

Saberes y culturas en la globalización. Discusión de las tesis de León Olivé.

ALAN RUSH

Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

Este artículo abordará el tema de la democracia y la globalización en el ámbito del saber científico, los saberes populares y la diversidad cultural planetaria. Dividiré mi exposición en dos partes. En la primera parte, haré consideraciones generales sobre el asunto anunciado en el título: ciencia oficial, ciencia crítica y saberes populares. En la segunda, me referiré breve y críticamente al pensamiento del filósofo mexicano León Olivé, quien tiene la virtud de desarrollar una reflexión epistemológica vinculada a la cuestión del condicionamiento social de los saberes, y más recientemente al debate sobre el multiculturalismo en general, y la cuestión indígena en México en particular, sin excluir la irrupción del zapatismo en Chiapas en 1994. Esta segunda parte, para ofrecer una interpretación crítica del pensamiento de Olivé, necesariamente deberá explicitar mis propias convicciones político-culturales globalistas y pluralistas, pero anticapitalistas, socialistas.

I. Ciencia oficial, ciencia crítica y saberes populares

Es significativo que, en alguna medida, desde sus orígenes en adelante, la ciencia moderna puede comprenderse como resultante de un proceso –limitado por cierto– de democratización, de inclusión de saberes populares y críticos, en el saber oficial, institucionalizado y hegemónico. Me refiero a que la ciencia *natural* moderna naciente, articuló el saber artesanal medieval –incorporado en la manufactura capitalista y transformado por ella– con el saber teórico especulativo, filosófico-natural, matemático, y astronómico (teórico-observacional) de las sociedades precapitalistas. La experimentación científica, es decir la intervención activa en la realidad orientada por hipótesis matemáticas, es la práctica que más elocuentemente expresa la nueva naturaleza de la ciencia moderna. Esta novedad epistemológica supone la novedad social de cierto distanciamiento crítico de los intelectuales respecto de la religión y la iglesia, y su alianza con la naciente burguesía. Bertolt Brecht lo presenta de manera trágica –aunque ignoro si históricamente exacta– en su *Galileo Galilei*, en la escena en que Galileo recibe –y rechaza– el ofrecimiento de un empresario veneciano de escapar clandestinamente de Italia y liberarse de la Inquisición romana.

Como sabemos la nueva ciencia moderno-burguesa, que en el anhelo de Descartes debía convertirnos en “amos y señores del mundo”, implicaba por eso mismo, y por su asociación con la cosmovisión copernicana, una carga crítica y emancipatoria respecto de la nobleza y su iglesia. En la transición de una sociedad clasista o estamentaria, a una nueva sociedad de clases, también el pensamiento social burgués, más tarde aspirantes al *status* de ciencias sociales modernas, tienen también una función corrosiva y revolucionaria. A diferencia del más o menos claro progreso en el saber y poder relativo al control productivo de la naturaleza, hablar de progreso en este caso no es tan simple. En el *Manifiesto* (1848) por ejemplo, Marx y Engels deberán señalar que el dominio no sólo de la naturaleza sino además del hombre mismo “liberado” de todo medio de producción, y reducido a mercancía y desnuda fuerza laboral, es un progreso en el sentido de que reemplaza la explotación velada por la religión, etc. por la explotación más abierta, que ahoga el sentimentalismo caballeresco en las heladas aguas del cálculo mercantil. Es decir, se trata en verdad de un cambio ambivalente: de una regresión en el sentido de que hay una mayor y más cínica explotación, pero de un progreso en el sentido de que la explotación quedaría –en este texto temprano– más develada, historizada. Es historizada, vuelta terrenal, y promueve así su propia superación comunista.

Si repasamos textos como los *Grundrisse* (1857-1858) encontramos que Marx señala que el capitalismo promueve *tanto* una expansión inédita y en principio ilimitada de las capacidades productivas y libertades de los individuos –y acá podríamos entonces agregar una tácita valoración marxiana de la democracia burguesa– como también relaciones alienantes, torsiones monstruosas y límites férreos a esa misma expansión emancipatoria antes señalada. En suma, un máximo de civilización en muchos sentidos, coexistiendo con un máximo de barbarie, en un antagonismo sistémico, social, moral y político creciente que, piensa razonablemente Marx, no puede sino llevar a la autodestrucción del capitalismo.

En el posfacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, Marx trazó la parábola del progreso, el apogeo y la decadencia de la ciencia *social* burguesa. Nacida como expresión del desarrollo histórico de la burguesía desde el estadio de clase inmadura y crítico-utópica, al de clase madura, con un proyecto científico y revolucionario alternativo al del antiguo orden feudal, la teoría social y política burguesa demostró la potencia de la racionalidad del mercado y la democracia burguesa contra los privilegios feudales, y llegó incluso a develar algunos secretos de la producción capitalista misma en la economía política clásica, especialmente con David Ricardo. Pero a medida que la burguesía se consolidaba como clase dominante, desarrollaba la producción capitalista y con ella a su antagonista, la clase obrera crecientemente sindicalizada y crítica del orden burgués, los “representantes teóricos” del capital empiezan a perder terreno epistémico frente a la nueva crítica científica anticapitalista de los “representantes teóricos” del proletariado en ascenso.

La burguesía había conquistado el poder político en Francia y en Inglaterra. A partir de este momento, la lucha de clases comienza a revestir, práctica y teóricamente, formas cada

vez más acusadas y más amenazadoras. Había sonado la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Ya no se trataba de si tal o cual teorema era o no verdadero, sino de si resultaba beneficioso o perjudicial, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas de la policía. Los investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética.¹

La ciencia social burguesa comienza su decadencia e ideologización, y es el pensamiento socialista el que pasa ahora, según Marx, de su inmadurez utópica a su madurez científica. Cualquiera sea nuestra valoración epistemológica y política del marxismo, debemos reconocer el hecho empírico de que hoy existe como una teoría o ciencia crítica, dentro y fuera de las instituciones científicas y académicas oficiales del capitalismo actual. Para bien y/o para mal, hay que simplemente constatar hechos como el que recientemente compartía con nosotros Enrique Dussel: hoy, el mayor número de revistas, cátedras y multitudinarios congresos marxistas se encuentran en... ¡EEUU!

Sugiero entonces que el marxismo es el primer ejemplo histórico de una ciencia crítica que, vinculada en su origen a las luchas emancipatorias obreras y socialistas, se incorpora – censuras, luchas, domesticaciones, recuperaciones mediante– al mundo cultural más visible con importantes consecuencias científicas y políticas, como un interlocutor legítimo y crítico de la ciencia oficial, burguesa. Otros saberes y teorías de cierto arraigo popular en su origen, y de intención emancipatoria, seguirán un camino análogo. La secuencia histórica aproximada sería: feminismo, psicoanálisis, pacifismo anti-nuclear, anticolonialismo y tercermundismo, ecologismo y naturalismos dialécticos, estudios de género ampliados a perspectivas gays y lesbianas, poscolonialismo, etc.

