

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA	
<i>Felipe GONZÁLEZ</i>	223
I. Introducción	223
II. El debate modernidad/posmodernidad	224
III. El debate modernidad/posmodernidad en América Latina	231
A. ¿MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA?	231
B. ¿POSMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA?	243
IV. Situando los derechos humanos en el debate	249
V. Conclusión	264

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

Felipe GONZÁLEZ

I. Introducción

Jean-François Lyotard inicia la introducción a su libro "La Condición Posmoderna" con las siguientes proposiciones: "Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición 'posmoderna'¹. Sin embargo, y al igual como ha ocurrido en el pasado con tantos otros esquemas de análisis europeos, la tentación de adoptar estos nuevos conceptos en América Latina parece irresistible.

La pregunta acerca de si las nuevas condiciones en las sociedades desarrolladas representan efectivamente una "superación de la modernidad" o, si se prefiere, un dejar atrás la modernidad, continua vigente en la discusión en esas sociedades (v.gr. Habermas²).

Dicha pregunta cabe formularse por otras razones en el caso de sociedades subdesarrolladas como las latinoamericanas, donde un contexto

* Profesor y miembro del Departamento de Investigación, Facultad de Derecho, Universidad Diego Portales.

1 Lyotard J.F., *La Condición Posmoderna*, Editorial REI Argentina, Buenos Aires, 1987, pág. 9.

2 Habermas J., *el Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

histórico diferente al de la tradición europea podría conducir también a una respuesta distinta respecto de la discusión sobre modernidad y posmodernidad.

También es importante preguntarse por la relevancia que la concepción de los derechos humanos podría desempeñar en las culturas y sociedades latinoamericanas. Dado que los derechos humanos parecieran ser uno de los aspectos insuficientemente explorados del ideario ilustrado, es de interés analizar su posible papel en el contexto de la polémica sobre modernidad y posmodernidad en las sociedades latinoamericanas.

Tales son los propósitos de este trabajo.

II. El debate modernidad/posmodernidad

La idea de "posmodernidad" se fue incubando en las últimas décadas en ciertos círculos artísticos y también en algunos ambientes en las ciencias sociales.³ No obstante, puede decirse que es recién con "La Condición Posmoderna" de Jean François Lyotard que adquiere carta de ciudadanía. Ello no quiere decir, por cierto, que los autores posmodernos den por acabada la modernidad en estas últimas décadas. La Filosofía usualmente tarda mucho en situar épocas históricas. Por ejemplo, puede decirse que recién con Hegel, en los finales del siglo XVIII, se pasó a tomar conciencia cabal del hito histórico que representó el siglo XVI, con el Renacimiento, la Reforma Protestante y René Descartes en la Filosofía. De allí que "la entrada en la posmodernidad" se sitúe mucho antes de 1950, a veces incluso en el siglo pasado.

Los filósofos posmodernos plantean que no nos hallamos frente a una crisis más de la modernidad, sino que es el paradigma mismo de ésta el que se encuentra en crisis. El paradigma de la modernidad sería el ideal racional, que persigue la explicación de la realidad sin el recurso al mero argumento de tradición. La modernidad, en consecuencia, no pretende extraer sus criterios de modelos de épocas anteriores y abomina de la "tradición por la tradición." Esto sin perjuicio de que la tradición pueda ocupar un lugar dentro del análisis

3 Para J. Habermas (cit.), fue "la investigación que sobre procesos de modernización se hizo en los años cincuenta y sesenta fue la que creó las condiciones para que la expresión 'postmodernidad' se pusiera en circulación también entre los científicos sociales. Pues en vista de una modernización evolutivamente autonomizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental, en que surgió la modernización." (pág. 13).

racional, pero sometida a y pasada por el cedazo de la razón. Tal podría ser el lugar que Karl Popper o Arnold Gehlen asignan a la tradición.⁴

El pensador por excelencia de la modernidad es, en esta línea, René Descartes: no es plausible presumir conocimiento alguno, no es posible presuponer verdades en una simple tradición histórica. Al contrario, la razón debe escudriñar allí en lo que parece lógico y coherente, ya que bien podría no ser ni lo uno ni lo otro.

En definitiva, la modernidad pretende encontrar su propio fundamento, en actitud diferente a la de la Edad Media, por ejemplo, en la que las tradiciones de inspiración religiosa jugaban un papel decisivo como fuente de legitimación de la moral social, de la organización de la sociedad, del Derecho y el Estado y de la Filosofía y el pensamiento en general. Todos estos serán aspectos que la modernidad abordará críticamente, en busca de su fundamento racional.

Se ha señalado que no es de suyo evidente -como puede pareceros actualmente- que una época se plantee el problema de su legitimidad histórica. Tampoco es de suyo evidente que se entienda a sí misma como época.⁵ Sin embargo, para la modernidad este problema es central. Se trata de representar una ruptura radical con la tradición. Este es uno de los rasgos distintivos de la modernidad y para ello debe autocomprenderse.

El cuestionamiento de la moral se desarrolla a través del proceso de secularización, por el cual se procura despojar de connotaciones sagradas a la moral y en el que la Reforma Protestante desempeña un papel central.⁶ Hasta la Reforma, la trabazón entre moral y religión había parecido indisoluble. A partir de ella, se abre paso una paulatina diferenciación, que propenderá a una reflexión moral sobre bases racionales. La idea subyacente es que el hombre moderno obedece a su propia moral, a su propio deber. Para Hegel, el cristianismo había logrado eliminar una parte de la positividad de la fe judía ("La Ley" del Antiguo Testamento); el protestantismo, a su vez, eliminará una parte de la positividad de la fe católica.⁷ Lo que queda es una positividad fundada en lo central de la propia razón (E. Kant).

4 Karl Popper, Rumo a una teoría racional da tradição, en *Conjecturas e Refutações*, 147-160, Editora Universidade de Brasília, 1972. Arnold Gehlen, *Ensayos de Antropología Filosófica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1973.

5 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit* (1966), en Habermas, cit., pág. 18.

6 Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Sarpe, Madrid, 1984.

7 Uno podría preguntarse hasta qué punto el énfasis dado por la teología católica contemporánea en la importancia de la conciencia y el discernimiento personales en la reflexión moral no se han visto influenciadas precisamente por el protestantismo.

La ruptura frente al Derecho tradicional se manifiesta de manera especial por medio de la Ilustración y la Revolución Francesa. Los filósofos ilustrados elaboran una nueva concepción del Derecho, que consideran racionalmente sustentada. No obstante que se trata de concepciones iusnaturalistas, éstas se apartan de sus predecesoras de raíz religiosa no sólo por su método sino por sus contenidos: se aspira ahora a fortalecer la autonomía del individuo. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791 en Francia se inscribe en esta línea. También el Código Civil napoleónico de 1804. La convicción de que se estaba plasmando a través de esos textos el ideal racional queda de manifiesto cuando se considera que Napoleón prohibió en un momento determinado la interpretación de su código, en afán de perpetuar un sistema normativo inmutable.

En el ámbito de las Ciencias Naturales, y particularmente en el terreno de la Física, también se desarrollan en el siglo XVIII modelos comprensivos de la realidad. La Teoría de la Gravitación Universal de Newton se convierte a poco andar no sólo en el esquema de explicación por excelencia de la Física, sino en el ejemplo a seguir por otras disciplinas, que deberían procurar elaborar a su vez explicaciones globales.

Este estado de cosas caracterizado por un auge del ideal racional llevó a Hegel a sostener que la Historia (con mayúsculas) había concluido con la batalla de Jean en 1806, cuando con la derrota de la monarquía prusiana a manos de Napoleón quedó garantizada la exportación de los ideales de la Revolución Francesa más allá de sus fronteras originales. Es el momento de la consolidación del ideal racional. Por cierto, restaba aún mucho por hacer, pero los principios básicos racionales ya estaban sentados. Faltaba que esos principios fueran, por así decirlo, "desplegándose", a través de la abolición de la esclavitud y del comercio de esclavos en aquellos países en que todavía subsistía; extender el derecho a voto a las mujeres, trabajadores y minorías raciales; etcétera. Para Hegel la evolución humana es primero que nada evolución de la conciencia, evolución de las ideologías, entendidas en un sentido amplio (religión, cultura, valores morales sociales). Y se llega a la etapa más elevada en la evolución de esa conciencia a partir de la consolidación del ideal racional.

Lo que hizo Marx fue recoger la estructura lógica del pensamiento de Hegel, invirtiendo las prioridades de lo ideal y lo material, siendo para Marx este último el sustrato, la base, el elemento determinante y los estados de la conciencia y las ideologías el elemento derivado, consecuencial. Sin embargo, en Marx está también la idea de un final de la historia, el que, tal como en Hegel, no debe ser tomado literalmente, sino como aquel punto en que cesan los

acontecimientos significativos. Este momento está representado en Marx por el momento en que se pasa de la dictadura del proletariado a la sociedad comunista sin clases sociales.

Para Hegel y Marx, en consecuencia, el final de la historia no tiene en modo alguno connotaciones apocalípticas o pesimistas; por el contrario, el final de la historia representa un momento cúlmine a partir del cual están dadas las condiciones para el aseguramiento del progreso humano por medio de la implementación del ideal racional. Y al recoger Marx la estructura lógica del pensamiento hegeliano es receptor de su historicismo, esto es, de su visión de la historia como dotada de un sentido, de una dirección muy definidas.

En los autores posmodernos es recurrente esta noción de un final de la historia, pero con alcances muy diferentes a los de Hegel y Marx. Aquí (en Lyotard, por ejemplo) no se trata de un proceso que avance a través de diversas etapas muy marcadas, cada una "superior" (mejor) a la anterior. Tampoco se trata de que sólo reste la implementación del ideal racional. Se plantea en cambio que el ideal racional ha sufrido un debilitamiento, que en algún momento ha llevado a su disolución. Esta disolución tampoco es absoluta, ya que en cierta medida la posmodernidad es un reflejo, es como la otra cara de la modernidad.⁸ El proceso de disolución es si lo suficientemente significativo como para que pueda hablarse de que se ha dejado atrás la modernidad, sin que ello implique que se esté en una etapa histórica que pueda caracterizarse como mejor o peor que ésta.⁹

La posmodernidad es descrita como la crisis de los "metarrelatos" (Lyotard 1980), de las explicaciones globales de la realidad. Y siendo los metarrelatos expresión ejemplar de la modernidad, es ésta misma la que está en crisis. En realidad, esta crisis de la modernidad arrastra consigo el cierre de una sucesión de épocas históricas, de las cuales el ideal racional moderno fue la cúlmine.¹⁰ Final de la historia y crisis de los metarrelatos son dos elementos estrechamente ligados, ya que puede decirse que se cierran los acontecimientos históricos cualitativamente significativos puesto que se carece de un instrumental ("metarrelatos") que permita ofrecer explicaciones globales. En palabras de Vattimo,

8 Sobre este punto, ver Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, 1979.

9 Véase Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.

10 Esto se ve claro en Nietzsche, para quien la razón moderna constituye el corolario de una trayectoria seguida por Occidente desde Sócrates y que alcanza un momento importante con Cristo y el monoteísmo eclesástico, que representa una manera más racional de concebir la fe.

la posmodernidad es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma (...) y, por tanto, también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico.¹¹

El proceso de debilitamiento de la razón aparece como una consecuencia de la implementación del ideal racional tanto en el ámbito teórico como en la realidad social. El modelo global de explicación de Newton en el ámbito de la física constituyó el paradigma para la búsqueda de modelos análogos en otras disciplinas del conocimiento, incluidas las Ciencias Sociales, en el siglo XIX. La Filosofía pasa entonces a un segundo plano, en la medida en que la razón va transformándose en razón instrumental, en razón susceptible de ser implementada en la práctica. La Filosofía se vuelve, por así decirlo, crecientemente en un auxiliar metodológico de las Ciencias.¹²

Las insuficiencias que comenzó a mostrar la teoría de Newton a partir de los estudios de Maxwell en la segunda mitad del siglo XIX y especialmente en Einstein a principios del siglo XX fueron un golpe devastador en un momento en que la confianza en el conocimiento científico era colosal.

Los estudios sobre el lenguaje, surgidos especialmente desde el ámbito de pensadores positivistas (vgr., del Círculo de Viena) y dirigidos originalmente a alcanzar modelos de lenguaje perfectos que facilitarían el trabajo de los científicos con sus proposiciones, terminaron produciendo un resultado inverso al deseado. Todo lenguaje empieza a ser visto como ambiguo en cierta medida. También es cuestionada la posibilidad de reducir todo a un sólo lenguaje cuyas proposiciones tengan un significado unívoco. Wittgenstein es paradigmático a este respecto, al pasar de una teoría del lenguaje en que procuraba encontrar proposiciones cuyas estructuras fueran concordantes con las estructuras de la realidad (*Tractatus*¹³) a otra en que el significado de las proposiciones depende del contexto en que se formulen, por lo que pueden coexistir muchos "juegos lingüísticos."¹⁴

11 Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, 1991, Paidós, Barcelona, págs. 21-22.

12 Esto conllevaba que se despojara a la Filosofía de su estudio de la Ética. Además, a menudo se intentaba construir sistemas morales a partir de las ciencias. Véase la descripción que al respecto hace Karl Jaspers, *Iniciación al Método Filosófico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

13 En el *Tractatus Lógico-Philosophicus*, la Filosofía cumple además una función por así llamarla "provisional", puesto que -para emplear la figura de Wittgenstein- es como una escalera que uno debe arrojar una vez que ha llegado arriba (a entender el lenguaje de las proposiciones científicas).

