

DIVERSIDAD CULTURAL, NARRATIVA Y SOLIDARIDAD

*Eduardo A. Rueda B**



Hemos de ver a Colombia, fundamentalmente como un Estado multinacional. Una nación de naciones, con identidades en disputa y en régimen constante de ambigüedad. No sólo por la existencia de numerosas minorías nacionales, sino también por la existencia simultánea de identidades duales, de pertenencias arraigadas fuertemente tanto al territorio de experiencias próximas como a la nación territorial que lo contiene. Estas identidades frecuentemente disputan su preeminencia

y se exhiben como huella de la raigambre, como acervo del talante y el enriquecimiento del país de todos. Costeños, antioqueños, vallunos, llaneros y bogotanos asumen certeramente su papel protagónico en la consolidación de la nación compartida y pueden señalar, con precisión, la riqueza particular que han ofrecido al conjunto, por lo cual insisten, frecuentemente, en que son sus aportes específicos los responsables de los méritos y los alcances de la sociedad común.

Numerosas identidades, entonces, se cruzan y se anexan al interior de una nación que comparte un territorio, una economía y un régimen de trabajo, una lengua y unas festividades. Y aunque, en este caso, las diferencias, finalmente, enriquecen el cuerpo de memoria y la experiencia de raigambre compartida y de proyecto común, circunstancias éstas que, ulteriormente, consolidan la idea de una nacionalidad, el asunto cambia sustancialmente al considerar minorías nacionales culturalmente diferenciadas,

* Médico salubrista. Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del Seminario de Investigaciones en Bioética. Facultad de Ciencias. Pontificia Universidad Javeriana. Investigador y profesor de Antropología Médica y Ética Contemporánea. Universidad El Bosque.



esto es, poseedoras de un «léxico compartido de tradición y convención» (Ronald Dworkin. En Will Kymlicka, 1995: 120). Se ha de anotar la presencia de instituciones que aseguran la reproducción de la vida social y la inscripción de la existencia particular al interior de un universo cultural y político distinto.

¿Cómo anexas solidaridades con objeto de asegurar la «unidad social de un Estado» multinacional, conformado por grupos culturales distintos? ¿Cómo mantener los vínculos que puedan unir diversidades, a veces francamente asimétricas, para lograr el régimen de unidad en la nación territorial?

Si admitimos que somos, en efecto, un Estado multinacional, admitiríamos también que somos un Estado enriquecido por aquello que Taylor llamara una «diversidad profunda» (1994). Sin embargo, y precisamente por la multiplicidad de identidades y de naciones étnicas que alberga la nación territorial, somos débiles desde el punto de vista político y democrático. Desde luego, estamos expuestos a la fragmentación y a la división entre grupos nacionales, además de que somos propensos a mantener condiciones de relación asimétrica entre culturas y a que unas sean perjudicadas por las otras.

Por ello la pregunta por la solidaridad se hace fundamental para conservar, no sólo el régimen de compactación necesario para la supervivencia del Estado, sino para ser coherentes con las demandas de Justicia que se hacen exigibles a las Democracias actuales. Estas incluirán, por ejemplo, derechos de autogobierno y de representación para minorías nacionales¹.

En primera instancia intentaremos mostrar, a partir de la referencia a la ambigüedad que supone el contacto entre culturas, las posibilidades de anexas diversidades en regímenes de solidaridad. En segunda instancia, señalaremos las responsabilidades literarias, que quedan a etnógrafos y trabajadores de la cultura, de construir las narraciones que puedan

