





# **Antología sobre cultura popular e indígena**

Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción  
Primera Etapa

Sra. Sari Bermúdez Ochoa  
Presidenta del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Griselda Galicia García  
Directora General de Culturas Populares e Indígenas

Lizbeth González Navarrete  
Directora de Desarrollo Intercultural

Silvia Olvera Sánchez  
Directora de Desarrollo Regional y Municipal

Marcos Sandoval Cruz  
Director del Museo Nacional de Culturas Populares

Teresa Blanco Moreno  
Directora de Investigación y Estudios Culturales

Primera edición, 2004

Producción: CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES  
Dirección General de Culturas Populares e Indígenas

D.R. © 2004  
Dirección General de Culturas Populares e Indígenas  
Av. Revolución 1877, 6° piso  
San Ángel, C.P. 01000  
México, D.F.




ISBN: 970-35-0573-2

Impreso y hecho en México




## ÍNDICE

Presentación .....	7
Agradecimientos .....	9




### I. Cultura

 Cinco ideas falsas sobre “la cultura”. Esteban Krotz .....	13
 El concepto “cultura” y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente? Esteban Krotz .....	21
 Multiculturalismo y pluralismo. León Olivé .....	33




### II. Diversidad cultural

 Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural. Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO .....	39
 Cultura o voluntad política: para construir el pluralismo en México. Lourdes Arizpe .....	49
 Lectura complementaria: El reto de las identidades y la multiculturalidad. Martín Hopenhayn .....	63

### III. Interculturalidad

 Desafíos de la interculturalidad. Gustavo Esteva .....	77
 Comunicación intercultural: fundamentos y sugerencias. Tomás R. Austin Millán .....	87
 Lectura complementaria: La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos. Raimon Panikkar .....	105

### IV. Patrimonio cultural inmaterial

 Pensar nuestra cultura. Guillermo Bonfil Batalla .....	117
 El patrimonio cultural inmaterial, espejo de la diversidad. Notas de trabajo para la mesa redonda III de ministros de cultura de la UNESCO. Sari Bermúdez .....	137
 Glosario sobre patrimonio cultural inmaterial. UNESCO .....	145

## V. Culturas populares e indígenas

📖 ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? Néstor García Canclini .....	153
📖 Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. Rodolfo Stavenhagen .....	169
📖 La cultura popular: problemática y líneas de investigación. Gilberto Giménez .....	183
📖 El discurso. Una revisión a vuelo de pájaro. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas .....	197
📖 Cultura popular. Definiciones y acciones. Héctor Rosales .....	205
📖 Las culturas populares y la DGCP. Enrique Valencia .....	223
📖 Lectura complementaria: Apuntes para la reflexión. Carlos Plascencia .....	229

## VI. Lecturas de encuadre

📖 Nuestra diversidad creativa. “Introducción”, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo .....	233
📖 Compromiso con el pluralismo. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo .....	241
Referencias bibliográficas por tema .....	259

## PRESENTACION

La Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCPPI) tiene entre sus responsabilidades la salvaguardia de nuestra pluralidad e identidad cultural y el respeto a las diferencias; para cumplir con esta tarea es necesario renovar el discurso institucional por medio de la discusión ordenada y constructiva de los conceptos utilizados en el trabajo cotidiano, además de desarrollar estrategias que permitan construir y compartir dicho discurso con los gobiernos estatales y municipales. Por eso, con la finalidad de crear un espacio propicio para que el personal que integra el sistema de Culturas Populares e Indígenas en todo el país, conozca, analice y reflexione sobre los conceptos que atañen a nuestra institución, se diseñó el seminario <<Diálogos en la Acción>>.

En ese seminario se abordaron textos que enriquecen la visión sobre el quehacer de nuestra institución y con los que se trabajó durante la primera etapa de éste, realizada en el Museo Nacional de Culturas Populares de la Ciudad de México, de julio a diciembre de 2003. Se trataba de contribuir a la construcción del discurso institucional a partir de las temáticas abordadas, y retomar la articulación con el ámbito académico siempre en busca de nuevas formas de afrontar la realidad en torno a las culturas populares e indígenas. Dichos textos forman la presente *Antología*.

Se trata de lecturas diversas, enmarcadas en cinco grandes temas: *Cultura, Diversidad Cultural, Interculturalidad, Patrimonio Cultural Inmaterial y Culturas Populares e Indígenas*. Los materiales son de tres tipos: el primero corresponde a las lecturas consideradas como plataforma básica sobre el tema, y son obligatorias; el segundo, está formado por lecturas complementarias, que ayudan a profundizar más en los temas; la tercera parte está formada por material adicional denominado «lecturas de encuadre» para contextualizar todavía mejor los temas que nos ocupan.

Para el concepto de *Cultura* se cuenta con tres materiales de distintos autores que abordan no sólo el concepto sino otros vinculados con él. En cuanto a *Diversidad Cultural* hay dos materiales básicos, uno sobre la definición del tema y su vinculación con el pluralismo, y otra complementaria que relaciona a las identidades con la Multiculturalidad. Por lo que se refiere a *Interculturalidad*, se analizan dos autores que nos permiten conocer sus características y los elementos que favorecen la dinámica de ésta, así como una lectura complementaria sobre la diversidad. Respecto a *Patrimonio Cultural Inmaterial* se reflexionó con tres lecturas sobre cómo definir el tema. Por lo que toca a *Culturas Populares e Indígenas* aparecen seis materiales básicos y un complementario en el cual se puntualizan conceptos como cultura, diversidad y nuestras piezas fundamentales: la cultura popular y la indígena.

Esta *Antología* cuenta con el apoyo de dos instrumentos: la *Guía para el facilitador*, que contiene una metodología base para el desarrollo del proceso, sin limitar el propio sello y contribución de cada experiencia para fortalecer la red de culturas populares e indígenas, y la *Memoria* de la primera etapa, cuyo objetivo es compartir esta experiencia y sus resultados. Ambos documentos han sido elaborados y distribuidos de manera independiente a quienes han llevado a cabo su propia experiencia.

Esta obra es resultado del trabajo colectivo de quienes aportaron conocimiento tanto en la definición de contenidos, como en la selección de materiales bibliográficos y actividades que propician la reflexión de los participantes. Se trata de socializar el material con el interés de propiciar la identidad del equipo de trabajo en el ámbito nacional que, como nuestro país, es rico, plural y diverso, pero siempre respetando los procesos culturales de cada entidad.



## **AGRACEDIMIENTOS**

La riqueza conceptual de cada tema analizado y reflexionado, está en la valiosa contribución de los intelectuales que nos permitieron incluir parte de su obra en la presente *Antología*. A ellos les expresamos nuestro agradecimiento, aparecen en el orden temático en que se analizaron sus trabajos durante el seminario.

Dr. Esteban Krotz Heberle, Dr. León Olivé Morett, Dra. Lourdes Arizpe Schlosser, Dr. Martín Hopenhayn, Dr. Gustavo Esteva Figueroa, Dr. Tomás Austin Millán, Dr. Raimon Panikkar, Sra. Sari Bermúdez, Dr. Guillermo Bonfil Batalla+, Dr. Néstor García Canclini, Dr. Rodolfo Stavenhagen, Dr. Gilberto Giménez Montiel, Dr. Héctor Rosales Ayala, Dr. Enrique Valencia Valencia+ y Sr. Carlos Plascencia Fabila.



## **Esteban Krotz**

Estudió Filosofía (licenciatura y doctorado) en Munich, Alemania, y Maestría en Antropología Social, por la Universidad Iberoamericana en México.

Actualmente es profesor-investigador titular en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán, en cuya Facultad de Ciencias Antropológicas es docente, y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.

Ha publicado numerosos libros y artículos, los más recientes son: *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, «El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica», En: *Los estudios culturales en México*.

Los siguientes textos fueron tomados de las obras:

KROTZ, Esteban. “Cinco ideas falsas sobre la cultura”. Ponencia publicada en la *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 9, octubre-diciembre de 1994, núm. 191, pp. 31-36.

\_\_\_\_\_. “El concepto cultura y la antropología mexicana. ¿Una tensión permanente?”. *La Cultura Adjetivada*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1ª. edición 1993, pp.



## Cinco ideas falsas sobre «la cultura»

Esteban Krotz

La cultura es el elemento que distingue a la especie humana de todas las demás especies. Esto significa, que la cultura es tan antigua como la especie humana. Mejor dicho: las culturas humanas son tan antiguas como lo son los diferentes grupos humanos, etnias, y pueblos que forman la humanidad<sup>1</sup>.

Pero mientras que la cultura humana tiene muchos miles de años de edad, el análisis científico de la cultura -es decir, su estudio sistemático, realizado por una comunidad de especialistas que usan para ello métodos, conceptos y teorías creadas para tal fin- tiene apenas un siglo. Tal vez tenga que ver esta discrepancia con que entre los especialistas en el estudio de la cultura haya todavía tan poco consenso sobre muchas cuestiones y que entre los no especialistas se encuentren todavía muchas ideas equivocadas sobre la naturaleza y las características de los fenómenos culturales. Sí, en cambio, han podido crear un cierto consenso relativo acerca de la falsedad de determinadas concepciones de «lo cultural».

En este ensayo se identifican cinco ideas equivocadas acerca de la cultura que se detectan con mucha frecuencia en el habla común, en comentarios periodísticos y hasta en conferencias académicas. Hay que tomar en cuenta aquí que los antropólogos y otros especialistas en el análisis cultural *no sólo* somos especialistas: también somos practicantes del habla común (a menudo la mayor parte del día) y por esta razón también nosotros reproducimos en ocasiones estas equivocaciones, aunque sepamos, cuando nos ponemos a trabajar *como especialistas* que

tales nociones falsas ya han sido superadas por nuestra ciencia.

### Primera idea falsa: Se puede tener y no tener cultura

Muchas veces se puede escuchar que una persona critica a otra, diciendo: «Fulano no tiene cultura» o «Mengano es una persona sin cultura». En este enunciado, cultura es algo que un ser humano puede tener o no tener. Desde el punto de vista de la antropología, tal expresión carece de sentido: todos los seres humanos, por *definición*, tienen cultura.

Como se dijo al comienzo: tener cultura, pertenecer a una cultura es el rasgo característico de la vida humana en comparación con todas las demás formas de vida en este planeta. Esto quiere decir: ser parte de la especie humana significa ser un ser cultural. Y en efecto: ningún individuo humano simplemente «procesa información», sino lo hace en términos de uno de los miles de idiomas que existen y que aprendió desde pequeño; no simplemente «asimila proteínas, carbohidratos y grasas», sino come y bebe ciertos alimentos de acuerdo a ciertas reglas y horarios que varían de pueblo en pueblo, no simplemente «inicia y termina su existencia», sino nace y es educado y muere dentro de ciertas estructuras familiares y comunitarias y en el marco de determinadas creencias colectivas y costumbres. En la medida en que alguien pertenece a un grupo, una etnia, un pueblo, cualquier tipo de «comunidad» humana, participa en la cultura de éste y sólo así es ser humano. No tiene sentido, entonces, afirmar de alguien, que no tiene cultura.

El malentendido se produce por un uso muy restringido del significado de la palabra «cultura». En muchos idiomas de origen europeo, «cultura»

<sup>1</sup> Este texto es la versión revisada de la ponencia presentada el 1 de junio de 1994 en la «Primera Mesa de la Cultura Popular Yucateca», organizada por la Unidad Regional de Yucatán de Culturas Populares en la Casa de la Cultura del Mayab. Se publicó en la *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, volumen 9, de octubre-diciembre de 1994, núm. 191, págs. 31-36.

significa a menudo algo así como «buena educación»<sup>2</sup>. A menudo se identifican con «cultura» ciertas actividades artísticas consagradas y los resultados de éstas (la música llamada «clásica», la literatura llamada «buena», cierto tipo de arquitectura, etc.). A cierto tipo de educación y a estos bienes culturales suele tener acceso siempre sólo un pequeño segmento poblacional, mientras que los demás quedan excluidos. Pero la cultura es mucho más que estas partes. Por tanto, lo único que se puede decir es que ciertas personas no poseen tales o tales conocimientos, aptitudes, gustos, pero no que «no tienen cultura» cuando, por ejemplo, no les significa nada cierta regla de comportamiento o determinado deleite estético.