14 Ideas expuestas en sus *Investigaciones Filosóficas*.

El debilitamiento de la razón se manifiesta asimismo en la esfera del arte, en el que a menudo pasan a un segundo plano ciertas pautas que habían sido seguidas durante siglos. Así por ejemplo, en el teatro se relativizan y hasta confunden los roles de los actores y los espectadores; en las artes plásticas surge un auge de la pintura no-figurativa; y así sucesivamente. Para Bell¹⁵ y Gehlen¹⁶ se trata de un fenómeno muy peligroso, que puede acabar socavando las bases de la sociedad moderna. Bell distingue al respecto entre una esfera económica que se rige por patrones racionales y una esfera cultural, que, al ser "profana", conduce a actitudes subversivas. Es interesante la refutación de Habermas a las tesis de Bell, cuando indica que:

(s)i uno examina la investigación empírica sobre el cambio de los valores en las sociedades occidentales, se observa algo muy diferente (a lo señalado por Bell) en términos de nuevas actitudes y en el giro de todo el espectro de valores -especialmente en la generación más joven. Las necesidades 'materialistas' para la seguridad y la subsistencia están disminuyendo tras las necesidades 'posmaterialistas'. Esta calificación cubre una variedad de cuestiones: un interés en un amplio espacio para la autorrealización y autoexperiencia, una sensibilidad en aumento de la necesidad de proteger el medio ambiente natural e histórico, así como un elevado sentido por las vulnerables relaciones interpersonales.¹⁷

Vattimo caracteriza la práctica de las artes en el siglo XX como

un fenómeno general de 'explosión' de la estética fuera de los límites institucionales que le había fijado la tradición (...). (Las poéticas de vanguardia) no se dejan considerar exclusivamente como lugar de experiencia atórica y apráctica sino que se proponen como modelos de conocimiento privilegiado de lo real y como momentos de destrucción de la estructura jerarquizada de las sociedades y del individuo, como instrumentos de agitación social y política.¹⁸

Las artes se manifiestan, como lo había anticipado Nietzsche, como el campo de experimentación por excelencia, donde reinan la voluntad de apariencia y un entramado de simulaciones e interpretaciones.

15 Daniel Bell, *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

16 Arnold Gehlen, *op. cit.*

17 Jürgen Habermas, *El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas*; en: Varios autores, Habermas y la modernidad, Cátedra, Teorema, Madrid, 1991.

18 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, *op. cit.*, págs. 50-51.

En el orden social, si bien la ciencia aplicada (tecnología) alcanza desarrollos sin precedentes, ella no trae consigo el mejoramiento en la convivencia como se había supuesto y las dos Guerras Mundiales son la prueba más palmaria.

La noción de progreso misma, tan cara a la modernidad, acaba por relativizarse. La Ciencia se va volviendo "más modesta", al nivel ideológico por lo menos, perdiendo paulatinamente sus pretensiones omnicomprendivas del siglo XIX. Es cada vez menos frecuente que los científicos pretendan ofrecer explicaciones globales y satisfactorias del mundo. La ciencia, como lo anticipó Heidegger, deviene en "técnica", en razón instrumental. Sigue así ella crecientemente su propia lógica (y la de los mercados), cada vez más desvinculada de un sustrato racional más profundo, que le sirva de base y fundamento.

Existe concordancia en amplios círculos filosóficos acerca de la presencia de este "debilitamiento" de la razón. En lo que se difieren, sin embargo, es en la evaluación de este fenómeno. Mientras en unos (Lyotard y otros) esto es visto como un dejar atrás la modernidad y su paradigma, el ideal racional, para otros como Habermas esto sólo representa una nueva etapa dentro de la modernidad.¹⁹ Habermas se funda para ello en que la crisis del ideal racional no sería plena, sino sólo de algunas de las formas en que se ha manifestado. Habermas sostiene además que los filósofos que hablan de una "posmodernidad" incurrir en una petición de principio, ya que se hallan anclados en la modernidad y sus paradigmas. Esos filósofos hablan de una "crisis de los metarrelatos", al tiempo que construyen un nuevo metarrelato: el del fin de la modernidad y el final de la historia.

Habermas afirma también que si uno se detiene en la lectura de autores que enfatizan la importancia de elementos irracionales, espontáneos y emotivos en el conocimiento y comportamiento humanos (vgr. Freud y Bataille), uno se encuentra con que el método que utilizan se ciñe a los patrones del ideal racional.

En definitiva, para Habermas no se dan las condiciones para estimar la modernidad como un proyecto concluido. Habermas, entonces, procura distinguir cuáles serían los elementos a desarrollar de ese proyecto inacabado. Y concluye que la inspiración debería estar dada por el proyecto de la Ilustración, que no se habría satisfecho en los dos últimos siglos, debido a la rigidización que imperó en el pensamiento, especialmente el científico, rigidización que aún

19 Ver El Discurso Filosófico de la Modernidad, *op. cit.*

subsiste en alguna medida. Y entre los elementos centrales de la Ilustración se encuentran los derechos humanos.

Existen por último quienes como Vattimo se distancian de Lyotard y buscan, no obstante, afirmar la presencia de una cultura posmoderna, señalando, por una parte, que la modernidad "no puede ser *superada críticamente*, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva: no se puede salir de la modernidad -o de la metafísica- por vía de superación -o de crítica-, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo²⁰ y planteando, por otra -y tomando elementos de Heidegger-, que lo posmoderno mantiene con lo moderno un vínculo por el que lleva las huellas de éste, "como una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola."²¹

III. El debate modernidad/posmodernidad en América Latina

A. ¿MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA?

Así vistas las cosas, podemos proceder a abordar la pregunta sobre la posmodernidad en América Latina. Una cuestión básica a dilucidar a este respecto es la de saber si las condiciones sociales y culturales de esta región han permitido caracterizar en algún momento a sus sociedades modernas como o con elementos realmente importantes de modernidad.

Cuando se divide la historia en grandes épocas, suele atenderse a la clasificación europea occidental, y así el corte entre sociedad feudal y sociedad moderna se sitúa alrededor del siglo XVI. Sin embargo, si se repara bien, y se observa la historia de otras partes del mundo, no muchos objetarán que la Rusia zarista era una sociedad feudal y lo propio ocurría con China en la década de los años treinta.

El modo de organización económico-social así como el lugar que desempeña el ideal racional son factores preponderantes para determinar acaso se está frente a una sociedad moderna.

La influencia hispánica en un comienzo no podía significar la implantación de la cultura moderna en América, sencillamente porque dicha cultura tampoco se había asentado en la península ibérica en el siglo XVI. A ello cabe añadir

20 Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, pág. 24.

21 *Idem*.

que en la estructuración de las sociedades que siguió a la conquista española y portuguesa no se produjo simplemente una reproducción de la cultura de esos países, sino que más bien se trató de una mezcla con los elementos aportados por las culturas indígenas. En este sentido, la colonización luso-hispana difiere marcadamente de la estructuración de las colonias inglesas en la costa este de América del Norte.

Se discute, sin embargo, el punto de saber si la influencia racionalista que los Borbones trajeron consigo a España en el siglo XVIII, y que tuvo algún impacto en las colonias, condujo o no a echar las bases de una cultura moderna en los territorios americanos de España.

En general, la reivindicación de una retórica y de una entrada en la modernidad en las sociedades latinoamericanas se produce de manera más frecuente con las Guerras de Independencia, especialmente dada la influencia francesa y norteamericana en esos procesos.

Dado que uno de los supuestos de una sociedad moderna es la prosecución del ideal racional, que viene a reemplazar a la tradición -entre ellas la tradición religiosa- como paradigma, es conveniente detenerse en este punto y revisar la trayectoria de la Iglesia católica frente a la cuestión de la modernidad, por su innegable influencia en América Latina desde los principios de la conquista.

Sea que se prefiera el término "Contrarreforma" o "Reforma Católica", el Concilio de Trento de finales del siglo XVI significó, en lo básico, una reafirmación de la forma en que la Iglesia católica veía su rol respecto de la sociedad. En un momento histórico en que, de hecho, la Cristiandad aparece dividida, el propósito del Concilio de Trento no es el de tender puentes hacia los cismáticos, sino el de reafirmar el monopolio de la Iglesia católica sobre el depósito de la fe. En el período que sigue al Concilio, el rechazo de la Iglesia católica a la sociedad y cultura modernas es abierto, dado que ellas son miradas como la consecuencia del ideario protestante.

La Revolución Francesa sólo lleva a exacerbar posiciones, en la medida en que en un país de claro predominio católico se introducen y consolidan las formas modernas. Aún más, la Revolución Francesa difunde en Europa Continental una forma de organización política que es también típicamente moderna y que la Iglesia católica percibe en un comienzo como una amenaza: el sistema democrático de gobierno. En realidad, en su forma moderna, este tipo de organización ya conocía antecedentes en Inglaterra y por esos mismos años se estructuraba en los Estados Unidos de Norteamérica, pero es el caso francés el que es fuente de los mayores conflictos, puesto que se trataba de un país

declaradamente católico. La expropiación de tierras y otros bienes de la Iglesia católica y la persecución de religiosos fueron también elementos detonantes.

Paralelamente, el desarrollo de las ciencias cobraba un gran auge en el siglo XIX, no obstante los obstáculos de diversa naturaleza que la Iglesia católica había interpuesto en su camino durante varios siglos. En cierto sentido, las ciencias aspiran por esa época a ocupar el lugar de la religión y de la filosofía (incluyendo la axiología o teoría de los valores), pretendiendo a menudo señalar metas vitales y hasta obtener de ella guías para la acción.²² Jaspers llama a esto "superstición de la ciencia", en cuanto las ciencias intentaban a partir de resultados provisionales construir valores absolutos. En alguna medida esta situación era también el producto del enfrentamiento con una religión que había procurado extraer de los científicos afirmaciones acerca del carácter ficticio de sus postulados, sin perjuicio de reconocer la utilidad práctica de algunos de ellos. Los científicos, entonces, como reacción, pasaron a adoptar una convicción creciente acerca del valor de verdad de sus teorías.²³ Esto llevó a acentuar el conflicto ya existente entre la evolución de las ciencias y la Iglesia católica en siglos anteriores.

El momento cúlmine de esta lucha entre la Iglesia católica y la modernidad parece haber tenido lugar durante el pontificado de Pío Nono, abundante en condenas a las tendencias modernas y que incluyó la edición de un Sílabo o colección de los errores modernos (1864), en el que se condena la libertad de cultos y se declara anatema la siguiente afirmación: "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna."²⁴ Tres años después del Sílabo se iniciaba el Concilio Vaticano I, tres siglos después del último, el de Trento, que había consolidado la Contrarreforma. El hecho de que durante la celebración del Concilio se produjera la unificación italiana y que esto significase la pérdida de los territorios de los Estados Pontificios, transformó al Vaticano en una virtual "fortaleza" y exacerbó los ánimos antimodernistas. El dogma de la infalibilidad papal fue formulado oficialmente en estas circunstancias.

Durante los 60 años siguientes, el Vaticano se negó a reconocer la situación -que calificaba como "de hecho"- de la pérdida de los Estados Pontificios.

22 Véase Jaspers, *op. cit.*

23 Benjamin Nelson, Los comienzos de la moderna revolución científica y filosófica: ficcionalismo, probabilismo, fideísmo y 'profetismo' católico, en: N.R. Hanson, B. Nelson, y P.K. Feyerabend, *Filosofía de la Ciencia y Religión*, Sígueme, Salamanca, 1976.

24 Pío IX, *Syllabus*, error No. 80; tomado de Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, pág. 413.

Finalmente, en 1929, y mediante la suscripción de un Concordato con Italia, se estructuró la Santa Sede en los términos en los que se la conoce hasta el día de hoy.

En el transcurso de esos 60 años en el Vaticano soplaron vientos en varias direcciones, a veces contrapuestas. Por una parte, y bajo el pontificado de León XIII -que comenzó en 1878-, se inició la publicación de las llamadas "Encíclicas sociales." En estas encíclicas, como es sabido, la Iglesia católica tomó posición frente a los crecientes conflictos derivados de las relaciones laborales. Comenzando por la encíclica "Rerum Novarum" (1891), se justificó la constitución de sindicatos, se llama al Estado a implementar normas laborales y de seguridad social y se urge a los empresarios a ser justos en sus relaciones con los trabajadores. A partir de la doctrina tomista del justo precio se busca extraer elementos para una concepción del salario justo. Las encíclicas sociales surgen como una reacción ante los avances que los movimientos socialistas de diverso cuño experimentaban entre las masas obreras. Además, el mismo León XIII publica en 1901 la encíclica "Graves de Communi", sobre la democracia cristiana. Ello es muy significativo, puesto que se reconoce a nivel oficial del Vaticano que un sistema democrático de gobierno puede fundamentarse en raíces cristianas. No obstante que en la Encíclica no se adhiere a un enfoque liberal de la democracia, siendo tal sistema en su forma moderna una creación del liberalismo, no puede menos que considerarse esta encíclica un hito relevante.²⁵

Hablábamos, sin embargo, de vientos en varias direcciones. En efecto, entre los años 1870 (fin del Concilio Vaticano I) y 1929 (suscripción del Concordato con Italia) resurgieron aquí y allá en la política oficial vaticana las actitudes de choque frontal contra la cultura moderna. Esto es especialmente notorio en el pontificado de Pío X (después hecho santo), bajo el cual se condenó a los así llamados "modernistas." Se calificaba de esta forma a teólogos católicos en cuyas ideas se advertían desviaciones modernas. Según distintas fuentes, el propio Jacques Maritain, que décadas más tarde durante el pontificado de Paulo VI llegaría a ser un importante referente para el Vaticano en materia de doctrina política, fue considerado sospechoso de ser modernista, si bien nunca llegaron a formularse cargos oficiales en su contra.²⁶

25 León XIII, Encíclica *Graves de Communi*, Splendor, Santiago, 1938. Véanse especialmente págs. 37 a 46 para una caracterización de las "falsas nociones acerca de la democracia cristiana" y de la "verdadera noción de la democracia cristiana."