¹ En efecto, me he ocupado de bosquejar una defensa liberal de las minorías nacionales en mi artículo *Multiculturalismo e Identidad Nacional: Polifonía y Concierto del nosotros ICAN, Bogotá D.C., 1997*. De él extraigo la siguiente cita: "Con frecuencia los liberales han pensado que los derechos de otras culturas, éstas generalmente minoritarias, debiesen quedar subsumidos en los derechos humanos. En efecto, si se aseguran para todos los individuos los derechos fundamentales éstos estarán en capacidad, entonces, de asociarse y por tanto, de mantener y compartir libremente sus propias elaboraciones de vida buena. No habría, como se ve, que asegurar derechos a las culturas ya que ellas tendrían la oportunidad de sobrevivir a partir de la voluntad de las personas que, libremente, así lo decidieran. Aunque el asunto parece claro, descuida un factor fundamental, a saber, la dinámica cultural de la sociedad en que estos derechos humanos toman lugar. En efecto, las libertades proclamadas por los Derechos humanos, dependen, en todo caso, de la gama de opciones culturales que aporta la sociedad en la que

contribuir a forjar las destrezas democráticas necesarias para el contacto entre culturas distintas y, a veces, moralmente asimétricas.

Alteridad y ambigüedad

No podemos olvidar la sentencia de Lionel Trilling cuando advertía, mientras consideraba la producción cultural de los otros: *¿Cómo es posible que las creaciones de otros pueblos puedan ser tan absolutamente suyas y sin embargo formar parte tan profundamente de nosotros?* (Geertz. 1994).

Ha sido Richard Rorty (1990) quien ha sentenciado, en tono demasiado severo, sobre la imposibilidad de circular hacia

universos culturales distintos, hacia tonalidades de significación y de memoria alternas ya que, y en esto sigue la advertencia hermenéutica, quien lo hace estará condicionado, inevitablemente, por su horizonte particular, por aquella perspectiva específica que ha decidido sobre su mirada - el ojo del observador - y ha establecido, con esclerosis, el campo donde opera su sentido común y los escenarios donde se mueven sus razonamientos.

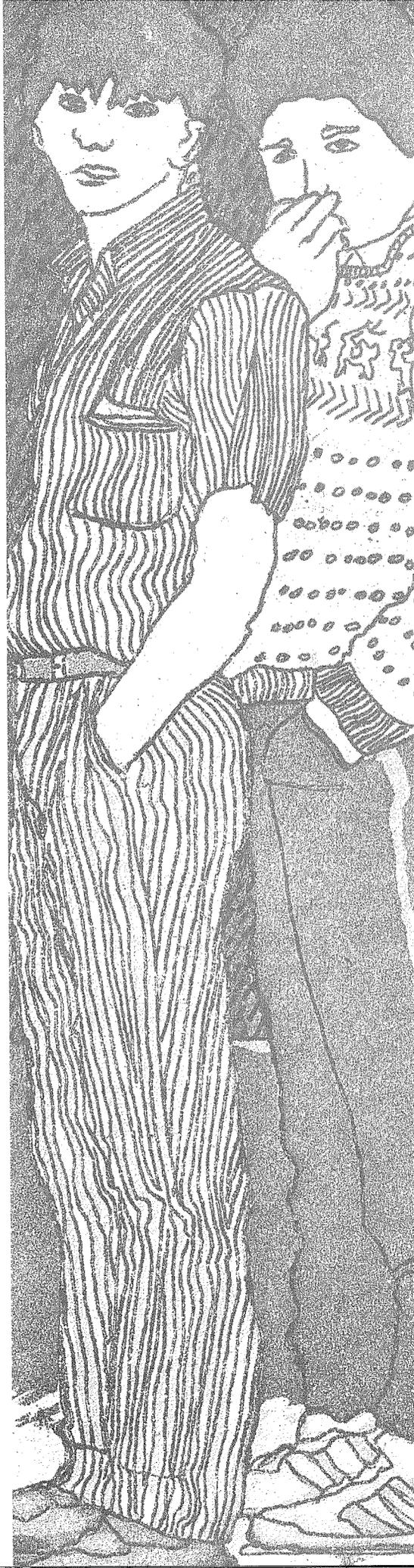
Sin embargo, diríamos con Geertz (1994), que no estaríamos totalmente incapacitados para intuir, captar y comprender las coincidencias y asimetrías que nos acercan y separan de los otros, y que, tal vez, estas intuiciones podrían enriquecer nuestra imaginación y