### **Segunda idea falsa: Hay una jerarquía natural entre culturas (y entre subculturas)**

Como ya se indicó en la parte introductoria de este ensayo, la cultura humana no es una. Es tan polifacética y variada como la humanidad misma. De hecho, la cultura humana es un mosaico: está compuesta por una cantidad enorme de culturas pasadas y presentes. Esta multiplicidad cultural aumenta aún más si se toma en cuenta que las culturas de los pueblos y las naciones no son homogéneas en modo alguno. Todo lo contrario: al interior de un país nos encontramos -como, por ejemplo, en el caso de México- con gran número de subculturas, o sea, culturas de determinados segmentos sociales tales como etnias, poblaciones regionales o grupos profesionales; también hay diferencias culturales que responden a diferencias de edad y de hábitat, etc.

<sup>2</sup> Este significado no es el mismo en todos los idiomas ni ha sido igual siempre. Un interesante relato de los cambios del término ocurridos precisamente en la época del surgimiento de las ciencias antropológicas se encuentra en la introducción del libro de R. Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Ed. Chatto, Londres 1958. Véase para el tema también a E. A. Hoebel «La naturaleza de la cultura», en H.L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, págs. 231-245, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Como siempre, cuando hay multiplicidad, surge el impulso de comparar. Y no sólo esto sino también de agrupar. Una forma frecuente de agrupar fenómenos sociales y culturales aplica criterios jerarquizados. De acuerdo con tales criterios se afirma que una cultura es en algún sentido «más» que las demás. El famoso libro de Guillermo Bonfil sobre el «México profundo», por ejemplo, describe cómo a lo largo del medio milenio desde la conquista europea, en México se ha difundido la idea de que ciertas culturas extranjeras -primero la hispana, luego la francesa y finalmente la norteamericana- eran y son más valiosas que cualquiera de las culturas mesoamericanas<sup>3</sup>. Algunos europeos, a su vez, suelen opinar que las culturas de la llamada «antigüedad clásica», o sea la griega y la romana, eran más valiosas que todas las culturas europeas actuales.

La misma clase de ideas se encuentra no sólo con respecto a las culturas de países y épocas diferentes y con respecto a la riqueza cultural al interior de un mismo país, sino también con respecto a ciertas áreas de la cultura o fenómenos culturales específicos. Por cierto, también aquí, la cultura calificada de «inferior» se encuentra casi siempre al borde de la descalificación completa como cultura. Así, por ejemplo, hay amantes de cierto tipo de música orquestal europea de los siglos XVIII y XIX que la consideran esencialmente superior al rock o a la trova; incluso llegan a afirmar que estas últimas formas musicales «no son cultura».

Hablando con propiedad, es menester aclarar que no existe absolutamente ningún criterio objetivo, y mucho menos científico para establecer este tipo de jerarquías. No hay nada que indique que la cultura del maíz sea mejor o peor que la del

<sup>3</sup> Véase G. Bonfil, *México profundo*. Ed. SEP-CIESAS, México 1987. Una reseña de este libro se publicó en el núm. 11 (abril de 1989) del boletín editado por la Biblioteca Central de la UADY, el libro del mes.

trigo o del arroz, que la forma musical del «*lied*» valga más que la del «*son*», que los libros de «ciencia ficción» sean esencialmente inferiores a las obras literarias del realismo decimonónico. Desde luego, hay tacos, panes, piezas musicales y cuentos de mejor calidad que otros, pero es sabido que incluso aquí es difícil ponerse de acuerdo. En todo caso, con respecto a las diferentes clases de manifestaciones culturales no se pueden aplicar tales criterios jerarquizantes. Lo único que se puede decir es que a uno le gusta más esta expresión cultural y a otro más aquella. Es algo semejante a una persona que domina varios idiomas y opta en determinada situación por uno que le gusta más que los demás. Este ejemplo nos lleva enseguida a una de las características más maravillosas de la diversidad cultural en nuestras sociedades.

¿O acaso no es fabuloso que una persona puede cambiar de opinión al respecto de un fenómeno cultural? ¿Que incluso pueda, por ejemplo, escuchar un tipo de música por la mañana, otro por la tarde y otro más por la noche?<sup>4</sup>

Al interior de una sociedad, esta jerarquización de subculturas y de expresiones culturales va casi siempre a la par de la estratificación social: las clases ricas y poderosas determinan lo que debe ser llamado «alta» cultura y lo que es solamente cultura «baja»; la primera suele ser vista como *la cultura* propiamente dicha, mientras que la segunda casi no merece el nombre de cultura. Pero esta clasificación sólo refleja determinada distribución de poder en una sociedad y época dada, no tiene nada que ver con los contenidos culturales respectivos.

<sup>4</sup> Con esto no quiero decir que todas las manifestaciones culturales son equivalentes en términos absolutos. Tal posición equivaldría a un tipo de relativismo cultural insostenible, que no se defiende aquí. Sin embargo, no puede discutirse aquí este problema. Una breve aproximación se encuentra en E. Krotz, «Los escenarios de la diversidad», en: *Opciones*, n. 44 (septiembre de 1993), págs. 10-11.

### Tercera idea falsa: Hay culturas «puras» y «mezcladas»

La todavía reciente conmemoración del «Quinto Centenario» de la llegada de los europeos a América ha contribuido a fortalecer otra idea falsa muy extendida, la de la existencia de «culturas puras». Como es bien sabido, esta idea fue utilizada durante toda la Colonia como pauta para la organización de la sociedad, en consecuencia se afianzó la concepción del mestizaje biológico y cultural como algo esencialmente negativo y hasta peligroso y, en todo caso, inferior a la pureza de la piel blanca, los apellidos españoles y la procedencia peninsular<sup>5</sup>.

Es curioso ver cómo se puede mantener una idea así, cuando todo el mundo sabe que es falsa. Cuando los españoles iniciaron la conquista americana acababan de terminar con varios siglos de dominio árabe en sus tierras, pero sin poder borrar, hasta el día de hoy, la influencia cultural de éste; además, cualquier niño español aprende en la escuela una historia de las primeras poblaciones de la península ibérica de acuerdo con la cual se da cuenta que esta historia ha sido, siglo tras siglo, una historia de mezclas biológicas y culturales de todo tipo.

También en cuanto a la cultura yucateca habrá poca gente que no pueda dar muchos ejemplos de cómo esta cultura se ha venido conformando por herencias mayas, españolas y libanesas, a las que se agregan las de origen africano, coreano y caribeño, además de las más recientes influencias europeas y norteamericanas. Por otra parte, es ampliamente sabido que la influencia cultural proveniente de un mismo origen puede adoptar formas muy diversas, por lo que, por ejemplo, la herencia española se expresó y se expresa

<sup>5</sup> Esta problemática se encuentra reseñada de manera magistral en A. Gerbi, «La disputa del nuevo mundo». Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (2ª. Ed. Corr.)

hoy de modo bastante diferente en los Altos de Jalisco, el centro de la ciudad de México o la costa veracruzana.

Lo que sucede es que quienes reflexionan sobre una cultura o tratan de transmitirla a otra generación o de distinguirla de otras culturas, siempre están en la tentación de presentarla como un todo integrado, como algo completamente propio y concluido en sí mismo. Por tanto, suelen perder de vista *el carácter de mezcla de todas las culturas*. Además, las influencias no son cosa del pasado, únicamente repárese sólo un momento en cómo artefactos inventados en otras culturas, tales como la televisión, el fax o la computadora, han modificado recientemente y siguen modificando la cultura yucateca. Y lo mismo sucede en todas las demás culturas y subculturas también.

#### **Cuarta idea falsa: Los recintos propios de la cultura son los museos, los teatros y las bibliotecas.**

Recordando lo que se acaba de exponer sobre las concepciones equivocadas que identifican una *parte* de la cultura (por ejemplo, las «bellas artes») con *toda* la cultura y que pretenden distinguir las culturas «esencialmente» valiosas de las que no lo son, el rechazo de esta cuarta idea falsa no debería ser muy difícil.

Sin embargo, la educación escolar ha contribuido fuertemente a que para muchas generaciones la palabra «cultura» haya tenido y siga teniendo una connotación inevitable de solemnidad: cultura es algo muy especial, cultura es algo a lo que uno se debe acercar con respeto, cultura es cierto tipo de patrimonio colectivo creado por admirables genios de épocas pasadas. Por tanto, un hogar típico de la cultura, un lugar típico para encontrarse con la cultura es el museo, por ejemplo, galerías de arte, museos de antropología e histo-

ria; otro hogar típico es el teatro, donde se escucha la música que vale la pena y se ven las obras dramáticas realmente importantes de diferentes épocas y países. También la biblioteca con sus anaqueles llenos de pesados y empolvados volúmenes, a los que sólo al término de engorrosos trámites se tiene acceso, es entendida por muchos como un lugar típico donde se reúnen los acervos culturales de un país.

Lo que tienen en común los tres tipos de «hogar» de la cultura es fácil de reconocer: se trata de lugares a los que sólo un muy pequeño porcentaje de la población suele acudir.

Hay que señalar aquí que no pocos antropólogos contribuyen, a menudo sin quererlo, a esta visión equivocada de las cosas. Por más que promueven que en los museos aparezca lo que suelen llamar «cultura popular»: la música tradicional de las regiones, el teatro campesino, las artesanías, la arquitectura, la vida cotidiana de los grupos étnicos contemporáneos, las múltiples costumbres, fiestas, artefactos y prácticas sociales actualmente en uso, también para ellos la cultura es algo «consagrado», o sea, algo que ha sido creado alguna vez y que en la actualidad se considera de gran valor. Por tanto así se opina, sólo debe ser admirado, conservado y reproducido tal cual y cualquier modificación es vista como lamentable «pérdida», pérdida cultural, pérdida de tradiciones y pérdida de valores.

Esta manera errónea de ver la cultura está confundida con respecto a dos cuestiones. Desde luego hay creaciones culturales que son dignas de admirarse y que deben ser conservadas en el estado en que se encuentran. Pero en su conjunto, la cultura, todas las culturas y sus manifestaciones son algo vivo, algo que surge y se transforma sin cesar y a veces incluso desaparece después de haber existido algún tiempo. Y constantemente, en la historia de todas las áreas de la



cultura la emergencia de algo nuevo, ha sido considerado como «pérdida» o incluso como «traición». Mozart y Beethoven, por ejemplo, que para mucha gente pertenecen a los más geniales creadores musicales de todos los tiempos, tuvieron que enfrentarse más de una vez a durísimas críticas por «no respetar la tradición» musical consagrada en su tiempo. Pero su lugar en la historia de la música fue la de innovadores, y la generación posterior a ellos volvió a romper los moldes establecidos por ellos.

Además, conviene caer en la cuenta que a pesar de su innegable importancia, los museos, los teatros y las bibliotecas son sólo algunos de los muchos hogares de la cultura. La mayor parte de la vida cultural se realiza, se conserva, se reproduce y se transforma fuera de ellos. Es cierto, que también en Mérida y en Yucatán necesitamos muchos más museos, teatros y bibliotecas, pero también en el periodismo y en los medios electrónicos, en las casas y los talleres, en los restaurantes y en las calles y en muchos espacios más se produce y se reproduce cultura a diario. Mucha de ella es efímera, otra encuentra su entrada a los recintos mencionados. Lo que importa destacar aquí es que la vida cultural es más amplia y más rica de lo que se reúne, colecciona y exhibe en los solemnes espacios especiales destinados a su conservación.

### **Quinta idea equivocada: La existencia de la cultura depende del Estado**

Como muchas concepciones falsas, también ésta se basa en ciertos elementos verdaderos. Así, es cierto que en México casi todas las instituciones que de alguna manera tienen que ver con la creación cultural especializada y la conservación del patrimonio cultural en general, son instituciones que no dependen de los creadores de la cultura, sino de los gobiernos: los institutos

estatales de cultura, la educación escolar básica y superior, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, los museos, las escuelas de bellas artes, las revistas y las estaciones de radio llamadas culturales, etc. Desde luego, esta dependencia puede ser decisiva porque la asignación o no de un subsidio gubernamental a una propuesta cultural a menudo decide sobre la existencia o no de esta última. Además, como en muchos otros países, también en México gran parte del fomento a las más diversas manifestaciones culturales se realiza bajo la óptica del «fortalecimiento» de la cultura «nacional» y de este modo se justifica la fuerte presencia del Estado en estas cuestiones.