26 La inspiración de Jacques Maritain fue importante, por ejemplo, para una de las Encíclicas más relevantes del pontificado de Paulo VI: "*Populorum Progressio*" (1967).

En las décadas que siguen al Concordato, se dictan nuevas encíclicas sociales y en general la tendencia es hacia un acercamiento a la cultura y política modernas. En el Concilio Vaticano II (1962-65), el predominio de esta tendencia queda de manifiesto. Se produce, incluso, un acercamiento hacia las Iglesias protestantes históricas, dentro del proceso que se da en llamar "ecumenismo." En ello influye, claro está, el ambiente de creciente diálogo que se mantenía a nivel de teólogos de la Iglesia católica y las Iglesias protestantes históricas, como también el hecho de que esas Iglesias, de carácter no proselitista, cada vez aparecían menos peligrosas para la Iglesia católica en comparación con las nuevas corrientes -altamente proselitistas- surgidas sobre todo en EE.UU. y que se difundían -difunden- con fuerza por América Latina. Estas últimas son calificadas de "sectas" por la Iglesia católica, cuestionándose su verdadera naturaleza de cristianas.²⁷

Más allá de las voces que han llamado durante el pontificado de Juan Pablo II a oponerse a muchas manifestaciones de la moral social predominante en los países desarrollados occidentales y a revisar lo que se estiman desviaciones producidas a partir del Vaticano II, es evidente que la política oficial vaticana no pretende ni está en condiciones de reclamar un regreso a condiciones pre-democráticas y pre-modernas de organización política y social.²⁸

En América Latina, la Iglesia católica buscó reubicarse después de producida la independencia de la mayoría de los países de la región. Hay que considerar también que en varios países hubo sacerdotes que jugaron un papel de liderazgo importante durante esos procesos independentistas. En general, se mantuvieron unidas jurídicamente la Iglesia católica y el Estado durante un largo período después de los procesos de independencia.

Para la mayoría de los autores sólo podría hablarse en alguna medida de una entrada de América Latina en la cultura moderna en el caso que se asuma que los principios de la modernidad están expresados por la Ilustración. Discrepa en este respecto Morandé²⁹, quien, al tiempo que señala que se inscribe

27 Nos referimos, por ejemplo, a los Testigos de Jehová, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días ("Mormones") y otras.

28 Esto se advierte claro de las aspiraciones del Vaticano respecto de los Estados del Este de Europa después de la caída de los sistemas comunistas. El Vaticano y las iglesias locales han criticado la adopción de costumbres imitadas de Europa Occidental o de EE.UU., pero no ponen en tela de juicio la necesidad de mantener sistemas democráticos en esos países.

29 Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

en la línea del pensamiento católico, observa que no deben identificarse modernidad e Ilustración.³⁰

Si modernidad e Ilustración se identifican -escribe Morandé-, entonces el catolicismo latinoamericano es arcaico y la secularización un proceso inevitable que terminará por arrastrar este arcaísmo. Si, en cambio, la Ilustración y su secularismo es sólo una de las variantes históricas transitadas por la modernidad, el redescubrimiento del barroco y del ethos cultural latinoamericano además de ser necesario en virtud de nuestra identidad particular, es en sí mismo una posibilidad de descubrir las bases de una modernización no secularista.³¹

Como se advierte, Morandé considera que en América Latina no hubo realmente Ilustración. Sólo existió una Ilustración aparente, "puramente periférica, terminológica, importada, de salón. Y esto es particularmente cierto -continúa- respecto de la religión. Hubo anticlericalismo, querellas de competencia, reivindicaciones de la educación laica, disputa por los bienes eclesiásticos, pero jamás una crítica medianamente seria a la religión, que tuviera su origen en la interpretación de la historia latinoamericana y no en los alegatos políticos del momento."³² Concuerta en este punto con Octavio Paz -que ha destinado muchas páginas a este tema- y que caracterizara al modernismo latinoamericano (movimiento cultural del siglo XIX) como

Modernidad antimoderna, rebelión ambigua, el modernismo fue un antitradicionalismo y, en su primera época, un anticasticismo: una negación de *cierta* tradición española. Digo *cierta* porque en un segundo momento los modernistas descubrieron la otra tradición española: la verdadera. Su afrancesamiento fue un cosmopolitismo: para ellos París era, más que la capital de una nación, el centro de una estética.³³

Estas palabras de Paz sobre el movimiento cultural modernista tienen, en realidad, un alcance mucho mayor, ya que reflejan su posición frente a la pretendida modernidad latinoamericana.

Por lo que se refiere a los procesos de independencia latinoamericanos, Octavio Paz resalta su carácter de *ambiguos*. De alguna manera, unas eran las

30 No obstante, existen también tendencias católicas actuales donde se reivindica un regreso a formas premodernas como la única forma de retomar el camino correcto.

31 Pedro Morandé, *op. cit.*, pág. 142.

32 Pedro Morandé, *op. cit.*, pág. 137.

33 Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1990, págs. 132-133.

ideas que se profesaban e invocaban públicamente y otro el telón de fondo de la realidad. Los obstáculos a la libertad de comercio de parte de la Corona y ciertos impedimentos para que los criollos desempeñaran determinadas posiciones de poder (a pesar de que esta última característica se atenuaba en algunas regiones) contribuyeron a que éstos aprovecharan la coyuntura de la invasión de España por Francia para llevar a cabo los procesos de independencia.

Se invocó entonces el lenguaje de los revolucionarios franceses y de los líderes de la independencia norteamericana y las ideas en que descansaban aquellos procesos en Francia y Estados Unidos sirvieron como cartabón de legitimidad para las causas de independencia en América Latina. En este sentido, indica Octavio Paz, se trataba de un lenguaje moderno. Pero detrás de esas palabras no existía una genuina aspiración de cambio, sino el intento de perpetuar las formas existentes con una nueva repartición del poder.

"Una vez consumada la Independencia -anota- las clases dirigentes se consolidan como las herederas del viejo orden español. Rompen con España pero se muestran incapaces de crear una sociedad moderna. No podía ser de otro modo, ya que los grupos que encabezaron los movimientos de independencia no constituían nuevas fuerzas sociales, sino la prolongación del sistema feudal. La novedad de las nuevas naciones hispanoamericanas es engañosa; en verdad se trata de sociedades en decadencia o en forzada inmovilidad, supervivencias y fragmentos de un todo deshecho."³⁴

Se aprecia, en todo caso, que mientras Pedro Morandé plantea que Ilustración y modernidad no deben asimilarse y que, en consecuencia, eventualmente podríamos constatar que sí ha existido una cierta modernidad en América Latina (pero no, ciertamente una modernidad como la de los países del Norte), Octavio Paz es escéptico de que algo que podamos denominar modernidad haya tenido lugar en esta región del Continente.

Paz añade que a partir de los procesos de independencia se vive en un contexto de mentira institucionalizada, en que bajo las apariencias de Constituciones más o menos liberales y democráticas ("casi siempre menos que más", apunta) y de permanentes invocaciones a la libertad, se han escudado y han profitado oligarquías feudales y dictadores.³⁵ Respecto de su país, México, Octavio Paz analiza distintos acontecimientos políticos que han tenido lugar

34 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, 1989, págs. 109-110.

35 Octavio Paz, *el Laberinto...*, pág. 111.

desde la independencia, procurando mostrar de qué manera en cada caso o bien sólo existía una retórica moderna o bien la fuerza de los hechos (¿el peso de la noche?) acabó conduciendo a la traición de esos ideales.³⁶

Octavio Paz y Pedro Morandé -como muchos otros autores- coinciden en caracterizar la cultura latinoamericana como una cultura sincrética, mezcla de elementos de distinto cuño. Pedro Morandé considera de enormes alcances la síntesis cultural acaecida, puesto que la conquista conllevó no sólo la ocupación territorial, sino asimismo una desorganización total del universo de significaciones de los pueblos indígenas. Y observa:

"[Para los pueblos indígenas] la 'palabra' no estaba dissociada del mundo de los objetos, sino que se confundía con ellos. España, en cambio, les viene a predicar. Todos los actos de los conquistadores intentan ser 'explicados' por el discurso del catolicismo y por los derechos de la corona. Piénsese, por ejemplo, en los 'requerimientos' que los españoles debían leer frente a los jefes de un pueblo antes de proceder a la ocupación formal del territorio. Los actos del conquistador no eran por sí mismo evidentes. Su sentido había que buscarlo en el discurso."³⁷

Quizá sí es en el caso de la Virgen de Guadalupe que este sincretismo queda expuesto de la manera más palmaria. Algún tiempo después de la conquista de México, un indígena convertido al cristianismo llamado Juan Diego declaró que en el mismo lugar consagrado antiguamente a Tonantzin, la diosa azteca de la fertilidad, se le había aparecido la Virgen. Esto fue resistido en un comienzo por las autoridades religiosas, pero después de sucesivas apariciones fue aceptado. Se trataba de una virgen morena, muy distinta a la llevada por los españoles a México. Posteriormente, la devoción por la Virgen de Guadalupe se transformó en la más importante en el país y fue proclamada patrona de México por la Iglesia católica.

36 A modo ilustrativo, veamos en qué términos caracteriza al Gobierno de Porfirio Díaz (segunda mitad del siglo XIX). "En apariencia, Díaz gobierna inspirado por las ideas en boga: cree en el progreso, en la ciencia, en los milagros de la industria y del libre comercio. Sus ideales son los de la burguesía europea. Es el más ilustrado de los dictadores hispanoamericanos y su régimen recuerda a veces los años de la 'belle époque' en Francia. Los intelectuales descubren a Comte y Renan, Spencer y Darwin; los poetas imitan a los parnasianos y simbolistas franceses; la aristocracia mexicana es una clase urbana y civilizada. La otra cara de la medalla es muy distinta: esos grandes señores amantes del progreso y la ciencia no son industriales ni hombres de empresa: son terratenientes enriquecidos por la compra de los bienes de la Iglesia o en los negocios públicos del régimen. En sus haciendas los campesinos viven una vida de siervos, no muy distinta a la del período colonial. (...) En realidad el porfirismo es el heredero del feudalismo

37 Pedro Morandé, *op. cit.*, pág. 151.

Respecto de la situación específica de Chile en el contexto de esta discusión, tanto entre historiadores como entre sociólogos se aprecian puntos de vista diversos. En una obra reciente, que sobresale especialmente por su perspectiva hermenéutica frente al estudio de la historia (hecho de por sí infrecuente en nuestro país), Alfredo Jocelyn-Holt agrupa del modo siguiente a estas posturas.³⁸ Señala que por una parte se distinguen quienes consideran que la independencia chilena y las décadas que la sucedieron representan un quiebre con el pasado colonial. Un quiebre que no habría significado una consolidación inmediata, pero en el que sería posible advertir ciertos rasgos importantes de un proyecto liberal. Entre tales rasgos se encontrarían, entre otros, el constitucionalismo, la separación de los poderes, la soberanía popular, la noción de ciudadanía, una paulatina apertura al exterior, etc. Varios autores consideran que los propósitos de llevar a cabo un proyecto liberal y moderno no eran genuinos en un comienzo, sino que su invocación era utilizada como una retórica para los efectos de legitimación -lo cual se asimilaría a la situación mexicana en los términos en que la describe Octavio Paz-, pero que el estado de cosas habría cobrado su propia lógica a partir de algún momento en el siglo XIX, llevando paulatinamente a la estructuración de una sociedad con ciertos elementos modernos.³⁹

Por otra parte, distingue a autores como Edwards, Eyzaguirre y Góngora, que verían, tras algunos años caóticos inmediatamente siguientes a la independencia, la consolidación de un proyecto básicamente conservador, que, más allá de la retórica, significaría en el fondo un regreso a los cauces tradicionales derivados del período colonial. Esta suerte de restauración se habría producido a partir de Portales en la década de 1830, cuyo modelo es caracterizado en palabras de Góngora como "un gobierno fuerte, extraño al militarismo y al caudillismo de los tiempos de la Independencia".⁴⁰ Góngora sigue a Eyzaguirre cuando señala que el modelo portaliano "[n]o es un conservantismo tradicionalista [en el sentido de que carece de un fundamento ético-religioso], sino que

38 Alfredo Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992.

39 Alfredo Jocelyn-Holt sitúa en esta corriente, que denomina "escuela liberal", a Amunátegui, Barros Arana, Vicuña Mackenna, I. Errázuriz, Amunátegui Solar, Donoso, Feliú Cruz, Heise y Villalobos. Jocelyn-Holt, *op.cit.*, pág. 306.

40 Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Ediciones La Ciudad, Santiago, 1981, pág. 13.

exige solamente el respeto a las leyes y la sumisión a la autoridad."⁴¹ Sería además un modelo de Estado celoso de intromisiones foráneas.

