

¿Por qué es importante la autonomía de los pueblos indígenas?

Una justificación desde el punto de vista de quienes no somos indígenas*

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México), Vol. XXVII, No. 4, pp. 9-31

Gabriela Kraemer Bayer**

RESUMEN

El objetivo del artículo es mostrar que la confianza en la racionalidad y legitimidad de normas e instituciones no está asegurada mientras los pueblos indígenas de las naciones pluriétnicas no logren la autonomía que demandan. La existencia misma de sistemas de derecho indígenas en conflicto con el derecho positivo confiere a este último un carácter hipotético, pero ¿cómo realizar una prueba de validez transcultural? Después de repasar el camino recorrido por la crisis de la razón se explicará por qué la autodeterminación y autonomía indígena son condiciones necesarias para su recuperación.

ABSTRACT

The objective of the article is to show that trust in rationality and in the legitimacy of standards and institutions is not assured while indigenous towns of *plurithnic* nations do not achieve the autonomy they demand. The existence of indigenous systems of rights in conflict with the positive right confers this last one a hypothetical character, but How to perform a transcultural validity test? After going one more time through the road traveled because of the crisis of reason, it will be explained why the autodetermination and the indigenous autonomy are necessary conditions for their recovery.

** Este trabajo lo puede también encontrar en Sociología rural. Cuestión indígena y coyuntura actual, Universidad Autónoma de Chapingo, publicado en el mismo año.

** Profesora-investigadora del Posgrado del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo.

INTRODUCCIÓN

El derecho a la autodeterminación de los pueblos tiene su origen en la justificación de la independencia de las colonias y su integración como Estados soberanos. Sólo recientemente se empieza a reconocer este derecho a los pueblos indígenas que forman parte de un Estado nacional independiente,¹ como resultado de las demandas de grupos étnicos que se encuentran sometidos a un régimen político, jurídico y cultural con el que no se identifican plenamente.

Los que somos miembros de un Estado nacional pluriétnico y multicultural como el mexicano y no nos identificamos como integrantes de una etnia indígena, podemos reconocer el derecho que asiste a los pueblos indígenas en sus demandas autonómicas a partir de un sentido de solidaridad y justicia. Pero es difícil aplicar un sentido de justicia basado en la igualdad de derechos sin caer en alguna forma de paternalismo o injusticia inconsciente, frente a los que son diferentes porque fueron educados en una cultura que no comprendemos del todo y pertenecen a una etnia dominada, a la que nuestro lenguaje cotidiano se refiere con multitud de términos discriminatorios.

Por ello vale la pena recordar que el sentido de solidaridad, que en la práctica debe acompañar al sentido de justicia,² no es necesariamente una actitud desinteresada. Por ejemplo:

Ante una persona injustamente presa, un defensor de derechos humanos realizará diligencias para su liberación, con base en un principio universal de justicia y en una ética profesional. Los familiares cercanos del agraviado, en cambio, se esforzarán por ayudarle basándose en una actitud solidaria mucho menos abstracta, porque existe un interés genuino y muy legítimo en la libera-

¹ En el Convenio 169 de la OIT de 1989, que México ha ratificado, ya se emplea el término pueblos indígenas. En la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, proyecto presentado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas, en su artículo I dice: "Los pueblos indígenas, conforme a la legislación internacional, tienen el derecho a la autodeterminación por lo que libremente pueden determinar su estatus político y sus instituciones, así como a decidir el desarrollo económico, social y cultural al que aspiran. Esto incluye, como parte fundamental, su derecho a la autonomía y al auto-gobierno".

² No es posible abordar aquí las discusiones acerca de por qué un principio formal de justicia no puede motivar a la acción.

ción del ser querido. Los intereses que mueven al preso, a sus familiares y al defensor son diferentes y complementarios frente al mismo problema de injusticia.

Mi intención es mostrar en qué se basaría un interés genuino y legítimo de toda la sociedad, para que los pueblos indígenas de México y de otros países logren la autonomía que demandan. Considero que este interés genuino y legítimo de todos por las autonomías de los pueblos indígenas tiene que ver con la legitimidad de nuestras instituciones y la racionalidad de nuestros valores. La autonomía y autodeterminación de los pueblos es una condición indispensable para que pueda darse un proceso de aprendizaje intercultural. Porque este aprendizaje no ha tenido lugar —y en cambio los pueblos indígenas se han visto privados de los recursos naturales, institucionales y culturales que les permitirían reproducirse como diferentes—, la racionalidad de las instituciones y normas que rigen la vida nacional e incluso supranacional está amenazada de una crónica sospecha. Desde el momento en que tomamos conciencia de la existencia de pueblos que resuelven sus conflictos y se rigen por otros valores, normas e instituciones, la absoluta confianza en las nuestras queda rota, y sólo puede recuperarse en un proceso de intercambio con los otros, los que reconocemos como diferentes. Si en vez de intercambio las movilizaciones indígenas demuestran la existencia de dominación y despojo, la sospecha de que nuestro sistema institucional pudiera no ser tan racional como se pretende es difícil de acallar.