Los Estados han tenido siempre interés en intervenir en la creación cultural y la conservación del patrimonio cultural porque de esta manera controlan y a veces incluso crean un importante factor de cohesión social. Pero cualquier mirada breve al mapa demuestra lo absurdo de esta concepción. Por más que las fronteras «nacionales» sean delimitaciones territoriales claramente definidas, objetivos de sangrientas luchas y complicados tratados internacionales, es obvio que no son fronteras culturales (y algo semejante vale para las subculturas al interior de un país). Rasgos de la cultura norteamericana se encuentran en todo el país y en pleno Paseo Montejo. Manifestaciones de la cultura mexicana no sólo se hallan en regiones enteras de los Estados Unidos, sino que muchas veces las dominan completamente. ¿Cómo se distingue en el Soconusco la cultura mexicana de la guatemalteca? ¿Dónde termina la cultura de Yucatán y dónde empieza la de Campeche?

Desde luego existen diferencias culturales y, en consecuencia límites entre culturas: desde el comienzo de este ensayo se indicó que la cultura humana no es una, sino que constituye un compuesto de culturas diferentes. Pero aunque los

Estados y sus instituciones suelen traer, al igual que los museos, los teatros y las bibliotecas, de petrificar la cultura en el sentido que se acaba de mencionar, el ámbito de la creación y reproducción cultural es mucho más amplio que el ámbito de las instituciones estatales. Esto también porque, a fin de cuentas, la historia del Estado cubre sólo una mínima fracción de la historia de la humanidad.

### **Para terminar: Cinco equivocaciones, una oposición**

En este ensayo se han presentado cinco ideas equivocadas sobre la cultura bajo la forma de cinco oposiciones. Primero se opuso la idea de que se puede o no tener cultura a la concepción antropológica de la cultura, según la cual todos los seres humanos tienen cultura aunque sus culturas siempre son diferentes unas de las otras. En segundo lugar, se confrontó la equivocada idea de que existe una jerarquía objetiva entre las diversas culturas y manifestaciones culturales con la ausencia de criterios científicos para determinarla. En tercer lugar, se opuso a la errónea concepción de la existencia de culturas puras y por eso valiosas, la realidad empírica de la mezcla cultural por doquier. En cuarto lugar, se estableció frente a la idea de que la cultura se encuentra únicamente en ciertos recintos solemnes, tales como museos, teatros y bibliotecas, la evidencia empírica de la enorme amplitud de los procesos de creación, reproducción, transmisión y transformación de la cultura. Y finalmente se opuso a la opinión de la liga intrínseca entre Estado y cultura la realidad de una vida cultural mucho más comprensiva.

Mientras que estas oposiciones constituyen oposiciones entre ideas verdaderas y falsas sobre la cultura, es pertinente concluir este ensayo con unas consideraciones sobre una oposición de otro

tipo. Hay una oposición en el terreno cultural de suma importancia para todos quienes analizan y, más aún, quienes viven y participan en una cultura. Esta oposición es la oposición entre la cultura propia y la cultura impuesta<sup>6</sup>.

Como se ha dicho anteriormente, en todas las culturas y en todos los tiempos se han documentado influencias de unas culturas sobre otras. El problema no radica en la existencia de tales influencias, sino en que si los seres humanos pertenecientes a una cultura pueden decidir libremente sobre si quieren aceptar tales influencias y, en dado caso, cuáles y cómo. Poder **escoger** entre alternativas presupone, claro está, **conocer alternativas** y reconocer a una influencia concreta como una alternativa entre otras posibles.

Este último aspecto vale no solamente para un país (se recordarán las recientes discusiones sobre esta temática durante la preparación del Tratado Norteamericano de Libre Comercio), para una etnia (varios de los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional han insistido en que determinadas políticas gubernamentales contribuyen a destruir las tradiciones culturales de los pueblos indígenas), sino también para regiones con una identidad cultural tan marcada y tan antigua como Yucatán. Precisamente porque la cultura no es sólo lo que se encuentra en museos, teatros y bibliotecas, sino también lo que está en las calles y las casas, la opción por una influencia cultural con alternativas culturales tiene que ver con **la identidad** colectiva de una población, o sea, de cómo ésta ve la vida y quiere vivirla y qué sentido encuentra en ella. Pero esto remite enseguida a la **estructura del poder** vigente en el seno de esta población: ¿Quién tiene la capacidad de reconocer alternativas, quién

<sup>6</sup> Esta idea se apoya en la teoría de Guillermo Bonfil sobre el control cultural, una versión de ésta se incluyó como capítulo segundo de su libro antológico *Pensar la cultura* (Ed. Alianza Mexicana, México, 1991).

puede decidir sobre cuál se acepta o no? y, en dado caso, ¿cómo? Reconocer estos elementos críticos de una situación cultural implica admitir que el estudio de la cultura siempre tiene que ser crítico. Porque se trata de reconocer aquellos elementos en los procesos culturales que contribuyen a la emancipación de los seres humanos y a una vida más humana digna y feliz de todos. Esto, empero, no tiene que ver con esta cultura o aquella, con este pueblo o aquél con esta época u otra.

En todos los tiempos, regiones y pueblos se han generado y se siguen generando elementos culturales que apoyan y reproducen estructuras de dominación y otros que abren caminos de liberación. El estudio científico de la cultura puede contribuir al fomento de cualquiera de ambos. Una aportación significativa a la segunda perspectiva mencionada consiste en combatir las ideas erróneas que siguen existiendo y difundándose sobre los fenómenos culturales.



## El concepto «cultura» y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?<sup>1</sup>

Esteban Krotz

Desde que en 1871, retomando y desarrollando la conceptualización de la historia cultural alemana, el primero de los “profesionales británicos” formuló su famosa definición del término “cultura” (Tylor, 1975: 29; Palerm, 1977:31), ésta quedó vinculada indisolublemente con la ciencia antropológica entonces naciente como tal; incluso ésta ha sido llamada frecuentemente, por sus practicantes y en ámbitos mucho más amplios, “ciencia de la cultura” o “ciencia de las culturas”.<sup>2</sup>

Sin embargo, esta vinculación nunca estuvo libre de tensiones, lo que queda demostrado por la vacilación del mismo Tylor al usar las palabras “cultura” y “civilización” (Kroeber, 1963:194); también se pone de manifiesto que lejos de crearse un consenso sobre el término cultura, el número de sus definiciones ha aumentado con el tiempo hasta llegar a niveles que a veces despiertan dudas acerca del carácter “científico” de la antropología<sup>3</sup>. En México, esta tensión se ha mostrado de manera particular. De hecho, el término “cultura” desapareció hacia fines de los sesenta en la discusión hegemónica y dejó de ser, durante varios lustros, instrumento analítico para la generación de conocimientos antropológicos. Cuando al cabo de un buen número de años recobró, finalmente, un lugar respetable en la antropología mexicana, era obvio que los años de su silenciamiento no podían ser entendidos como un simple eclipse. Porque no reapareció “la cultura” a secas.

Reapareció acompañada por un adjetivo, por ejemplo, “cultura popular”, “cultura urbana” o “cultura obrera”.

¿Cuáles fueron las causas de esta desaparición? ¿Cómo y por qué se volvió a aceptar ese término? ¿Qué significa para la antropología actual? Sobre varias de estas preguntas y algunas cuestiones conexas informan los textos reunidos en este volumen. El presente trabajo quiere rastrear de manera breve y esquemática este proceso de desaparición-reaparición y plantear una serie de puntos críticos para la investigación antropológica actual sobre “la cultura”.

### La condena del “culturalismo”

La revisión de escritos y de tradición oral acerca de eventos, biografías e instituciones permite reconocer varios factores estrechamente vinculados unos con los otros, como causas de esta coyuntura que se inició a fines de los sesenta y duró, con algunas modificaciones, casi cuatro lustros. A continuación se enlistan las más significativas de ellas, sin que su orden de mención implique una jerarquización de su importancia.

En primer lugar hay que mencionar la irrupción de cierto tipo de marxismo en la antropología mexicana y, particularmente, sus centros de formación académico-profesional. Se trataba de una versión del pensamiento marxista que privilegiaba sobremanera a la “estructura”, o sea la esfera de la producción económica y el análisis de la relación de explotación entre las clases de la sociedad capitalista. En segundo lugar hay que recordar que los estudios sobre los campesinos se volvieron hegemónicos durante casi una década en la antropología mexicana. Fueron precisamente estos el lugar donde se recibieron y desarrollaron con más intensidad los impulsos provenientes del tipo mencionado de marxismo.

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente en E. Krotz, Comp., *La cultura adjetivada*, México, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993, pp. 13-31.

<sup>2</sup> Como lo resume un conocido manual: «Cultura es el término que usan los antropólogos para describir el objeto de su disciplina» (Rossl y O'Higgins, 1981:13).

<sup>3</sup> Recuérdese que ya la antología publicada por A. L. Kroeber y C. Kluckholm (1963) a mediados del siglo consigna más de centenar y medio de definiciones diferentes.

Como resultado de esta combinación el interés antropológico predominante y más dinámico se centró en “una caracterización” de clase del campesinado y de las vías de desarrollo del capitalismo en la agricultura en México y en “el potencial revolucionario del campesinado, con un énfasis sobre su definición como clase a partir de un análisis concreto de sus demandas, luchas y organizaciones” (Paré, 1991:11)<sup>4</sup>. En la retrospectiva llama la atención la fuerza de este enfoque que hizo que desaparecieran del campo de visión muchos antropólogos y, en general, del debate hegemónico, incluso aspectos “superestructurales” tales como la etnicidad o el género. Los grupos, pueblos y comunidades indígenas quedaron subsumidos bajo el término de “campesino”; tampoco se reparaba en la problemática relación hombre-mujer, expresión de una contradicción considerada tan “secundaria” como la étnico-cultural.

En una fase posterior de este debate, la influencia de cierta combinación entre antropología estructuralista y marxismo proveniente de Francia hizo que el interés de muchos antropólogos incluyera una cierta atención a la “superestructura”. Más significativos, empero, que los impulsos que hubieran podido provenir de los trabajos antropológicos de Godelier<sup>5</sup> o del mismo Lévi Strauss<sup>6</sup>, se volvieron los textos sociológico-politológicos y filosóficos de Althusser y sus

discípulos, particularmente su análisis de los “aparatos ideológicos del estado” (Althusser, 1974). A su vez, esta reducción de lo superestructural a lo ideológico y la concepción de esto último como algo vinculado necesariamente al estado capitalista<sup>7</sup>, se combinó eficazmente con la amplia acepción que tuvieron varios estudios sobre la ideología burguesa, que desenmascaraban y denunciaban la diseminación de la misma a través de los medios de difusión masiva.<sup>8</sup>

Ambas fases de la misma coyuntura se desarrollaban sobre una matriz de rechazo a los -como entonces se decía con frecuencia- “tradicionales estudios de comunidad”. No es aquí el lugar de evaluar lo acertado o no de tales afirmaciones;<sup>9</sup> el hecho es que se trataba de superar la limitación inherente a los estudios de pueblos y comunidades tomados como entidades autocontenidas mediante su análisis como parte de un país; este último, a su vez, era visto necesariamente como parte del mundo latinoamericano dependiente, como parte del Tercer Mundo.

Un interesante reflejo de esta situación lo proveen dos programas de estudio formulados durante los años setenta. La licenciatura en antropología social de la entonces recién creada Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa incluía entre

<sup>4</sup> No pueden detallarse aquí otros aspectos del interés de aquellos años en los estudios campesinos, ni explicar la confusa multidisciplinariedad en la que concurrieron economistas, antropólogos, sociólogos y politólogos, ni profundizar sobre la situación paradigmática de la antropología mexicana de entonces.

