

La Negación del Otro en la Tradición Liberal

Guillermo Alejandro D'abbraccio Kreutzer

Universidad del Cauca, Colombia

Resumen: El artículo analiza el sistema de representación que construyó la tradición del discurso liberal clásico, a partir de una marcada tendencia homogeneizadora, la cual negó todos aquellos procesos y dinámicas específicas de culturas no occidentales. De igual modo, indaga en los rezagos teóricos que perduran en las elaboraciones de autores contemporáneos a partir de la perspectiva del multiculturalismo.

Palabras clave: Representación, culturas, individuo, dinámicas y multiculturalismo.

Abstract: *This article focuses analysis in the representation system which built the tradition of the classical liberal speech through out a stabilizing tendency that denied those processes and dynamics of the non-western cultures. It deals, as well with the theoretical gaps that remain in the contemporary perspectives of multicultural studies.*

Key words: *Representation, cultures, individual, dynamics and multiculturalism.*

En el ámbito de la historia de las ideas no cabe suponer la separación entre los discursos elaborados por los pensadores en diversos momentos de la humanidad, de los dilemas, problemas, representaciones y prejuicios construidos en su época.

Tomados en su conjunto, los valores y antivalores de un periodo dado responden a un forma de ejercer el control social, así como de edificar la organización social, la moral, economía, religión y derecho; es decir, responden a una forma de ver y representar el mundo.

En una de sus más rigurosas obras, Roger Chartier¹ retomaba la advertencia de Febvre acerca de los peligros que encerraba partir de una historia fija en abstracciones. Es así como Chartier postuló, para una determinada época, la existencia de estructuras de pensamiento "...gobernadas por las evoluciones socioeconómicas que organizan tanto las construcciones intelectuales como las producciones artísticas,

¹ Chartier, Roger (1995), *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, segunda edición.

tanto las prácticas colectivas como las ideas filosóficas” (Chartier, 1995:18).

Resulta significativa la negativa de Chartier de hacer pensar a los primitivos como lo haríamos nosotros si estuviéramos en su lugar. De este modo, es preciso que “...intentemos descubrir las costumbres de los seres primitivos a través del análisis de sus representaciones colectivas y de las relaciones en tre esas representaciones” (Chartier, 1995:20). Si es in ev i ta ble no ver a los otros sino desde nuestros lentes, por lo menos es posible no interferir en sus miradas.

Cuando la historia cul tural resurgió en la década de 1960, lo hizo prestando problemáticas y metodologías exitosas a la historia socioeconómica. Es el caso de la remisión a los periodos temporales, desde donde Chartier se preguntaba cómo ar tic u lar, de hecho, el tiempo largo de las mentalidades que, en el nivel de los datos cuantificables, son poco móviles con el tiempo corto de bruscos abandonos o de transferencias colectivas de creencias y de sensibilidades (Chartier, 1995:26).

Otros principios de diferenciación podrían explicar más claramente las diferencias culturales, como adhesiones religiosas, tradiciones educativas y solidaridades territoriales. La atención entonces se desplazó hacia esos nuevos objetos “...los comportamientos y gestos colectivos con respecto a la vida y a la muerte, las creencias y los rituales, los modelos educativos” (Chartier, 1995:27).

El asumir las diferencias sociales no sólo desde criterios de fortuna o de dignidad sino por las distancias culturales, permitió entonces la desigual repartición de las habilidades culturales adquiridas como es el caso de la lectoescritura o los bienes culturales como los libros.

Un ejemplo pertinente para los fines de esta reflexión es la construcción de las representaciones, en el debate sobre el nuevo mundo. En una sistematización rigurosa y exhaustiva de las posiciones asumidas en la polémica que se desató en Europa respecto al denominado “nuevo mundo”, Antonello Gerbi pasó revista por autores como Hume, Bodin, Tasso, Vol taire, Raynal y Marmontel, en tre otros, que intervinieron en la polémica sobre su interpretación del nuevo mundo. El autor realiza una disimulada crítica a Hume, ya que entiende que este filósofo es quien elabora un enfoque naturalista a partir de la explicación de los elementos que influyen en el carácter de los pueb los, tradición que proviene de la etnopsicología. Gerbi se aproximó a la relación entre factores climáticos y temperamento desde el sentido

común, lo cual propició que este nexo de explicación causal “reapareciera” justamente en el Renacimiento (Gerbi, 1982:49).