Demostraré esta tesis en dos pasos: primero habrá que repasar el camino recorrido por la crisis de la razón, sobre todo la relativa a los asuntos prácticos, la razón que permite legitimar las normas éticas, de justicia, así como en última instancia también las normas legales.³ En un segundo momento explicaré cómo la autodeterminación y autonomía indígena podrían contribuir a la reconstrucción de una razón universal, a recuperar de un modo nuevo la confianza en criterios racionales para la acción.

³ No puede detenerme aquí en la relación entre justicia y legalidad. Éste es un tema sobre el que no existe acuerdo. Pido al lector que acepte, en beneficio del argumento, que en última instancia existe tal relación, como lo sostiene por ejemplo Jürgen Habermas.

En cuanto al primer punto, la pregunta que surge en seguida es: ¿No debemos confiar en un fundamento de la razón, independiente de su encarnación cultural, razón que serviría de medida inquestionable de validez de normas e instituciones?

Hay tres formas diferentes de fundamentar la razón: primero recurriendo a alguna verdad autoevidente de la que se deducirían todas las demás. Las normas morales se suelen justificar de este modo recurriendo a alguna característica supuestamente universal de la naturaleza humana.

Puede verse fácilmente que la definición de la esencia de la naturaleza humana enfrenta dificultades, al recordar viejas polémicas sobre si los indígenas tienen alma, y nuevas acerca de, por ejemplo, la moralidad de prácticas socialmente estigmatizadas como la homosexualidad.

Si la fundamentación esencialista no convence, la segunda alternativa puede ser un procedimiento; reglas formales mediante las que se alcanzaría con seguridad el conocimiento o la racionalidad práctica. Esta vía de justificación de la razón fue iniciada por Kant y supone un sujeto autónomo, capaz de remontarse por encima de las determinaciones que le dieron origen (inclinaciones, educación, lengua, costumbres); un sujeto capaz de seguir libremente las reglas de la razón.

Pero la persona está inevitablemente inmersa en una contradicción: la de ser al mismo tiempo un individuo entre otros, tan perecedero como cualquier hierba frente a la durabilidad de los astros y que como tal depende de un lenguaje, una tradición cultural, un entorno económico y social; y el centro de su mundo, el sujeto de sus acciones. Cada cultura enfrenta esta contradicción de modo diverso y el supuesto de la autonomía perfecta no es más que un modo bastante contraintuitivo —y peculiar en el contexto de las culturas del mundo— de hacerlo.

Frente a la diversidad cultural, estas formas atemporales de fundamentar la razón fracasaron, pero queda aún una tercera vía: las diversas variantes del evolucionismo. Si resulta que lo que creíamos la esencia de la naturaleza humana o la única forma de llegar

al conocimiento y al obrar recto no es compartido por todos los pueblos, entonces ellos deben ser primitivos y habrá que explicar cómo se pasa de ese estado a otro civilizado, moderno o desarrollado.

Esta forma de argumentar da lugar a soluciones bastante paradójicas. Independientemente de las dificultades para sustentar las diversas formas de evolucionismo, el problema principal radica en la imposibilidad de diferenciar entre razón y dominación. Si los procedimientos que asegurarían la racionalidad de las normas sólo pueden emplearse en toda su amplitud en las sociedades que son cultural, social y políticamente idénticas a las modernas occidentales, ¿cómo puede diferenciarse la fundamentación de la razón, de la justificación de la dominación sobre los pueblos con una cultura e instituciones diferentes?

¿Y si las normas que considerábamos racionales no lo fueran frente a otros pueblos, no podrían ser también irracionales para nosotros?

La posibilidad misma de esta duda convierte la racionalidad que suponemos en la base de un Estado de derecho, de sus instituciones y normas y la legitimidad que por ello les otorgamos, en algo hipotético; en algo que, frente a las costumbres diferentes de otros pueblos, hay que poner a prueba.

El asunto es cómo realizar esta prueba de manera que pueda tener validez transcultural, ya que cualquier fundamento sustantivo de racionalidad o regla formal de procedimiento se apoyará en supuestos relativos a la noción de persona, de tiempo, el origen del mal y otros; y recurrirá a formas lingüísticas desarrolladas en ciertas tradiciones culturales.

La respuesta que propongo dice: La prueba puede realizarse *mediante un proceso de aprendizaje que no excluya ninguna de las formas de comunicación humana, proceso entendido como asimétrico, basado en una deuda con el pasado y en una responsabilidad con el futuro.*

Ésta es una afirmación demasiado compacta que requiere algunas aclaraciones que haremos por partes.

I. UN PROCESO DE APRENDIZAJE

Al proponer un proceso como prueba de validez estoy optando por la segunda vía de justificación o prueba: la procedimental, aquella que tiene su origen en la filosofía kantiana. Las teorías más influyentes actualmente que tomaron esta vía (Jürgen Habermas, Otto Apel, John Rawls), se apoyan en reglas formales de argumentación que se alejan bastante de la ambigua, plural y compleja comunicación cotidiana y que tienen como modelo la argumentación jurídica y científica. Cuando se pretende que ciudadanos comunes y corrientes, no entrenados en esas formas lingüísticas tan especializadas, participen en el procedimiento, nos invade la sensación de que lo mejor de nuestras intuiciones éticas y de nuestro sentido de justicia no puede expresarse por esta vía. Sabemos que no estamos de acuerdo con ciertas normas pero nos cuesta mucho trabajo explicar por qué.