Todas estas incorporaciones abonan mi afirmación anterior de que el proceso de democratización del saber oficial por incorporación de sectores o aspectos de saberes populares, proceso que está en el origen mismo de la ciencia natural y social moderna, continuó –no sin sus connaturales limitaciones y distorsiones burguesas, obviamente– en el pasado reciente, y continúa hoy.

Esta demasiado prolija secuencia histórica podría sugerir que presento al capitalismo como intrínseca y sostenidamente democrático, y a su ciencia como esencialmente sana y progresiva epistémicamente, en tanto capaz de renovarse con la savia de sus críticos. Nada de eso. Por un lado, como ya señalé, la incorporación y legitimación de una ciencia o perspectiva crítica es siempre relativa, limitada, resistida por la ciencia oficial. Sólo acontece como resultado de luchas culturales y sociales, venciendo iniciales prohibiciones, incluso

¹ C. Marx: «Postfacio a la Segunda Edición», en *El Capital*, vol. I, México: FCE, 1973, p. xix.

persecuciones. Y la lucha no acaba con la incorporación, porque como también señalé al pasar, el filo crítico de la nueva perspectiva tratará de ser mellado por domesticación. Sin embargo, también hay que decir a) que la ciencia oficial burguesa es lo suficientemente sana como para tolerar –incluso lo suficientemente astuta como para promover– la incorporación de las teorías críticas, como acicate del saber oficial, y cómo materia prima de nuevas teorías semi-críticas domesticadas, de enorme utilidad para estabilizar técnicamente y legitimar culturalmente la dominación clasista. Y b) que aunque quisiera, el dominio del capital no puede evitar ser infiltrado y socavado por los saberes críticos, toda vez que ni el régimen capitalista de conjunto, ni la ciencia oficial, gozan de perfecta salud, mientras que los saberes críticos dan expresión a los sectores y prácticas más creadores y dinámicos de los pueblos. Al necesitar abrir, aunque limitadamente, las universidades al pueblo –especialmente durante la guerra fría, tendencia revertida por el neoliberalismo en un mundo unipolar– los saberes críticos no pudieron ser enteramente excluidos.

Por otro lado recientemente, la ciencia oficial burguesa en algunos sentidos y aspectos empeora su salud epistémica, y esto vale no sólo para la ciencia *social* como había empezado a advertir Marx, sino incluso para la ciencia *natural*. En efecto, como he argumentado más detalladamente en otro trabajo,² desde aproximadamente 1970 hay parciales tendencias degenerativas en el conjunto de la ciencia oficial burguesa, incluyendo la ciencia natural.³ En su relativa decadencia epistémica, la ciencia natural y social burguesa no sólo necesita intentar absorber y domesticar los saberes críticos: es en alguna medida *impotente* para competir con ellos o asimilarlos, la superioridad epistémica y ético-política de la ciencia crítica es a veces devastadora.

² Alan Rush: *Latinoamérica y el síntoma posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos*; Tucumán: IIELA, UNT, 1988, cap. 3, sección 5.

³ Esas tendencias que se acentúan característicamente a partir de 1970, se aprecian con suficiente claridad no sólo en los países capitalistas marginados y atrasados como el nuestro, sino incluso en las metrópolis del capital. Son las siguientes: 1) Un grupo de tendencias a la privatización, es decir la des-estatización de las orientaciones políticas y decisiones, y el origen del financiamiento de la actividad científica y tecnológica. Las universidades estatales y una ciencia más objetiva y un poco más democráticamente aplicada al servicio de las mayorías por el Estado de bienestar, va cediendo el lugar a universidades y laboratorios financiados por el gran capital privado, y que promueve una agenda científica mucho más atada a la ganancia, menos objetiva y autocrítica, menos democráticamente aplicada; 2) Cambios epistémicos y epistemológicos: especialización exacerbada, con abandono de intentos teóricos de integración interdisciplinaria, salvo que el gran capital necesite articular más pragmática y limitadamente los desarrollos de un proyecto rentable particular. Debilitamiento del “comunismo epistémico” (Merton), esto es de la disponibilidad y el control crítico y libres de los resultados científicos. En consecuencia, carácter más secreto y menor calidad de los resultados, a menudo retocados para adaptarse mejor a las expectativas de ganancia del financiador. Disgregación horizontal, competencia exacerbada, de los científicos y técnicos, y diferenciación-disgregación vertical, jerárquica, con una base de “proletarios científico-técnicos” (Lyotard). Apoyo por parte de la nueva ciencia hegemónica, privada, de epistemologías afines a la decadencia epistémica de la ciencia y la disgregación social de los científicos: pragmatismos, relativismos, posmodernismos, etc., en desmedro de anteriores epistemologías realistas y dialécticas. 3) Llamados de alerta de científicos y epistemólogos de orientación más clásica, frente a la decadencia epistémica y epistemológica, y –según los voceros más preocupados– la amenaza de extinción de la ciencia objetiva misma.

Aún tratándose de una apertura democrática limitada y parcialmente involuntaria frente a los saberes populares y críticos, y pese a sus parciales tendencias degenerativas, la ciencia moderna *occidental* no tiene para nada la misma apertura hacia los aportes de las otras culturas, por ejemplo las genérica e ideológicamente llamadas “*orientales*” –hacemos acá nuestro homenaje al intelectual y militante palestino Edward Said, que acaba de fallecer– ni respecto de los tesoros de nuestras comunidades *indígenas* latinoamericanas, etc. ¿Qué cabe pensar y hacer al respecto? Veamos qué nos dice el filósofo mexicano León Olivé.

II. León Olivé: del realismo crítico potencialmente anticapitalista al pluralismo multicultural burgués

De la obra de León Olivé me referiré a su libro *Multiculturalismo y pluralismo* (1999). Pero es inevitable comparar este reciente libro con otro anterior en una década, de considerable importancia y difusión en Latinoamérica: *Conocimiento, sociedad y realidad* (1988).⁴

1) En *Conocimiento, sociedad y realidad* (1988), Olivé propone articular dos tesis previamente consideradas excluyentes: una concepción del conocimiento como producto social, y el realismo crítico-científico. Con anterioridad, los sociólogos del conocimiento y la ciencia, y los epistemólogos de orientación social, como Kuhn, tendían a ser en mayor medida relativistas, subjetivistas y anti-realistas. Y es que en verdad, la admisión de la producción social de los marcos conceptuales y prácticas que median nuestro acceso a la realidad, es incompatible con el realismo absolutista tradicional, metafísico o empírico, que precisamente omite tal mediación social, y sostiene que el conocimiento es la correspondencia de nuestras proposiciones o creencias con una realidad absoluta, incontaminada por el hombre.