En esa búsqueda de pistas de la mirada eurocéntrica sobre América, es preciso ubicar dos corrientes claramente diferenciables. Por un lado, encontramos una corriente de autores que emprendieron un intento de justificación de la supuesta “inferioridad” del hombre americano. Por el otro, la concepción del “buen salvaje” que implicó una mirada “misionera”, pero prepotente y cargada con un fuerte sesgo de superioridad, aun bajo el ropaje de “bondad” y ayuda al prójimo.

La concepción del determinismo geográfico, impulsada originalmente por los teóricos franceses, propició una serie de especulaciones y prejuicios; los cuales, según Gerbi, “no podían establecer una relación científica, una ley constante entre la naturaleza y las instituciones civiles y religiosas de cada pueblo”. La denominada “teoría de los climas” fue una ligera percepción que otorgaba una salida fácil a la explicación de las diferencias culturales y sociales, las instituciones políticas y las evoluciones históricas diversas de los pueblos. El seguimiento de las huellas de esta polémica realizada por Gerbi permitió indagar en las argumentaciones reduccionistas; lo cual condujo a pensar la América desde dos categorías: clima y naturaleza. Desde esa perspectiva, el nuevo mundo era sólo un espacio de contrariedades y obstáculos climáticos que, en un estado de naturaleza tal, no permitía la evolución de las instituciones sociales, políticas y económicas, como sí ocurría en Europa, génesis de la civilización. En esa línea de explicación determinista se sumó la obra del barón de Montesquieu, y en un aparente sentido contrario la posición de Voltaire; porque Antonello Gerbi entiende que, si bien Voltaire no se adhirió al sentido común de la teoría de los climas, sí formuló otra explicación a la ausencia de población en el continente americano: sus habitantes son “estúpidos”, “apasionados” y “perezosos”. A esto se suma la percepción de estos autores de que la fauna y la flora ofrecían un cuadro desolador y especialmente inferior al que se daría en un mundo como el europeo, en el que los pueblos eran considerados mucho más “fuertes”.

En este punto resulta irónica la crítica que Gerbi lanzó contra Bodin, cuando afirmó que (Bodin) “se creía muy original por haber tratado de las distintas formas de estado convenientes o no a cada uno de los

pueblos” (Gerbi, 1982:43). Es pertinente recordar aquí que para Bodin el factor causal predominante para entender a los pueblos es la latitud.

Las teorías pseudocientíficas que postularon la incidencia climática en la incapacidad de los americanos de merecer su libertad, fueron la base legitimadora de la represión de las manifestaciones de los pueblos indígenas. He aquí entonces una clara expresión del carácter eurocentrista de las interpretaciones sobre el nuevo mundo. Lo que entonces desarrolló Gerbi en la obra citada es un sarcástico enfoque sobre las debilidades explicativas de los filósofos en los siglos XVIII a XX:

Hacia 1700 el mundo europeo no escolástico, ‘redescubrió’ para sí el Nuevo Mundo, esta vez, ordenando y clasificando su diversidad según la medida de los moldes intelectuales de la época. Por ello, la idea que se forjó de América, responde a la pretensión univocal y totalizante del pensamiento europeo, cuya realidad será descrita en términos que median entre la ciencia y el exotismo (De Paw, C. et al., Cfr. por Gerbi: op. cit).

La emergencia del pensamiento liberal se fundamentó a partir de ciertos factores que confluyeron en dos representaciones fundamentales: por un lado, la idea del contrato social como un acuerdo o pacto entre individuos racionales, en virtud del cual todos debían renunciar al uso de la justicia por sus propios medios y someter su voluntad al mandato de un soberano. Desde esta perspectiva:

Todos los hombres son esencialmente egoístas y no buscan sino su propio bien. Pero con ello, el bien de cada uno se ve amenazado por la acción igualmente egoísta de todos los demás hombres. En consecuencia, los hombres llegan a un acuerdo tácito de no infligirse daños unos a otros ni sufrírselos... De este modo, el estado y el derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones entre los hombres... El derecho y el gobierno existen para la seguridad mutua y sólo son eficaces porque las penas establecidas por la ley hacen que la injusticia no resulte provechosa (Sabine, 1992:343).