Siguiendo en este punto a Norbert Lechner⁴², Jocelyn-Holt señala que en el siglo XIX se aceptó en Chile una cuota de modernidad.

De ahí que en Chile -anota- la modernidad haya sido parcial y no global, un proceso no acabado, programático y proyectual. Se permitió modernizar tentativamente pero en el proceso se encaminó hacia una transición más completa. Se desechó el pasado, se eligió ver el presente como una 'transición' y el futuro como algo posible, construible, como un orden 'producido' y no 'recibido'.^{43 44}

No obstante, las distintas corrientes parecen concordar en que en algún momento se produce un quiebre con el pasado y las tradiciones coloniales. Este quiebre se habría producido más tarde según los historiadores conservadores que según los liberales -en cierto instante durante el "parlamentarismo" probablemente, es decir, a fines del siglo XIX o comienzos del siglo XX. Y mientras para algunos (los liberales), se produciría un proceso de paulatina implantación de los ideales liberales y modernos, para otros (los conservadores) se trataría más bien de fenómenos cíclicos, con crisis sucesivas y sin una dirección definida ni definitiva. Huelga decirlo, mientras para los liberales este proceso sería necesario y deseable, para los conservadores representaría un retroceso respecto de etapas anteriores, puesto que se perderían consensos sobre ciertos supuestos elementos constitutivos de la sociedad chilena.⁴⁵ De cualquier modo, no debe pasarse por alto que las tesis de Pedro Morandé, más arriba expuestas, aspiran a reflejar no sólo la realidad latinoamericana en general, sino también la chilena en particular, esto es, Morandé afirma que en Chile no hubo propiamente Ilustración.

Tampoco puede soslayarse que con frecuencia el caso chileno es considerado como una excepción (si bien no la única) en el contexto latinoamericano. Excepción no porque Chile haya entrado necesariamente a la modernidad, sino porque al menos ha incorporado algunos elementos -"una cuota"- de moderni-

41 Id., pág. 14. Mario Góngora se refiere a la calificación hecha por Eyzaguirre en "Fisonomía histórica de Chile", 1958.

42 Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, 1988.

43 Alfred Jocelyn-Holt, *op. cit.*, pág. 220.

44 Para un comentario sobre el libro en referencia, véase Carlos Peña, Alfredo Jocelyn-Holt: La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito, 53 *Estudios Públicos* (1994) 313-327.

45 Alfred Jocelyn-Holt, *op. cit.*, pág. 312.

dad. Circunstancias que hacen singular al caso chileno son, por ejemplo, la existencia de mecanismos ordenados de transmisión del poder a poco andar a partir de la independencia y el papel secundario de los caudillismos desde un comienzo en nuestra vida republicana. Ello, claro está, sin perjuicio de las periódicas crisis, las que, de cualquier manera, no parecen haber sido la constante.

En todo caso, es evidente que en nuestro país no hubo en propiedad Revolución Industrial (caracterizada por Arnold Gehlen como el acontecimiento histórico más importante después del paso del nomadismo al sedentarismo⁴⁶, la conformación de una burguesía no se produjo sino mucho después de la independencia (y, en consecuencia, mal podía estar a la base de la estructuración de la República, como ocurría en Europa), y la incorporación de distintos sectores sociales ha sido muy paulatina (hubo voto censitario por lo menos hasta 1874⁴⁷, la mujer adquirió derecho a voto en la década de los cuarenta, la cédula única -mecanismo elemental contra el cohecho y las elecciones fraudulentas- recién se estableció para las elecciones de 1958 y los analfabetas pudieron votar a partir de comienzos de la década de los setenta).

Otro enfoque sostiene lo siguiente: con mayor o menor acentuación según el país de que se trate, en Latinoamérica parecen coexistir elementos "modernos" y elementos "pre-modernos", pero ello no significa que estemos en una etapa "feudal" o que estas sociedades sean el reflejo de un sincretismo cultural propiamente tal. Se trata, en cambio, de sociedades que viven en la periferia de los mercados y de las sociedades modernas desarrolladas y en las que, en cuanto tales, es lógico que coexistan esos rasgos disímiles y hasta contrapuestos. En ellas, sin embargo, el eje u orientación estaría dado por las influencias provenientes de las sociedades del hemisferio norte y no por las raíces ancestrales de corte indígena o hispanista-indígena (según se prefiera), lo que desvirtuaría la tesis del sincretismo cultural.

En esta última línea, José Joaquín Brunner considera que el *pastiche cultural* es la manifestación más acabada.

El tema de la cultura occidental en América Latina -observa- es el del *pastiche cultural*. Imitación, mímica de estilos y formas, de valores y contenidos, hecha

46 Arnold Gehlen, Ensayos de Antropología Filosófica, *op. cit.*

47 Decimos que "por lo menos" hasta 1874 porque ese año, en virtud de una reforma constitucional, se estableció como presunción de derecho (esto es, que no admite prueba en contrario) que todos quienes sabían leer y escribir disponían de los bienes suficientes para satisfacer las exigencias constitucionales y poder votar. No obstante, la derogación explícita del voto censitario se produjo mucho después.

seriamente, sin pretensión de parodia o ironía, sin distancia, sino como única forma de participar en una experiencia (la modernidad) que viene impulsada por el mercado y por el poder, por la difusión del poder, por la difusión de modelos de necesidad y de consumo.⁴⁸

De acuerdo a un catálogo de elementos que conformarían ese *pastiche cultural* según Carlos Monsivais, se hallarían cosas tales como la homogeneización de los estilos de vida, las comunicaciones por satélite, la 'revolución de la informática', los comics de superhéroes, las revistas que redefinen la 'femenidad', el reordenamiento de los hábitos de vida conforme a los cambios en la tecnología y muchos, muchos otros.⁴⁹ Se trata de elementos que en nuestra región aparecen tomados fuera de su contexto de origen. Ello no implica que no se realicen transformaciones de esos elementos a partir de las propias experiencias y singularidades latinoamericanas o que no se puedan obtener productos valiosos y de significación propia.

Estaríamos, así, en presencia de un fenómeno de heterogeneidad cultural. Esta heterogeneidad cultural, sin embargo, no conllevaría una suerte de sincretismo, ya que los elementos predominantes o, mejor, la tendencia predominante estaría marcada por los elementos propios de la modernidad, por desfigurados o descontextualizados que éstos nos lleguen.

Otra característica sería la paulatina tendencia a convertir la religión en un asunto personal. Con esto queremos decir que la religión pasa a ser cada vez más un asunto de la esfera privada de las personas, de su propia conciencia, y cada vez menos un asunto público o que defina el rol de las personas y de las instituciones en la sociedad. En este punto la discusión es de antigua data. Estaban quienes creían ver en las reformas laicas en la educación, los cementerios, el matrimonio civil y la separación jurídica de la Iglesia católica y el Estado (fenómenos que tuvieron lugar en América Latina preferentemente en la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX) una efectiva relegación de la religión a la esfera personal. Hay quienes veían en esas reformas sólo transformaciones superficiales, superestructurales, que no afectaron significativamente el papel e influencia de la religión en la sociedad, el cual habría continuado siendo de relevancia.

48 José Joaquín Brunner, *Un Espejo Trizado: Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales*, FLACSO, Santiago, 1988, pág. 198.

49 Carlos Monsivais, *Penetración cultural y nacionalismo*. En Pablo González (coordinador): *No Intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*, 1983.

Fenómeno de décadas recientes, como el sólido trabajo de la Iglesia católica en un buen número de países latinoamericanos contra las dictaduras y en favor de la defensa de los derechos humanos parecen introducir nuevos elementos y hacer replantear la discusión. Ello no deja de ser paradójico, porque pareciera ser que es la Iglesia católica la que aparece promoviendo elementos importantes de la modernidad, como lo son los derechos humanos. Aunque, por otra parte, como se aprecia en el caso chileno, no parece claro que el decisivo papel desempeñado por la Iglesia católica en la defensa de los derechos humanos haya evitado al alejamiento de amplios sectores sociales respecto de otros aspectos del programa eclesial, y así empieza a darse un abierto debate -incluyendo a políticos de inspiración cristiana- sobre la cuestión del divorcio vincular, a pesar de las objeciones de la misma Iglesia.⁵⁰

B. ¿POSMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA?

Ya hemos visto cómo está pendiente el debate acerca de la presencia o no de una "modernidad" en esta región del planeta. Ahora bien, en el supuesto que se caracterizara un determinado estado de cosas a la manera como lo hacen Vattimo o Lyotard como "posmodernidad", ¿podríamos decir que se dan tales condiciones en Latinoamérica?

Harvey Cox dice que sí. Harvey Cox es un teólogo de Harvard que conoce bien América Latina y ha escrito en abundancia sobre ella. En la década de los sesenta, escribió el libro "La Ciudad Secular"⁵¹, en el que sostenía la necesidad para las Iglesias cristianas de aceptar el proceso de secularización de las sociedades occidentales y de aprender a convivir con él y a extraerle lo mejor. Dos décadas más tarde, impresionado con la revitalización de la religión en América Latina, especialmente de sus comunidades eclesiales de base, escribe "La Religión en la ciudad secular: hacia una teología posmoderna."⁵² Aquí la tesis central ya no consiste en convivir con el proceso de secularización, sino

50 En la línea oficial vaticana, así como en la del Opus Dei, actualmente muy cercanas, se envuelve también una paradoja. Por una parte, se pone énfasis en la santificación de la vida laboral, dejándose en un segundo plano lo referido a transformaciones de los elementos que caracterizan a la organización económica y social y que, por su vez, condicionan las formas de trabajo y de consumo. Las formas de trabajo y consumo en sus modalidades actuales predominantes, a su vez, acarrear un hedonismo y una cierta liberalización de las costumbres, las que no son deseadas por la Iglesia. Se critica a estas últimas como si ellas no fueran, por lo menos en un grado importante, consecuencias de las formas de organización económica y social.

51 Harvey Cox, *The Secular City*, New York, 1965, 1990.

52 Harvey Cox, *La religión en la ciudad secular: hacia una teología posmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985.

más bien en insertarse en un proceso creciente y rico de pluralismo religioso, del cual las comunidades eclesiales de base serían su máxima expresión.

Para Harvey Cox, el Concilio Vaticano II puso demasiado énfasis en la aproximación de la Iglesia católica al mundo moderno.

Había quienes propugnaban que se permitiera a los sacerdotes casarse, que se tradujera la misa a lenguas vernáculas, que se instituyera un modo de gobierno más democrático a través de los consejos parroquiales, que se aceptara a las iglesias protestantes como iglesias cristianas de pleno derecho y, consiguientemente, se flexibilizaran la norma acerca de la participación en otros cultos y de los matrimonios mixtos (...) ⁵³

Ahora bien, Harvey Cox no critica este presuntamente excesivo énfasis desde un punto de vista conservador: él favorecía estas reformas, pero no le parecían suficientes, ya que descuidaban toda una gama de otros aspectos, especialmente lo relativo a los problemas sociales y a las masas de pobres. Compara entonces Cox la situación de la Iglesia católica con la de las Iglesias protestantes:

Las notas de *aggiornamento* que se logró introducir en la Iglesia -tales como la liturgia en lengua vernácula y el ecumenismo- habían estado en vigor durante décadas en las iglesias protestantes, la mayor parte de las cuales no habían conseguido resolver el problema de la pérdida de los pobres. ⁵⁴

En las décadas posteriores al Concilio, se estructuran y consolidan redes de comunidades eclesiales de base en América Latina. Uno podría preguntarse acaso el contexto posconciliar más abierto no favoreció precisamente este fenómeno. Harvey Cox vislumbra que por hallarse las masas de pobres latinoamericanos fuera del consenso moderno-liberal, es de ellas que podría surgir una respuesta en el momento crítico. El no lo dice, pero uno podría advertir distintas corrientes que sostienen esto mismo desde una perspectiva católica: una corriente más radical, representada por algunas versiones de la Teología de la Liberación, y otra más moderada, expuesta, por ejemplo, por los Obispos latinoamericanos en la Conferencia de Puebla en 1979. ⁵⁵ En uno y otro caso el énfasis es puesto en la opción preferencial por los pobres, en el sentido de que

53 Harvey Cox, *id.*, págs. 105-106.

54 Harvey Cox, *id.*, págs. 106.

55 Ver CELAM, Documento de Puebla, 1979.

éstos serían los que estarían en mejores condiciones de emprender procesos de cambio para superar las condiciones vigentes en la región. Una diferencia importante, aunque no la única, entre ambas vertientes es que el Documento de Puebla hace muy explícito el carácter no-excluyente de dicha opción preferencial.

Para Harvey Cox, lo que se halla en germen en el proyecto y trabajo de las comunidades es el surgimiento de una posmodernidad. Esto se advierte en tres áreas que él considera fundamentales: el estilo de existencia personal, la visión teológica y la forma colectiva. Respecto del primer aspecto, esto es, del estilo de existencia personal, destaca "la aparición de una forma de 'espiritualidad mundana', de misticismo comprometido', que está tomando el lugar de los modos monásticos y pietistas de los período medieval y moderno."⁵⁶ Por lo que concierne a la nueva visión teológica, ella se trasuntaría del intercambio dialógico entre las distintas comunidades de base y al interior de ellas. El tercer aspecto, la forma colectiva, estaría constituida precisamente por las comunidades de base. Es curioso notar en este punto el optimismo de Cox por el surgimiento de una posmodernidad, que contrasta con el talante de los filósofos europeos. Estos últimos, en efecto, prefieren "asumir" la posmodernidad como un hecho dado, sin que se trate de promover una causa. Tomar una actitud a la Cox sería para ellos volver a incurrir en las pretensiones de los filósofos modernos, que al tiempo que construían una teoría aparecían, con mucha frecuencia, promoviendo las ventajas de la nueva época.