II. QUE NO EXCLUYA NINGUNA DE LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN HUMANA

Y es que adquirimos la comprensión ética necesaria para actuar de acuerdo con el orden de lo bueno, lo deseable o lo reprochable; lo elevado o lo grosero, lo elegante o lo burdo, en el trato público con los demás, a través de un lenguaje simbólico, mediante el ejemplo, las experiencias compartidas, las narraciones míticas, literarias, en la participación de rituales civiles y religiosos. Por estos medios aprendemos acerca de mejores formas de convivencia humana sin necesidad de recurrir a un lenguaje semejante al filosófico o jurídico, y cuando se trata de tematizar lo aprendido recurriendo a un lenguaje conceptual, reflexivo, resulta estrecho para explicar lo que sabemos. Porque el lenguaje conceptual tiene la virtud del orden, la clasificación, la claridad, pero es poco creativo. Posiblemente los mejores descubrimientos tienen un origen más bien metafórico; resultan de un choque entre algo formalmente correcto pero que parece absurdo en el contenido y nos obliga a pensar más.⁴

⁴ No puedo extenderme aquí acerca del funcionamiento de la metáfora. Remito al lector a la obra de Paul Ricoeur (1980).

Cuando nos vemos obligados a confrontar nuestras convicciones más arraigadas con las prácticas de otras culturas, la primera reacción es considerar todo aquello como absurdo y aberrante. Pero un contacto más abierto a la novedad nos obligará a pensar más, independientemente de si llegamos a justificar o no lo que a primera vista nos pareció tan horrendo e inadmisibile.

Por ello, cuando se trata de poner a prueba la racionalidad de nuestros procedimientos formales de justificación de las normas, de enriquecer las reglas democráticas que debieran regir nuestras instituciones políticas, y de mejorar nuestras formas de convivencia social, el aprendizaje de otras culturas mediante todas las formas de comunicación de las que disponemos es una gran fuente de creatividad.

III. APRENDIZAJE ENTENDIDO COMO ASIMÉTRICO

Concebir la verdad y la justicia como resultado de un proceso de aprendizaje, en vez de basarlas en un fundamento eterno, supone una concepción del tiempo histórico, característico de la ilustración y desde luego no compartido por todas las culturas. Si esperamos que, aún así, este proceso involucre a todos, de manera que podamos confiar en la validez universal de lo que resulte, habrá que aceptar desde el principio que se trata de un aprendizaje asimétrico. Los aprendices son diferentes y lo que cada quien obtiene en el proceso no es lo mismo. Todo aprendizaje depende de alguna comprensión previa del asunto, y por ello cuando se trata de aprender de otras culturas no siempre puede rebasarse “nuestro punto de vista” como diferente del punto de vista de ellos. Entre los significados que produce una tradición y la interpretación que de ellos hace otra, hay una distancia como la que existe entre el autor de una obra y sus lectores. Se trata de una tensión análoga a la que existe entre una interpretación literal y una metafórica; se trata de una tensión productiva. Aprender de otra cultura es pensar más mediante nuestros recursos lingüísticos; es pensar más bajo el impulso de lo diferente, parcialmente inconmensurable y sólo con dificultad inteligible.

La asimetría en el diálogo con otras tradiciones se debe también a la peculiar posición moderna que concibe su propia tradición

reflexivamente. Todas las culturas cambian y a veces en forma acelerada, pero no todos los pueblos se preguntan, de manera global, acerca del valor de su tradición.

Hay un motivo más importante aún por el que la asimetría en el aprendizaje no puede anularse. Se debe a la condición ambigua misma del aprendizaje, como descubrir y crear. Sólo el lenguaje conceptual es unívoco. El lenguaje cotidiano y nuestro modo de ser personas y vivir el tiempo es fundamentalmente metafórico. Sin la función metafórica no se podría captar ninguna relación inédita entre las cosas. En la función metafórica del lenguaje reside el principio de la libertad para decir cosas nuevas y crear un futuro posible.⁵

Si concebimos el aprendizaje como algo que ocurre mediante todas las formas de comunicación humana, debemos aceptar que el aprender puede tomar más de un solo rumbo, porque la dimensión del descubrir reúne puntos de vista alejados (cualquiera podría en principio volver a observar un descubrimiento y cerciorarse de su autenticidad), pero la dimensión del crear los dispersa porque las creaciones son únicas. Aprender es siempre las dos cosas, por ello es posible concebir un aprendizaje que no obligue a elegir entre la irracionalidad y la verdad unívoca. Además de alternativas equivocadas puede haber más de una adecuada.

Finalmente, hay también una razón política por la que el aprendizaje de otras tradiciones resulta asimétrico. La tradición liberal puede aprender de todas las culturas adoptando un punto de vista neutral, porque se trata de la cultura adecuada al capitalismo, que se expande a todo el mundo junto con la forma económica en que se sostiene.

Pero actualmente existen tradiciones culturales que, sin permanecer aisladas,⁶ mantienen diferencias en cuanto a aspectos fun-

⁵ Además de la obra ya citada de Paul Ricoeur, conviene consultar también *Tiempo y narración* (1995) y *Sí mismo como otro* (1996); las dos fueron publicadas en español por Siglo XXI.