<sup>5</sup> Piénsese, por ejemplo, en sus estudios sobre aspectos «típicamente antropológicos» tales como el parentesco y la religión, así como naturaleza y evolución del poder en Marx y Engels (Godelier, 1974).

<sup>6</sup> Queda la interrogante acerca de la curiosa situación de que en México se ha publicado casi la totalidad de los escritos importantes de este autor (y otros se encuentran disponibles en castellano), pero casi no existen estudios empíricos orientados por sus ideas.

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, en uno de los manuales más difundidos de la época, el capítulo sobre «estructura ideológica» ni siquiera menciona la palabra «cultura» (Harnecker, 1977:96-III).

<sup>8</sup> Ejemplos de estos análisis son diversas antologías como la editada por M. A. Garretón (1974) y, ante todo, *Para leer al pato Donald* (Dorfman y Mattelart, 1972).

<sup>9</sup> Puede, por ejemplo, recordarse el trabajo pionero de Redfield (1944) en Yucatán, donde el estudio de diversas comunidades y el estudio de la ciudad de Mérida a modo de una comunidad (Quintal, 1985: 10) sólo adquirirían sentido a partir de su integración a un esquema de desarrollo regional y éste, a su vez, en el marco de un modelo evolutivo.

sus inicialmente seis “áreas de concentración”<sup>10</sup> a la “etnología”<sup>11</sup>; por su parte las materias básicas de las áreas de “antropología del desarrollo”, “antropología rural”, “antropología urbana”, por ejemplo, no contenían referencia alguna de la problemática propiamente cultural y sólo entre las del área de “antropología política” se incluyó un curso obligatorio sobre “cultura e ideología políticas”. El otro ejemplo es el nombre de uno de los al comienzo cuatro “talleres” de investigación de la Maestría en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que llevaba primero el nombre “ideología”; sólo hasta el inicio de la tercera generación, en 1982, fue sustituido por el de “cultura e ideología”.

Como resultado de este proceso desaparecieron del debate central en la antropología mexicana, de hecho, muchos elementos considerados anteriormente como “típicamente antropológicos” tanto por antropólogos como por colegas de otras disciplinas y de otros ámbitos. Esto vale igualmente para fenómenos socio-culturales (por ejemplo, la religión), para sectores poblacionales (particularmente, el más de medio centenar de pueblos indios) y para esferas de la realidad sociocultural (la mencionada limitación al estudio de lo “infraestructural”). Donde se mantuvo o donde posteriormente resurgió un cierto interés por tales aspectos superestructurales, éstos se concibieron en términos macro-sociológicos y se privilegiaban la consideración de los mensajes

<sup>10</sup> El Departamento de Antropología se inició a fines de 1974; las «áreas de concentración» eran una combinación de un número relativamente grande de cursos dedicados a un área fenoménica o teórica de la antropología y de dos prácticas de campo escolares en esta misma área. Para mayores detalles puede verse Krotz, 1988.

<sup>11</sup> Sin embargo, no se aceptó, por razones diversas, la propuesta de hacer obligatorio el aprendizaje al menos inicial de un idioma indígena. Cuando posteriormente se añadió una séptima área de concentración, se optó por la denominación «sociolingüística», desechando el de «etnolingüística»; en los cursos de esta área se tocaban sólo de manera muy marginal cuestiones propiamente ideológicas.

y de los emisores. Esto llevó a los estudios antropológicos a una situación difícil, ya que seguían constituyendo, a causa de su metodología característica del “trabajo de campo”, acercamientos fundamentalmente microsociológicos; además de que seguían ocupándose casi exclusivamente de quienes eran los receptores de los mensajes ideológicos. En consecuencia, no se llegaron a producir estudios empíricos sobre fenómenos supra estructurales y, en caso de hacerse referencias a ellos, no pocas veces de tinte fuertemente doctrinario o meramente denunciatorio.

Es conveniente recordar que la situación descrita y sus causas no pueden entenderse adecuadamente sin tomar en cuenta una serie de elementos considerados usualmente, según un cuestionable dualismo en la historiografía de las ciencias, “externos” al debate antropológico mismo. Entre estos elementos se encuentran, para mencionar solamente algunos, la influencia generalizada de la teoría de la dependencia, que atravesaba, al igual que la fascinación por el campesinado, los límites disciplinarios e institucionales de las ciencias sociales de aquella época, la esperanza ampliamente compartida por muchos científicos sociales y estudiantes, de que se estaba acercando de manera inevitable un cambio profundo y rápido de la situación social injusta, la denuncia permanentemente renovada del imperialismo norteamericano como culpable de esta situación (crítica que constituía, de antemano, una grave hipoteca para cualquier antropología producida en el país vecino del norte) y la apertura de espacios relativamente libres de coacción y censura para la creación intelectual y científica a partir de los setenta, particularmente al interior de las instituciones académicas<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Esta apreciación, empero, no es compartida por quienes califican esta época como la de la «quiebra política de la antropología social en México» (Medina, 1986; García Mora, 1986).

El resultado de todos estos factores “internos” y “externos”<sup>13</sup> puede resumirse también de la siguiente manera. El fuerte énfasis en la esfera tecnoeconómica del marxismo y del neoevolucionismo y el igualmente fuerte énfasis en “lo social” de la antropología británica se combinaron para rechazar la identificación de la antropología como la “ciencia de la cultura”: a lo más podía admitirse como una “antropología de la cultura” como una antropología parcial en cuanto a ámbito fenoménico y/o en cuanto a perspectiva teórica. Pero históricamente el lugar de una antropología parcial de este tipo era ocupado por la “antropología norteamericana”<sup>14</sup>, denominada usualmente “antropología cultural”. Ésta, llamada posteriormente de modo peyorativo “culturalismo”, reunía tres características negativas: era, por principio, sospechosa de ser vehículo del imperialismo cultural; representaba un tipo de antropología cuya limitación a las pequeñas comunidades o pueblos estaba ocultando que éstos eran parte de estructuras socioeconómicas mayores; su atención privilegiada a los fenómenos superestructurales había llevado a ignorar los problemas básicos - de tipo estructural y político- de la sociedad y había llevado a un simple folklorismo<sup>15</sup>.

### La aparición de “la cultura popular”

Quedará como una ironía de la historia, que el regreso de la noción de cultura a la antropología mexicana se diera precisamente a través de un

<sup>13</sup> En otros lugares (por ejemplo, Krotz, 1987) ha insistido en que todos estos elementos deben considerarse como constitutivos del proceso de generación de conocimientos científicos.

<sup>14</sup> Hay que recordar que los primeros antropólogos «neoevolucionistas» se oponían explícitamente a la antropología norteamericana establecida, fuertemente influenciada por Boas y su grupo y que una relación de oposición semejante era tradicional en la llamada «antropología social británica».

<sup>15</sup> Con todo esto se quiere caracterizar la situación predominante, que se puede observar en la mayor parte de las investigaciones,

autor en cuyo vocabulario el término “folklore” ocupa un lugar importante. La influencia de los escritos de Antonio Gramsci y, posteriormente, de diversos autores, entre ellos varios antropólogos, inspirados en él<sup>16</sup>, empezó a hacerse sentir hacia fines de los setenta. A comienzos de los ochenta se habían convertido en tema de discusión y punto de referencia obligados. Entre sus efectos llaman la atención, ante todo, dos. Por una parte, contribuyó a quitarle aspereza al debate teórico y político-ideológico en la antropología mexicana y a permitir numerosas combinaciones teóricas y conceptuales antes rechazadas por “eclecticas”<sup>17</sup>. Por otra parte, eliminó convincentemente cualquier connotación negativa del concepto “cultura”, que a partir de entonces se usaba cada vez más frecuentemente en estudios y debates antropológicos.

Empero, resulta obvio que no se trataba aquí de una especie de “repatriación” de una concepción de cultura anteriormente válida en la antropología

debates e instituciones de aquel tiempo. Existieron, desde luego excepciones e ideas que hubieran podido constituir puntos de partida alternativos. Así, por ejemplo, reza el artículo «cultura» en el *Breve diccionario de sociología marxista*, publicado en 1973: «La cultura, por tanto, no es sinónimo de superestructura, pues abarca también las peculiaridades de los medios de producción...» (Bartra, 1975:57). Empero, formulaciones como éstas, no contrarrestaron la corriente principal que; C. Hewitt (1988:242) ha llamado acertadamente el «eclipse» del concepto cultura.

<sup>16</sup> Hay que mencionar aquí, ante todo, la influencia de los trabajos de L. M. Lombardi Satriani (1975,1978) y de M. A. Cirese (1979), así como determinados estudios sobre Gramsci (particularmente Portelli, 1973; Texier, 1975; Bucl-Glucksman, 1978) y los numerosos textos publicados durante años por la Universidad Autónoma de Puebla (por ejemplo Hobsbawm y otros, 1978), en torno a, y a partir de, este autor italiano.

<sup>17</sup> Un buen ejemplo de esto proporciona la comparación de los números 11 (de 1979) y 23 (de 1984) de la revista *Nueva Antropología*, ambos resultados de coloquios. Mientras que en la primera prevalece la idea de que la antropología está en crisis y que debe ser redimida y hasta sustituida por el materialismo histórico, en el segundo número mencionado se observan múltiples combinaciones de enfoques de origen diverso, entre ellos de tipo marxista, y un número significativamente menor de acusaciones y denuncias.



mexicana. De hecho, la influencia gramsciana llegó en una coyuntura en la cual la antropología en México ya había empezado a incursionar en el estudio de otros sectores sociales, particularmente los pobres urbanos y los obreros industriales, ocupándose también de los procesos de movilización y de representación política (movimiento urbano popular, sindicatos) de sus intereses. El concepto general de “cultura popular” permitía una fructífera conexión entre el estudio microsociológico de barrios urbanos, grupos migrantes campo-ciudad, obreros fabriles y de secciones sindicales como un marco de análisis global de carácter marxista. Así, por una parte, permitía dar cuenta de la segmentación efectiva de trabajo, vida cotidiana, intereses políticos y expresiones simbólicas de las capas mayoritarias de la población mexicana, es decir, permitía hablar, a partir de la información etnográfica de determinadas formas de “cultura obrera”, “cultura sindical” o “cultura urbana”. Por otra parte, impedía la atomización de estas “culturas” mediante su integración a un esquema analítico más comprehensivo (que, además, de alguna manera hacía eco de los acostumbrados tonos de denuncia y crítica social), mediante su relación con un análisis más orientado hacia el estudio de lucha de clases (privilegiando más la concepción de “pueblo”<sup>18</sup> o de “clases subalternas”), o más hacia la construcción de la hegemonía política (privilegiando la concepción de “la sociedad civil”). Igual que con respecto a la coyuntura anteriormente descrita, también aquí hay que recordar una serie de elementos usualmente llamados “externos” que contribuyen a su explicación. Entre ellos ocupa un lugar destacado, sin duda alguna, la situación política general del país, que se asemejaba en ciertos aspectos a la Italia de Gramsci y al llamado “euro-comunismo” de los setenta.

<sup>18</sup> No pueden discutirse aquí los diferentes orígenes y matices de estos conceptos.