se nace. Esto es, la realización de la libertad requiere de una cultura societal que aporte el abanico de opciones existenciales abierta a los individuos que así confiera, en palabras de Margalef y Riz, el haz de elecciones imaginables. La libertad no puede, por tanto, descontextualizarse de la cultura societal donde toma lugar la existencia individual. Siendo así, deberemos preguntarnos acerca de cuáles identidades fomenta la sociedad y también acerca de cuáles, inevitablemente, perjudica. Por supuesto, la Cultura de las mayorías termina imponiéndose como la forma de identidad cultural de la Nación, sacrificando con ello las identidades de los grupos diferentes que, entonces, deben asumir la lengua mayoritaria, la educación que proporciona la cultura de las mayorías, los regímenes de propiedad que estas mayorías establecen, etc. Con ello, por supuesto, quedarán erosionadas las posibilidades de mantener su diferenciación cultural.

Ello nos obliga a concluir que, a menos que se establezcan derechos a los grupos nacionales, la relación entre culturas será desigual. Por ello, aunque los derechos diferenciados de autogobierno

pudiesen parecer discriminatorios en el marco de una sociedad igualitaria, son necesarios, sin embargo, para eliminar o compensar los perjuicios inmerecidos o moralmente arbitrarios. En esto somos coherentes con el segundo principio de la Justicia Rawlsiana, reconociendo, además, que estos perjuicios son tan condenables como las desigualdades raciales o de clase.

El argumento de la equidad viene a apoyar nuestro reclamo por la igualdad entre culturas. Según éste cada cultura y cada pueblo que la constituye tiene derecho a mantener, conservar y reproducir su cultura societal y a brindar a través de ésta la gama de opciones existenciales necesarias para el cultivo de la libertad. La cultura mayoritaria, en justicia, deberá facilitar que, en efecto, estas culturas puedan reproducirse y gozar de autonomía para asuntos como la lengua, la educación, el uso del territorio, las instituciones de gobierno y las festividades públicas. Ciertamente, no hay razón para suponer que una cultura deba fomentarse y otra perjudicarse, siendo que, en cualquier caso, ambas constituyen los escenarios de información de la libertad."



sorprendernos, e incluso servir para apropiarnos, plenamente, de la incertidumbre y de la ambigüedad como estatuto para la experiencia y la solidaridad con los otros.²

Esta ambigüedad, sobre la cual avanzaremos a lo largo del texto, resume aquel tipo de experiencias que nos permiten identificarnos y, simultáneamente, permanecer en la distancia, conmovernos y, no obstante, extrañarnos; en todo caso, ella nos invita a aceptar que estamos "arrojados a un mundo pleno de indelebles extrañezas" (Geertz, 1994: 123), a evitar las tentaciones del monólogo etnocentrista y a confrontar los desafíos que supone la vaguedad de nuestra mirada del mundo cuando ésta asume la posibilidad de contrastarse y referenciarse desde otras.

Por cierto, esta experiencia de ambigüedad sólo nos resulta clara cuando se hacen suficientemente visibles los contornos y los paisajes de los otros; es decir, cuando son hablados y presentados al interior de universos de reconocimiento familiar en medio de los cuales, en efecto, podemos advertirlos mejor. Este mejor reconocimiento,

² Sobre esta posición, consúltese el bello relato etnográfico sobre el indígena alcohólico que acude a un servicio local de hemodiálisis, sobre el cual Geertz elabora su concepción sobre las asimetrías morales que caracterizan, frecuentemente, el contacto entre miembros de culturas distintas. Clifford Geertz *Los usos de la diversidad* Barcelona: Paidós, 1994.

decimos, depende en gran parte, de la capacidad que tenga el relato, que sirve para practicar estos ejercicios de producción de presencia de los otros, de sugerir la comprensión y el atrapamiento de la alteridad.

