia peculiar de aquella nación en condiciones de inferioridad, como una defeción de sus auténticas metas civilizatorias y como un abandono de sus tradiciones más sagradas.

La reconquista de la identidad y de sus rasgos particulares resulta ser

²⁹ Cf. Francisco Fejtő, *Requiem por un imperio difunto*, Madrid, Mondadori, 1990; Miklos Molnar / André Reszler (comps.), *Le génie de l'Autriche-Hongrie. Etat, société, culture*, París, PUF, 1989.

a la postre una *ideología* convencional, una racionalización de otra intención muy comprensible: el hacer pasar un modelo híbrido de desarrollo como si fuese la continuación o el renacimiento de un venerable legado histórico, soterrado momentáneamente por la agresión imperialista en connivencia con la reacción local. El régimen practicado o al cual se aspira bajo esta doctrina no es obviamente un simple retorno al pasado y a sus valores identificatorios particularistas. En todo el Tercer Mundo, estas "culturas a las defensivas" (Bassam Tibi) pretenden una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno y la civilización tradicional en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas. Es decir: aceptan de manera totalmente acrítica los últimos progresos de la tecnología, los armamentos, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por un lado, y preservan, por otro, de modo igualmente ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de las propia herencia histórica conformada antes del contacto con las potencias europeas. La consecuencia de estos procesos de aculturación, que siempre van acompañados por fenómenos de desestabilización emocional colectiva, se traduce en una irritante mezcla de una extendida *tecnofilia* en el ámbito económico-organizativo con la conservación de modos de pensar y actuar premodernos, particularistas (en sentido negativo) y francamente retrógados en los otros campos de la vida humana. El resguardar y hasta consolidar la tradición socio-política del autoritarismo tiene entonces la función de proteger una identidad colectiva en peligro de desaparecer (barrida por los valores universalistas propagados por los medios contemporáneos de comunicación), de hacer más digerible la adopción de parámetros modernos en otras esferas de la actividad social y mantener un puente entre el acervo cultural primigenio y los avances de una modernización considerada como inevitable.

A lo largo de la historia universal han existido muchos intentos de legitimizar estos regímenes híbridos y esta aceptación parcial y parcializante de la civilización occidental. Ya en la China de comienzos del siglo XIX se hacía una diferencia entre la religión, la cultura, la filosofía y la política de los "bárbaros" occidentales, por un lado, y sus técnicas militares e industriales, por otro.³⁰ Lo primero debía ser rechazado

³⁰ Cf. Rudolf G. Wagner, "Staatliches Machtmonopol und alternative Optionen. Zur Rolle der westlichen Barbaren im China des 19. Jahrhunderts ("Monopolio estatal del poder y opciones alternativas. Sobre el rol de los bárbaros occidentales en la China del siglo XIX), en Jan-Heeren Grevemeyer (comp.), *Traditionelle Gesellschaften und europäischer Kolonialismus (Sociedades tradicionales y colonialismo europeo)*, Frankfurt, Syndikat, 1981, p. 127, 130 sq., 133; acerca del

tajantemente, pues era el núcleo de una sociedad aborrecible, pero lo segundo constituía lo "aprovechable" de la misma, que podía ser utilizado sin contaminar la identidad de la cultura endógena. El resultado es una modernidad imitativa, que adapta más o menos exitosamente algunos rasgos de la sociedad industrial moderna, rasgos que pueden ser resumidos bajo la categoría de una racionalidad meramente instrumental. Pero sus otros grandes logros, que van desde la democracia parlamentaria hasta el racionalismo y la ética basada en el humanismo y la tolerancia son escamoteados discretamente o rechazados con inusitada vehemencia, como en los casos del fundamentalismo islámico, de las dictaduras militares populistas del África subsahariana o en los variados experimentos del socialismo radical tercermundista. Todos estos regímenes, a pesar de la disparidad de su origen, se consagran sintomáticamente a reemplazar los valores universalistas "foráneos" por los fragmentos más deplorables de la herencia premoderna, cuyo ahora celebrado particularismo se reduce muchas veces a un autoritarismo vetusto y detestable.

Se puede afirmar, por consiguiente, que la actual ola en pro de la recuperación de tradiciones endógenas en el plano político-institucional (y parcialmente en el socio-cultural) pretende, en el fondo, consolidar identidades colectivas devenidas precarias; estos intentos no han podido o no han sabido crear modelos verdaderamente diferentes con respecto a las exitosas naciones metropolitanas de Occidente, sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definen lo que es "desarrollo": modernización, alto nivel masivo de vida, tecnificación en un contexto urbano y un Estado nacional más o menos eficiente.

A fines del siglo XX, después de haber experimentado los horrores asociados a un racionalismo exclusivamente instrumentalista y a un fundamentalismo antihumanista, lo más razonable parece ser una síntesis entre principios universalistas y valores particularistas, que por un lado logre preservar elementos identificatorios aceptables de las tradiciones de cada pueblo y por otro pueda generalizar lo positivo de la civilización occidental. Lo rescatable del mundo premoderno reside, como ya se mencionó, en su heterogeneidad, su polifonía y su colorido, es decir en aquello que puede aún servir de freno a la monotonía de la sociedad enteramente modernizada, a sus *standards* implacables, exentos de toda estética, y a su uniformidad vacía de sentido de la vida. Lo que se precisa

mundo islámico cf. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, París, Maspero, 1977, p. 26 seq., 52, 167. En general cf. la gran obra de carácter comparativo: J. A. Hall, *Power and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Harmondsworth, Penguin, 1986.

como enfoque teórico concomitante es un *relativo relativismo cultural*,³¹ que nos haga comprender lo valioso de aquellas sociedades hoy calificadas despectivamente de arcaicas, primitivas y atrasadas y lo negativo de un universalismo anónimo y frío, que es un modo de controlar y dominar todo aspecto de vida humana.

El tratar de entender lo otro no significa exculpar sus lados oscuros y menos aun justificarlos. Un relativismo cultural de carácter radical nos haría imposible conocer y apreciar otros sistemas culturales y sociales, incluyendo su filosofía y literatura, sus obras de arte y sus ideas sobre Dios. La labor intelectual tiene que ser también el ensayo de traducir fidedignamente de una cultura a otra; la traducción es, como dijo Umberto Eco,³² “la metáfora de una visión tolerante del mundo”. Hace ya mucho tiempo aseveró Voltaire, en una plegaria incluida en su *Tratado sobre la tolerancia*, que nuestras pequeñas diferencias en vestimenta y lenguaje y nuestras ridículas controversias en torno a leyes y opiniones aparecen desproporcionadamente grandes ante nuestros ojos, pero muy similares e ínfimas ante el creador, y que por ello no deberían ser señales de odio y persecución.

³¹ La expresión proviene de Roy Preiswerk, “Kulturelle Identität, Self-Reliance und Grundbedürfnisse” (“Identidad cultural, auto-confianza y necesidades básicas”), en *Das Argument*, Berlín, vol. 22, núm. 120, marzo/abril de 1980, p. 170. (La idea está basada en la obra de Ruth Benedict y Melville Herskovits). Cf. también Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París. Fayard, 1972, pp. 18-36, 147-157.

³² Umberto Eco, “Entrevista”, en *El Correo de la UNESCO*, vol. XLVI, junio de 1993, p. 6.