Es decir, se había desvanecido la esperanza en un cambio drástico, posiblemente violento, y después de haber estudiado y a veces incluso tratado de fomentar el mencionado “potencial revolucionario del campesinado mexicano” (Warman 1980: 109), se reconocía la necesidad política de construir alianzas, de reformar paulatinamente estructuras institucionales, de influir en los mecanismos de producción de hegemonía y, por tanto, la necesidad científica de estudiar estas alianzas, estructuras y mecanismos. En consecuencia, la atención se dirigía más y más hacia los sectores urbanos explotados en su trabajo, marginados en su forma de vivir, objetos de la acción enajenadora de los medios de difusión masiva y la escuela, envueltos en múltiples redes de dominación por burocracias y líderes, pero a pesar de todo con posibilidades de expresión política. Esta expresión era muchas veces concebida como primordialmente negativa, por lo cual abundan en los estudios de esta época las referencias a la existencia de una “cultura de la resistencia” o de la “impugnación” en los más diversos sectores “populares”. Posteriormente, se llegó a dar cuenta de manera más equilibrada de diversas combinaciones de elementos de resistencia y de transformación impuesta.<sup>19</sup>

El fin del efímero auge petrolero a comienzos de los años ochenta no implicó ninguna ruptura con esta perspectiva, tal vez precisamente por el hecho de que se sucedían diversas modificaciones legales llamadas “reforma política”, que prometían mayor participación ciudadana en la conducción de los asuntos públicos y una mayor efectividad de los reclamos populares. Por tanto, a los más diversos estudios sobre las culturas populares, integrados éstos firmemente a la administración pública federal mediante insti-

<sup>19</sup> Veáanse para esto los comentarios críticos y autocríticos de E. Menéndez (1981:343 y sigs.), N. García Canclini (1984), V. Novelo (1988:218), Ma. E. Módena (1990:35 y sigs.) y H. Tejera (1991:51-52).

tuciones específicas,<sup>20</sup> se agregó a partir de fines de los ochenta, un número creciente de estudios antropológicos sobre partidos políticos y comportamiento electoral, siendo algunos de estos últimos fomentados directamente por instancias gubernamentales de control político.<sup>21</sup>

No cabe duda que este viraje -independientemente de la consideración de sus causas- fue punto de partida para el enriquecimiento del debate y de la investigación antropológica en México. Así, la insistencia gramsciana de estudiar detalladamente el “folklore” como “la concepción del mundo y de la vida” (Cerroni, 1981: 44) constituyó un impulso fructífero para la ampliación significativa de los campos fenoménicos de estudio. Los trabajos sobre los más diversos fenómenos religiosos, sobre conocimientos y prácticas populares (particularmente los relacionados con los procesos salud-enfermedad y con la producción agrícola), el recobrado interés por artesanías y fiestas, identidades colectivas y tradición oral tienen que mencionarse aquí también; además, la atención minuciosa a los aspectos de la vida cotidiana de diferentes sectores poblacionales y a las condiciones de vida femenina igualmente se beneficiaron de este viraje.

Tres hechos recientes han modificado nuevamente la situación de los estudios antropológicos en México y, en particular, los estudios antropológicos sobre la cultura y determinados aspectos culturales. No se encuentran explicitados de

<sup>20</sup> En 1978 se crea la Dirección General de Culturas Populares y en 1982 se funda el Museo Nacional de Culturas Populares, ambos dependientes de la Secretaría de Educación Pública (véase Turk y Hernández, 1988; Arizpe y otros, 1988).

<sup>21</sup> Tampoco puede perderse de vista que la crisis generalizada en el país durante los ochentas no impidió la consolidación (planta contratada, presupuestos de operación, infraestructura) de un buen número de instituciones académicas de investigación antropológica.

manera amplia en los textos que componen este volumen, cosa que se explica por la fecha en que fueron elaborados. Pero aún así resulta conveniente mencionarlos brevemente, al menos. Uno es la desintegración del mundo del socialismo realmente existente, simbolizada por la caída del muro de Berlín y la abolición de la Unión Soviética. Este fenómeno político y social ha tenido y sigue teniendo efectos todavía difíciles de apreciar sobre el debate científico-social en general y el antropológico en particular. Otro es la lucha reivindicativa de muchos grupos indios latinoamericanos que, en parte bajo la sombra del llamado “Quinto Centenario” lograron salir del olvido en que los habían confinado incluso los antropólogos. Finalmente, la influencia de ciertas corrientes de una antropología hermenéutica e incluso posmoderna<sup>22</sup> está empezando a modificar algunos aspectos del debate antropológico sobre “la cultura” y de las investigaciones en torno a ellas.

### Interrogantes sobre las culturas adjetivadas

Los lugares de “lo cultural”

- a) *¿Categoría residual-folklorismo descriptivo?*  
¿De qué se habla realmente cuando se habla de “la cultura” de los obreros, de los moradores de las ciudades perdidas y vecindades urbanas, también de los pescadores, de los ejidatarios, de los ciudadanos electores? ¿Se nombra un concepto central en el análisis de ésta? ¿O tenemos que ver aquí con una especie de “categoría residual”?<sup>23</sup>: simplemente se agrupan todos aquellos fenómenos que en los esquemas hasta ahora usuales no tuvieron cabida?

<sup>22</sup> Véase para esto la antología preparada y prologada por C. Reynoso (1991).

<sup>23</sup> Véase acerca de esto el comentario de I. Pye (1973:67) con respecto a la cultura política.

Independientemente de la definición precisa que en un estudio particular se pudiera elaborar y utilizar de la noción de “cultura”, ¿no se repite o prolonga acaso la situación de los acostumbrados enfoques marxistas, para los cuales lo infraestructural era la esfera de los fenómenos claramente delimitados, campo de las leyes y de la explicación causal, mientras que lo superestructural siempre se caracterizaba por una cierta difusidad, la esfera donde en vez de demarcaciones claras se ofrecían listas de fenómenos:<sup>24</sup> lo jurídico, lo simbólico, la educación, los medios de difusión...?

Desde luego, si esto fuese así, no se trataría de algo intrínsecamente negativo. La observación precedente sería sólo una llamada de atención acerca de la necesidad de reforzar el trabajo conceptual-teórico. Pero ¿no puede observarse en la reciente fascinación por los estudios culturales una cierta tendencia a concebir a la cultura no meramente como esfera altamente compleja, para cuyo examen científico todavía faltan conceptos, métodos e ideas, sino como la esfera de lo ininteligible, lo irracional, por tanto, lo inexplicable? ¿No es cierto que en muchos estudios culturales la fascinación por el fenómeno en sí mismo parece desplazar la atención a las teorías sobre los fenómenos socioculturales? ¿Y qué, en consecuencia, el esfuerzo conceptual y explicativo cede a la simple recopilación de hechos, sin duda interesantes y llamativos? Si esta tendencia se volviera la predominante, habríamos llegado -nuevamente- a una especie de folklorismo meramente descriptivo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Un ejemplo de esto da el citado texto de M. Harnecker (1977:87 y sigs.)

<sup>25</sup> Para obviar malentendidos, conviene recordar en este contexto que el autor más conocido en México de la corriente interpretativa, para el cual «el análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación» (Geertz, 1987:24), se ha distanciado explícitamente de todo subjetivismo e irracionalismo: «Yo no creo que

b) ¿Desilusión de los antropólogos, despolitización de la antropología? En algunas ocasiones se ha manifestado la sospecha de que -independientemente de las motivaciones personales de determinados antropólogos- el viraje mencionado hacia el estudio de la población urbana y los trabajadores industriales aconteció en un clima intelectual y político caracterizado, al menos en parte, por una cierta desilusión con respecto a los estudios campesinos. Este desencantamiento se habría nutrido de dos fuentes a la vez. La primera era teórica: a pesar de los -en cuanto cantidad y calidad- impresionantes materiales etnográficos reunidos, a pesar de las intensas y a menudo muy ásperas polémicas sobre el estatuto de clase del campesinado y su inserción en la sociedad capitalista, se había llegado a un agotador callejón sin salida. La otra era política y social: no sólo no se había falsificado la hipótesis del “potencial revolucionario del campesinado”, sino que la situación de éste seguía empeorándose por todas partes. ¿No podría ser visto el reciente y creciente auge de los estudios culturales en las ciencias sociales mexicanas en general y en la antropología en particular como expresión de la misma desilusión?<sup>26</sup> Ésta, ciertamente, iría paralela a la patente despolitización del gremio antropológico y de sus centros de formación e investigación académica durante los ochenta.

la antropología no sea ni pueda ser una ciencia, ni que las etnografías sean novelas, poemas, sueños o alucinaciones, ni que la confiabilidad del conocimiento antropológico sea un interés secundario, ni que el valor de los trabajos antropológicos radique sólo en su capacidad de persuasión» (Geertz 1991:388).

<sup>26</sup> Empero, las dos situaciones no son iguales. Porque en aquel tiempo la creciente atención antropológica a los pobres urbanos y a los obreros industriales fue impulsada igualmente por diversas movilizaciones de estos grupos poblacionales y por la búsqueda de los antropólogos de nuevos sujetos de la pendiente transformación social. Por cierto estas ideas y situaciones caracterizaban no sólo a la comunidad antropológica, sino podían ser constatadas también en otras disciplinas sociales (véase acerca de los estudios sobre cultura e ideología en las ciencias sociales mexicanas recientes).

c) *¿Hacia la recuperación de la heterogeneidad cultural interna?* Es indudable que los estudios antropológicos más centrados en los actores que en las estructuras, más en las coyunturas que en el sistema, más en los universos simbólicos que en las relaciones sociales han contribuido a la recuperación científica de la heterogeneidad -ante todo, cultural- del país. Esto vale, por ejemplo, para el estudio de las ciudades, donde sobre la matriz unitaria de la urbanización capitalista aparecen segmentos poblacionales, movimientos, expectativas, demandas y formas de organización sumamente diferenciadas y diversas. Para el país en su conjunto, ha sido particularmente el debate sobre la población indígena, su patrimonio cultural y su posible contribución a un modelo civilizatorio alternativo, el que ha sido enriquecido por el trabajo antropológico; muestra estelar de ello es, sin duda, la polémica en torno al “México profundo” de Guillermo Bonfil. Los recientes estudios sobre el derecho de los pueblos indígenas sobre los derechos humanos en México demuestran que no estamos ante un problema de carácter estético o de otro modo “etéreo”, sino nuevamente ante la necesidad de “pensar nuestra cultura”, y que la “querrela por la cultura” nos ubica en el centro de la “encrucijada latinoamericana”, y que en este marco se tiene que volver a debatir sobre “el proyecto nacional”.<sup>27</sup>

Estos tres señalamientos de tensiones en la conceptualización de las culturas adjetivadas no sólo constituyen interrogantes sobre el lugar que ocupa “lo cultural” en diversos estudios antropológicos recientes, sino también la pregunta por el lugar de la antropología misma. ¿Una antropología fundamentalmente descriptiva, a la que son ajenas las grandes teorías, particularmente las que se ocupan del desarrollo de las sociedades?

<sup>27</sup> Las palabras entrecomilladas son referencias a títulos de capítulos del último libro de G. Bonfil (1991).

¿Una antropología distanciada de las necesidades apremiantes de las mayorías populares, que disfruta de lo exótico que aparece en tradición oral, ritos y vida cotidiana de “otros” sectores y grupos sociales? ¿O una antropología centrada en el rescate de fragmentos contraculturales sobrevivientes en el presente como puntos de partida para la construcción de perspectivas civilizatorias alternativas, una antropología nuevamente orientada a partir de la visión de los -hasta ahora eternos- vencidos?

### **El estudio de la cultura “adjetivada”**

Finalmente parece pertinente indicar varios problemas que se derivan de que las diversas “culturas adjetivadas” siempre son concebidas, de alguna manera, como universos más o menos claramente delimitados e incluso empíricamente distinguibles unos de otros, ya sea con respecto a sectores sociales (urbano, industrial, etc.), ya sea con respecto a ámbitos fenoménicos (popular, política, entre otros), ya sea que se trate de una combinación de ambos elementos (la cultura política de los paracaidistas, la cultura regional de sureste, etc.), es decir, las culturas adjetivadas se entienden como subculturas.

En primer lugar aparece la pregunta, por cierto, bastante antigua en antropología, si al estudiar una cultura adjetivada, tenemos que ver, ante todo, con el estudio de ciertos rasgos culturales, es decir, de elementos relativamente aislados unos de los otros, pero conjugados por el investigador, o si se trata realmente de totalidades, es decir, de aspectos integrados en la realidad sociocultural empírica misma.

Esta pregunta es relevante para otra -particularmente en el caso de optar por la segunda posibilidad-: ¿cuál es, en cada uno de los casos, la relación de una subcultura específica con las

demás? Como lo ha recordado de una manera muy plástica y sugerente la memorable exposición “Obreros somos” del Museo Nacional de las Culturas Populares<sup>28</sup>, muchas veces los “portadores” o productores de una de estas subculturas son prácticamente idénticos con los de otra, por ejemplo, los obreros son habitantes de determinadas áreas urbanas. Y, además, ¿cómo se relacionan las diversas subculturas con el conjunto mayor del que forman parte? ¿Cuál sería este conjunto? ¿Acaso la cultura nacional?