En un libro posterior, "The Silencing of Leonardo Boff" ("El Silencio de Leonardo Boff"), Harvey Cox no parece tan optimista. La situación ya ha hecho crisis: el Vaticano ha tomado cartas en el asunto. El Vaticano, si bien ha tenido el cuidado de no descalificar a las Teologías de la Liberación como un todo, reconociendo sus distintas raigambres, ha sido especialmente claro en sus críticas a Boff, representativo de amplias corrientes de las Teologías de la Liberación.⁵⁷ Las crisis de las izquierdas en América Latina y la falta de alternativas acabadas a las políticas de mercado en la región (aspectos que no son ni tendrían por qué ser tratados en el libro de Cox) son también aspectos que podrían poner en tela de juicio los augurios posmodernistas del autor. En el ámbito de la Iglesia católica es evidente que la Conferencia de Obispos de

56 Harvey Cox, *La religión en la ciudad secular...*, págs. 199-200.

57 Véase, Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, 1988. Es muy interesante el paralelo que se hace en el libro de las figuras del Cardenal Ratzinger y de Leonardo Boff. De hecho, el primero fue incluso el director de la tesis doctoral del segundo.

Santo Domingo en 1992 tuvo un perfil e impacto mucho más bajos que las de Puebla (1979) y Medellín (1968), que habían marcado hitos en la historia de la Iglesia católica latinoamericana. La nueva correlación de fuerzas al interior de los Obispos (muchos de ellos nombrados por Juan Pablo II) y una intervención mucho más fuerte del Vaticano que en las Conferencias anteriores fueron factores importantes, pero probablemente influyó además el hecho de que hoy las comunidades eclesiales no aparecen con el ímpetu, vigor y presencia que las caracterizó en décadas precedentes.⁵⁸

Lo cierto es que las tesis de Harvey Cox en "La religión en la ciudad secular" se nos aparecen a estas alturas como apresuradas. En pocos años corrió mucha agua bajo los febles puentes de los ríos latinoamericanos y la caracterización del estado de cosas formulada por Cox promediando la década de los ochenta resulta sobrepasada por los hechos.

Pero ¿y de no haber sido así, de haber continuado el fortalecimiento de las comunidades de base y de sus rasgos más resaltantes caracterizados por el autor? ¿Hubiese sido plausible la tesis de una entrada en la posmodernidad en América Latina?

En los autores posmodernistas son recurrentes las observaciones que destacan a la seguridad y estabilidad de las sociedades como elementos decisivos para abandonar las explicaciones globales y abandonar en un momento dado la modernidad. Así, Vattimo señala que "[P]ara Nietzsche, Dios muere porque las condiciones de la existencia se han hecho menos extremas y más seguras (...)"⁵⁹ y concuerda con él al escribir que "[T]al comprensibilidad y practicabilidad del mundo en términos de continuidad rememorativa resulta propia de una humanidad que vive en una época de relativa seguridad, y que, por eso, no siente ya necesidad de las soluciones y afianzamientos extremos que buscara el pensamiento fundamentador."⁶⁰ En otro texto, Vattimo ha afirmado que "la experiencia moral ya no encuentra grandes decisiones entre valores totales, el bien

58 En su ensayo *Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo*, José Oscar Beozzo, presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, destaca una serie de elementos positivos de dicha Conferencia de Obispos, entre los que se encuentran la incorporación de elementos caribeños y afroamericanos, así como el énfasis en las culturas indígenas. Sin embargo, es evidente que respecto de algunos de los aspectos centrales desarrollados en Conferencias anteriores o bien hubo un estancamiento o bien un franco retroceso. Véase, José Oscar Beozzo, *Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo*, En: *A Igreja do Brasil: de Joao XXIII a Joao Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, págs. 305-332, Editora Vozes, Petrópolis, 1993.

59 Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, *cit.*, p. 46.

60 *Id.*, p. 48.

y el mal, sino que encuentra hechos micrológicos, respecto de los cuales, como en el caso del arte, los conceptos de la tradición resultan enfáticos."^{61 62}

Jean François Lyotard, por su parte, es tajante en la distinción entre sociedades desarrolladas y subdesarrolladas en relación con la materia en análisis. En este sentido, escribe que

El saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción, lo que ya ha modificado notablemente la composición de las poblaciones activas de los países desarrollados, y que es lo que constituye el principal embudo para los países en vías de desarrollo.⁶³

En las sociedades latinoamericanas no parecen concurrir los elementos que, según Vattio, Lyotard y otros autores, caracterizarían a una posmodernidad. Tenemos, a lo sumo, una modernidad a retazos, fragmentada, que no ha calado en todos los sectores sociales. Que mal podría haber calado cuando agua potable o energía eléctrica son bienes escasos en muchos de nuestros países. Incluso es discutible en qué medida una cultura moderna ha calado entre los sectores dirigentes; en este sentido parece haber diferencias según sea el país de que se trate.

Nuestra estabilidad y seguridad son muy precarias: recién hace unos años amplios sectores de América Latina tenían que lidiar con desapariciones forzadas masivas de personas y algunos continúan lidiando hasta hoy. Con muy escasas excepciones, nuestros sistemas de gobierno no son estables ni están asegurados en su viabilidad.

Tampoco estamos ante la presencia de sociedades satisfechas, que, como señala Vattimo, son las que dan fruto al "debilitamiento de la razón" que caracterizaría a las sociedades posmodernas.

Los planteamientos y augurios de Harvey Cox sobre el surgimiento de una posmodernidad en Latinoamérica soslayan además, a mi juicio, un elemento central: la Teología o Teologías de la Liberación son típicamente modernas. Si

61 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, *cit.*, p. 57.

62 Para Pedro Morandé, *op. cit.*, "Como no se puede evitar la muerte física, este escape de la muerte se refiere a la eliminación de la incertidumbre, del caos, de la indeterminación. Se trata de que la muerte física no signifique simultáneamente la muerte de la sociedad como conjunto, sino que sea, por el contrario, un caso particular perfectamente reglamentado y con sentido entre la multiplicidad de las conductas sociales." (p.81). En Morandé esta afirmación tiene, además, otras connotaciones, en el sentido de resaltar el papel del sacrificio en las culturas. Cioran, por su parte, nos habla del "ocultamiento del cadáver" como un rasgo característico de las sociedades modernas.

63 J.F. Lyotard, *op. cit.*, pp. 16-17.

bien ellas pretenden apartarse del "consenso moderno-liberal" (para usar la expresión del autor) y no obstante que las tesis de éstas efectivamente son distintas a las de los teólogos "liberales" europeos o norteamericanos, no por eso dejan de ser "explicaciones globales", con lo cual quedan atrapadas dentro del circuito de la modernidad. Esto queda aún más patente de aquellas vertientes liberacionistas que recogen importantes elementos del marxismo para su análisis de la realidad, puesto que este último es una manifestación típicamente moderna de pensamiento.

A mi entender, la Iglesia católica en América Latina desempeña en la actualidad un doble rol, defendiendo ciertas tradiciones y propugnando ciertos cambios. Algunas de las tradiciones son contradictorias con los ideales del pensamiento moderno; otras no. Los cambios que se propugnan actualmente desde la Iglesia católica suelen ir en la dirección de la modernidad (promoción de la democracia y de los derechos humanos, entre otras). Por otra parte, está el fenómeno de las nuevas denominaciones religiosas que se han expandido por América Latina en las últimas décadas, las cuales son, por regla general, más inclinadas hacia la defensa de las tradiciones que del cambio.

De cualquier modo, pareciera que la religión continúa desempeñando en Latinoamérica un rol significativo, mayor que el que juega actualmente en las sociedades desarrolladas del hemisferio norte. Es posible que estemos presenciando un declinar gradual de la importancia de la religión en la vida pública, pero a la vez se tiene la sensación de que su influencia permanecerá siendo relevante por largo tiempo. El fenómeno no deja de ser curioso: posiblemente hoy en día menos personas estarían dispuestas a declararse agnósticas o ateas que en el fragor de los años sesenta, y, sin embargo, también es probable que sean muchos más los que tengan adhesión a una religión determinada pero que están dispuestos a declarar en público sus discrepancias con la línea oficial.⁶⁴ Esto pareciera ser parte del proceso hacia una religión más personal. Pero, de cualquier manera, se está lejos de haber alcanzado un estado de cosas de la religión como en la Europa no ya de los albores del siglo XXI, sino en la Europa de mucho tiempo atrás.

64 Esto se manifestó de manera ya se quiera "brutal", "insolente" o "espontánea" (o todas las anteriores juntas) en la respuesta negativa de los jóvenes chilenos a Juan Pablo II cuando éste les preguntó si renunciaban al sexo (en el Estadio Nacional con motivo de su visita en 1987).

IV. Situando los derechos humanos en el debate

El ideario de la Ilustración tuvo como uno de sus ejes centrales el fortalecimiento del individuo frente al Estado. El acento está puesto en la esfera de la autonomía personal, que, por así decirlo, importa una barrera detrás de la cual el Estado no puede interferir. En la concepción tradicional del Estado, en cambio, el elemento definitorio no era la autonomía individual, sino el rol que los distintos grupos al interior de la sociedad debían desempeñar para satisfacer los fines del Estado. La noción de derechos inexpugnables no había sido explorada.

El triunfo del movimiento ilustrado significó, primeramente, la estructuración de sistemas políticos y jurídicos en los que, por lo menos en el orden declarativo, se formulan derechos civiles y políticos de las personas. Esto conlleva la abolición de las divisiones de carácter estamental y la declaración de la igualdad de las personas ante la ley. Esto implica, en lo fundamental, una necesidad de *abstención* de parte del Estado, el que no deberá entrometerse, en lo sucesivo, en la esfera de la autonomía personal. Ello no obstante, el Estado posee también un rol activo en relación a los derechos civiles y políticos, el que consiste en facilitar la existencia de condiciones que aseguren el adecuado ejercicio de tales derechos. Así, por ejemplo, el Estado deberá asegurar la existencia de un sistema electoral transparente, de una administración de justicia eficiente y de una policía que proporcione seguridad al tiempo que sea respetuosa de los derechos de las personas.

La abolición de los privilegios legales y de las trabas comerciales no tuvieron, sin embargo, el efecto de reducir las desigualdades en el orden material. En esto influyeron los procesos de industrialización y urbanización a que se vieron sometidas las sociedades. La igualdad ante la ley no pasaba de ser meramente formal. Ante estas circunstancias se desarrollaron en el terreno ideológico y luego en el legislativo programas para asegurar mayores niveles de igualdad real y satisfacer ciertas condiciones materiales mínimas a las personas. Estos programas supusieron un rol diferente del Estado, fundamentalmente activo. Tales procesos no estarían exentos de problemas, puesto que a menudo se presentarán conflictos entre ellos y el respeto a la esfera de la

autonomía personal. Más tarde estas nuevas ideas serán agrupadas bajo la denominación de derechos económicos, sociales y culturales.⁶⁵

Las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial han visto consolidarse algunos aspectos del ideario ilustrado bajo la forma de una normativa internacional de derechos humanos. En el siglo XIX y primera mitad del XX se adoptaron, por ejemplo, instrumentos sobre derecho internacional humanitario (entonces conocido como derecho de la guerra), la esclavitud y la trata de mujeres. Sin embargo, será sólo con la creación a las Naciones Unidas y la subsecuente creación de organizaciones regionales como el Consejo de Europa y la Organización de Estados Americanos, que se estructurará un *sistema* de protección internacional de los derechos humanos.^{66 67}

A primera vista, pudiera parecer un contrasentido que el ideario ilustrado pudiera consolidarse a través de la reducción consensual- de la soberanía estatal, como ocurre en el derecho internacional de los derechos humanos. Este sistema,

65 No obstante, una diferencia básica entre los derechos económicos, sociales y culturales, por una parte, y los derechos civiles y políticos, por otra, reside en que, con escasas excepciones aquéllos no son considerados como que otorguen poderes incondicionales frente al Estado, sino que dependerán para su exigibilidad del desarrollo de la economía de ese Estado. En tanto, por lo menos el núcleo central de los derechos civiles y políticos aparece con un grado de exigibilidad inmediata, es decir, su protección resulta inexcusable para el Estado. En el ámbito de la ONU, luego de la rápida adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos (en 1948, esto es, apenas tres años después de la creación de la organización), se pensó que no se tardaría en aprobar un tratado -o tratados- sobre estas materias. Sin embargo, se tardó 18 años más en conseguirlo. Por un lado, los países democráticos occidentales persiguieron la adopción de dos tratados diferentes, uno sobre derechos civiles y políticos que consagrara algunos de éstos de manera absoluta e incondicional y otro sobre derechos económicos, sociales y culturales, que condicionara su grado de exigibilidad a la situación socioeconómica del Estado respectivo. Por otro lado, los países del bloque soviético aspiraban a adoptar un solo tratado, que abarcara ambos grupos de derechos regulando de manera más o menos similar unos y otros. En definitiva, se impuso la tesis de los dos tratados con grados de exigibilidad diferentes, pero al costo de eliminar algunas disposiciones. Uno de los más célebres especialistas en Derecho Internacional de la Unión Soviética describió este proceso en los siguientes términos: "Una lucha aún más ácida y prolongada [que tuvo lugar durante la preparación de la Declaración Universal de Derechos Humanos] entre Estados con diferentes sistemas económicos se desarrolló durante la preparación de los pactos sobre derechos humanos. El centro de la disputa continuó siendo básicamente el mismo que el de la discusión de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sin embargo, la actitud negativa de los Estados capitalistas en orden a incorporar obligaciones con respecto a los derechos socioeconómicos en una convención internacional se manifestó aún más claramente. Como resultado, y debido a la insistencia de los poderes occidentales, el borrador de un único pacto sobre derechos humanos fue dividido en dos pactos, uno sobre derechos civiles y políticos y otro sobre derechos sociales, económicos y culturales. El pacto sobre derechos económicos, sociales y culturales fue formulado de una manera tal que no impuso obligaciones estrictas a las partes de garantizar tales derechos a sus ciudadanos." (Tunkin G. *Theory of International Law*, Harvard University Press, 1974, p. 79; la traducción es mía).