Ahora bien, siguiendo al filósofo filo-marxista inglés Roy Bhaskar (1978),⁵ Olivé sostiene que las propias prácticas sociales de la ciencia, tales como la construcción teórica, la observación y la experimentación –enfáticas con razón por la *sociología* del conocimiento– no resultan plenamente comprensibles si –desde la *filosofía* de la ciencia– no postulamos la existencia independiente de todo sujeto, de una realidad diferenciada, estructurada y estratificada. La realidad se nos aparece en un principio como empírica y actual, pero en sus mecanismos causales profundos, es transempírica y transfactual, pero no menos real. En su análisis a la vez brillante y simple de la experimentación, Bhaskar muestra que si nuestras hipótesis teóricas e intervenciones experimentales fabricaran el mundo de la ciencia, no puede hacerse inteligible la pretensión de la ciencia de descubrir las estructuras causales de

⁴ El libro mencionado en primer término, publicado por Paidós y UNAM, el segundo por Fondo de Cultura Económica. Este tiene por subtítulo *Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*.

⁵ Roy Bhaskar: *A Realist Theory of Science*, Sussex: Harvester Press, 1978.

la naturaleza, ni explicarse los diversos momentos de un proceso experimental. Por el contrario, la inteligibilidad se logra si se supone que en la producción experimental de una secuencia regular de eventos no creamos sino que descubrimos una ley causal, que por tanto ha de ser ontológicamente distinta a una secuencia actual o empírica de eventos ¡contra Hume y la mayor parte de la tradición epistemológica posterior!

Si la sociología del conocimiento –Olivé dialoga ante todo con el “Programa Fuerte” de la “Escuela de Edimburgo”– a lo sumo admite un realismo empírico, por el contrario un realismo crítico-científico, defendido con argumentos trascendentales, permite dar cuenta de un mayor número de prácticas sociales cruciales en la ciencia –como la experimentación, etc.–, que el empirismo no puede jerarquizar ni explicar. De modo que una concepción del conocimiento como producción social, y un realismo crítico-científico y trascendental, lejos de repelerse, se solicitan y refuerzan el uno con el otro.

Ahora bien, aplicando reflexivamente a sí mismo el análisis social del conocimiento, el realismo crítico-científico occidental y moderno no puede arrogarse un carácter absoluto, metafísico –por ejemplo frente a los saberes de “Oriente” o de las culturas indígenas–, sino que asume su relatividad socio-histórica, cultural. Siguiendo a Luis Villoro, Olivé define al saber objetivo como aquel saber intersubjetivamente justificado en una determinada “comunidad epistémica” y cultural. La ciencia occidental moderna –y sus legitimaciones epistemológicas, por ejemplo, la visión social y realista preferida por Olivé– son o aspiran a ser tales saberes objetivos en nuestra propia comunidad epistémica y cultural occidental, por cierto hegemónica y extendida por la mayor parte del planeta.

Pero Olivé no quiere dejar las cosas ahí, en la validez culturalmente relativa de los diversos saberes *objetivos*, intersubjetivamente compartidos en cada cultura. Aspira a una cierta *verdad* universal. Para construir su propia teoría de la verdad, Olivé ahora se apartará del realismo fuerte, correspondentista de Villoro, y a tono con su visión social del conocimiento adoptará una noción “epistémica” de la verdad, es decir una verdad no objetivista sino inseparable de los elementos de juicio –proposiciones observacionales, inferencias, argumentos– que los *sujetos* que interactúan socialmente esgrimen para juzgar verdadera una proposición o creencia. En ese camino se apoya en Hilary Putnam y Jürgen Habermas. Toma de ambos la noción epistémica y a la vez la aspiración de universalidad de la verdad. Para ambos filósofos la verdad puede ser pensada como universal, no dependiente de marcos culturales o conceptuales relativos –como lo es la objetividad–, porque la verdad sería aceptabilidad bajo “condiciones ideales” de justificación, que suscitaría sí la aprobación de todos los sujetos sin excepción. Si Putnam no define claramente tales condiciones ideales, en cambio Habermas sí las aclara más, como condiciones de comunicación sin coerción.

Por último, las verdades válidas inter-cultural o inter-paradigmáticamente no son proposiciones con una correspondencia metafísica con una realidad absoluta accesible a todos. Aunque tal realidad absoluta es postulada como existente, el acceso a ella se logra sólo desde cada marco conceptual. Desde luego, como en el “realismo interno” de Putnam, hay “ade-

cuación” de cada marco conceptual respecto de los hechos co-producidos por ese mismo marco y lo real, pero no correspondencia absoluta. Lo verdadero sería lo común a las proposiciones factuales enunciadas desde los diversos marcos, por tanto el conjunto de proposiciones verdaderas no es una descripción completa de los hechos objetivos para las diferentes comunidades epistémicas, mucho menos una descripción única del único mundo real.

Pues bien, ejemplos de presuntos conocimientos verdaderos, aceptados o presuntamente aceptables en todos los marcos conceptuales y culturales, serían por lo pronto algunas sencillas generalizaciones de hecho, prácticas, “tecnológicas” que todas las culturas justifican o podrían justificar en su trato adaptativo con la realidad. Por ejemplo, en una comunicación inter-cultural sin coerción, una comunidad indígena y otra moderna occidental, científica, podrían ambas constar que las hierbas X e Y curan la enfermedad Z. Si suponemos que la constatación es universalizable, la proposición que expresa esa conexión sería verdadera universalmente en tanto justificable por todos. Lo que no es compatible es la interpretación del poder curativo de X e Y: los indígenas, por ejemplo, sostienen que se trata de hierbas sagradas, en cambio la ciencia occidental moderna, supongamos, dictamina que en X e Y se encuentran las sustancias químicas alfa y beta.

¿Es posible avanzar hacia verdades universales más ambiciosas, según el libro Olivé en su libro de 1988? Sí. Por un lado Olivé señala contra Kuhn que las diversas culturas, los diferentes paradigmas o marcos conceptuales no son “mundos diferentes” e inconmensurables, incomunicables, sino que promoviendo una comunicación sin coerción –coerción imperialista entre culturas, por ejemplo– y sobre la base de la presunta existencia de una realidad natural extrasubjetiva común (realismo crítico-científico, trascendental, en nuestra terminología y conceptualización occidentales), más verdades compatibles han de emerger, presuntamente. Si agotáramos aquellas verdades empíricas comunes a los diversos marcos conceptuales, cabría que la cultura, el marco conceptual o paradigma más preparado y sofisticado en relación con determinado ámbito de hechos (por ejemplo el moderno occidental respecto del mundo físico; el marco budista, supongamos, respecto del autoconocimiento y autocontrol corporal) promueva un proceso de “ilustración no coercitiva” –diferente a la aculturación bajo dominación– en relación con la otra o el otro.