⁶ Para llegar al momento de formación independiente de una tradición, por lo general, hay que remontarse muchos siglos atrás en la historia. Actualmente no existen culturas aisladas, los límites étnicos persisten "a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios

damentales de la concepción del mundo. Estas diferencias subsisten porque existen mecanismos culturalmente establecidos que orientan el intercambio con otras culturas. Es lo que, por lo común, se denomina etnocentrismo. El término tiene una connotación valorativamente negativa desde un punto de vista cosmopolita. No me extenderé en este tema de las relaciones interétnicas e interculturales, pero es necesario tomar en cuenta que si se acepta la hipótesis de la diversidad de las culturas humanas, el intercambio o aprendizaje entre ellas supone la subsistencia de un núcleo de cultura propia,⁷ sin el cual es imposible alguna adopción, apropiación o asimilación de aspectos culturales, tan generales o específicos como se quiera, de otra tradición. Todas las tradiciones culturales cambian, tienen una historia; la capacidad de adaptación, transformación, asimilación y protección del núcleo cultural propio varía de una tradición a otra y en muchos casos el proceso de transformación tiene como resultado la asimilación completa a otra tradición; asimilación que puede culminar incluso con la desaparición de las distinciones étnicas, de la identidad como etnia diferenciada. Si un proceso de asimilación debe juzgarse positivamente como aprendizaje o negativamente como pérdida cultural, es algo que sólo puede valorarse de manera retrospectiva, a partir de la reconstrucción concreta de la historia de una tradición cultural; reconstrucción que está sujeta a

de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar... las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen" (Barth, 1976: 10).

⁷ Aquí no interesa describir el contenido mínimo de la cultura propia, necesario para que una cultura pueda reproducirse como comunidad cultural diferente de las que la rodean. Éste es un tema de estudio de la antropología. Basta con reconocer que la existencia de una tradición cultural supone elementos culturales que la diferencian de las tradiciones vecinas. "Sin cultura propia no existe una sociedad como unidad diferenciada. La continuidad histórica de una sociedad (un pueblo, una comunidad), es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno a la cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena (por impuesto o enajenado). La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferenciada, descansa también en ese reducto de cultura propia. Habrá una relación –puede plantearse– entre la profundidad, la intensidad de la identidad social (étnica, en el caso que nos ocupa) y la amplitud y solidez de su cultura propia" (Bonfil Batalla, 1991: 52-53).

todas las consideraciones acerca de la verdad de la historia que no puedo tratar aquí.⁸

Muchas comunidades lingüísticas y culturales, en las condiciones de dominación y explotación, han perdido gran parte de su riqueza cultural. Si la capacidad de reproducción de una tradición depende, entre otras cosas, de que pueda conservar un núcleo cultural mínimo a partir del cual sea posible la asimilación o apropiación de elementos de otra tradición, cuando este núcleo cultural está amenazado, aprender a no aprender demasiado es quizás el aprendizaje más importante, y para ello una concepción del tiempo diferente del tiempo histórico proporciona un buen servicio.

Pero esto supone que el etnocentrismo puede ser valorado, en algunos casos, en forma positiva (es posible concebir motivos justos para algunos casos de etnocentrismo), como un mecanismo de defensa del núcleo cultural propio, frente a la dominación cultural de una tradición económica y políticamente más poderosa, que centraliza un único sistema educativo y jurídico y cuenta con una lengua oficial; ésta, por lo general, incluye mecanismos lingüísticos de discriminación y prejuicio difíciles de percibir.

Aprender siempre implica un juicio. Para comprender otras tradiciones es necesario tomar en serio su pretensión de que lo que transmiten es verdadero y justo. Pero este juicio puede ser válido o no, desde nuestro punto de vista. Cuando interpretamos otras tradiciones, nos interesa saber si lo que estas tradiciones consideran bueno, justo o aconsejable podría aportar algo a nuestra manera de valorar o juzgar. Mediante el contraste nos interesa resaltar lo valioso o negativo de otras tradiciones; quizá aquello que el modo de vida moderno ha olvidado o no ha desarrollado nunca. Para eso es necesario conocer otras tradiciones como se conoce una segunda lengua materna, para percibir lo que difícilmente puede traducirse y pudiera resolver de un modo nuevo viejos problemas de nuestra tradición. Lo que no puede hacerse es decidir si los herederos de otras tradiciones deben o no cambiar su modo de vida, abandonar sus concepciones

⁸ Sobre el tema se puede leer de nuevo a Paul Ricoeur (1995b).

del bien y de la justicia. Si aprender es aprender desde nuestro punto de vista, la historia humana como aprendizaje es en realidad una historia de aprendizajes en plural.

IV. DEUDA CON EL PASADO

La racionalidad en que confiamos y que está en la base de los procedimientos democráticos, de los sistemas legales y de nuestros valores remite, en última instancia, a una historia: la historia de la ilustración.⁹ Se trata de la que narra las luchas contra el dogmatismo, el surgimiento del derecho moderno, los hechos horribles que dieron origen a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y de la que narra los eventos revolucionarios que precedieron a las constituciones de las sociedades democráticas. Es esta historia la que justifica el que, ante problemas de justicia, consideremos únicamente legítimo el dejarnos guiar por razones y no por intuiciones, símbolos o mitos. Nuestras razones tienen que ver con la historia del conocimiento y de la ciencia, de las instituciones jurídicas y políticas; con el surgimiento del capitalismo y el derecho privado.