Si, por supuesto, ha sido la etnografía la parcela fundamental del trabajo antropológico incluso hoy, cuando ya no estamos tan interesados en una antropología de lo exótico (Augé, 1996) y ha sido ella quien ha servido los relatos que nos han hecho admirables o censurables aquellos mundos ubicados más allá de nuestras fronteras culturales, habría que considerar, seriamente, una reflexión sobre el papel de la narrativa en el trabajo etnográfico. En efecto, y ya que estos relatos están y sobretodo estuvieron tensionados por aquella pretensión de ser narrativas de la objetividad científica y, por ello, obligados a hablar, constantemente, en tercera persona y desde la frialdad de algo parecido a una "cámara observadora", la narrativa etnográfica no debiera sustraerse de una reflexión tan importante, más aún, luego de haber sido advertida por Bateson acerca de la conveniencia de erradicar el supuesto antiestético de sus ejercicios de conocimiento. Esto, sobretodo, al constatar que, en efecto, el trabajo del etnógrafo se ubicaba siempre en posiciones "objetivas", precisamente, sin referencia estética. Esta reflexión se hará imprescindible si es que nos mueve el

interés de recibir "noticias de integración",³ esto es, como hemos dicho, de avizorar las ambigüedades de la proximidad y la distancia que nos ligan y nos separan de los textos (Becker), juegos (Goodman) o dramas (Turner) de los otros.

El relato de los otros, centro del trabajo etnográfico, deberá ser comprendido como una suerte de signos y huellas a través de los cuales fabricamos una instalación, hacemos emerger una realidad y producimos una presencia. Este "performance" que elabora las grafías de los desconocidos, es elaborado en una cámara de espejos cuyos focos varían creando, entonces, efectos deformantes. Los espejos son proporcionados acaso, siguiendo a Gadamer, por la "conciencia expuesta a los efectos de la historia"⁴; es decir las imágenes de los otros son reconocidas a través de una bola de cristal, conformada por aquella colección de memorias que, inevitablemente, habita la memoria.

³ Sobre la sugerencia Batesoniana para la producción de saberes de relación o integración, valdría la pena insistir sobre su expresión, citada por Arocha (1991): "El discurso de la comunicación no verbal versa sobre asuntos de relación - amor, odio, respeto, temor, dependencia - entre una persona y las que tiene frente a sí, o entre una persona y el ambiente..." Para una ampliación del pensamiento "creatural" que Bateson define para la construcción de nociones de *relación* (la cursiva es mía), consúltese el texto: *El temor de los Angeles*. Barcelona: Gedisa, 1994.

⁴ Esta categoría Gadameriana ha sido explicada por Oscar Mejía en los siguientes términos: "Con ella trata de significar los efectos históricos a los que

Y aquí, claro, no podemos evitar la referencia a la "imaginación histórica de la modernidad" que atravesaba, entonces, los procesos conjuntos de mirar, interpretar y narrar a los otros.⁵

Imaginación que colocaba a la narrativa objetiva y a la producción de relatos en tercera persona como la forma, precisamente moderna, de ejercer el derecho a la palabra y de itinerar en medio de las grutas de tiempos lejanos. Porque los pueblos no modernos - premodernos - eran vistos como pueblos primitivos, que no habían tomado el raudal de la espiral evolutiva que llevaba, invariablemente a la cultura moderna. Resultaba necesario disponer de sus diferencias en relatos que mostraran, de forma transparente, la inmensa distancia que nos separaba de esas tradiciones y costumbres "extranjeras", y que, además, exhibieran las inmensas bondades de la "civilización" reforzando, así, los sueños compartidos de la modernidad

está expuesta necesariamente la conciencia y que determinan la imposibilidad de estudiar el pasado como un objeto, reivindicando una instancia ante el hecho histórico. El hombre está inmerso dentro de la historia, en el flujo constante de una cultura que se le transmite por tradición, la cual no puede desatender ni rechazar porque lo condiciona permanentemente, prefigurando - a través del lenguaje todo su mundo, todas sus consideraciones, incluso todas sus posibilidades. En Justicia y Democracia consensual." Bogotá D.C.: Ediciones Uniandes, 1997.