Adviértase que ya en este caso en que el intercambio inter-cultural o inter-paradigmático parecería ser puramente simbólico y comunicativo –lo que de todos modos es un intercambio de cierta materialidad– Olivé nos llama la atención, aunque no de modo suficientemente explícito y reiterado, hay que reconocer, que entran en juego los “recursos culturales” en sentido amplio de una y otra cultura. Y esto incluye recursos materiales en el sentido más corriente y físico del término. Por ejemplo, Olivé dice en su libro de 1988 que para que los indígenas de la selva Lacandona pudieran acceder a la objetividad y la presunta verdad de la física cuántica occidental, tendrían que tener los recursos culturales para poder hacerlo, de los que hoy carecerían (167). Ahora bien, sabemos, aunque Olivé no lo explicita,

que estos “recursos culturales” no se limitan a una terminología y concepción sofisticadas que pudieran transmitirse de manera acaso puramente lingüística, en una comunicación sin coerción. La física cuántica, sus conceptos y terminología, van de la mano de complejos y a veces gigantescos aparatos materiales tales como aceleradores de partículas y sus prácticas de empleo, y todo ello supone instituciones de enseñanza y experimentación, toda una red de relaciones sociales y en definitiva productivas.

Por último consideremos otra situación posible que Olivé en 1988 imagina en el intercambio inter-cultural sin coerción. Se trataría ahora del caso en que ninguna de las dos culturas está en condiciones de promover una ilustración sin coerción de la otra, sea porque en sus áreas de interés tienen recursos culturales relativamente parejos, o porque los procesos de mutua ilustración han concluido o avanzado lo suficiente, y el resultado es un enriquecimiento cultural general, pero al precio de una cierta incongruencia o dualidad teórica y práctica del todo cultural. En cualquier caso, suponemos que los miembros de las dos culturas o de la nueva cultura dual inician la construcción común, colectiva y sin coerción de un nuevo marco cultural y conceptual, de un nuevo paradigma superador e integrador 3 a partir de 1 y 2. Podemos advertir acá también que, si las objetividades y verdades del caso han de ser plenamente accesibles y justificables por todos, se tendería al libre acceso de todos, a todos los recursos culturales, simbólicos y materiales. Con mayor razón ello sería una condición de la democratización del acceso no sólo al valor verdad, sino a otros valores y bienes culturales: justicia, felicidad, belleza, etc.

En suma, en su libro de 1988, *Conocimiento, sociedad y realidad*, Olivé incorpora una serie de tesis o preocupaciones marxistas que dan un impulso bastante interesante, creo yo, a su teoría de la verdad, que incluye una interesante teoría tácita del intercambio inter-cultural sin coerción. Olivé aprovecha a Marx mismo, a John Torrance, a Roy Bhaskar, menciona a Alfred Sohn-Rethel, etc., y da un gran relieve a la producción, a la tecnología y la explotación, a las ilusiones ideológicas y su crítica científica, a los recursos culturales y a su accesibilidad o no por los miembros de una o más culturas, etc., etc. La propuesta habermasiana de un intercambio comunicativo sin coerción –o como lo expresa Habermas mismo, de una “equidistribución” de las oportunidades de comunicación– se ve empujada hacia la propuesta más amplia de una equidistribución del acceso, apropiación o propiedad a los recursos culturales en general, tendiendo así a confluir con la propuesta marxiana de la socialización o la propiedad común de los medios de producción materiales y simbólicos.⁶ Que Olivé a la vez impulse su pensamiento en esta dirección filo-marxista, y refrene y

⁶ Equidistribución no equivale a socialización de los medios de producción. Sería satisfecha por una sociedad igualitaria de pequeños productores de mercancías, cuyas bondades Marx resaltó en *El Capital*. Pero además de suponer y tender a desarrollar las contradicciones insitas en el capital, una tal sociedad es viable tratándose de herramientas artesanales y pequeñas o medianas parcelas de tierra, no con los medios de producción industriales de gran escala y complejidad. Bajo el capitalismo moderno, industrial, equidistribución tiende a socialización.

desvíe esa tendencia, explica a mi juicio las ambigüedades y el carácter finalmente malogrado de su libro de 1988. Pero, por último, en relación con nuestro tema de ciencia oficial, ciencia crítica y saberes populares, el multiculturalismo abierto y podría decirse dialéctico de Olivé en este libro implica, potencialmente, ya que Olivé no lo explicita ni desarrolla, la posibilidad de una superación no sólo interna, desde los saberes populares y la ciencia crítica, de la ciencia oficial burguesa, sino la posibilidad de una superación transcultural de toda la científicidad occidental moderna. Pero repito, esta posibilidad alentada tácitamente en el texto, no es suficientemente explicitada ni desarrollada: el libro de Olivé es en lo explícito más bien acríptico no sólo frente a la científicidad occidental, sino incluso a la ciencia oficial, burguesa.

2) Pasemos ahora al libro de 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*. En la década entre este libro y el anterior, Olivé modificó algunos de los argumentos de la obra de 1988, *Conocimiento, sociedad y realidad*, como resultado de numerosos simposios, reseñas, polémicas, en importantes centros filosóficos y revistas de América Latina. Además, más o menos en el punto medio de la década que separa un libro de otro, un terremoto ha sacudido a México: la insurrección zapatista del 1° de enero de 1994. Los indios lacandones y sus vecinos se han levantado, no exigiendo recursos culturales para comprender la física cuántica, sino esencialmente respeto para su cultura y dignidad, y un recurso natural-cultural esencial: tierras para desarrollar su vida. Como sabemos, un aspecto central de la protesta era también el rechazo del acuerdo comercial que EEUU imponía a Canadá y México, el NAFTA.

La nueva obra es la intervención de un importante intelectual mexicano ante la globalización y los problemas multiculturales planetarios que suscita, y también y especialmente un análisis para alumbrar una respuesta política, coyuntural y pragmática a la cuestión indígena mexicana que eclosionó con la rebelión zapatista. Olivé sostiene con razón que uno y otro problema son análogos: las cuestiones planetarias de expansionismo avasallador de la globalización vs. defensa de las identidades culturales avasalladas; integración vs. separatismo, etc., se presentan en una escala menor en territorios pluri-culturales y conflictivos como el de muchas naciones latinoamericanas, en particular México. Por tratarse de una respuesta a la crisis mexicana manifestada no sólo pero sí especialmente desde enero de 1994, aún tratándose de la prosa demasiado tranquila y académica de Olivé, puede sentirse entre líneas el latido de lo grave y urgente, de los tiempos cortos y el pragmatismo de la política coyuntural.