Pero suponer que la racionalidad es relativa a un conjunto de tradiciones que se encuentran en el origen de un sistema capitalista mundialmente dominante, es minar desde la base la legitimidad de las instituciones que aseguran la continuidad de la vida social. Frente a ello hay dos alternativas: seguir negando o minimizando las diferencias en nombre de una Razón Universal abstracta ante la que todos seamos iguales, o reconocer una deuda con el pasado; deuda que no remite a la historia de la ilustración, sino más bien a otra historia que también forma parte de la historia universal.

⁹ Valdría la pena completar esta historia con una del campo semántico de las palabras: razón, alma y humano y sus intersecciones. Posiblemente una historia así podría explicar el extraño vínculo de la noción de razón no sólo con un proceso de ilustración, sino también con clasificaciones racistas. Así los mestizos se consideran gente de razón, y para ellos los negros son de media razón y los indios no son gente de razón.

Se trata de una historia que comienza con las rutas comerciales a la India y los grandes descubrimientos geográficos y continúa con las guerras de conquista y colonización.¹⁰ Es una historia de exterminio y barbarie, de caza de esclavos y muertes en las minas de plata, de difusión del sarampión, la sífilis y el opio, de saqueo de las riquezas naturales y sobre todo de injusticia social. Esta historia, de la que la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* de Fray Bartolomé de las Casas, quizás sea un ejemplo paradigmático, impide que la historia de la humanidad pueda ser contada como una historia de ilustración. Aquella historia recuerda que en el origen de la lucha contra el dogmatismo y el nacimiento del derecho moderno se encuentra el nacimiento del capitalismo gracias a las riquezas coloniales.

La historia de la ilustración puede tratar de olvidar esta parte y construir una pseudohistoria humana de progreso y desarrollo, pero ésta será una historia que tiende a privarse de todo futuro a medida que aumentan las víctimas excluidas del progreso del presente. Cualquier esperanza en el futuro se apoya también en una crítica del pasado. Pero una interpretación crítica encontrará demasiadas huellas de las víctimas de aquella otra historia, huellas fósiles y vivas; encontrará movimientos étnicos, levantamientos en defensa de pueblos que nos resultaban desconocidos, que no permiten abandonar la sospecha de que todo pudo haber sido de otro modo.

La modernidad necesita narrar una historia unitaria en la que puedan apoyarse los criterios que fundamentan la razón, legitiman las instituciones y proporcionan la medida para mejorarlas, pero no logra acallar la sospecha de que estos criterios no tienen fundamento. Esta duda destructiva tiene su origen en la conciencia de la diversidad moderna y sólo un proceso real de aprendizaje de todas las culturas permitiría desempeñar la pretensión a la universalidad de las normas de justicia que consideramos obligatorias para todos. En la medida en que la sociedad moderna pueda comprobar mediante el contraste con otras tradiciones la adecuación de sus recursos culturales, y

¹⁰ Enrique Dussel (1992) ha documentado y discutido ampliamente el significado del descubrimiento de América para la imagen del mundo que subyace a la noción de modernidad.

en la medida en que frente a prácticas y formas de vida extrañas pueda verse estimulada a mejorar y enriquecer su propio proceso de desarrollo y autocrítica, en esa medida puede superarse la crónica sospecha de la modernidad, de que todo pudo haber sido mejor de otro modo y que lo que tomamos por válido y verdadero realmente no tiene fundamento.

La idea de deuda con el pasado implica también una idea de responsabilidad. Hay que asumir la deuda y compensar el proceso de destrucción, explotación y dominación a que han sido sometidos los pueblos que hoy exigen ser respetados como pueblos autónomos. Hay que reparar el daño que se infringió a aquellos que hicieron posible la modernidad.

V. RESPONSABILIDAD CON EL FUTURO

La idea de razón supone también una responsabilidad con el futuro, un proyecto. Si se toma en cuenta que la humanidad no está integrada sólo por pueblos autónomos e independientes, ni que todos los pueblos se reconocen como herederos de la ilustración, ni que el establecimiento de una sociedad civil y un Estado democrático es la esperanza principal de todos ellos, entonces la responsabilidad con el futuro de los pueblos dominantes –los herederos de las tradiciones que convergen en las sociedades modernas occidentales– no puede estar guiada solamente por el proyecto democrático tal como ha surgido en las sociedades capitalistas liberales. Incluso un proyecto de democracia participativa, de una sociedad civil organizada en asociaciones autónomas y capaz de controlar y enriquecer con propuestas a un Estado democrático, está incompleto porque sólo puede asegurar un proceso de aprendizaje moral y político en el marco de las culturas occidentales. Para que el proceso de aprendizaje sea universal, el proyecto de la democracia participativa tiene que ser completado con la creación de las condiciones necesarias para que pueda darse el aprendizaje en el intercambio cotidiano entre todos los pueblos, a través de la diversidad cultural.