En tercer lugar hay que advertir que la búsqueda de cualquier subcultura particular conlleva la tendencia a verla -como antiguamente a las comunidades campesinas- como relativamente aislada, firmemente integrada y, en consecuencia, estática. O, por decirlo de otra manera, la pregunta por la “lógica” de una (sub)cultura oscurece a menudo la existencia de los constantes procesos de transformación a los que está sujeta. Qué tan rápidos pueden ser estos cambios, puede ejemplificarse con el caso de “los campesinos” ejidatarios. ¿En qué sentido podrían compaginarse enunciados sobre “la cultura campesina” de estos sectores rurales generados durante la época de intensa movilización vinculada con los programas de colectivización ejidal a mediados de los setenta, durante la progresiva miserabilización después del estallido del problema de la deuda externa a comienzos de los ochenta y los generados actualmente, al inicio de la privatización parcelaria?

Una última cuestión se refiere a que si no se quiere concebir a una (sub)cultura por estudiar como entidad abstracta, entonces su análisis tendrá que incluir los procesos mediante los cuales individuos y grupos concretos son integrados a ella (y, relacionando esto con el

<sup>28</sup> Esta exposición se presentó en 1984; puede consultarse el catálogo respectivo «Obreros somos... expresiones de la cultura obrera».

párrafo anterior, los mecanismos mediante estos actores sociales, a su vez, modifican estas subculturas). En relación a este tema de la *enculturación* llaman la atención dos hechos. Uno es que a pesar del interés despertado por una importante investigación sociológica realizada a comienzos de los setenta sobre la politización de los niños mexicanos (Segovia, 1975), ésta no impulsó la realización de estudios antropológicos sobre tal temática.

Por otra parte, resulta difícilmente comprensible que la abrumadora mayoría de estudios sobre fenómenos educativos realizados por antropólogos se haya limitado, casi por completo, a la educación formal e institucional, dejando de lado también, hasta el día de hoy, la pedagogía popular desarrollada en Latinoamérica durante los sesenta y setenta.

Las tensiones teóricas aquí señaladas con respecto al concepto “cultura” constituyen, al mismo tiempo, elementos para la evaluación de los estudios antropológicos actuales sobre determinadas subculturas y retos para la investigación aún pendiente. Una manera de resumirlos podría ser el recordatorio de que, aunque los acostumbrados esquemas de las sociedades de clases y su relación con el Estado parecen haber perdido vigor, los procesos de explotación económica, dominación política y discriminación étnica y cultural siguen dándose; según algunos, incluso están recrudesciéndose por todas partes. Las investigaciones antropológicas sobre el rico panorama de subculturas en éste y los demás países del continente sólo podrán dar cuenta cabal de su objeto de estudio y, así, participar en la búsqueda de caminos para la transformación de esta situación -intrínsecamente tensa-, si logran articularlo teóricamente y metodológicamente con las categorías de desigualdad, sumisión e identidad forzada.



## León Olivé Morett

Estudió matemáticas en la Facultad de Ciencias de la UNAM, Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Doctorado en la Universidad de Oxford, Inglaterra.

Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1985, trabaja en las áreas de Filosofía de la Ciencia, Epistemología y Filosofía Política y Social. Dirigió el Instituto de Investigaciones Filosóficas entre 1985 y 1993. Ha impartido múltiples cursos sobre teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia y ética en universidades de México, de América Latina, de España y de los Estados Unidos. Ha participado en numerosos congresos y reuniones académicas. Presidió el Comité Organizador del I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. Es miembro del Comité Académico de la Cátedra México de la Organización de Estados Iberoamericanos.

Actualmente es coordinador del proyecto colectivo «Filosofía analítica y filosofía política de la ciencia» y desarrolla otro sobre «Relaciones Interculturales».

Ha publicado diversos libros, compilaciones, artículos y capítulos de libros, los más recientes son: *Multiculturalismo y Pluralismo*, *El Bien, el Mal y la Razón*, *Facetas de la ciencia y la tecnología* y *Cuestiones Éticas de la Ciencia y la Tecnología en el Siglo XXI*.

El siguiente texto fue tomado de la obra:

OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*, UNAM/Paidós, Biblioteca Americana de Ensayo, México, 1999, pp. 37-45.





## Multiculturalismo y pluralismo

León Olivé

### El concepto de cultura

Desde tiempos de la colonia, México y los países latinoamericanos han vivido una confrontación entre el ideal alimentado por los grupos dominantes de promover una cultura única a la cual deberían converger todas las demás, y la posición que pugna por el reconocimiento de la diversidad cultural que de hecho existe, y por un modelo de sociedad según el cual es deseable que todas las culturas se preserven, florezcan y evolucionen en su diversidad, en vez de asimilarse a un único patrón de corte occidental moderno.

A lo largo de la historia de Estados Unidos ha dominado la cultura de los grupos protestantes blancos, anglosajones (la llamada cultura «WASI»)<sup>1</sup>, frente a otros grupos que mantienen cierta cohesión y rasgos de identidad que permiten identificarlos como culturas, por ejemplo, los hispanos.

En todo el mundo, la llamada globalización ha conducido a la formación de una sociedad planetaria, en la cual ha dominado algo que por ahora vagamente podemos denominar «cultura occidental».

En ningún caso, sin embargo, la cultura dominante ha logrado eliminar a las otras culturas. La diversidad cultural subsiste en México y en muchos otros países, y existe también en todo el planeta. Muchos conflictos sociales y políticos se deben a los intentos de algunas culturas por dominar a otras, y a la falta de reconocimiento de las diferencias.

Pero, ¿qué significa la diversidad cultural?, ¿qué significa reconocer una cultura como diferente de la propia?

Reconocer que existe una cultura diferente no es sólo aceptar que alguien pueda tener un color de piel distinto, peinarse de algún modo que nos parezca extravagante, tener gustos estéticos «asombrosos» y hábitos alimentarios extraños. Puede significar todo eso, pero implica mucho más. Lo más delicado, y lo que realmente importa para nuestro tema, es que los miembros de la otra cultura pueden concebir la naturaleza humana de modos muy diferentes, y lo que perciban como necesidades humanas básicas puede diferir enormemente del punto de vista occidental moderno.

Los miembros de otra cultura también pueden tener maneras muy diferentes de concebir la relación entre el individuo y la sociedad, así como las obligaciones políticas de la persona con su comunidad. Más aún, pueden entender lo que es la dignidad humana de un modo muy distinto del nuestro y, por consiguiente, también diferir en lo que es una afrenta moral y lo que son los derechos humanos básicos. Es posible que haya también diferencias, e incluso incompatibilidades, en la forma de concebir el universo y al hombre dentro de él y, finalmente, puede haber diferencias no sólo en cuanto a qué creer acerca del mundo, sino incluso en cuanto a cómo investigar sobre él.

Ante esa diversidad de hecho comienzan las verdaderas dificultades. ¿Hay un único punto de vista correcto? ¿O más de uno pueden ser válidos? ¿O son todos igualmente válidos?

Pensemos por ejemplo en uno de los temas cruciales del debate actual sobre la problemática de los pueblos indios en México: la posibilidad de que se reconozcan los sistemas de normas, usos y costumbres utilizados en el seno de las comunidades indígenas, como legítimos instrumentos jurídicos para la resolución de problemas y conflictos en el interior de esas comunidades, aunque tales sistemas sean paralelos al sistema

<sup>1</sup> White Anglo-Saxon Protestant

jurídico nacional, o incluso que lo sustituyan dentro de ciertos límites.

A veces la discusión ha girado en torno al origen de esos sistemas, y suele aducirse que casi ninguno de los sistemas normativos de usos y costumbres de los pueblos indígenas, si no es que ninguno, es el original de las culturas prehispánicas; son, más bien, «la transposición de formas coloniales de dominación» (Bartra 1997).

Así planteado, el problema es histórico y de carácter factual (sobre una cuestión de hecho), a saber, ¿se remonta realmente el origen de los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas a los tiempos prehispánicos, o se trata de sistemas conformados durante la época colonial?

Sin duda, éste es un problema histórico digno de atención, pero no es lo que importa para la decisión de aceptar o rechazar tales sistemas. La razón por la cual deberían aceptarse o rechazarse esos sistemas normativos, o cualquier otro, debe basarse en la *validez* de las normas en cuestión, y de ninguna manera en su origen. Tan débil para aceptar esos sistemas es la razón que alega que deben reconocerse en la Constitución porque son los sistemas propios de las comunidades prehispánicas, como el rechazo de esa idea sobre la base de que se trata de sistemas normativos desarrollados durante la Colonia.

Lo que debe examinarse son las razones para considerar que las normas de esos sistemas son *normas correctas*. Eso es lo que haría de ellos sistemas normativos *valiosos y preferibles* a otros. Pero entonces topamos con el verdadero problema: ¿sobre qué base, con qué criterios juzgaremos que las normas de un sistema, sea jurídico o moral, son las normas correctas? ¿De dónde proviene esa base, de dónde podemos extraer los criterios pertinentes?

Aquí tenemos que elegir entre una posición que afirma que esos criterios provienen de una teoría o de una filosofía trascendente a toda cultura, y una posición que sostiene que esos criterios siempre se encuentran en algún trasfondo cultural.

La posición que sostiene que los criterios provienen de una filosofía trascendente es la concepción absolutista y universalista que discutiremos más adelante. La otra concepción, la que habla de un trasfondo cultural, puede interpretarse en el sentido pluralista que defenderé en este libro, o de una manera relativista, que conduce, como veremos, a resultados indeseables, al igual que la posición absolutista.

En primer lugar debemos precisar qué quiere decir «trasfondo cultural», y eso requiere aclarar el concepto de *cultura*, que no es un concepto unívoco. De hecho, uno de los principales problemas en las discusiones en torno al multiculturalismo se debe a que el término central «cultura» tiene muchos significados diferentes.<sup>2</sup>

Como sucede con tantos conceptos de interés filosófico y científico, no tenemos razones para pensar que hay o que debe haber un único concepto de «cultura» que sea el *correcto*. Hay muchos significados del concepto y la elección del más adecuado debe ir en función de los problemas que queramos comprender.

Lo que importa es tener claridad sobre el problema que se quiere discutir, y elegir los conceptos que permitan plantear y entender ese

<sup>2</sup> Para apreciar una muestra de esa diversidad conceptual pueden consultarse, por ejemplo, las siguientes obras: *Filosofía de la cultura*, de Jesús Mosterín, donde se interpreta a la cultura como la «información transmitida por aprendizaje social» (p.21). *El mito de la cultura*, de Gustavo Bueno, distingue entre varios conceptos de cultura. El volumen de la EIAE compilado por David Sobrevilla hace un minucioso recuento de las diferentes acepciones del concepto, y de las más influyentes reflexiones filosóficas sobre la cultura.

problema con nitidez para así proponer soluciones aceptables.

En virtud de los problemas que nos proponemos discutir en este libro, el concepto más útil es uno antropológico. Aunque tampoco existe un único concepto antropológico de cultura, muchos autores reconocen como un buen punto de partida la ya clásica definición de E.B. Taylor: «La cultura o civilización (...) es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad» (Taylor, p. 7).

Como dice Mosterín, otros conceptos antropológicos de cultura giran básicamente en torno a la misma idea. El antropólogo mexicano Guillermo de la Peña, por ejemplo, en un trabajo reciente reitera que

el concepto de *cultura* se opone al de *naturaleza*; sirve para nombrar el cúmulo de conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracterizan a cualquier grupo humano, y que suele transmitirse -aunque no mecánicamente- en el tiempo (de una generación a otra) y en el espacio (de un lugar a otro) (De la Peña, p. 102).

Luis Villoro ha recordado la definición adoptada en una reunión sobre políticas culturales de la UNESCO (realizada en México en 1981):

En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser

humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (Villoro 2, p.177).