Y ello se vincula a una segunda diferencia, ahora teórica, entre este nuevo libro y el de 1988. Conjeturo que por la doble influencia de las intensas discusiones limitadamente académicas del libro de 1988 y las rectificaciones que suscitó en su autor, más la eclosión espectacular de la crisis mexicana, Olivé ha adoptado una posición teóricamente más pragmática, y menos abierta al cuestionamiento de la ciencia oficial por parte de los saberes

populares y las ciencias críticas, por un lado, y menos abierta al intercambio transcultural, mutuamente fecundante, de la cultura occidental y las culturas no-occidentales, por otro. Políticamente, hay un evidente giro hacia la derecha.

Veamos algunas ideas centrales del libro. Tanto en lo político-cultural como en lo epistemológico, Olivé quiere evitar dos extremos. Por un lado, la globalización de capitales descontrolados, Estados nacionales y culturas tradicionales avasalladas, en suma la globalización homogeneizadora del planeta a tono con la cultura de las grandes potencias económicas. Por el otro, los tradicionalismos aislacionistas, de culturas congeladas y cerradas al cambio histórico, a la renovación. Simplificando –por mi parte– las cosas, estos extremos político-culturales tienen afinidad con las epistemologías y éticas absolutistas, metafísicas y universalistas y las relativistas radicales respectivamente.

Las filosofías absolutistas sostienen que hay criterios absolutos, universales, para acceder a lo verdadero y lo bueno. Generalmente, dan por supuesto que la cultura occidental, y en particular las naciones hegemónicas, poseen tales criterios, o se acercan a poseerlos, y en consecuencia pueden y deben difundirlos planetariamente, de manera paternalista o aún imperialista. Las filosofías radicalmente relativistas sostienen que hay tantos criterios epistemológicos y éticos como culturas, paradigmas o marcos conceptuales diferentes existen, y ninguno de ellos puede arrogarse validez universal. En el límite, las culturas o paradigmas son inconmensurables e incommunicables, lo que favorece el aislamiento recíproco de las culturas.

La posición alternativa de Olivé a los extremos es, en epistemología y ética, el “constructivismo pluralista”, y en política, el multiculturalismo pluralista.

Advertimos que Olivé denomina a su posición epistemológica ya no “realismo crítico-científico, trascendental y sociológico”, sino “constructivismo pluralista”. Como primera aproximación, podemos decir que de los ingredientes de su filosofía anterior, el ingrediente Putnam, “realista interno” y pragmatista ha desplazado mucho al ingrediente Habermas, y totalmente al filo-marxismo de 1988. Resumen: existe una *realidad* independiente de los hombres, pero sólo sabemos que existe –es una “X”– y que tiene *alguna* estructura, ya que constriñe, impone limitaciones, a nuestras construcciones cognoscitivas y morales. Pero no sabemos *qué* estructura posee realmente, ya que hay muchas construcciones epistémicas y morales exitosas y viables, en las muy diversas comunidades epistémicas y morales, en los diferentes paradigmas, marcos conceptuales o culturas. Además de la estructura de la realidad, también la estructura del equipo perceptivo y cerebral de la especie humana –común a todos los individuos humanos– impone constricciones a nuestras construcciones simbólicas y prácticas cognitivas y morales. La viabilidad, la *adaptación*, la corrección o adecuación de nuestras construcciones de cara a la realidad se prueba en la *subsistencia*, en muchos casos milenaria, de muchos de los marcos conceptuales y culturas.

En su mutua interacción, la realidad subsistente y las prácticas sociales simbólicas y materiales en cada cultura o marco conceptual, *co-producen* los *hechos* o más en general –pa-

ra incluir lo trans-empírico, los valores, etc.– los *objetos* relevantes para la vida de la comunidad, e intersubjetivamente aceptados en esa comunidad, *objetivos*. No se trata de una acción no mediada de lo real sobre nosotros, pero tampoco de una mera construcción convencional arbitraria nuestra, dada la constricción de la realidad y del sistema nervioso humano. Un *mundo* es el conjunto de los objetos y relaciones objetivas en una comunidad o cultura (150). Hay una única *realidad* subsistente y estructurada, X, pero dado que existen muchos y diversos marcos conceptuales y culturas, *existe una pluralidad de mundos de hecho* (150).

Mientras que en su libro de 1988 Olivé examina y expresamente rechaza la afirmación de Kuhn de que los científicos que trabajan en paradigmas inconmensurables “viven en mundos diferentes”, ahora Olivé piensa que hay que aceptar *literalmente* esta tesis de Kuhn. Y en tal sentido, escribe

(...) las comunidades indígenas de Chiapas y los hispanohablantes de las sociedades modernas *viven en mundos diferentes*. (110, cursivas en el original).

A diferencia del relativismo –tendiente a radical– del primer Kuhn, y otros, el constructivismo pluralista –que es una forma de relativismo pero no radical– de Olivé niega que estos mundos diferentes sean comunicables. La argumentación tiene una orientación general similar a la del libro de 1988, aunque estamos advirtiendo que muchos aspectos de la epistemología de nuestro autor han cambiado. Así una misma realidad estructurada X, y un mismo sistema nervioso humano, constriñen las construcciones de uno y otro paradigma, los objetos, relaciones objetivas y prácticas de uno y otro mundo. Por tanto, muchos objetos, muchos elementos de los marcos conceptuales de dos mundos diferentes pueden ser comunes, y ellos dan puntos de apoyo para la comunicación entre mundos, entre culturas, incluso para la crítica inter-cultural limitada, en base a esos objetos comunes (151).⁷ Es llamativo que en un texto no sólo filosófico sino político y coyuntural, dirigido, se pensaría, a un amplio público, no da *un solo ejemplo* de cuáles podrían ser algunos de esos objetos comunes a diferentes mundos. Probablemente un indígena de Chiapas que tuviera las calorías alimentarias, la paz y paciencia, y el intérprete bilingüe necesarios para leerlo, se preguntaría si además de los menos inmediatamente compartibles “objetos” conceptuales como la “dignidad” y la “autonomía cultural” –temas de los que se ocupará al final del libro–, la *tierra* podría ser uno de tales objetos en torno al cual podrían entenderse los chiapanecas y el

⁷ Podemos dejar de lado acá lo que parece un *lapsus* realista metafísico de Olivé al hablar a veces de esos objetos comunes como “objetos que son elementos de X”, es decir “reales” (149). Pero en otro pasaje corrige lo anterior escribiendo “elementos de X, aunque necesariamente se vean desde una perspectiva particular” (145). Pero en rigor, se advierte que incluso la afirmación de Olivé de que muchos objetos de dos mundos diferentes pueden ser literalmente *comunes* debería ser aclarado. Porque tradicionalmente esta tesis formó parte de absolutismos empiristas ingenuos o idealistas: los objetos transculturalmente comunes serían en tales casos las sensaciones o percepciones, y los entes de razón, incluso lo sagrado, la(s) divinidad(es), etc., respectivamente.