Para que este aprendizaje de otras comunidades culturales pueda ocurrir se requieren algunas condiciones mínimas:

Primero es necesario que existan los pueblos con una identidad propia, lengua y cultura diferentes. Esto implica que existan las personas que sostienen la tradición; que existan con condiciones materiales suficientes para reproducirse no sólo físicamente sino también en cuanto individuos pertenecientes a una comunidad cultural y social, que requiere recursos materiales para su mantenimiento y desarrollo y un territorio con jurisdicción propia en el cual puedan desarrollarse como pueblos.

Esto implica también que los pueblos existan con la autonomía que requiera su desarrollo independiente y permita su riqueza cultural e institucional. El grado y forma de autonomía económica, institucional (educativa, para la impartición de justicia, uso de recursos) y política posibles, es algo que tienen que definir y acordar los pueblos mismos. Se trata de compromisos políticos que tienen que ajustarse a las muy variadas circunstancias concretas. Aquí sólo puede plantearse el principio general a partir del cual se señalan las reglas que asegurarían un intercambio cultural con todos los pueblos, y las bases para responder a las demandas de justicia social y autonomía de las comunidades étnica y culturalmente diferenciadas al interior de una nación. Para este proyecto de aprendizaje intercultural, los derechos de los pueblos y de las personas, conjuntamente, representan un punto de partida, son la condición de posibilidad de este proyecto. Es en función del proyecto de humanidad como aprendizaje que hay que precisar el contenido de los derechos de las colectividades y sus miembros. Estos derechos tienen como objetivo asegurar que los pueblos con identidad propia y cultura diferente puedan reproducirse material, institucional, cultural y políticamente.

Si se toma en cuenta lo que se planteó más arriba, acerca de la asimetría del aprendizaje, no habrá dificultad en admitir que los pueblos y sus miembros deben contar con toda la autodeterminación política, económica, administrativa, jurídica y educativa que consideren posible sostener. Al mismo tiempo, los miembros individuales de los pueblos, en sus interacciones con otros pueblos, deberán gozar de todos los derechos humanos que consideramos universales sin discriminación alguna. Esto aun cuando los derechos humanos se expresen en las normas escritas o consuetudinarias que rigen a sus

pueblos de modo diferente, en forma y contenido, del que se encuentran plasmados en los instrumentos legales nacionales y supranacionales correspondientes.

En la medida que hay normas de justicia que pretenden validez universal, debemos asegurar que todos las sigan y queden protegidos por ellas. Pero, en la medida en que la justificación última de estas normas depende de un intercambio, basado en una deuda con el pasado y una responsabilidad con el futuro entre todos los pueblos que aún no ha tenido lugar, es necesario asegurar que todos puedan aceptar o rechazar estas normas para su ámbito de jurisdicción, y establecer las relaciones con las instituciones nacionales e internacionales adecuadas a sus necesidades de desarrollo cultural y a su identidad étnica.

Ahora bien, no sólo es necesario crear las condiciones para que otros pueblos con otra tradición cultural y una historia de dominación existan y puedan desarrollarse como diferentes. Para que este aprendizaje pueda darse es necesario partir del supuesto de que es posible aprender algo de cualquier tradición, lo que no equivale a tomar un punto de vista neutral. Más bien es preciso tomar en serio la pretensión de verdad de toda tradición y profundizar en la interpretación de lo que parece ininteligible.

Si se parte del supuesto de que los principios universales de justicia ya están definitivamente establecidos, el esfuerzo de muchas comunidades culturales y políticas por dar solución a sus problemas de acuerdo con sus propios criterios, resulta desvirtuado. Al mismo tiempo, las historias de estos pueblos quedan degradadas a eventos secundarios de pueblos primitivos que no merecen ser contadas. Y los esfuerzos de aquellos que intentan comprender otros modos de vivir se convierten en actividades exóticas.

Es la tradición moderna con su imagen descentrada del mundo la que necesita fundamentar la razón a partir de un proceso de aprendizaje de todas las tradiciones. Porque sólo la modernidad padece de una crónica sospecha frente a sus propios fundamentos, sólo la historia moderna puede proyectar un futuro de aprendizaje para la humanidad. Otras tradiciones posiblemente conciben su futuro como la recuperación de un pasado glorioso que les ha sido arrebatado.

En esta asimetría encontramos la posibilidad de construir una sola historia humana sin recurrir a una nivelación de las diferencias. La historia de la modernidad no es sólo una historia de aprendizaje, es también una historia de dominación, de poder. Los pueblos descendientes de aquellos que dominaron por la violencia y no por la razón, tienen una responsabilidad si pretenden una autoridad legítima, responsabilidad que dista mucho de haber sido asumida; ésta se expresa en la transformación del poder como dominación en poder como mediación.