66 Más recientemente, en la década de los ochenta, se ha echado a andar un Sistema Africano de Derechos Humanos.

67 Para una visión comparativa de los distintos Sistemas de Protección de los Derechos Humanos, puede consultarse Weston, Lukes y Hnatt, *Regional Human Rights Regimes: A Comparison and Appraisal*, 20 (4) *Vanderbilt Journal of Transnational Law* (1987) pp.585-637.

en efecto, supone el reconocimiento del individuo como sujeto de derecho internacional, que puede reclamar ante la comunidad internacional por violaciones a sus derechos cometidas por su Estado o por cualquier otro Estado. Asimismo, este sistema implica que unos Estados pueden entrar a calificar la conducta de otro Estado respecto de los ciudadanos de este último (sin limitarse, como ocurría en el derecho internacional tradicional, a reclamar por el tratado dado por ese Estado a los ciudadanos del Estado reclamante). Aparentemente, este fenómeno podría ser visto como un contrasentido, ya que los movimientos ilustrados precisamente exaltaban el papel de la nación en la formación del Estado. No existe tal contrasentido, sin embargo, ya que el derecho internacional de los derechos humanos surge como consecuencia de una autolimitación voluntaria de parte de Estados en los que -se supone- las autoridades son representantes legítimos del pueblo.⁶⁸ Por lo demás hubo autores ilustrados -como Kant- que de alguna manera avizoraron como un ideal a alcanzar un futuro consenso entre los Estados que permitiera la solución pacífica de los conflictos internacionales.

En las sociedades desarrolladas democráticas la protección de los derechos humanos aparece como un elemento central del régimen político. Con esto no estoy afirmando, claro está, que esa protección sea, de hecho, la *motivación* fundamental de las personas y grupos que sustentan el sistema. Se trata de que ciertos valores y normas impregnan las características básicas del sistema. De allí, sin ir más lejos, que en el contexto del Consejo de Europa sean escasas las fricciones de importancia entre los gobiernos de los Estados miembros y los organismos europeos de control en materia de derechos humanos. Los sistemas de protección internos e internacionales aparecen así, en el contexto europeo occidental, con carácter de complementarios. El sistema internacional europeo contribuye al perfeccionamiento de los sistemas internos, pero no entra propia-

68 A este respecto, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU dispone:

"Todos los ciudadanos gozarán, sin ninguna de las distinciones mencionadas en el artículo 2 [no-discriminación], y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades:

a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos.
 b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores.
 c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país."

La convención Americana Sobre Derechos Humanos, principal instrumento interamericano en la materia, regula los derechos políticos de manera prácticamente similar en su artículo 23. Sin embargo, el énfasis en la vinculación entre democracia representativa, Estado de derecho y derechos humanos ha sido mucho más marcado en el Sistema Interamericano que en la ONU, lo cual se debe, evidentemente, a la mayor complejidad y variedad de Estados que integran la ONU.

mente en pugna con éstos, ya que existe un conjunto de valores y criterios fundamentales que son comunes.

Esta "compenetración" o "impregnación" de ciertos valores en el régimen político de las sociedades desarrolladas trae aparejadas, sin embargo, algunas consecuencias que no fueron anticipadas (o si lo fueron, sólo por unos pocos). La consolidación y estabilidad de regímenes políticos inspirados en buena parte en el ideario ilustrado y la protección de los derechos de las personas ha traído consigo el que estos valores y criterios sean percibidos socialmente como "dados." Por lo menos en apariencia, ya no son valores por los que sea necesario luchar: están ahí, aparentemente seguros. Es en ese contexto que tiene lugar el debate sobre modernidad y posmodernidad. Dado que existen consensos sociales en torno a ciertos valores e instituciones básicas, a que se advierten, en suma, ciertas estabilidades y seguridades elementales, podría prescindirse ahora -se estaría prescindiendo, de hecho- de ellos como núcleos culturales centrales. Así, algunos hablan del agotamiento de los ideales de la Ilustración. Otros, como Jürgen Habermas, plantean que es necesario revisar la manera en que se han encaminado tales ideales y buscar nuevos cauces a través de los cuales ellos puedan conducir a sociedades más humanas. De cualquier modo, los acontecimientos de años recientes en Europa Central y Oriental, así como el resurgimiento de movimientos nacionalistas en esas partes de Europa y en la propia Europa Occidental, debieran dar lugar a nuevas reflexiones sobre este asunto.⁶⁹

En otras regiones del mundo la situación es muy diferente. No se trata sólo del hecho evidente que muchas sociedades están ordenadas con arreglo a criterios muy distantes de los del ideario ilustrado. Se trata también de que a menudo se cuestiona el carácter de universal que la concepción de los derechos humanos centrada en la autonomía personal aspira a poseer. Esto se ha visto de manifiesto en las Naciones Unidas, donde algunos Estados islámicos y países subdesarrollados, especialmente de África y Asia, han puesto en tela de juicio el carácter vinculante para ellos del derecho internacional de los derechos humanos, al que describen como un producto del pensamiento occidental. En realidad, la sola incorporación de un Estado a la ONU requiere que el mismo suscriba la Carta de la organización, que incluye compromisos internacionales en materia de derechos humanos. Existen Estados, sin embargo, que sostienen

69 Sobre el resurgimiento del nacionalismo en Europa, ver el reciente e interesante diálogo entre Jürgen Habermas y Adam Michnik: 'More Humility, fewer Illusions': a talk between Adam Michnik and Jürgen Habermas, Vol. XLI.6 *The New York Review of Books* (1994) pág. 24 ss.

que habiendo sido la Carta elaborada por los Estados fundadores de la ONU -casi todos ellos occidentales (en una época en que la mayoría de los países africanos eran colonias)-, ahora se encuentran frente a una situación de hecho que no pueden remediar. Esta situación volvió a saltar a la palestra en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de la ONU celebrada en Viena en 1993.⁷⁰

Desde un punto de vista jurídico podría contraargumentarse señalando que una amplia gama de Estados -incluidos muchos que hoy ponen en tela de juicio el carácter universal de los derechos humanos- han suscrito no solamente la Carta de la ONU sino una serie de tratados internacionales de derechos humanos muy importantes. Empero, ello no serviría para soslayar el hecho de que en importantes regiones del mundo la concepción de los derechos humanos dista mucho de estar arraigada en la cultura. De allí que se hable de un *relativismo cultural*⁷¹, que serviría como base para cuestionar la universalidad de los derechos humanos.⁷²

En cuanto a los Estados de América Latina, éstos se encuentran, sin excepción, en la Organización de Estados Americanos (OEA), la que actualmente incluye también a Canadá, Estados Unidos y una serie de países del Caribe. En el marco de la OEA, se desenvuelve el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, que si bien ha tendido a un paulatino fortalecimiento, presenta aún muchas insuficiencias y se ve expuesto a continuos y serios riesgos de retrocesos.⁷³ La OEA fue fundada en 1948, pero al momento de su creación

70 Ver Reed Brody, Donna Sullivan and Jain Guest, *The 1993 World Conference on Human Rights: A Critical Analysis*, International Human Rights Law Group, Washington, D.C., 1993.

71 Acerca del debate sobre el relativismo cultural, con posturas en favor y en contra, pueden consultarse entre otros: Raimundo Panikkaar, *Is the notion of human rights a Western concept?*, 120 *Diogenes* (1982) 75-102; Pollis and Schwab, *Human Rights: a Western construct with limited application*, Pollis and Schwab (eds.), *Human Rights I*, 1979; Jack Donnelly, *Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*, *American Political Science Review* (1986) 303-316; Christian Tomuschat, *Human Rights in a World-Wide Framework -Some Current Issues*, en: 45(3) *Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht* (1985); Alison Dundes Renteln, *The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights*, 7(4) *Human Rights Quarterly* (1985) 514-540; Fernando R. Tesón, *International Human Rights and Cultural Relativism*, 25(4) *Virginia Journal of International Law* (1985) 869-898; Jack Donnelly y Rhoda E. Howard, *Cultural Relativism and Universal Human Rights*, 6(4) *Human Rights Quarterly* (1984) 400-419; Rhoda E. Howard, *Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community*, 15(2) *Human Rights Quarterly* (1993) 315-338.

72 Con cierta frecuencia, sin embargo, las bases para cuestionar la universalidad de los derechos humanos son bastante más febles, cuando no espurias. Por ejemplo, en la mencionada Conferencia Mundial de 1993, el liderazgo en esta crítica lo llevaron China Popular e Indonesia, apelando más a una "razón de Estado" que a un relativismo cultural o a algo que se le asemeje.

73 Para una revisión general del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, consúltese Thomas Buergenthal, Robert Norris y Dinah Shelton, *Protecting Human Rights in the Americas*, International Institute of Human Rights Strasbourg, 1990. Véase también, Cecilia Medina Quiroga, *The Battle of Human Rights: Gross, Systematic Violations and the Inter-American System*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1988.

no se contempló ningún órgano específico en materia de derechos humanos. Se suscribió sí, con ocasión del establecimiento de la OEA, la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, la cual, sin embargo, fue considerada durante largo tiempo más como una formulación de principios que como otra cosa.

Será recién en 1959 que se creará la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en lo que fue visto como una reacción ante el acceso al poder en Cuba de Fidel Castro. La Comisión comenzó pronto a utilizar la Declaración Americana como parámetro para evaluar el comportamiento por parte de los Estados miembros de la OEA en materia de derechos humanos. El uso continuado y aceptado de la Declaración Americana por muchos Estados del Continente ha llevado a numerosos autores a considerar posteriormente que a lo menos las disposiciones centrales de la Declaración han alcanzado el status de costumbre jurídica en el Sistema Interamericano (ellas son, por lo demás, coincidentes en lo fundamental con la Declaración Universal de Derechos Humanos).

Promediando la década de los sesenta, la Comisión Interamericana empezó a acoger a tramitación denuncias de víctimas contra Estados miembros de la OEA. Ello ocurrió en momentos en que en Guatemala comenzaba a tener lugar una práctica que después sería muy extendida en el Continente: la desaparición forzada de personas. La tramitación de casos individuales fue un paso muy significativo y de un impacto muy fuerte, al dejar de manifiesto el sentido central del Derecho Internacional de los Derechos Humanos: asegurarse que cada Estado cumpla con su obligación de brindar protección a los derechos de las personas y responda por sus actos en violación de esos mismos derechos. Además, dejaba en claro la legitimidad de la supervisión internacional en esta materia. Ello ocurrió en un momento en que las Naciones Unidas todavía no habían establecido un procedimiento para tratar casos individuales. El antecedente se encontraba en el Sistema Europeo de Protección de los Derechos Humanos, desarrollado en un contexto muy distinto.

Con posterioridad, en 1969, se suscribió en el marco de la OEA la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, la cual establecía obligaciones de inequívoco carácter jurídico para los Estados partes en materia de derechos humanos. La Convención sirvió asimismo para fortalecer la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que originalmente había sido creada por una resolución de una Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores. También creó la Convención un tribunal, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, cuyas resoluciones serían inequívocamente vinculantes. Esta Corte

se instaló diez años más tarde, después de haber entrado en vigencia la Convención en 1978 al haberse reunido el número requerido de depósitos de ratificaciones.

En los últimos años se han elaborado otros instrumentos interamericanos en la materia, tales como la Convención Interamericana Para Prevenir y Sancionar la Tortura (en vigencia), el Protocolo de San Salvador sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (éstos sólo aparecen regulados de manera general en la Convención Americana Sobre Derechos Humanos), el Protocolo sobre Abolición de la Pena de Muerte y, más recientemente, la Convención Interamericana Sobre Desaparición Forzada de Personas y la Convención de Belém para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer.⁷⁴

Entre 1959 y 1979, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos fue el único órgano especializado en materia de derechos humanos en el Sistema Interamericano. En ese lapso, una proporción muy grande de sus tareas estuvo dedicada al tratamiento de violaciones graves y masivas a los derechos humanos, sea que la Comisión las estudiara a través de su procedimiento para denuncias individuales o a través de la publicación de Informes de carácter general sobre la situación de los derechos humanos en un Estado. Las violaciones graves y masivas correspondía, fundamentalmente a ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas y torturas. Aparecían, así, dos grupos de gobiernos: aquellos correspondientes a Estados en los que se practicaban violaciones graves y masivas, y aquellos en que no se daban esas prácticas. Los primeros, los gobiernos de Estados cuestionados, a menudo ponían en tela de juicio la legitimidad de la Comisión Interamericana para preparar informes y resoluciones al respecto. Los segundos brindaban respaldo a la Comisión.