Estado mexicano. Parecería que el filósofo debería responder que sí, desde luego, la tierra es uno de tales objetos, incluso paradigmáticamente. Sin embargo nos esperan sorpresas al respecto.

Continuemos presentando el “constructivismo pluralista”. De manera un tanto abrupta, y en mi opinión de manera no lógicamente necesaria en relación con las tesis ya presentadas, Olivé agrega nuevas afirmaciones: aunque se acaba de rechazar la incomunicabilidad total de los mundos, la comunicación se establece alrededor de objetos circunscriptos, de elementos parciales de los respectivos marcos conceptuales. Es *imposible*, pero también *innecesario*, pontifica el autor, el acuerdo de los miembros de uno y otro mundo acerca de *todos* los objetos, es imposible una confluencia total de los marcos conceptuales (121, 122, 179). Y ello porque los mundos, aunque comunicables de manera fragmentaria, son *globalmente incommensurables*, dada la importante cantidad de objetos, relaciones y significaciones *no* comunes. Por fortuna, en la práctica, bastan los acuerdos sobre asuntos circunscriptos.

Termino esta presentación del constructivismo pluralista de 1999 agregando que sin mayores explicaciones y sin dar un solo ejemplo, Olivé pretende mantener –en su nueva epistemología– su anterior concepción de la objetividad relativa y la verdad universal.

En camino hacia el análisis y la propuesta política de Olivé, señalemos ya lo que parecerían avances y retrocesos de la epistemología y teoría de la cultura de 1999 respecto de las de 1988. Parecería acertado, atractivo el mayor énfasis que en 1988 sobre la producción sociocultural e históricamente situada de los saberes, que lleva a acentuar la complejidad, larga duración y la valiosa singularidad de cada mundo cultural, incluso algún importante grado de inconmensurabilidad entre las culturas. También es valiosa la tesis de que la pluralidad cultural es buena en sí misma, algo deseable. Todo ello tiene la importante consecuencia práctica de llamar al cuidado en la *comunicación* intercultural, y a la prudencia en la intervención *política* intercultural. En efecto, los mundos culturales de mediana o larga duración no son paradigmas científicos, mucho menos teorías construidas y modificables conscientemente, a menudo en la corta o mediana duración.

Sin embargo, no se entiende, salvo político-ideológicamente, la precipitación y el dogmatismo con que Olivé descarta su propia aspiración de 1988 de una comunicación sin coerción y una mutua fecundación crítica y emancipatoria de las culturas, lo que dijimos se extendería a la crítica de la ciencia oficial por los saberes populares y las ciencias críticas. Que estos intercambios y fecundaciones interculturales y críticos sean más complejos, lentos y requeridos de cuidado y prudencia de lo que en un principio podía pensarse, es verdad, pero tales procesos creadores colectivos lo practican ya –no siempre ni de manera necesaria pero sí a menudo– los pueblos en sus encuentros espontáneos o determinados históricamente, desde abajo, con ritmo pausado y paciencia, apuntando a la convivencia inmediata –cuando tal es el caso– y promoviendo sin saberlo cambios de mediana o larga duración, incluso alumbrando a veces proyectos emancipatorios estratégicos, pacientes y extendidos en el

tiempo.

Pues bien, esto falta total o casi totalmente en el libro de 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*. La atmósfera es la de mundos culturales más bien autocontenidos y suficientes, que se comunican parcialmente, y negocian acuerdos pragmáticos circunscriptos. Lo malo es que este realismo político urgido por la coyuntura se eleva a teoría general, perdiéndose el filo crítico y la creatividad estratégica. En lugar del generoso proyecto de 1988 de una mutua fecundación –desde abajo, agregamos nosotros– de las totalidades culturales en la mediana o larga duración, de la superación de C_1 y C_2 por C_3 , encontramos a lo sumo que dos mundos culturales podrían establecer algunos criterios “neutrales” circunscriptos, pragmáticos, para llegar a acuerdos coyunturales (176).

No puede escaparnos cierta connotación política de la insistencia en “mundos” culturales autocontenidos y de larga duración, en la coyuntura mundial posterior a 1989, y en la eclosión en México de una crisis en la que algún papel importante juegan grupos y dirigentes políticos *provenientes* del marxismo, vinculados en el pasado al “mundo” socialista derrumbado. Uno de tales dirigentes, el Sub-Comandante Marcos ¡no es mencionado *una sola vez* en el libro de Olivé! ¡Los únicos Marcos de los que quiere saber Olivé son los Marcos Conceptuales! Pero esta es una debilidad más extendida del libro: falta una caracterización de la sociedad y el Estado mexicano como capitalistas, una mínima narración de los conflictos entre las comunidades indígenas y el Estado, incluyendo desde negociaciones hasta enfrentamientos armados. En fin, Olivé omite totalmente cualquier referencia a la organización, el discurso, la “teoría” del zapatismo. ¡Qué lástima, porque hubiera sido interesante la comparación entre la pluralidad de mundos de Olivé, y la propuesta del Sub-Comandante Marcos de “Un mundo donde quepan muchos mundos”! No se trataría acá de la propuesta o constatación relativamente trivial “Una única realidad subsistente donde quepan muchas culturas” sino probablemente, de la propuesta de construir colectivamente un único mundo *cultural* global que a la vez sea interiormente diverso. De la globalización neoliberal militarizada dice Marcos:

Lo que no hizo la guerra nuclear pueden hacerlo las corporaciones. Destruir todo, incluso lo que les da riqueza. *Un mundo donde no quepa ningún mundo, ni siquiera el propio*. Este es el proyecto de la hiperpolis que ya se levanta sobre los escombros del Estado-Nación.⁸

Como sugería con anterioridad, hoy el uso del término “mundo” referido a grandes o al menos duraderas unidades culturales supuestamente autocontenidas, difícilmente puede disociarse del hecho de que uno de los “mundos” económico-políticos, no el primero ni el

⁸ Sub-Comandante Marcos: “El nuevo mundo”, reproducido en *Página 12*, 13 de julio de 2003. Mis cursivas.

Tercer Mundo, sino el segundo, el del *mal llamado* “socialismo”, se ha derrumbado. No es casual que en relación al marxismo y su proyecto socialista, Olivé haga esta única referencia:

(...) es preciso evitar tanto las ideologías que refuerzan el *statu quo*, cuando es como el presente, inadmisibles por injusto, como alejarse de las *utopías irrealizables...* como... la utopía socialista de inspiración *marxista-leninista* en los países europeos donde se estableció el socialismo realmente existente, sistema que se perpetuó transformando aquella utopía en una más de las ideologías conservadoras y opresoras (30, las cursivas son mías).