La modernidad se presentó en la historia de la humanidad como un proyecto que exaltó la razón y realizó una apología del individuo en el contexto del modelo burgués de sociedad; el cual se fundamentó en una visión homogeneizadora de la humanidad, constituida por personas depositarias de derechos universales.

El modo de producción capitalista necesitó desde un principio un modelo de explicación que lo legitimara. Esto sucedió a partir de la construcción de un discurso o doctrina política que fue la liberal. Se abre paso entonces un proceso en el que se intentó dar una explicación supuestamente sólida a una apertura creciente hacia el individualismo.

Desde esta perspectiva, el hombre que el liberalismo tenía en su marco explicativo era un ser lleno de iniciativas y aventurero. Al parafrasear en forma forzada un poema de Amado Nervo, ese hombre era “arquitecto” de su propio destino.

Los fundamentos de la doctrina liberal se establecieron entre los siglos XVI y XVII. En “*El apogeo del capitalismo*”, Werner Sombart enumeró la confluencia de tres corrientes centrales en la construcción de ese discurso liberal:

Una corriente de derecho natural, o sea, la apelación a los inalienables derechos económicos del hombre; una corriente filosófico-metafísica, consistente en la creencia en una armonía pre-establecida dentro de una comunidad formada por seres independientes unos de otros y una corriente utilitaria constituida por los intereses del empresario capitalista, del comerciante y del artesano que ha logrado independizarse de su gremio (Sombart, 1946:64).

Con la emergencia del modo de producción capitalista, del proyecto de la modernidad y del discurso liberal, se produjo lo que diversos pensadores denominaron el “redescubrimiento de la sociedad”, es decir, la posición de la sociedad como sostén del orden político, y no a la inversa. El culto a la razón, la confianza en la supremacía de la ciencia y la exaltación de las capacidades del individuo, propios de un proyecto ilustrado claramente antropocéntrico, propiciaban que la participación social y política se ejerciera en la plaza y la calle como espacios públicos por excelencia.

¿Cómo surge el “individuo”? En “*Historia de la sexualidad*”, Michel Foucault estableció tres esferas en las que se consolidó la categoría individuo y el proceso del individualismo:

La actitud individualista, caracterizada por el saber absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto al grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir, la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente, la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir, de las formas en que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación (Foucault, 1986:41).

Para Foucault estas actitudes para consigo mismo y para los demás, en diversas circunstancias, guardaron relación directa; de tal modo que el individualismo llegó a intensificar los valores de la vida privada, o viceversa; que la importancia otorgada a la satisfacción de mis

expectativas personales contribuyó a exaltar la singularidad individual.

En la actualidad, asistimos a un escenario que Braudillard no dudó en denominar de “simulación”, entendido como la generación por parte de los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no pre cede al mapa ni le sobrevive. Desde otra mirada, el profesor de Grenoble, Gilles Lipovetsky, entiende que somos testigos del individualismo como el nuevo estado histórico de las sociedades democráticas avanzadas; lo que definiría precisamente para este académico la era de la posmodernidad.

En el mundo multi cul tural ac tual, observamos la confrontación entre sistemas de representación y modos de ver, ocasionando conflictos de gran intensidad. Es preciso entonces referirnos a esa exclusión e invisibilidad del otro, a partir del desconocimiento cul tural.

La intervención de rechazo a las prácticas de castigo de sociedades “menores” (por ejemplo, la utilización del azote en pueb los indígenas), aún en nombre de los Derechos Humanos, es una intromisión indebida externa; ya que puede generar mayor conflicto al in te rior del colectivo, al obstaculizar sus procesos y prácticas de ritualización: ¿acaso son más “bárbaros” los azotes de los aborígenes que las condiciones de hacinamiento e indignidad presentes en las cárceles occidentales?

El supuesto central liberal se construyó a partir de las dicotomías civilizado/salvaje y moderno/primitivo. Surgió como medida de comparación y discriminación de los grupos humanos. La historia de la idea del progreso lin eal sigue influyendo los discursos del liberalismo contemporáneo, a través del emotivismo moral.

Además, la pretensión racional es inevitablemente aristocrática en la medida en que sólo la perspectiva u opinión mejor “fundamentada” tendrá legitimidad y subordinará a las otras. Aunque todos seamos “iguales”, esa igualdad sólo aplica en determinados casos y no en todos. Para Romero (2000:65) el supuesto aquí es que el pueblo es atrasado o no suficientemente racional;

... la paradoja de que todos son iguales en la medida en que sean miembros de la élite ilustrada funciona, porque ser lib eral, en este caso, aparece como el ideal de todo ser humano pleno. Es el contexto del discurso ético y político dominante el que le asigna la significación en la práctica, a aquello de ser racional o razonable: ser lib eral moderno.