Podemos agregar que engloba también la ciencia y la técnica. Aceptando básicamente estas definiciones, Villoro destaca dos aspectos de las culturas, los que simplistamente podrían denominarse «externo» e «interno».

El primero correspondería a los elementos percibibles directamente por un observador. Comprendería dos subconjuntos. Por una parte los productos materiales de una cultura: edificios, utensilios, vestidos, obras de arte, conjuntos de signos, etc. Por la otra los sistemas de relación y de comunicación, observables a través de casos concretos en los cuales se realizan o a los que se aplican. Entrarían en esta categoría las relaciones sociales, los lenguajes de distintos tipos, los comportamientos sometidos a reglas (costumbres, ritos, juegos, etcétera).

Pero esa dimensión directamente observable de una cultura sólo es comprensible al suponer, en los sujetos, un conjunto de estados dispositionales «internos», que les da sentido: las creencias, los propósitos o intenciones y las actitudes colectivas de los creadores de cultura. Esta condición «interna» de cultura es condición de posibilidad de su dimensión «externa» (Villoro 2, pp.177-178).

Siguiendo las propuestas anteriores, el concepto de cultura que utilizaremos alude a una comunidad que tiene una tradición cultivada a lo largo de varias generaciones y que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas (educativas, religiosas, tecnológicas, etc.): mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común (véase Kymlicka, pp. 18 y 76; Salmerón 2; Villoro, 8, pp. 109 y ss.). Éste es el concepto que ha permitido

una gran cantidad de trabajo antropológico y de cuyos referentes no podemos dudar, cuando se habla, por ejemplo, de las culturas nahua, maya, tzotzil, huichola o tojolabal.

Algunas de las razones que permiten identificar a los huicholes o a los tzotziles como culturas son, por ejemplo, que ya existían desde antes de la llegada de los españoles y que desde siempre han vivido en los territorios que ahora ocupan. Además, tienen una lengua, creencias bien arraigadas, tradiciones, costumbres e instituciones que han durado siglos y mantienen expectativas y un proyecto común. Esas creencias, costumbres e instituciones, su lengua y su proyecto comunes han provisto a muchas generaciones de los elementos básicos que dotan de sentido a su existencia como seres humanos.

Como dice el filósofo canadiense Will Kymlicka, las culturas «proveen a sus miembros de modos de vida que tienen sentido y que abarcan el rango completo de las actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada» (Kymlicka, p. 76).

Esto nos permite evitar un buen número de confusiones y de discusiones inútiles acerca de cuáles son los grupos sociales que pueden ser reconocidos como culturas y que, en su caso, serán sujetos de los derechos de grupo que más adelante discutiremos. Muchas veces se ha intentado desechar el multiculturalismo por la vía fácil de la ridiculización, sugiriendo que defiende el derecho a la diferencia de cualquier grupo que se identifique a sí mismo por medio de cualquier parámetro y únicamente por eso: sectas religiosas como la *Heavensgate*, grupos de inmigrantes que sólo tienen en común la nacionalidad de sus antepasados, pero no instituciones ni un proyecto colectivo, o fanáticos de un club de fútbol. El concepto de cultura que hemos aceptado

puede aplicarse a los pueblos indios de América Latina, pero no a grupos como los recién mencionados. En este libro, la discusión del multiculturalismo se refiere a las culturas que satisfacen ese concepto antropológico.

Nótese que no hemos incluido la condición de que una cultura disponga de un territorio. En un sentido trivial toda cultura, mientras está viva, ocupa un lugar en el espacio. Sin embargo, muchos de los conflictos étnicos actuales se deben a que varias etnias han sido despojadas de sus tierras y, aunque vivan en lugares que alguna vez les pertenecieron comunalmente, no tienen derechos sobre ese territorio o tienen muy pocos derechos. Si incluyéramos en la definición de cultura la condición de que el grupo posea un territorio, entonces por la sola definición dejaríamos fuera a muchos grupos que cumplen las otras condiciones y entre cuyas reivindicaciones están de manera central precisamente las territoriales.

Pero hay todavía otra razón para no incluir el territorio entre las condiciones para calificar a un grupo como cultura. En gran medida, las discusiones contemporáneas en torno al multiculturalismo se refieren a grupos que no sólo disponen jurídicamente de un territorio, sino que se encuentran diseminados por amplias partes del territorio de un país. Y aunque tiendan a concentrarse en determinadas regiones, las condiciones del país donde viven hacen imposible que hoy en día dispongan de algún territorio propio. Es el caso de muchas comunidades de hispanos en Estados Unidos, o de los nahuas en México. Se trata de minorías étnicas con formas de vida peculiares, valores, tradiciones y expectativas comunes, pero que ya no podrían identificarse con un territorio propio.

Lo anterior sirve como antecedente para puntualizar que el multiculturalismo que se defiende en

este libro nada tiene que ver con reivindicaciones nacionalistas conservadoras que, en una actitud excluyente de otros grupos y renunciando a la participación cooperativa con otras culturas, buscan la secesión territorial con respecto a los países a los que pertenecen.

El derecho a la autodeterminación de un pueblo y su autonomía no equivalen ni conducen directamente a la secesión (véase Laporta).

Para terminar esta sección aclaremos el uso que daremos a los términos «comunidad» y «cultura». En las discusiones que nos interesan, muchos autores las utilizan indistintamente.

*Strictu sensu*, los dos términos se refieren a conceptos diferentes. El término «comunidad» es muy vago y suele aplicarse a un grupo social que se identifica por medio de algún parámetro.

Así, hay comunidades que podrían ser una clase social, un grupo religioso, un grupo estudiantil, una comunidad científica. Algunas comunidades constituyen culturas, pero no toda una comunidad es una cultura. En este libro, sin embargo, por conveniencia estilística, seguiremos la costumbre de utilizar indistintamente ambos términos, en el entendido de que si no se aclara otra cosa, nos referimos a comunidades que cumplen los requisitos ya señalados para calificar como culturas.



## Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural

### Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO

Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO.  
París, 2 de noviembre de 2001

“La riqueza cultural del mundo reside en su diversidad dialogante”

La declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural se aprobó por unanimidad en una coyuntura muy singular: acababan de producirse los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO se constituía el primer gran encuentro ministerial después de aquel día aciago.

Ello brindó a los Estados la ocasión de reafirmar su convicción de que el diálogo intercultural es el mejor garante de la paz, y de rechazar categóricamente la tesis que auguraba un choque ineluctable entre las culturas y civilizaciones.

Un instrumento de esta envergadura es algo novedoso para la comunidad internacional. En él se eleva a la diversidad cultural a la categoría de “patrimonio común de la humanidad”, “tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos”, y se erige en su defensa en imperativo ético indisociable del respeto de la dignidad de la persona.

La declaración aspira a preservar ese tesoro vivo, y por lo tanto renovable, que es la diversidad cultural, diversidad que no cabe entender como patrimonio estático sino como proceso que garantiza la supervivencia de la humanidad; aspira también a evitar toda tentación segregacionista y fundamentalista que, en nombre de las diferencias culturales, sacralice esas mismas diferencias y desvirtúe así el mensaje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La Declaración insiste en el hecho de que cada individuo debe reconocer no sólo la alteridad en

todas sus formas sino también el carácter plural de su propia identidad dentro de sociedades igualmente plurales. Sólo así es posible conservar la diversidad cultural en su doble dimensión de proceso evolutivo y fuente de expresión, creación e innovación. De esta manera queda superado el debate entre los países que desean defender los bienes y servicios culturales “que, por ser portadores de identidad, valores y sentido, no deben ser considerados mercancías o bienes de consumo como los demás”, y los que esperaban fomentar los derechos culturales, pues la Declaración conjuga esas dos aspiraciones complementarias poniendo de relieve el nexo causal que las une: no puede existir la una sin la otra.

La Declaración, que se acompaña de las grandes líneas de un plan de acción, puede convertirse en una formidable herramienta de desarrollo, capaz de humanizar la mundialización. Desde luego, en ella no se prescriben acciones concretas sino que se formulan más bien orientaciones generales que los Estados Miembros, en colaboración con el sector privado y la sociedad civil, deberían traducir en políticas innovadoras en su contexto particular.

Esta Declaración, que a la cerrazón fundamentalista opone la perspectiva de un mundo más abierto, creativo y democrático, se cuenta desde ahora entre los textos fundadores de una nueva ética que la UNESCO promueva en los albores del siglo XXI. Mi deseo es que algún día adquiera tanta fuerza como la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Koichiro Matsuura  
Director General

### La Conferencia General

*Reafirmando* su adhesión a la plena realización de los derechos humanos y de las libertades funda-

mentales proclamadas en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otros instrumentos universalmente reconocidos, como los dos Pactos Internacionales de 1966 relativos uno a los derechos civiles y políticos y el otro a los derechos económicos, sociales y culturales,

*Recordando* que en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO se afirma "(...) que la amplia difusión de la cultura y la educación de la humanidad para la justicia, la libertad y la paz son indispensables a la dignidad del hombre y constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir con un espíritu de responsabilidad y de ayuda mutua",

*Recordando también* su Artículo primero que asigna a la UNESCO, entre otros objetivos, el de recomendar "los acuerdos internacionales que estime convenientes para facilitar la libre circulación de las ideas por medio de la palabra y de la imagen",

*Refiriéndose* a las disposiciones relativas a la diversidad cultural y al ejercicio de los derechos culturales que figuran en los instrumentos internacionales promulgados por la UNESCO.<sup>1</sup>

*Reafirmando* que la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos,

<sup>1</sup> Entre los cuales figuran, en particular, el Acuerdo de Florencia de 1950 y su Protocolo de Nairobi de 1976, la Convención Universal sobre Derechos de Autor de 1952, la Declaración de los Principios de Cooperación Cultural Internacional de 1966, la Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales de 1970, la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de 1972, la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales de 1978, la Recomendación relativa a la condición del artista de 1980 y la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de 1989.

los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias,<sup>2</sup>

*Constatando* que la cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía fundada en el saber,

*Afirmando* que el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, están entre los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales,

*Aspirando* a una mayor solidaridad fundada en el reconocimiento de la diversidad cultural, en la conciencia de la unidad del género humano y en el desarrollo de los intercambios culturales,

*Considerando* que el proceso de mundialización, facilitado por la rápida evolución de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, pese a constituir un reto para la diversidad cultural crea las condiciones de un diálogo renovado entre las culturas y las civilizaciones,

*Consciente* del mandato específico que se ha dado a la UNESCO, en el seno del sistema de las Naciones Unidas, consistente en asegurar la preservación y la promoción de la fecunda diversidad de las culturas,

*Proclama los principios siguientes y aprueba la presente Declaración:*

## **Identidad, Diversidad y Pluralismo**

### *Artículo 1 – La diversidad cultural, patrimonio*

<sup>2</sup> Definición conforme a las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (*Nuestra Diversidad Creativa*, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998).



*común de la humanidad*

La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

*Artículo 2 – De la diversidad cultural al pluralismo cultural*

En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la inclusión y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública.

*Artículo 3 – La diversidad cultural, factor de desarrollo*

La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos; es una de las fuentes del desarrollo, entendido no solamente en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria.

**Diversidad cultural y derechos humanos**

*Artículo 4 – Los derechos humanos, garantes de la diversidad cultural*

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance.

*Artículo 5 – Los derechos culturales, marco propicio de la diversidad cultural*

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los define el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe, así, poder expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural; toda persona debe poder participar en la vida cultural que elija y ejercer sus propias prácticas culturales, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.

*Artículo 6 – Hacia una diversidad cultural accesible a todos*

Al tiempo que se garantiza la libre circulación de las ideas mediante la palabra y la imagen, hay que procurar que todas las culturas puedan expresarse y darse a conocer. La libertad de expresión, el pluralismo de los medios de comu-

nicación, el multilingüismo, la igualdad de acceso a las expresiones artísticas, al saber científico y tecnológico -comprendida su forma electrónica- y la posibilidad, para todas las culturas, de estar presentes en los medios de expresión y de difusión, son los garantes de la diversidad cultural.