Desde luego, comparto la crítica al carácter opresivo, incluso agregaría explotador, de la URSS y sus satélites. Sin embargo el pasaje es lamentable porque, en esta única referencia al socialismo marxista, se lo rechaza y así excluye definitivamente del resto del libro y del horizonte intelectual y político, confundiéndolo de manera tramposa con el estalinismo, como hacen los críticos burgueses y posmodernos. Sin embargo, aún este pasaje lamentable es aprovechable en el contexto general del libro. En efecto, los Estados burocráticos de la URSS, etc., duraron menos de un siglo, un tiempo históricamente poco significativo. Y un nuevo movimiento socialista renovado, que se nutra no sólo de Marx sino del pensamiento científico social, político y filosófico posterior –y anterior, y diverso, por ejemplo indígena, “oriental”, etc.–, un nuevo socialismo marxista, post-marxista o lo que fuere, deberá demostrar su capacidad para construir paciente y de manera colectiva, desde abajo, un nuevo “mundo” cultural que sea a la vez atractivo, que brille por su legitimidad moral-política e incluso su valor estético, un mundo digno de que nos entreguemos a su construcción, y que sea presuntamente *viable* para comenzar a brotar ya dentro mismo del capitalismo, para luego florecer y *superar* real y *duraderamente* al orden del capital. Quiero creer que procesos de lucha desde abajo, tan diversos como las protestas llamadas “antiglobalizadoras” –que algunos hacen iniciar en Chiapas, otros en Seattle–, los movimientos campesinos como el MST brasileño, los piqueteros, comedores populares y fábricas recuperadas en Argentina, etc., pueden ya estar impulsando un movimiento político-cultural contrahegemónico latinoamericano y global.

Necesitaba trazar estas coordenadas crítico-interpretativas para presentar el análisis y las propuestas propiamente políticas de Olivé, que se centran de manera progresiva en la situación de México. Lo haré en breves palabras.

Dijimos que en el libro de 1988 Olivé emplea un entramado conceptual filo-marxista que da gran importancia a la producción, la tecnología, la explotación y dominación, las clases sociales, etc. Ese marco conceptual, y su fuerte aspiración a la universalidad –colectiva y acaso transculturalmente construida– de ciertos valores le permite (pp. 208-209) distinguir entre la legitimación de hecho y la (presunta) legitimidad o ilegitimidad normativa

de un sistema político o social, por ejemplo un Estado, un régimen supuestamente democrático, etc. La deliberación sin coerción (y como vimos, tendencialmente la equidistribución de los recursos materiales) opera como una navaja capaz de separar legitimación o legalidad coercitivas (clasistas) de legitimidad. Pues bien, en el libro de 1999 el marco conceptual político es liberal y socialdemócrata. En un vacío socioeconómico se examinan la autonomía del individuo y la autonomía de la comunidad –por ejemplo indígena– y se concluye que son interdependientes. Ya no, obviamente con apoyo en Marx sino en Weber, el Estado aparece caracterizado como legítimo *per se* (p.215), sin mencionar, desde luego, que se trata del Estado capitalista, corrupto y represor de México en manos del PRI o sus sucesores.

En la interacción global, planetaria, todas las naciones y comunidades se ven afectadas por el cambio. Es imposible e indeseable cerrarse totalmente a ese cambio, se trata de controlarlo autónomamente, en la medida de lo posible. Casi todas las comunidades indígenas, incluidos los chiapanecas zapatistas, manifiestan su deseo de permanecer dentro de la nación mexicana, rechazando el separatismo. El pluralismo de Olivé critica tanto la tradición monocultural del Estado mexicano (227), como el tradicionalismo cerrado y el separatismo indígenas. Pero para la mayoría de las comunidades, es posible y deseable un intercambio comunicativo “sin coerción” con el Estado mexicano. Olivé nos presenta como interlocutores al *Estado* y a los *dirigentes* de las comunidades indígenas. Es decir, se trata por un lado de I) negociaciones puntuales y pragmáticas, que no pretenden imposibles acuerdos sobre todos los asuntos; II) negociaciones mayormente “por arriba”: se habla poco de los miembros “de base” de las comunidades, y se excluye totalmente a los habitantes del México urbano: trabajadores, clase media, intelectuales, con sus organizaciones sociales, políticas y culturales. Se omite cualquier referencia a la amplia adhesión urbana que ganó el zapatismo y otras organizaciones indígenas, y a la posibilidad de que todos estos sectores articulen un amplio movimiento de democracia profunda, potencialmente anticapitalista. Notar también que respecto de los dirigentes de las comunidades indígenas, no se distingue entre aquellos realmente democráticos y representativos, y aquellos otros autoritarios por tradición o cooptados y corrompidos por el PRI u otros partidos estatales, que supongo no son pocos. Ambas omisiones delatan la intención conservadora, el giro político a la derecha de Olivé.

Sin embargo, pese a sus grandes limitaciones, algo bueno resulta del análisis de Olivé: en su comunicación y negociación ambos actores, las comunidades a través de sus dirigentes, y el Estado, resultarían transformados. El Estado debería transformarse, siguiendo la sugerencia de Luis Villoro, en un Estado Multicultural en que las culturas indígenas estén representadas, y a su vez las comunidades indígenas deberán abrirse a participar en la comunidad nacional, y a ser modificadas por ella. Si los dirigentes se negaran a tal participación, deberán rendir cuenta de su decisión a sus comunidades. Es interesante también que Olivé se detenga en la necesidad de no dar por supuesto que las expresiones “dignidad” o “derechos humanos” tengan un mismo sentido en una y otra cultura. Ninguno de los interlocutores impondrá el significado propio, deben descubrirse núcleos comunes de sen-

tido, o construir criterios neutrales para construirlos.

Sin embargo ya se adivinan las grandes limitaciones de este supuesto diálogo intercultural “sin coerción”, dado que el Estado capitalista mexicano y sus leyes se consideran legítimos *per se*, y las comunidades indígenas como miembros voluntarios de la nación no podrían menos que obedecerlos, afirma Olivé (p. 212).

Esto surge más claramente en relación con la cuestión de la tierra, reclamada por las comunidades indígenas. Y veremos como la tierra, o más precisamente la propiedad o apropiación de la tierra, se transforma en una suerte de misterio insondable, en un “objeto” al parecer tan inconmensurable, que los “mundos” que dialogan y negocian, encuentran imposible de tratar, de acordar sobre él.

Ante todo hay que decir que la cuestión de la tierra aparece desdibujado, casi omitido por Olivé, siendo que es uno de los reclamos centrales de las comunidades indígenas. Sin embargo no es enteramente omitido:

Las variables y variantes [en los reclamos y conflictos por la autonomía indígena] son muchas y muy diversas; por ejemplo, en los casos en que una etnia habita regiones que han quedado en Estados nacionales diferentes; los casos en que hay disputas y conflictos serios por la posesión y explotación de un mismo territorio por parte de varias comunidades, y resulta *imposible llegar a un acuerdo* acerca de cuál tiene el derecho legítimo al territorio (...) (206, mis cursivas).