Cabe agregar aquí que la doctrina liberal sólo aplica a seres humanos en la madurez de sus facultades, es decir, los niños, los indígenas y los negros debían ser protegidos, puesto que al ser “menores de edad”, eran considerados seres incompletos e irresponsables de sus acciones.

Uno de los fundadores del discurso del reconocimiento liberalismo clásico, Juan Jacobo Rousseau, estructuró teóricamente la importancia del respeto igualitario, considerándolo indispensable para la libertad (Taylor, 1998:64). Aunque Rousseau fue el iniciador del reconocimiento, su propuesta teórica—el contrato social—contradijo dicho principio, puesto que la voluntad general primaba sobre las diferencias:

En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad, ausencia de roles diferenciados y un propósito común muy compactado. Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia. Esta ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo (Taylor, 1998:78).

El derecho a la igualdad y el respeto por la diferencia se produjeron a partir de enormes conflictos por el reconocimiento. De ahí que el liberalismo olvidó este último aspecto al considerar que la lucha de los pueblos por reivindicar sus miradas, discursos y modos de ver el mundo, ya estaba superada y formaba parte sólo de aquellos “estancados” en los estadios primitivos. Sobraría decir que aquellas sociedades no civilizadas debían dejar por fuera esta reivindicación en aras de propiciar un desarrollo armónico.

En una cita que bien vale disfrutar, Alan Ryan nos trae a colación la inevitable revisión de los contenidos dogmáticos en la historia de las ideas:

Los intelectuales liberales harían bien en volver a los argumentos esgrimidos en favor de sus adhesiones políticas y que se produjeron en el siglo XIX y, al mismo tiempo, harían bien en reconocer también los límites inevitables de dichos argumentos (Ryan, 1991:55).

El multiculturalismo en la agenda contemporánea liberal

Y ésta es la lección de América. Como si viéramos a la humanidad desde muy lejos, en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, por qué estamos y por qué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte. Por este lado nos topamos con el antiguo camino de la humildad, la resignación y el ayuno. Rodolfo Kusch “América profunda”.

El mismo Alan Ryan (1991:17-18) señalaba que el pensamiento liberal presentaba severas contradicciones, puesto que siendo pluralista era también imperialista; de ahí que el programa sea “...un programa de la disolución de las relaciones sociales que caracterizan las sociedades tradicionales”.

Se puede decir que la concepción liberal, determinante de una manera hegemónica de la concepción corriente de los derechos humanos, defiende el pluralismo, la coexistencia respetuosa de las más diversas visiones particulares de la vida buena, muchas veces hasta incompatibles entre sí —como se dice en el ya consagrado lenguaje rawlsiano— pero a condición de ser civilizadas, que en ese mismo lenguaje podría ser la exigencia práctica de ser razonables (Romero, 2000:8). Tanto el racionalismo ilustrado que impone condiciones elitistas al igualitarismo sin dejar de postularlo, como el imperialismo asegurado con mayor firmeza al aparecer como defensa universal del pluralismo, se unen a pesar de su incoherencia; lo que puede verse como algo necesario para el liberalismo en su función ideológica, precisamente para mantener su hegemonía.

Una de las más debatidas disertaciones teóricas es la realizada por el profesor canadiense Charles Taylor, quien se ubica en el concepto del reconocimiento desde la mirada del liberalismo clásico y sus diversas vertientes hasta lo que actualmente se denomina el nuevo liberalismo.

Es necesario precisar que desde la perspectiva de la herencia kantiana, la dignidad humana consiste en gran parte en la autonomía, es decir, en la capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea buena de lo social. Una sociedad liberal debe pertenecer neutral ante la vida buena y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual.

El intelectual canadiense Charles Taylor es considerado el más representativo exponente actual del discurso del multiculturalismo y la política del reconocimiento, junto a Will Kymlicka. Taylor observa al reconocimiento como requisito fundamental para el desarrollo de lo humano, debido a la recuperación de la categoría identidad. La tesis de Taylor es que la identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la ausencia de éste:

La exigencia de reconocimiento, se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa

algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también, por el falso reconocimiento de otros, y así un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo un cuadro limitado, o depredante o despreciable de sí (Taylor, 1998:43).