⁵ Para una ampliación de la categoría "imaginación histórica de la modernidad", consúltese el texto de Agnes Heller: *The False Blue Bird of Happiness*. Presentado al Congreso mundial de Investigación Acción participativa, Cartagena, Colombia, 1997.

expansiva. Y es que la antropología cultural y su narrativa se desarrollan - aunque no únicamente, ante las necesidades que planteaba la colonización y el imperialismo de potencias europeas - en regiones de ultramar. Este conocer para civilizar que anima, a la antropología de los primeros tiempos, paradójicamente, sería la disciplina más interesada en las diferencias y serviría a los intereses de integración y a la opacidad de las mismas, disponiendo las claves que las anexarían, tantas veces a la fuerza, a los conjuntos metropolitanos.

Numerosos pueblos han sido recientemente elevados - hemos de decir gracias a los postmodernos - a la categoría de culturas contemporáneas y, por ello, reconocidos en el espesor de su diversidad, esto es, convertidos en objeto de múltiples intereses humanistas, de búsqueda de alternativas para ampliar los universos de auto-referencia y, como ya hemos visto, de reflexión política obligada.

Y si recordásemos que nuestro interés inicial ha sido el de anexar solidaridades a partir de las diferencias, ¿no se haría fundamental apelar a un régimen de relatos sobre los otros que, desde el reconocimiento posible de su alteridad permita, a satisfacción, el acercamiento ambiguo a su diferencia y la valoración íntima de su propio relieve cultural? Si, en efecto, nos motiva disponer la urdimbre para el tejido solidario de las diferencias

culturales, esto no significará, acaso, preguntarnos: ¿cómo hacer posible vislumbrar, a la manera de Trilling, al otro distinto como un ser, también e inexplicablemente, igual?. La narrativa antropológica, ¿no debería, acaso, mostrarnos el camino para construir los rasgos de los otros de modo que nos resultasen, simultáneamente, tan particularmente suyos como sugestivamente nuestros? Y de ello, finalmente, ¿podríamos esperar razonablemente el fortalecimiento de las solidaridades?

Diversidad y oficio narrativo

En un bello artículo reciente Nina Friedemann reflexiona sobre el ejercicio de escribir a partir de la noción del "cuento sin ficción", según ella, la forma narrativa experimental de la antropología actual (1996). Me permitiré citar dos textos suyos a los que ella se refiere en dos momentos distintos de su artículo, con objeto de derivar algunas reflexiones sobre el papel de la narrativa en el reconocimiento ambiguo de los otros.

Dice Friedemann en un párrafo de su libro *Minería, descendencia y orfebrería en el litoral pacífico*:

Todos los días antes de emprender camino hacia los cortes mineros donde trabajan hombres, mujeres y niños desde los 12 años, las mujeres bajan al río a lavar ropa

mientras los hombres y jóvenes revisan las trampas para ratones de monte, gualgarós, armadillo, guatín, conejos u otros (Friedemann, 1974).

Más adelante cita, de otro libro suyo, *De Sol a Sol*:

Hacia la media noche, la intensidad de las invocaciones expresaba urgencia. Los movimientos corporales de la cantadora se volvieron más vigorosos. Aunque sentada en su demajagua parecía bailar la canción. Los tambores no cesaban su penetrante percusión ... tam ...tam.

¡El santo debió entrarle al cuerpo por la cabeza! Me comentó la jovencita mostrándome con los labios a la cantadora... los ojos de la solista que seguía entonando su cántico, estaban fijos en la vitela de virgen, que al menos a mí me pareció sonreía en ese momento (Friedemann, 1986).

De los dos textos, Friedemann hace una inevitable contrastación. En efecto, mientras la primera cita, anota la antropóloga, *honraba la norma de mantenerse por fuera del relato*, la segunda intenta, *la construcción de una relación cercana entre el tema, el escritor y el lector* (1996: 163-169). Avanzando en esta reflexión Friedemann parece concluir *que en la instancia de la narrativa experimental antropológica, el uso de la metáfora, las expresiones propias del investigador, el habla de los personajes, sus*

comentarios ocasionales, los planos de tiempo y espacio diferentes a los tradicionales aunque no la convierten en pieza literaria apenas le prestan un perfil estético (1996: 168). Finalmente, sentenciando sobre la narrativa experimental, dice: *es el gran reto que tenemos todos los antropólogos que nos hemos dado cuenta de que el mundo no está compuesto exclusivamente de antropólogos.*