Porque la tradición moderna requiere como única posibilidad de integración cultural y fuente de legitimidad política, asegurar, proseguir, ampliar y profundizar una historia de aprendizaje de todas las culturas; tiene la responsabilidad de emplear el poder económico y político de las sociedades dominantes para evitar la destrucción de cualquier tradición. Sólo una cultura moderna puede interesarse por la subsistencia de la diversidad cultural, pero sólo una cultura mundialmente dominante puede romper el ciclo vencedores-vencidos.¹¹ Este asimétrico interés-aceptación de la diversidad cultural es el punto de partida posible para un aprendizaje como patrimonio, ya no de una cultura particular, sino como patrimonio de la humanidad.¹²

Para la tradición moderna, el asegurar las condiciones para que pueda darse un intercambio amplio con otras tradiciones es lo que permitirá mantener viva la esperanza de que nuestros criterios de validez y las instituciones que legitiman, tengan un valor no sólo particular. En la medida que se aseguran las condiciones para el aprendizaje, podremos confiar que en el futuro se podrá narrar una historia, si bien en el origen bárbara, continuada por un largo proceso de humanización real, que restituya la seguridad a nuestra noción de verdad y justicia. Ésta es una historia de aprendizaje de la

¹¹ Este ciclo de vencedores y vencidos es el que se relata en la mitología de los soles mesoamericanos.

¹² Prueba de este interés es el artículo 1.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por las Naciones Unidas en 1966 que dice: "Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico social y cultural...".

humanidad, porque los aprendizajes divergentes de todas las tradiciones se convierten de ese modo en un patrimonio inagotable de conocimiento e innovación para todos. Por otra parte, el recuerdo del horror en el origen hará de la validez universal de la norma justa una validez siempre endeudada, que previene contra posibles nuevas absolutizaciones.

Se trata también de una historia unitaria de la humanidad, porque el pasado se convierte en un único pasado de conquista y dominación que hay que redimir. Redención que se logra asegurando las condiciones para que todo pueblo con una identidad étnica y una cultura diferenciada, continúe el desarrollo económico, cultural e institucional que su tradición permite y compensando la desigualdad causada por la prolongada dominación. Se trata de un pasado frente al cual la modernidad tiene una deuda con las víctimas de la conquista y la colonización, y de la larga historia de discriminación y explotación. En cambio, para las comunidades culturales victimadas, el pasado representa la prueba de sus derechos. Se trata del mismo pasado visto desde el punto de vista del demandante y el demandado, en función de un futuro de aprendizaje de la humanidad, que sea capaz de orientar las acciones del presente y con ello enfrentar la crisis de fundamento de la modernidad.

Un proyecto de humanidad como aprendizaje de todas las culturas no es sólo una idea límite que permite dar sentido a la noción de razón. Es al mismo tiempo una idea directriz, un proyecto político, porque los movimientos étnicos son una respuesta de aquellos que se ven doblemente afectados: por las transformaciones en la economía capitalista, ya que ésta requiere los recursos naturales de los territorios en que se asientan los pueblos indígenas pero no las personas que los integran; así como por la expansión de medios anónimos de integración global que destruyen su cultura y su identidad como pueblos capaces de encontrar modos de subsistencia alternativos al sistema que los excluye.

A su vez, la contradicción entre derechos individuales y derechos colectivos a que se enfrenta la normatividad internacional acerca de los derechos humanos, y que los movimientos por la autodeterminación de los pueblos indígenas han evidenciado, así como el con-

flicto entre derecho nacional y derecho indígena, encuentra una respuesta. Nuestra tesis es que: *La pretensión a la universalidad de los derechos individuales no puede desempeñarse si no están asegurados los derechos colectivos. Del mismo modo, el derecho nacional que se apoya en la Constitución, en tanto se apoya en última instancia en principios éticos, morales y políticos propios de la tradición cultural dominante, no logra plena legitimidad mientras no está asegurada –para todos los pueblos que se identifican a sí mismos a partir de una tradición cultural diferente– toda la autonomía política, económica, administrativa, jurídica y educativa que sus recursos humanos y su complejidad institucional y cultural pueda sostener.*

Los individuos no pueden llegar a serlo más que en una comunidad cultural que les asegure su formación como humanos, no abstractos sino concretos. Ser un ser humano es ser una persona educada en una cultura. Sólo a partir de esta educación puede alguien abordar de manera reflexiva esa misma cultura y cuestionar o rechazar algunos aspectos. Por esa razón no se pueden otorgar derechos individuales sin dar también derechos a las colectividades que integran esos individuos. Por otra parte, las colectividades existen y se reproducen gracias a sus integrantes. Si existen conflictos entre derechos individuales y colectivos, esto se debe a que el límite entre ellos está establecido culturalmente. Los conflictos expresan diferencias culturales. Sólo un intercambio real y prolongado entre todas las culturas puede ir resolviendo algunos de esos conflictos. Los derechos colectivos deben asegurar que las colectividades puedan subsistir y desarrollarse de tal modo que ese intercambio real, del que hablábamos, pueda remplazar al exterminio de los diferentes.