Es posible entonces precisar que el discurso liberal enaltece los logros de algunos individuos en un mundo competitivo, por ejemplo, el “éxito” laboral y profesional, dejando por fuera las necesidades de ciertas personas de sentirse parte de colectivos étnicos, lingüísticos o nacionales. En la pregunta ¿podremos vivir juntos? de Alain Touraine, observamos la preocupación por una respuesta condicionada por la subordinación de las diversidades culturales a las exigencias del mercado.

Taylor ha elaborado una fuerte observación crítica a la categoría de libertad negativa (desde la versión hobbesiana), declarándolo insostenible. Aquello que nos representamos del ser libres, como es la autorrealización, queda por fuera dejándonos una noción vacía. La autorrealización supone un autoconocimiento de nosotros mismos que nos conduce a discriminar valorativamente los propósitos vitales; lo que a su vez requiere superar obstáculos no sólo externos sino internos, los de aquellos deseos que minimizan al individuo como ser humano.

Esta crítica es desarrollada cuando rechaza también como insostenible la visión atomista de la condición humana, al mostrar cómo aquellos que le dan prioridad absoluta a los derechos individuales y conciben las obligaciones como algo derivado y secundario, tienen que sostener una concepción atomista. Plantea la tesis de que la significación de los derechos sólo puede ser valorada si de hecho se conciben obligaciones básicas previas, para sustentar una sociedad que haga precisamente posibles dichos derechos. Taylor presenta en estos casos una argumentación que conduce a que los que sostienen estas concepciones, si son coherentes, tienen que terminar por aceptar precisamente lo que en principio rechazan. Taylor intenta salvar el ideal de autenticidad y el individualismo moral, aquel que se inscribe en el punto de partida de lo dialógico del ser humano, es decir, siempre que exista el reconocimiento hacia aquellos con los que hemos estado y estamos vinculados, como parte de lo que genuinamente somos (Romero, 2000:2).

También Taylor asume la complejidad del problema mostrando la permanente tensión entre formas pervertidas y morales de la autenticidad. Su análisis le sirve para criticar tanto a los escépticos de la modernidad, como a sus apologetas incondicionales. Lo mismo le sirve para darle un rostro más tolerante con las diferencias a una clase de liberalismo que va más allá, al integrar, dentro de los derechos iguales asignados a la dignidad humana, las necesidades básicas de desarrollo cultural diferenciado.

A propósito de la cuestión del poder, Taylor nos recuerda que la exigencia de reconocimiento cultural es una exigencia de supervivencia:

Elías Canetti nos ha indicado cómo la supervivencia es movilizadora del poder porque la supervivencia se percibe como la supervivencia sobre los otros, y cómo en esta percepción ocultamos, por vergonzosa, la felicidad que sentimos al auto afirmarnos cuando experimentamos la muerte de los que nos rodean (Romero, 2000:4).

¿Puede entonces hablarse de respeto (declarar el valor de las creaciones de una cultura) o de condescendencia (respeto simulado) en la terminología de Taylor?

Es posible pensar esta pregunta a partir de los vacíos que deja el discurso liberal contemporáneo (y también el clásico). En su trama discursiva el liberalismo deja a fuera la pregunta por la cultura y el lenguaje, como espacios de construcción de las prácticas, procesos y significados sociales compartidos por los grupos humanos. Por ello es preciso desentrañar los análisis realizados tanto en la esfera de la cultura como del lenguaje, aunque ambas se interconectan, puesto que son elementos de un mismo tejido.

El redescubrimiento del concepto de cultura y del análisis cultural que, a iniciativa de Geertz vuelve a inscribirse en el análisis comparativo desde principios de los años setenta, permitió entender la cultura como el sistema de significados conocido por los miembros de un grupo; el cual lo aplica en sus interacciones. Esta construcción es menos limitante que la definición normativa: Geertz destacó justamente que el juego social no suponía que los actores sociales compartan los mismos valores sino, más sencillamente, que dichos actores se comprendieran en tre sí.

De ahí que la descripción densa es la herramienta de investigación y análisis que permitiría elaborar una teoría interpretativa de cultura:

El concepto de cultura propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1989:20).