Siguiendo el hilo de una reflexión, tal vez de carácter estético, estaríamos tentados a advertir algunas diferencias evidentes en la forma literaria de los dos relatos. En efecto, mientras el primero se ocupa en describir las cosas que hacen las personas sin atender a la resonancia que aquello tiene en el escritor, el segundo describe una situación donde la percepción del observador - participante es tomada en cuenta para narrar el acontecimiento, de modo que el relato se hace tanto más significativo por su capacidad de sugerir la atmósfera críptica y vital que rodea al hecho que se narra. Esta capacidad de disponer las atmósferas donde, según percibimos, acontecen las experiencias de los otros, es fundamental para transmitir las diversas texturas y momentos que componen los juegos y los dramas de la cultura de los otros. Por supuesto, admitiríamos, que una vez hemos llegado a los límites de un lenguaje que informa, únicamente podríamos, a través de un lenguaje que connota, sugerir y abrir a la experiencia aquello que, en rigor, es inenarrable y que sin embargo habita,

contundentemente, nuestra experiencia de realidad de los otros.

Naturalmente, esto último sólo es posible si se acude a algún tipo de desplazamiento estético mientras se conduce la elaboración de un texto. Y este desplazamiento implica, necesariamente, un juego de resonancias, de identificaciones y malabares para sugerir los contextos y las atmósferas que instalan y recrean las expresiones de diferencia. El oficio de construir narrativas de los otros no podrá, entonces, evadir el llamado de la identificación y de la estética. En efecto, el bosquejo de narrativas enriquecidas por el "perfil estético" podrá, ciertamente, avanzar mejor en hacernos visibles aquellas simetrías y asimetrías que definen, en un mismo momento, nuestra relación con los otros.

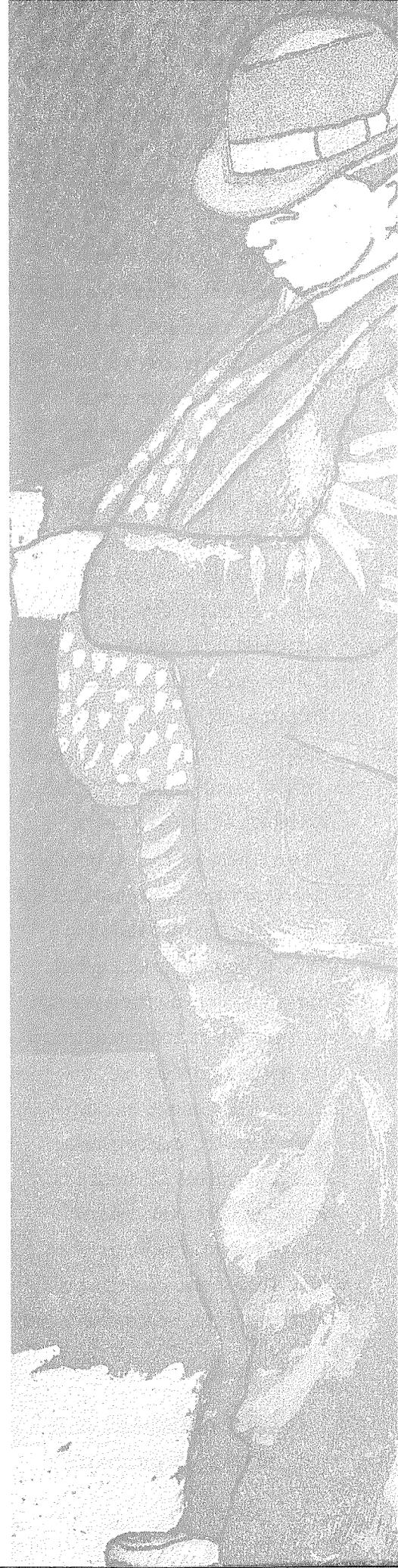
Narrativas éstas que, sin embargo, resultarán matizadas por la advertencia clara al narrador de ser un visitante, de estar, en todo caso, ubicado en un lugar distante, de pertenecer a un horizonte cultural distinto y propio y, entonces, de ser parte de los acercamientos de una cultura a otra, ésta que ofrece realidades, simultáneamente, cercanas y distantes. Estas narrativas tendrán la capacidad, además, de trazar los mapas que han permitido la emergencia de identidades específicas al interior de comunidades y culturas diversas. Podrán, ciertamente, mostrarnos aquellos procesos de