En otro pasaje la imposibilidad *de acuerdo* (más teórica o discursiva, digamos) que se acaba de referir, se agrava en imposibilidad de *resolución o decisión* (comparativamente más práctica):

Puede haber casos en los que la autonomía política traiga más problemas que soluciones; a veces el intento de establecer un régimen autonómico enfrenta problemas prácticamente *imposibles de resolver*, por ejemplo, algunos problemas territoriales (205, mis cursivas).

Acá presenciamos atónitos cómo Olivé, desde su filosofía de los mundos plurales e inconmensurables, y su giro político hacia la derecha bajo el impacto de la descomunal crisis mexicana y el reclamo indígena de dignidad, autonomía y tierra, se encuentra impotente para esclarecer un conflicto soluble desde otros marcos conceptuales diferentes al suyo. En primer lugar, Olivé omite que los indígenas mexicanos y latinoamericanos han sido *expropiados* de la tierra que habitaban y cultivaban, por la conquista española.⁹ Antes de

⁹ Un pasaje del comienzo del libro parecería desmentir mi afirmación: “Desde la Época de la Colonia, la

los españoles, ellos poseían la tierra, o más precisamente se apropiaban de ella, bajo una diversidad de relaciones sociales de producción comunales y/o clasistas, en las diversas culturas. Y en el contexto de una amplia simpatía de los reclamos y la insurrección indígena en el pueblo urbano de México, el eventual reclamo indígena de *retornar*—de manera adaptada al presente— a aquellas formas de apropiación previamente existentes, *reales y no utópicas* en el pasado, es un reclamo no sólo comprensible sino políticamente legítimo e imponible por la voluntad popular y su Estado representativo. No hay pues acá, ningún “objeto” del “mundo” indígena “inconmensurable” ni mucho menos incomunicable en relación con el Estado moderno mexicano. En segundo lugar, bajo la presión indígena y el apoyo popular urbano, un Estado burgués como el mexicano tiene un cierto campo de maniobra para construir “objetos” que sin salirse de su “mundo” capitalista, podrían satisfacer los reclamos indígenas. Por ejemplo, permitir a las comunidades indígenas el uso a perpetuidad de tierras fiscales no explotadas. O bien expropiar con indemnización, latifundios privados y ponerlos a disposición de los indígenas, etc. Nada hay acá insalvablemente inconmensurable, imposible de acordar ni resolver. Pero en tercer lugar—así como se cierra a la creación de C_1 a partir de C_2 y C_3 — Olivé se cierra interesada, ideológicamente, a la eventual posibilidad de la creación e imposición mayoritaria y acaso revolucionaria de nuevos marcos conceptuales normativos, por ejemplo formas socialistas de propiedad que legitimen la expropiación sin indemnización de los latifundistas, etc.

En lugar de la intercomunicación, y la articulación política de las comunidades indígenas y el pueblo urbano *con* el Estado burgués, en los dos primeros casos, y *contra* el Estado burgués en el tercer caso, ante las situaciones de conflicto Olivé propone un cierto aislacionismo que antes rechazaba horrorizado de parte de tradicionalistas cerrados y relativistas:

Ahora bien, es posible que el acuerdo sobre las bases mínimas para la convivencia armoniosa y la cooperación fructífera no se alcance; esto puede ocurrir, digamos, por diferencias de intereses y por intransigencia de las partes. En ese caso, las culturas... deberían *evitar la interacción en la medida de lo posible*, o, en el peor de los casos, ejercer el derecho a la autodefensa (incluso con violencia si no les queda otro camino) (182, mis cursivas).

dominación y explotación de los pueblos indios de México y en América Latina ha ido acompañada del menosprecio por su identidad colectiva... “ (15). Sin embargo, para ser empujados a la condición de explotados, especialmente bajo forma capitalista al cabo de los siglos, los indígenas debieron ser antes impedidos de apropiarse libremente de la tierra americana, es decir expropiados abrupta o progresivamente de la tierra, hasta devenir (Marx) hombres “libres” no sólo jurídicamente, sino liberados de toda propiedad o apropiación de medios de producción. La porción de las comunidades originarias a las que se les permitió mantener su forma tradicional, comunal de vida, son proporcionalmente minoritarias, y su afincamiento territorial suele ser un destierro a reservas menos productivas, lo que también implica cierta expropiación de las condiciones materiales anteriores.

En este caso el término “comunidad”, más frecuentemente aplicado por Olivé a las culturas indígenas, se aplica hacia ambos lados del conflicto. Lo que implica que, de hecho, la comunidad con mejores chances de “autodefenderse” será la comunidad moderna capitalista de México, mediante su Estado y fuerzas armadas.

Una última cita en relación con la propiedad. Recordemos que en general Olivé se presenta como respetuoso de las identidades culturales indígenas, aunque insta a estas comunidades, principalmente a sus dirigentes, a abrirse a un cambio limitado dentro del Estado nacional mexicano. Ahora bien, en el pasado las comunidades indígenas se apropiaban más libres a menudo comunalmente de la tierra americana, de modo que retornar a esa forma de propiedad implicaría cambiar de identidad cultural, sí, pero en el sentido de recuperar una identidad más cercana a la originaria. De modo que el “conservacionista” Olivé debería apoyar ese cambio en la propiedad de la tierra, o algún cambio que se le asemeje aún dentro de la estructura capitalista actual de México. No es eso lo que sugiere nuestra última cita, sino que el pasaje más bien parece ser un llamado de alerta “conservador” de derecha, dirigido a los *dirigentes* de las comunidades indígenas, *contra* el cambio de la forma de propiedad o apropiación de la tierra:

El cambio social en general puede ocurrir en ámbitos muy diferentes, digamos, en el económico, el político o el social. Si estos cambios no son lo suficientemente intensos como para tener repercusión en las principales relaciones sociales de una cultura, por ejemplo si no afectan el *status* social de los diferentes grupos que la componen, entonces es muy probable que no ocurran cambios significativos en las esferas de las creencias, los valores, las normas, la instituciones y los proyectos... Pero si, por ejemplo, cierto cambio económico repercute en las relaciones y el *status* social de algunos grupos, entonces es posible que ocurra un cambio importante en las esferas de las creencias, las normas, los valores y las instituciones (...)
(221).

Bibliografía

- Bhaskar, Roy (1978): *A Realist Theory of Science*, Sussex: Harvester Press.
- Marx, Carl (1973): “Postfacio a la Segunda Edición”, en *El Capital*, Vol. I, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rush, Alan (1998): *Latinoamérica y el síntoma posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos*; Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Tucumán.
- Olivé, León (1988): *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*; México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, León (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós y UNAM.