Las redes del significado que el hombre y los grupos humanos tejen, hacen que, para renovar su acción, el individuo-actor deba renovar sentido, organizar nuevamente el juego social y configurar y estructurar el comportamiento del conjunto de los actores sociales.

El enfoque semiótico de la cultura propuesto por Geertz nos permite acceder al mundo con el cual en el cual habitan e interactúan los sujetos y “conversar” con ellos.

Por ello es imposible observar las prácticas sociales desde el lente liberal, ya que este discurso es peligrosamente miope (aunque no ingenuo) al no contemplar las dinámicas sociales propias de la(s) cultura(s):

*Lo que afirmo es, no que no se puedan hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado, o que el estudio de la cultura en nada contribuye a revelar tales generalizaciones. Lo que quiero decir es que ellas no habrán de descubrirse mediante la búsqueda baconiana de universales culturales, de un *consensus gentium*, que en realidad no existe; y quiero decir además que el intento de hacerlo conlleva precisamente al género de relativismo que toda esa posición se había propuesto evitar (Geertz, 1989:48).*

Los liberales han tenido serias dificultades para considerar los cambios que sufren las culturas, incluso han declarado la permanencia de los modelos culturales, es decir, su inmovilismo.

Además de los mecanismos de difusión, las culturas también cambian por innovación, es decir, por el propio juego de los actores sociales, tal como se desenvuelven dentro de cada espacio cultural (Geertz, 1989:40).

Aquí es posible pensar en una pregunta comprometedora, de esas que al formularlas producen incomodidad, porque nos confrontan con nuestros juicios de valor y esos modos de ver el mundo y es: ¿Cómo “conocemos”? ¿Cómo accedemos a ese mundo social que nos circunda? El conocimiento llega a nosotros por la vivencia cotidiana y ésta a su vez se articula desde diversos factores. Uno de ellos es el lenguaje. A través éste es posible delimitar y dirigir nuestro pensamiento. De ahí que el lenguaje refleja irremediamente las formas de organización social, las lógicas de las dinámicas de los

colectivos y posibilita procesos de socialización muy fuertes “en los procesos de producción y transmisión del conocimiento sociocultural” (Caicedo, 1997:72). De ahí que es inevitable pensar el lenguaje en conexión con la cultura y los grupos humanos que lo utilizan.

De ahí que las significaciones, convenciones y percepciones son factores de “negociación” de los grupos humanos:

Gracias a las experiencias lingüísticas de o con los otros miembros de la comunidad, los individuos aprenden el sistema gramatical de una lengua; pero bien sabemos que la lengua no consiste sólo en las actuaciones. Consiste además en las percepciones, conceptos y habilidades mediante las cuales se construyen expresiones que los otros miembros aceptan como concordantes con las normas sociales y lingüísticas (Caicedo, 1997:72).

Por lo tanto, los individuos en la sociedad mayor “conocen” y “aprenden” a través y a partir del lenguaje, y de las convenciones y negociaciones que se han establecido en permanente interacción y socialización. De este modo, volviendo a Caicedo (1997:76):

El lenguaje que un individuo aprende y comparte con los otros individuos de la comunidad está íntimamente ligada con los significados de los conceptos que él aprende durante el proceso de socialización, es decir, que el lenguaje, al proporcionar los elementos lexicales que le dan la significación a los distintos conceptos, se constituye en el factor fundamental para transmitir y adquirir el conocimiento.

Sin embargo, en el caso que nos atañe de la antropología jurídica, es preciso asumir que para los ochenta y dos grupos indígenas en Colombia no se presenta una concepción de individuo: ni la tierra ni el territorio, ni la propia dinámica responde a intereses particulares, sino a lógicas de convivencia y socialización permanente, distantes del discurso liberal propio de la sociedad mayor.

Indagar en los caminos del lenguaje, tanto en la sociedad mayor como en los grupos indígenas, sólo es posible a partir de un factor de diferenciación que atraviesa sus sistemas jurídicos: lo que para la sociedad mayor es metafórico, para los indígenas es metonímico.