La situación se volvió más compleja en la década de los ochenta y continúa siéndolo en la de los noventa. En los últimos años América Latina ha pasado de estar mayoritariamente regida por gobiernos dictatoriales a poseer una abrumadora mayoría de gobiernos elegidos en las urnas. Algunos de esos Estados presentan rasgos genuinos de sistemas democráticos. Otros, sin embargo, conservan una dualidad de poderes, manteniéndose en ellos un poder militar fuerte, capaz de imponer ciertos criterios en aspectos muchas veces cruciales de la organización política y social. En este contexto, los órganos interamericanos de control en materia de derechos humanos han debido re-

74 Los Protocolos mencionados tienen el rango de tratados, ya que son complementos a la Convención Americana Sobre Derechos Humanos.

doblar sus esfuerzos para perseverar en su cometido a pesar de tener que lidiar en la gran mayoría de los casos con gobiernos elegidos en las urnas, los cuales disponen de una importante presencia y legitimidad en el marco de los órganos políticos de la OEA (Consejo Permanente y Asamblea General de la Organización).

Además, dado que las violaciones graves y masivas han disminuido (si bien a lo menos una de ellas permanece muy extendida: la tortura), tanto la Comisión como la Corte, sin perjuicio de resolver casos que envuelven tales clases de violaciones, han comenzado a conocer crecientemente de casos cuyos problemas jurídicos son más complejos y en que ciertos tipos de violaciones que antes no llegaban a ellos sí lo hacen ahora. Por ejemplo, en sus Opiniones Consultivas, la Corte Interamericana de Derechos Humanos se ha pronunciado sobre asuntos tales como problemas de naturalización, la colegiación obligatoria de periodistas, la situación de los indigentes frente a la exigencia de agotar los recursos de la jurisdicción interna antes de llevar un caso ante un órgano internacional, etc.⁷⁵

De este modo, la diferencia con la situación europea emerge no sólo de las violaciones masivas, sino de la relación de los Estados con los órganos de control internacionales en materia de derechos humanos. Aún actualmente, cuando la mayoría de los Estados poseen gobiernos civiles, continúan produciéndose fricciones de importancia con los organismos interamericanos, especialmente con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (de la Organización de Estados Americanos), que es la que tiene que lidiar en el día a día con las violaciones a estos derechos que se producen a través del Continente.⁷⁶

Algunos gobiernos han llegado a plantear que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos fue creada para lidiar exclusivamente con violaciones ocasionadas por dictaduras y no por regímenes democráticos, una afirmación que no encuentra respaldo ni en la historia de la Comisión Interamericana ni en los instrumentos interamericanos de derechos humanos.

Es cierto que existen sectores importantes de las sociedades civiles de los países de la región que consideran que la concepción de los derechos humanos

75 Corte I.D.H., Propuesta de modificación a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la naturalización, Opinión Consultiva OC-4/84 del 19 de enero de 1984. Serie A No. 4. Corte I.D.H., La colegiación obligatoria de periodistas (arts. 13 y 29 Convención Americana sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-5/85 del 13 de noviembre de 1985. Serie A No. 5. Corte I.D.H., Excepciones al agotamiento de los recursos internos (art. 46.1, 46.2 y 46.2.b Convención Americana sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-11/90 del 10 de agosto de 1990. Serie A No. 11.

76 En cuanto a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, sólo se aboca a la resolución de casos seleccionados, por lo que su papel resulta menos polémico que el de la Comisión.

debiera ocupar un lugar preponderante en la organización política del Estado. En algunos países estos movimientos han cobrado más fuerza que en otros. Los procesos de educación en derechos humanos tienen, por cierto, un rol de especial importancia en este respecto.⁷⁷ Este ha sido el fruto, sin embargo, de luchas que a menudo atravesaron a los países por la mitad (incluyendo guerras civiles en algunos casos). Muchos países se vieron azotados por miles de ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas. Estas últimas continúan siendo sistemáticas en algunos pocos países.

Lo que salta a la vista es que la concepción de los derechos humanos escasamente ha encontrado un arraigo social suficiente, como que estas prácticas violatorias han sido persistentes y masivas, resurgiendo de tiempo en tiempo y con mayor o menor intensidad. Tampoco se puede estar cierto de cuán arraigada se halle esta concepción en los grupos que luchan por ella: se trata de procesos recientes. De hecho, en varios países de la región las organizaciones no-gubernamentales (ONGs) de derechos humanos, que han cumplido un papel central en la defensa de los derechos de las personas, se han visto debilitadas notablemente, al pasar muchos de sus miembros de importancia a formar parte de los nuevos gobiernos democráticos.

Con la excepción de Costa Rica, en los países de Centroamérica existen gobiernos civiles de reciente data, casi todos -si es que no todos- muy febles, y en los que el poder militar continúa teniendo un papel muy significativo. En varios de estos países continúan subsistiendo violaciones masivas a los derechos humanos.

En Sudamérica, si bien existen algunos regímenes democráticos más consolidados, en varios otros no se ha avanzado mucho más allá de redactar constituciones muy extensas y exhaustivas, las que no aseguran necesariamente una protección eficaz de los derechos humanos. En Colombia y Perú la situación se ve agravada por la violencia desplegada por diversos grupos terroristas.

La debilidad de los sistemas judiciales es una nota común de prácticamente la totalidad de los Estados de la región. Esto acarrea un perjuicio sustancial para la protección de los derechos humanos. Ello ha llevado también a que la Comisión Interamericana haya reconocido como "ineficaces" a muchos sistemas judiciales latinoamericanos, eximiendo a los peticionarios del requisito del

77 Vinculando el tema de la educación con los aspectos tratados en este artículo, ver Abraham Magendzo, *La Educación en Derechos Humanos desde la modernidad y la posmodernidad*, en *1 Ciudadanías* (1992) 63-72.

agotamiento previo de los recursos internos, típico de los organismos internacionales de control.⁷⁸

Es evidente que en Europa Occidental subsisten problemas en la salvaguarda de los derechos humanos. Sin embargo, se prevén mecanismos de solución que suelen ser eficaces y existe un conjunto de instituciones bien asentadas y consolidadas que tiene que ver con su protección.

En América Latina, en cambio, la concepción de los derechos humanos está lejos de haberse asentado en la cultura de los países. A lo sumo, aparece recogida parcialmente en las instituciones políticas y jurídicas de algunos Estados. Pero no existe un consenso amplio y arraigado en torno a este fenómeno. La estrechez económica de la región contribuye sin duda a ello, puesto que ante los signos de problemas parece una y otra vez el fantasma de las dictaduras o, en países con sistemas democráticos mejor estructurados, la noción de que es necesario restringir los derechos de las personas en orden a salvaguardar el orden social. Esto se manifiesta tanto a través de disposiciones legales de carácter permanente como por medio del abuso de los Estados de Excepción Constitucional.

En Latinoamérica no son comunes las invocaciones a un relativismo cultural para poner en tela de juicio la universalidad de los derechos humanos. Incluso, los pueblos indígenas se valen de la concepción de los derechos humanos para hacer resaltar sus propias demandas frente a gobiernos opresores. Obviamente, los pueblos indígenas reivindican sus propias especificidades, pero sin que ello signifique entrar en conflicto con la concepción de los derechos humanos.⁷⁹

Sin embargo, subsisten los alegatos de intromisión en los asuntos internos en contra de la fiscalización de los órganos interamericanos de protección de los derechos humanos, especialmente en contra de la Comisión. No por pura

78 Ello lo hace la Comisión en aplicación del Art. 46.2 de la Convención Americana Sobre Derechos Humanos.

79 La Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha tramitado numerosos casos individuales referidos a indígenas que se veían afectados en los derechos que les reconoce la Convención Americana. En el último Informe Anual de la Comisión se contiene la resolución en el caso de Alejandro Piché, quien fuera secuestrado y reclutado forzosamente en el ejército guatemalteco, en lo que constituye una práctica sistemática que afecta a campesinos indígenas de ese país (Informe No. 36/93, Caso 10.975, Guatemala, 6 de octubre de 1993, en: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe Anual 1993, pág. 299 y siguientes). Para una revisión de las principales perspectivas acerca de las regulaciones jurídicas indígenas en la región, ver Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (compiladores), *Entre la Ley y la Costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1990.

coincidencia es México uno de los que ha venido planteando con más fuerza esta clase de objeciones en los últimos tiempos.

Atravesando por las contradicciones a que hacíamos referencia en el apartado anterior de este trabajo, México pareció tener durante varias décadas una situación de derechos humanos no tan grave como la de otros países del Continente y fue objeto de escasa atención de parte de los órganos interamericanos. Sin embargo, mientras en una serie de países se ha dado una interesante evolución hacia sistemas democráticos, el sistema mexicano ha permanecido, en lo sustancial, sin alteraciones. De allí se ha seguido una creciente atención de parte de los órganos interamericanos hacia el caso mexicano.

Con motivo de varias denuncias que ponían en tela de juicio la transparencia e imparcialidad en procesos electorales, el Gobierno de México sostuvo en presentaciones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que ésta carecía de competencia para conocer de las denuncias, por razones de soberanía nacional y en consideración al derecho a la autodeterminación de los pueblos.⁸⁰ El Gobierno mexicano señaló en uno de sus escritos que "[Si un] Estado pactara someterse a una instancia internacional en lo relativo a la elección de sus órganos políticos, dejaría de ser soberano y de ser un Estado."⁸¹ Basándose en el hecho de que los casos denunciados se referían a un Estado mexicano en particular (Chihuahua), y de que México se rige por un sistema federal, el gobierno sostuvo que de admitir a tramitación las denuncias la Comisión estaría violando la autonomía política y la autodeterminación del pueblo de Chihuahua. En su Informe, la Comisión destacó el papel central explícita y reiteradamente asignado en el contexto del Sistema Interamericano a la democracia representativa y el Estado de derecho, como elementos indisolubles de la protección de los derechos humanos.^{82 83}

80 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe elaborado a partir de los casos No. 9768, 9780 y 9828 de México, en: Informe Anual Comisión Interamericana de Derechos Humanos 1989-1990, pág. 102 ss.

81 *Idem.*, p. 108.

82 "41. La elaboración jurídica hemisférica ha insistido -señaló la Comisión-, por su parte, en la existencia de una relación directa entre el ejercicio de los derechos políticos así definidos y el concepto de democracia representativa como forma de organización del Estado, lo cual a su vez supone la vigencia de otros derechos fundamentales. En efecto, el concepto de democracia representativa se asienta sobre el principio de que es el pueblo el titular de la soberanía política y que, en ejercicio de esta soberanía, elige a sus representantes -en las democracias indirectas- para que ejerzan el poder político. (...)"

"42. Por su parte, la vigencia de los derechos y libertades mencionados requiere un orden jurídico e institucional en el que las leyes se antepongan a la voluntad de los gobernantes y en el que exista un control de unas instituciones sobre otras con el objeto de preservar la pureza de la expresión de la voluntad popular -Estado de derecho-." (*Ibidem*, pp. 111-112).

En 1993, la Corte Interamericana de Derechos Humanos hubo de reafirmar las facultades de los órganos interamericanos de pronunciarse sobre una cuestión tan elemental como son los procesos electorales. Con ocasión de la Opinión Consultiva No. 13 (OC-13/93), sistematizando elementos de varias Opiniones previas, señalando que

"Como ya lo ha dicho la Corte 'el concepto de derechos y libertades y, por ende, el de sus garantías, [según el Pacto de San José] es... inseparable del sistema de valores y principios que lo inspira' (*El habeas corpus bajo suspensión de garantías* (arts. 27.2, 25.1 y 7.6 Convención Americana sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-8/87 del 30 de enero de 1987. Serie A No. 8, párr. 26). Dentro de tales valores y principios aparece que 'la democracia representativa es determinante en todo el sistema del que la Convención forma parte' (*La expresión 'leyes' en el artículo 30 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, supra 25, párr. 34*). Ha señalado también la Corte que 'el principio de la legalidad, las instituciones democráticas y el Estado de derecho son inseparables' y que '[e]n una sociedad democrática los derechos y libertades inherentes a la persona, sus garantías y el Estado de Derecho constituyen una tríada, cada uno de cuyos componentes se define, completa y adquiere sentido en función de los otros' (*El habeas corpus bajo suspensión de garantía, párrs. 24 y 26*)."⁸⁴

La eficacia de las decisiones emitidas por órganos interamericanos de derechos humanos ha sido parcial. Varios gobiernos han reformado las normas internas de sus Estados a raíz de pronunciamientos de la Comisión o la Corte. Así ocurrió, por ejemplo, con Guatemala después de la Opinión Consultiva OC-3/83, que declaró contraria a la Convención Americana Sobre Derechos Humanos una norma interna guatemalteca por entender que ella extendía la

83 Sobre democracia y derechos humanos en el hemisferio, son de particular interés, Tom J. Farer, *Reinforcing Democracy in Latin America: Notes Toward an Appropriate Legal Framework*, 11 (3) *Human Rights Quarterly* (1989) 434-451. Del mismo autor, puede consultarse asimismo *Collectively Defending Democracy in a World of Sovereign States: The Western Hemisphere's Prospect*, 15(4) *Human Rights Quarterly* (1993) 716-750.