El temor a que los individuos sean sacrificados al conceder demasiados derechos colectivos y se instauren o perpetúen formas de autoritarismo que consideramos superadas, expresa una falta de confianza en los individuos que integran los pueblos indígenas. Si lo que consideramos derechos universales, realmente lo son, y si éstos fueran respetados realmente por los pueblos que los proclaman, los indígenas que tuvieran entre sus costumbres alguna violatoria a estos

derechos, estarían sometidos a una fuerte presión por abandonarla. Si esto no ocurre, es más bien porque los pueblos indígenas no tienen autonomía y sus autoridades no actúan de acuerdo con sus costumbres y con las exigencias de las mujeres y hombres indígenas, sino conforme a las posibilidades y excesos que propicia su dependencia de instancias externas que ni respetan los derechos humanos ni cumplen la ley. Con una mayor autonomía, la violencia de las instituciones indígenas contra los individuos miembros de la comunidad o extraños, se reduciría a aquella que la comunidad permite y ésta estaría sometida a la permanente exigencia de justificación en los casos de conflicto con las leyes nacionales, por lo cual el temor de que la autonomía dé lugar a un incremento del autoritarismo local resulta injustificado. Por otra parte, el beneficio de confiar en la capacidad de decidir y elegir las mejores instituciones por parte de todos los pueblos, es un beneficio para la humanidad porque propicia una presión por revisar las creencias que se consideran inamovibles y con ello se mantiene en marcha el aprendizaje humano.

A su vez, las condiciones necesarias para asegurar un proceso de aprendizaje entre todas las culturas pueden servir también de orientación ética frente a actitudes racistas tan frecuentes en las relaciones interétnicas. En las regiones en que existen intensos contactos interétnicos, estas relaciones sólo son igualitarias en algunos casos de relaciones entre grupos étnicos subalternos. En cambio, siempre se trata de relaciones de sujeción y dominación cuando una de las partes pertenece a una sociedad moderna occidental.¹³ Esto hace pensar que son necesarias nuevas orientaciones éticas para propiciar relaciones interétnicas justas. El racismo en un sentido amplio, como discriminación de todo grupo racial, cultural o étnico, parece ser una actitud excesivamente generalizada. Una actitud de reciprocidad simple sólo logra justificar la actitud racista por la asimetría inherente a las relaciones interétnicas. En

¹³ Roberto Cardoso de Oliveira (1992: 62-65) menciona casos de relaciones intertribales igualitarias y otros de asimetría. En cambio considera que no existen relaciones igualitarias en el caso de las relaciones entre sociedades complejas y grupos étnicos menos diferenciados más que como modelo ideal fuera de las regiones de contacto interétnico.

cambio, la necesidad de instrumentar las condiciones para un proceso universal de aprendizaje puede proporcionar la guía para una actitud de respeto, solicitud y responsabilidad frente a pueblos que presentan rasgos raciales diferentes y se rigen según tradiciones culturales que nos resultan extrañas. La tesis al respecto es que: *debe considerarse racismo toda acción u omisión que impide o dificulta la creación de las condiciones que hacen posible un proceso universal de aprendizaje intercultural.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACUERDOS DEL GOBIERNO FEDERAL Y EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL SOBRE DERECHO Y CULTURA INDÍGENA, formalizados el 16 de febrero de 1996.

BARTH, Fredrik [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

BONFIL Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.

CARDOSO de Oliviera, Roberto. *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.

CONGRESO NACIONAL INDÍGENA. Comisión Técnica Legislativa, *Propuesta legislativa*, 29 de octubre de 1996.

DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, México, Fontamara, 1994.

DÍAZ-POLANCO, Héctor y Consuelo Sánchez. "Las autonomías, una formulación mexicana", en *Ojarasca*, No. 44, mayo-julio de 1995.

DUSSEL, Enrique [1992]. *El encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

FOUCAULT, Michel [1976]. *Genealogía del racismo*, Madrid, Piqueta, 1992.

HABERMAS, Jürgen [1981]. *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

_____. [1981]. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987a.

_____. [1981]. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II, Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987b.

_____. [1984]. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

_____. [1984,1986,1987]. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

_____. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1991.

_____. *Factizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992.

HOROWITZ, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS. *Derechos indígenas en la actualidad*, México, UNAM, 1994.

_____. *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, México, UNAM, 1994.

MACINTYRE, Alasdair [1984]. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
_____. *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. “Borrador de Consulta de la Declaración Interamericana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas”, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Sesión 1278, celebrada el 18 de septiembre de 1995.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. “Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, Proyecto presentado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, 1992.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, OIT, Asamblea General, 7 de junio de 1989.

RAWLS, John [1971]. *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

RICOEUR, Paul [1960]. “La simbólica del mal”, en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.

_____. [1975a]. *Metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

_____. [1975b]. *Las culturas y el tiempo*, España, Sígueme-UNESCO, 1979.

_____. [1976]. *Teoría de la interpretación*. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 1995a.

_____. [1985]. *Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995b.

_____. [1985] *Temps et Récit, Tome III, Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

_____ [1986]. *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

_____ [1986]. *From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II*, Illinois, Northwestern University Press, Evanston, 1991.

_____ [1990]. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

RODRÍGUEZ y Rodríguez, Jesús (comp.). *Instrumentos internacionales básicos de Derechos Humanos*, México, CNDH, 1994.

TAYLOR, Charles [1985]. "Understanding and Ethnocentricity", en *Philosophy and the human science*, Cambridge, University Press, 1990.

_____ [1992]. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

TODOROV, Tzvetan [1989]. *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

WINCH, Peter [1979]. "Para comprender a una sociedad primitiva", en *Alteridades*, Vol. 1, No. 1, México, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig [1949]. *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1980.