¿Cuál es el mundo ya organizado que realizan los indígenas alrededor del lenguaje? El mundo real y su sistema de representación se encuentra en estos grupos étnicos cargado de múltiples factores en los modos de nombrar, evocar y referenciar. Mientras la sociedad “nombra” unas cosas en lugar de otras, para los colectivos indígenas ese “nombrar” es el hecho o la cosa en sí misma. De este modo, los sistemas de representaciones a partir de los cuales los indígenas actúan

sobre su medio, está relacionado con la fuerza evocativa que poseen las palabras. He aquí que es necesario precisar que si nos dirigimos a “pensar” y “reflexionar” los procesos y la incidencia de la antropología jurídica, debemos asumir el hecho de que el lenguaje antecede a lo jurídico, lo organiza, ordena, resignifica y dinamiza.

¿Cuál es el límite de lo irrepresentable? Para un pensador como Derrida, los límites culturales que establecemos en nuestro sistemas de representaciones, se realiza a través y gracias al lenguaje como factor de organización social: “Pensar el límite de la representación es pensar lo irrepresentado o lo irrepresentable” (Derrida, 1997:18).

¿Conclusiones?

“Si, como decía Hannah Arendt, la pluralidad es la conditio sine qua non de un orden democrático, la pregunta sería ¿Cómo desarrollamos una pluralidad que exprese una multiculturalidad?” Norbert Lechner

En Occidente, el derecho positivo estatal, escrito y rígido establece una situación específica entre la correlación norma y delito (así como norma y conducta). Sin embargo, la norma es relativa porque no posee la misma significación en un grupo que en otro, porque las dinámicas sociales, así como los hechos y conductas no son valorados y significados de igual modo en diversas sociedades (al interior de un mismo Estado nación, inclusive), ni simbolizados y tampoco poseen la misma significación en diversas culturas, sociedad y sistemas de representación. La norma es relativa, cultural, histórica y dinámica.

Es pertinente entonces reflexionar si acaso en la cotidianidad, estamos **viendo o juzgando** los hechos, produciendo un paradójico desencuentro entre la norma y el hecho o, para referirlo de otro modo, entre un orden cultural y un orden jurídico. Obviamente, sin la presencia del lenguaje no podríamos pensar en la constitución social y humana, debido a que los procesos sociales no tendrían un carácter de significación (en esa urdimbre de tramas de significados que vislumbraba en el concepto de cultura Clifford Geertz, al referenciar la herencia de la obra weberiana).

El sistema de representación que tenemos en nuestra sociedad de la justicia, se articula con la construcción normativa que ha ejercido el derecho escrito, estatal y positivo, en que el concepto de bien y del mal, la justicia y la injusticia, el cumplimiento de la norma y la desviación de ésta, se concretan en el ámbito de los significados culturales provenientes de Occidente. Por lo tanto, nuestro sistema de

representación de la justicia de otros sistemas de justicia que no hemos socializado, propicia la incomprensión y la imposibilidad de compartirla. Una consecuencia probable es invisibilizar el concepto y, de este modo, se invisibiliza también al otro y a su cultura.

Lo regional cobra aquí importancia en la medida en que está construido tanto de expresiones culturales como de prácticas y escenarios sociales, a través de las cuales se hace visible el desarrollo desigual del Estado nacional y sociedad mayor. ¿Está acaso significando la región un lugar clave a la hora de pensar la resistencia y la creatividad frente a la homogeneización?

La lengua y habla son instrumentos de intercomunicación, de cambio y de choque cultural en el proceso de la construcción de la sociedad en el ámbito de lo regional. El habla como fenómeno de alteridad dentro de la lengua, referida al entorno local. Lengua y habla como reservas de memoria presentes en la consolidación de la identidad. Lengua como instrumento de reconocimiento y movilidad social, de transformación y destrucción de órdenes establecidos. Observar y detectar cómo la lengua y el habla inciden en el proceso de producción y consumo de comunicación y cultura de alteridad. En la apropiación de la lengua y en la conciencia sobre la ejecución individual de ésta, como elementos decisivos para consolidar la significación dentro de la sociedad.

Desde esta discusión es pertinente preguntarnos cuál es el rol y los retos que le competen a los medios de comunicación social en un contexto heterogéneo y multicultural. La respuesta tal vez se encuentre en la necesidad de desenmascarar los estereotipos y prejuicios presentes. La responsabilidad ética y el conocimiento de las dinámicas y prácticas culturales está entonces en entredicho.