84 Corte I.D.H., *Ciertas Atribuciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (artículos 41, 42, 46, 47, 50 y 51 de la Convención Americana Sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-13/93 del 16 de julio de 1993, párr. 31.

pena de muerte a delitos para los cuales no se hallaba prevista anteriormente.⁸⁵ Lo propio ocurrió con Nicaragua a propósito de la Opinión Consultiva que declaró que, de la interpretación de la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, se desprendía que el habeas corpus no podía suspenderse ni aun en Estados de Excepción Constitucional.⁸⁶

Otras importantes decisiones, en cambio, no han sido cumplidas. Algo similar ocurrió con dos resoluciones de la Comisión sobre leyes de amnistía de crímenes graves contra los derechos humanos dictadas en Argentina y Uruguay (no obstante, estas resoluciones sirvieron, de todos modos, para dejar sentado el importante principio de que, ni siquiera cuando emanadas de sistemas democráticos, las normas de amnistía de crímenes graves contra los derechos humanos son compatibles con la Convención Americana).⁸⁷

Los órganos políticos de la OEA, en particular el Consejo Permanente y la Asamblea General, no han contribuido significativamente a dotar de eficacia a las resoluciones de la Comisión y Corte Interamericanas. En el Sistema Europeo, es habitual que el Consejo de Ministros vea maneras de implementar las decisiones de los órganos de derechos humanos. Típicamente, la Asamblea General de la OEA aprueba de manera global los Informes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sin adoptar medidas específicas para que el Estado correspondiente aplique las recomendaciones de la Comisión, que pueden ir desde el pago de indemnizaciones a la necesidad de adoptar

85 La Convención Americana Sobre Derechos Humanos establece la prohibición de extender la pena de muerte a delitos a los cuales no se la aplique el momento de la ratificación del Tratado. (Art. 4.2 parte final). A su vez, el Art. 4.4, prohíbe aplicarla a los delitos políticos y a los delitos comunes conexos con los políticos. Guatemala había formulado una reserva al Art. 4.4, por lo cual la pena capital seguía rigiendo para delitos políticos y delitos comunes conexos con los políticos. Guatemala pretendió entonces ampliar la pena de muerte a delitos políticos y comunes conexos para los cuales no se hallaba prevista. La Corte, utilizando un criterio restrictivo de interpretación, determinó que no existiendo una reserva al Art. 4.2 de la Convención relativo a la extensión de la pena de muerte a otros delitos, la sola reserva del Art. 4.4 era insuficiente para hacerlo, aun en el caso de que se tratase de delitos políticos o delitos comunes conexos con los políticos. Corte I.D.H., Restricciones a la pena de muerte (arts. 4.2 y 4.4 Convención Americana Sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-3/83 del 8 de septiembre de 1983. Serie A No. 3.

86 Corte I.D.H., El habeas corpus bajo suspensión de garantías (arts. 27.2, 25.1 y 7.6 Convención Americana sobre Derechos Humanos), Opinión Consultiva OC-8/87 del 30 de enero de 1987. Serie A No. 8.

87 Informe 34/91, Casos 10.147, 10.181, 10.240, 10.262, 10.309 y 10.311, Argentina, Sobre los efectos de las Leyes Nos. 23.492 y 23.521 y Decreto No. 1002/89 [corresponden, respectivamente, a las leyes conocidas como de "Punto Final", "Obediencia Debida" y al indulto presidencial]. Informe 35/91, Casos 10.029, 10.036, 10.305, 10.372, 10.373, 10.374 y 10.375, Uruguay, Sobre los Efectos de la Ley No. 15.848 ["Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado"]. Para un análisis de estos casos, véase Robert K. Goldman, *Amnesty Laws, International Law and the American Convention on Human Rights*, en: 6.1 *The Law Group Docket* (1987), pág. 1 y ss. Del mismo autor, La decisión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre la compatibilidad de la ley uruguaya de caducidad con el Pacto de San José (Convención Americana) (versión escrita de ponencia, 1992).

reformas legales internas. Aún más, la Comisión es a menudo objeto de fuertes críticas en la Asamblea General de parte de gobiernos que se sienten afectados.⁸⁸ En relación a la Corte Interamericana, es sintomático que la Asamblea General no haya adoptado medidas para asegurar cumplimiento a cabalidad de parte del Gobierno de Honduras de las primeras decisiones de la Corte en casos contenciosos (casos Velásquez Rodríguez y Godínez Cruz), que le impuso la obligación de pagar indemnizaciones.⁸⁹

También es interesante analizar el grado de eficacia de decisiones adoptadas por órganos políticos de la OEA (los dos señalados más arriba, además de las Reuniones urgentes de consulta de cancilleres) en los últimos años en orden a proteger sistemas democráticos en peligro. De acuerdo a la Resolución de Santiago de 1991, cada vez que se produzca una de tales emergencias se convocará de manera urgente a los Ministros de Relaciones Exteriores, para que éstos adopten, en nombre de la Organización, las medidas del caso, que podrían alcanzar incluso hasta la suspensión de la participación de un Estado en la OEA cuando su gobierno esté actuando en violación de la democracia representativa.

Desde la Resolución de Santiago, tres crisis de importancia han ocurrido en la región. Ellas han tenido lugar en Haití (1991), Perú (1992) y Guatemala (1993). En el caso de Haití, el resultado es bien conocido: a la fecha (julio de 1994), los esfuerzos conjuntos de la ONU y la OEA por llevar nuevamente al poder al Presidente Bertrand Aristide, elegido en las urnas y derrocado el 30 de

88 Para un análisis del tratamiento dado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y a su Informe Anual en las últimas Asambleas generales de la OEA, puede verse. Reed Brody y Felipe González, *Human Rights Development at OAS General Assembly en: 48 The Review of the International Commission of Jurists* (1992), pág. 68 y siguientes, en que se analiza la Asamblea General de 1992. Acerca de la Asamblea General de 1993, Felipe González, *Asamblea General de la Organización de Estados Americanos celebrada en Nicaragua 1993*, 51 *The Review of the International Commission of Jurists* (1993), pág. 49 y ss.

89 Corte I.D.H., Caso Velásquez Rodríguez, Sentencia de 29 de julio de 1988. Serie C No. 4. Corte I.D.H., Caso Velásquez Rodríguez, Interpretación de la Sentencia de Indemnización Compensatoria, sentencia de 17 de agosto de 1990 (art. 67 Convención Americana sobre Derechos Humanos), Serie C No. 9. Corte I.D.H., Caso Godínez Cruz, Sentencia de 20 de enero de 1989, Serie C No. 5. Corte I.D.H., Caso Godínez Cruz, Interpretación de la Sentencia de Indemnización Compensatoria, sentencia de 17 de agosto de 1990 (art. 67 Convención Americana sobre Derechos Humanos), Serie C No. 10.

En estos casos, la Corte condenó a Honduras a pagar indemnizaciones a los familiares de las personas mencionadas, que fueron objeto de desapariciones forzadas. También requirió que Honduras crease un fondo para los hijos menores de las víctimas, del que ellos podrían disponer cuando fueran mayores de edad. La Corte dispuso que los pagos debían hacerse reajustados. A esta última parte de la resolución, Honduras aún no da cumplimiento. Para un análisis de estos casos, véase Juan E. Méndez y José Miguel Vivanco, *Disappearances and the Inter-American Court: Reflections on a Litigation Experience*, en 13(3) *Hamline Law Review* (1990) 507-577. Consúltese también Claudio Grossman, *Disappearances in Honduras: the need for direct victim representation inhuman rights litigation*, en: 15(3) *The Hasting International and Comparative Law Review* (1992) 363-389.

septiembre de 1991, han fallado sistemáticamente, a pesar de los embargos y otras medidas comerciales dispuestas.

En el caso del Perú, la manera en que se han conducido los órganos políticos de la OEA fue objeto de muchas críticas. Luego de su "autogolpe" del 5 de abril de 1992, Fujimori se presentó inesperadamente ante la Asamblea General, lo que, de algún modo, descolocó a los cancilleres allí reunidos. Finalmente se siguió un diálogo infructuoso entre un grupo de delegados de la OEA y el gobierno peruano. La OEA decidió enviar una delegación para observar las elecciones para la Asamblea Constituyente en Octubre de 1992, lo cual sólo sirvió para revestir de legitimidad ante la comunidad internacional a dicho proceso, sin que se revirtiera una serie de graves medidas, entre las que se contaban la remoción hecha desde el Ejecutivo peruano de numerosos miembros del Poder Judicial en violación de la Constitución. La Comisión Interamericana fue puesta deliberadamente por los órganos políticos en un lugar secundario, precisamente en el momento en que la situación de los derechos humanos en el Perú aparecía en el centro de la controversia. Los órganos políticos de la OEA dieron por cerrado el tratamiento especial del caso peruano en Diciembre de 1992, mientras la Asamblea Constituyente se hallaba preparando una nueva Carta Fundamental. Finalmente, la nueva Constitución estableció una norma por la que se amplía el catálogo de delitos a los que se tiene asignada la pena de muerte, en abierta violación de la Convención Americana Sobre Derechos Humanos. Este problema ha ido a "rebotar" ahora a los órganos de derechos humanos del Sistema Interamericano.⁹⁰

Sólo en el caso guatemalteco hubo una rápida solución a la crisis. Siguiendo el ejemplo de su colega Fujimori, el Presidente Elías Serrano dio un "autogolpe" el 25 de mayo de 1993. Se convocó de urgencia a los cancilleres americanos y se envió una delegación al país. A ello se sumó una amplia reacción al interior de Guatemala, la que incluyó a grupos sindicales, empresariales, campesinos, indígenas, políticos, de derechos humanos y eclesiales, entre otros. Finalmente, Serrano hubo de resignarse ante la realidad y salió del país. Sin embargo, por las circunstancias señaladas, resulta difícil establecer en qué medida la actitud de la OEA incidió en el curso que adoptaron los hechos.

Con estas observaciones críticas no quiero decir que considere la actuación del Sistema Interamericano similar a la del pasado, ya que por lo menos se ha fortalecido la idea de que la transgresión de las normas de convivencia de-

90 Es así como se encuentra pendiente una Opinión Consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre esta materia (OC-14).

mocrática representa una violación de acuerdos internacionales. De esta manera, quien pretenda violar tales reglas tendrá que considerar no sólo factores internos de su país, sino también la reacción de la comunidad internacional. Pero las formas de reacción son aún muy imperfectas y febles.

En este contexto, es grande la tentación para muchos gobernantes latinoamericanos de invocar la concepción de los derechos humanos en una nueva fuente de legitimidad en un sentido más retórico que real. Todavía están demasiado frescas las atrocidades cometidas por las dictaduras en los años setenta y ochenta para que ello ocurra, pero en un futuro no muy lejano podría suceder. De hecho, en varios países de la región, incluido Chile, la concepción de los derechos humanos estuvo explícita o implícitamente detrás de los sistemas políticos desde antiguo. Sin embargo, lo feble del arraigo de dicha concepción contribuyó, junto a otros factores, a que se produjeran en nuestro país fenómenos como la vigencia de la llamada "Ley de Defensa de la Democracia" en el período 1948-58 (que era inconstitucional⁹¹ e importaba serias restricciones a algunos derechos humanos) y finalmente el golpe de Estado en 1973.

En todo caso, lo que sí representa un factor nuevo y positivo en orden a favorecer una consolidación de los derechos humanos en nuestros regímenes de gobierno es la creciente importancia de los órganos internacionales de control y promoción en esta materia. Pero la fortaleza de dichos órganos aún es precaria.

V. Conclusión

En América Latina, lejos de hallarse consolidados un conjunto de valores democráticos básicos, éstos se encuentran en una situación inestable y sujeta a permanentes riesgos. Así caracterizado, el contexto es sustancialmente diferente aquel de las sociedades desarrolladas, estables y satisfechas materialmente en que se ha incubado la noción de posmodernismo.

De allí la necesidad de fortalecer en nuestra región una mirada global como la que ofrecen los derechos humanos, que serían, por así decirlo, parte del proyecto inconcluso de la modernidad, de manera que ellos permeen la cultura

91 La llamada "Ley de Defensa de la Democracia" era inconstitucional porque, tratándose de una simple ley, añadía nuevas causales de pérdida y suspensión de la ciudadanía a las establecidas en la Constitución. Al respecto, ver Jorge Mera, Felipe González y Juan Enrique Vargas, *Función Judicial, Seguridad Interior del Estado y Orden Público: El caso de la "Ley de Defensa de la Democracia"*, 5 *Cuaderno de Trabajo Programa de Derechos Humanos Academia de Humanismo Cristiano*, 1987.

e impregnen la organización política y social. No se trata de estimular el surgimiento de un nuevo tipo de fanatismo sectario, sino de concordar en el respeto a ciertos criterios fundamentales.

Ello no se opone al surgimiento de sociedades más heterogéneas e, incluso, hasta multiculturales. Por el contrario, tal fenómeno puede enriquecer la cultura. En los lugares donde existen pueblos indígenas fuertes ello será imprescindible si se quiere vivir en un ambiente de tolerancia y pluralismo. Pero para que ello se diera se necesitaría, a la par, la consolidación de un consenso cultural más general en torno a los derechos humanos.

En otras palabras, no se trata de negar la riqueza de la heterogeneidad cultural y de la coexistencia de distintas comunidades con diferentes modos de vida, pero sí, en cambio, de sostener que se requiere de un telón de fondo común del cual carecemos en América Latina y que una inserción fuerte de los derechos humanos en la cultura contribuiría a estructurar.