autocreación que han hecho a las diversidades ser lo que son y, entonces, servir de clave narrativa necesaria para anexas los tiempos vividos por ellos con nuestros propios tiempos, en la medida en que incorporar órdenes discursivos del tipo figurativo y metafórico facilitará la experiencia del otro tan próximo (...*al menos a mí me pareció sonreír en ese momento*) como extranjero (...*El santo debió entrarle en la cabeza - me comentó la jovencita*) para, en todo caso, jamás soslayar asimetrías y contactos.

Conflicto intercultural y solidaridad

Fue Arocha (1991) en quien pude leer cierta advertencia a propósito de "los sesgos en que suelen incurrir los violentólogos". Uno de ellos, aquél que quisiera retomar, quería entender a la "convivencia como ausencia de conflictos".

Con Zuleta (En Arocha, 1991: 69), estaríamos tentados a admitir que *la disolución de los conflictos en una cálida convivencia no es una meta alcanzable ni deseable...* y que, por el contrario, será *...preciso construir un espacio social y legal donde los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse.* ¿En qué consistiría, entonces, esta política para el desarrollo de los conflictos y el agenciamiento de la convivencia solidaria? En otras palabras, admitiendo que el conflicto es y será



constitutivo de las relaciones sociales, ¿en qué consistiría exactamente la solidaridad a la que hemos hecho referencia?

Ciertamente es la radicalidad de la semejanza o de la diferencia la que impide el desarrollo y la expresión de los conflictos. En el primer caso, la igualdad y homogeneidad que laminan las diferencias dejan a la relación social inmersa en un mundo reducto de horizontes, sin relieve, expuesta a la monotonía estrecha de un campo uniforme, desde donde será difícil reconocer la propia diferencia y autenticidad. En el segundo, la fractura y el abismo que separan las diferencias harán imposible su fertilización mutua y la expansión de horizontes para aquellos que se relacionan. Proscribirá, también e inevitablemente, cualquier tipo de reconocimiento que lleve a la afirmación de la diferencia; ésta, al contrario, quedará en condición de ilegitimidad ante los otros. Así las cosas, pareciera que las características que ese espacio requerido por Zuleta debiera tener para sostener la convivencia y el conflicto son aquellas que señalara Trilling, esto es, un espacio donde reconocer, simultáneamente, diferencia e igualdad. Diferencia para resistir y retener su particularidad e igualdad para poder reconocer los vínculos que le unen a los otros y que permiten, también, ese reconocerse como diferente.

Por lo tanto la solidaridad a la que nos referimos será aquella que sirva para el

desarrollo y la expresión de los conflictos, para hacer visibles las asimetrías y las coincidencias, para propiciar las diferencias y el reconocimiento entre ellas.

Por supuesto, como hemos señalado, la narrativa "experimental" podrá aquí desempeñar un gran papel, coadyuvando al desarrollo de estas destrezas democráticas. Podrá, finalmente, hacernos un mapa de los otros a partir del cual podamos ubicar los recorridos que, en efecto, ellos nos sugieren y al mismo tiempo aquellos que no podremos recorrer. Tal ambigüedad nos dejará, tal vez, vivir unidos sin vivir mezclados.



Bibliografía

AROCHA, Jaime. *Mentira Cinética, violencia y paz en Colombia*. En América Negra. Universidad Javeriana. No.2

AUGÉ, Marc. *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós. 1996

FRIEDEMANN, Nina. *Narrativa Experimental en Antropología: el cuento sin ficción*. En América Negra. Universidad Javeriana. No.11, 1996

GEERTZ, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós. 1994

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós. 1995

RORTY, Richard. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós. 1990

TAYLOR, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. 1994