Es cierto que se han llevado a cabo avances significativos en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, es preciso la articulación de los sistemas jurídicos y no la simple subordinación de los sistemas jurídicos de las sociedades “menores” al derecho positivo estatal. De este modo,

... el reconocimiento del otro —el indio— y la aceptación de la diferencia cultural es un proceso que tarda para ser racionalizado y aceptado en la vida cotidiana. Esto no se da por la sola incorporación formal del reconocimiento a los derechos, requiere todo un proceso de aprender a percibir al otro, de cambiar el etnocentrismo dominante por la tolerancia y la convivencia pacífica intercultural (Sandoval, 1999:169).

Asistimos entonces a la incomprensión y reducción determinista de las relaciones entre los sistemas de creencias por parte del discurso liberal, negando los valores y representaciones por un lado y las pertenencias sociales, por el otro, de los diferentes colectivos y sociedades.

Finalmente, es necesario combatir tanto la gris vacuidad mental del relativismo radical como la raída tiranía del determinismo histórico. Los modos en que miramos nuestro mundo cercano, se encuentran articulados con formas de conocer, vivenciar y evocar. Aun en un mundo como el actual, en el que las nuevas tecnologías de la información, urbanización y modernización son factores de enorme influencia en nuestra cotidianidad, nos encontramos ante la delimitación de nuestras miradas y de la incidencia de nuestras sociedades menores y mayores: el hombre no puede mirar más allá de lo que conoce.

Las ciencias sociales se han rendido a la pretensión de saber cuáles son las metas u objetivos hacia los que se dirige la historia humana. Es por ello que la supuesta pretensión pluralista y progresista del discurso liberal cae en su propia trampa al ser incapaz de pensar la diferencia y contemplar de manera estática la concepción de los derechos, sin reflexionar acaso si éstos pueden aplicarse en todas las expresiones dadas. De este modo, el liberalismo conduce a un abismo conceptual que impide ver las explicaciones a problemas concretos. De ahí que el consejo emitido por Clifford Geertz respecto a reconocer la diversidad de las expresiones entre los fenómenos sociales, siga siendo válido: “Lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares”. (Geertz). Es así como el discurso liberal se agota en sí mismo al no incluir a los otros, sus dinámicas y sistemas de representaciones.

guillermomodabracchio@hotmail.com

Recepción: 11 de diciembre del 2000

Aceptación: 05 de abril del 2001

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1998), *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Editorial Anagrama.

- Caicedo Heiman, Max (1997), *Introducción a la sociolingüística*, Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Chartier, Roger (1995), *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Gedisa, segunda edición.
- De Paw, C. et al. "Europa y Amerindia: el indio americano en textos del siglo XVIII", Introducción a Gerbi, Antonello (1982), *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México: Fondo de Cultura Económica, 49 pp.
- Derrida, Jacques (1997), *La deconstrucción de la filosofía*, Barcelona: Editorial Paidós.
- Foucault, Michel (1986), "La voluntad de sí", en *Historia de la sexualidad*, vol. III, México: Siglo XXI, 41 pp.
- Geertz, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gerbi, Antonello (1982), *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México: Fondo de Cultura Económica, 49-65 pp.
- Hermet y Badie, B. (1993), *Política comparada*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric (1994), "Identidad", en *Revista Internacional de filosofía política*, mayo, núm. 3, Madrid.
- Huntington, Samuel (1994), *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona: Paidós.
- Kusch, Rodolfo (1986), *América profunda*, Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Leach, Edmund (1995), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo Veintiuno Editores.
- Patiño Villa, Carlos Alberto (1996), "La política de la diferencia. Pregunta por una antropología política contemporánea a propósito del multiculturalismo de Taylor", en *Revista de antropología*, núm. 26, Medellín: Universidad de Antioquia.
- Romero, R. (2000), "El individuo en la tradición liberal", Conferencia presentada en la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad del Cauca, abril, Serie Cuadernos y Conferencias, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ryan, Alan (1991), "¿Tienen los intelectuales liberales todavía algo que decir?", en varios, *El liberalismo como problema*, Caracas: Monte Ávila Eds., 17-18 pp.
- Sabine, George (1993), *Historia de las ideas políticas*, Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés (1999), "Los derechos de los pueblos indios en Latinoamérica", en *Revista Convergencia de Ciencias Sociales*, núm. 20, septiembre-diciembre, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 141-171 pp.
- Sombart, Werner (1946), *El apogeo del capitalismo*, Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Taylor, Charles (1998), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.