## **Diversidad Cultural y Creatividad**

### *Artículo 7 – El patrimonio cultural, fuente de la creatividad*

Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales, pero se desarrolla plenamente en contacto con otras. Esta es la razón por la cual el patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, valorizado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e instaurar un verdadero diálogo entre las culturas.

### *Artículo 8 – Los bienes y servicios culturales, mercancías distintas de las demás*

Frente a los cambios económicos y tecnológicos actuales, que abren vastas perspectivas para la creación y la innovación, se debe prestar una atención particular a la diversidad de la oferta creativa, a la justa consideración de los derechos de los autores y de los artistas, así como al carácter específico de los bienes y servicios culturales que, en la medida en que son portadores de identidad, de valores y sentido, no deben ser considerados como mercancías o bienes de consumo como los demás.

### *Artículo 9 – Las políticas culturales, catalizadoras de la creatividad*

Las políticas culturales, en tanto que garantizan la libre circulación de las ideas y las obras, deben crear condiciones propicias para la producción y difusión de bienes y servicios culturales diversificados, gracias a industrias culturales que dis-

pongan de medios para desarrollarse en los planos local y mundial. Cada Estado debe, respetando sus obligaciones internacionales, definir su política cultural y aplicarla, utilizando para ello los medios de acción que juzgue más adecuados, ya se trate de apoyos concretos o de marcos reglamentarios apropiados.

## **Diversidad Cultural y Solidaridad Internacional**

### *Artículo 10 – Reforzar las capacidades de creación y de difusión a escala mundial*

Ante los desequilibrios que se producen actualmente en los flujos e intercambios de bienes culturales a escala mundial, es necesario reforzar la cooperación y la solidaridad internacionales destinadas a permitir que todos los países, en particular los países en desarrollo y los países en transición, establezcan industrias culturales viables y competitivas en los planos nacional e internacional.

### *Artículo 11 – Establecer relaciones de asociación entre el sector público, el sector privado y la sociedad civil*

Las fuerzas del mercado por sí solas no pueden garantizar la preservación y promoción de la diversidad cultural, condición de un desarrollo humano sostenible. Desde este punto de vista, conviene fortalecer la función primordial de las políticas públicas, en asociación con el sector privado y la sociedad civil.

### *Artículo 12 – La función de la UNESCO*

La UNESCO, por su mandato y sus funciones, tiene la responsabilidad de:

- a) promover la consideración de los principios enunciados en la presente Declaración en las estrategias de desarrollo elaboradas en el seno de las diversas enti-

- dades intergubernamentales;
- b) constituir un instrumento de referencia y de concertación entre los Estados, los organismos internacionales gubernamentales y no gubernamentales, la sociedad civil y el sector privado para la elaboración conjunta de conceptos, objetivos y políticas en favor de la diversidad cultural;
  - c) proseguir su acción normativa y su acción de sensibilización y de desarrollo de capacidades en los ámbitos relacionados con la presente Declaración que corresponden a sus esferas de competencia;
  - d) facilitar la aplicación del Plan de Acción cuyas orientaciones principales se adjuntan en anexo de la presente Declaración.

**Orientaciones principales de un plan de acción para la aplicación de la declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural**

*Los Estados Miembros se comprometen a tomar las medidas apropiadas para difundir ampliamente la Declaración de la UNESCO sobre la diversidad cultural y fomentar su aplicación efectiva, cooperando en particular con miras a la realización de los siguientes objetivos:*

1. Profundizar el debate internacional sobre los problemas relativos a la diversidad cultural, en particular los que se refieren a sus vínculos con el desarrollo y a su influencia en la formulación de políticas, a escala tanto nacional como internacional; profundizar en particular la reflexión sobre la conveniencia de elaborar un instrumento jurídico internacional sobre la diversidad cultural.
2. Desarrollar la definición de los principios, normas y prácticas en los planos nacional e inter-

nacional, así como de los medios de sensibilización y las formas de cooperación más propicios a la salvaguardia y a la promoción de la diversidad cultural.

3. Favorecer el intercambio de conocimientos y de las prácticas recomendables en materia de pluralismo cultural con miras a facilitar, en sociedades diversificadas, la inclusión y la participación de las personas y de los grupos que proceden de horizontes culturales variados.

4. Avanzar en la comprensión y la clarificación del contenido de los derechos culturales, considerados como parte integrante de los derechos humanos.

5. Salvaguardar el patrimonio lingüístico de la humanidad y apoyar la expresión, la creación y la difusión en el mayor número posible de lenguas.

6. Fomentar la diversidad lingüística -respetando la lengua materna- en todos los niveles de la educación, dondequiera que sea posible, y estimular el aprendizaje del plurilingüismo desde la más temprana edad.

7. Alentar, a través de la educación, una toma de conciencia del valor positivo de la diversidad cultural y mejorar, a este efecto, tanto la formulación de los programas escolares como la formación de los docentes.

8. Incorporar al proceso educativo, tanto como sea necesario, métodos pedagógicos tradicionales, con el fin de preservar y optimizar los métodos culturalmente adecuados para la comunicación y la transmisión del saber.

9. Fomentar la “alfabetización electrónica” y acrecentar el dominio de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, que deben considerarse al mismo tiempo como disci-

plinas de enseñanza y como instrumentos pedagógicos capaces de reforzar la eficacia de los servicios educativos.

10. Promover la diversidad lingüística en el espacio numérico y fomentar el acceso gratuito y universal, a través de las redes mundiales, a todas las informaciones que pertenecen al dominio público.

11. Luchar contra las desigualdades en materia de electrónica -en estrecha cooperación con los organismos competentes del sistema de las Naciones Unidas- favoreciendo el acceso de los países en desarrollo a las nuevas tecnologías, ayudándolos a dominar las tecnologías de la información y facilitando a la vez la circulación electrónica de los productos culturales endógenos y el acceso de dichos países a los recursos numéricos de orden educativo, cultural y científico, disponibles a escala mundial.

12. Estimular la producción, la salvaguardia y la difusión de contenidos diversificados en los medios de comunicación y las redes mundiales de información y, con este fin, promover la función de los servicios públicos de radiodifusión y de televisión en la elaboración de producciones audiovisuales de calidad, favoreciendo en particular el establecimiento de mecanismos cooperativos que faciliten la difusión de las mismas.

13. Elaborar políticas y estrategias de preservación y valorización del patrimonio cultural y natural, en particular del patrimonio oral e inmaterial, y combatir el tráfico ilícito de bienes y servicios culturales.

14. Respetar y proteger los sistemas de conocimiento tradicionales, especialmente los de las poblaciones autóctonas; reconocer la contribución de los conocimientos tradicionales a la protección del medio ambiente y a la gestión de los recursos

naturales, y favorecer las sinergias entre la ciencia moderna y los conocimientos locales.

15. Apoyar la movilidad de creadores, artistas, investigadores, científicos e intelectuales y el desarrollo de programas y de asociaciones internacionales de investigación, procurando al mismo tiempo preservar y aumentar la capacidad creativa de los países en desarrollo y en transición.

16. Garantizar la protección de los derechos de autor y de los derechos conexos, con miras a fomentar el desarrollo de la creatividad contemporánea y una remuneración justa del trabajo creativo, defendiendo al mismo tiempo el derecho público de acceso a la cultura, de conformidad con el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

17. Ayudar a la creación o a la consolidación de industrias culturales en los países en desarrollo y los países en transición y, con este propósito, cooperar en el desarrollo de las infraestructuras y las competencias necesarias, apoyar la creación de mercados locales viables y facilitar el acceso de los bienes culturales de dichos países al mercado mundial y a los circuitos de distribución internacionales.

18. Elaborar políticas culturales que promuevan los principios inscritos en la presente Declaración, entre otras cosas mediante mecanismos de apoyo a la ejecución y/o de marcos reglamentarios apropiados, respetando las obligaciones internacionales de cada Estado.

19. Asociar estrechamente los diferentes sectores de la sociedad civil a la definición de las políticas públicas de salvaguardia y promoción de la diversidad cultural.

20. Reconocer y fomentar la contribución que el sector privado puede aportar a la valorización de

la diversidad cultural y facilitar, con este propósito, la creación de espacios de diálogo entre el sector público y el privado.

*Los Estados Miembros recomiendan al Director General que al ejecutar los programas de la UNESCO tome en consideración los objetivos enunciados en el presente*

*Plan de Acción, y que lo comunique a los organismos del sistema de las Naciones Unidas y demás organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales interesadas, con miras a reforzar la sinergia de las medidas que se adopten en favor de la diversidad cultural.*



## **Lourdes Arizpe Schlosser**

Licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Doctorado en Antropología Social por la London School of Economics and Political Science.

Directora del Museo Nacional de Culturas Populares, de 1985 a 1988. Profesora e investigadora de El Colegio de México, Consultora de la Organización Mundial del Trabajo, Investigadora visitante, Institute of Development Studies, Universidad de Sussex; Profesora-Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM (CRIM); Subdirectora General para la Cultura, UNESCO.

Actualmente es Profesora-Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM.

Sus publicaciones más recientes son: *Cultura o voluntad política: para construir el pluralismo en México*; *Antropología breve de México*; *Cultura y cambio global: percepciones sociales de la deforestación en la selva lacandona*.

El siguiente texto fue tomado de la obra:

ARIZPE, Schlosser Lourdes. *Cultura o voluntad política: para construir el pluralismo en México*. Ponencia en 1er. Congreso Internacional de Cultura y Desarrollo, La Habana, junio 1999.





## **Cultura o voluntad política: para construir el pluralismo en México**

Lourdes Arizpe

### **Introducción**

Nunca había habido en México una movilización de la envergadura de la marcha zapatista de marzo de 2001 y del Tercer Congreso Nacional Indígena. En este inicio del siglo XXI se abre un nuevo sendero, en el que los propios indígenas serán los agentes de su derecho a la participación y desarrollo. Tenemos, hoy, los mexicanos, una oportunidad única que se extiende también al rostro emblemático que ha levantado el EZLN en algunos países europeos.

Sin embargo, a diferencia de los extranjeros, cuyo apoyo para la causa zapatista se contextualiza en las condiciones específicas de sus propios países, nosotros los mexicanos tenemos otra responsabilidad: la de reconstruir una nación en la que puedan reconocerse, respetarse y convivir todos los grupos sociales de este país. Y hacerlo, además, conduciendo un acelerado proceso nacional que filtra, a veces en términos positivos, a veces en negativos, los efectos del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), del posible Tratado de las Américas, y de la posición de México en los procesos de la globalización.

En los dos últimos siglos, al final del primer decenio, una lucha violenta ha llevado a la reconstrucción de la nación. Ahora, tenemos que lograrlo con base en una negociación racional en la que no haya regresiones a épocas pasadas ni cesión de nuestra historia ni de la visión cultural generosa con la que se construyó la nación.

El debate sobre los derechos indígenas podría ser la punta de lanza para una discusión a fondo sobre lo que será una nación en un contexto de cambios ecológicos y económicos globales. Lo que está claro es que ni las encuestas de opinión ni el manejo de imágenes mediáticas en función de esa opinión pueden llevar al debate de fondo,

riguroso y aventurado que se requiere para crear un futuro que ofrezca seguridad en el marco de un cambio de civilización. Dependerá de la rapidez con la que los ciudadanos reaccionen para exigir del gobierno políticas que permitan aprovechar las nuevas oportunidades y evitar las derivas que llevan a mayor pobreza y dislocación social y a la destrucción del medio ambiente. Sin embargo, en vez de estar mejor informados, a los ciudadanos nos acribillan de datos que no pueden entenderse por la confusión de conceptos y la ausencia total de análisis de los procesos. Para contrarrestar esta tendencia la ciencia tiene que aportar una nueva capacidad de análisis y nuevos métodos para contextualizar lo que hoy ocurre en una visión de conjunto para un futuro deseable.

Pensemos, sencillamente, en lo curioso de una situación en la que el advenimiento de la «sociedad del conocimiento» en vez de estar propiciando una reflexión creativa de mayor amplitud frente a los retos, al contrario, el modelo neoliberal está insistiendo en que la ciencia se limite a la realización de tareas técnicas. Al contrario, ni la nación, ni el desarrollo económico ni el desarrollo tecnológico puede pensarse sin una ciencia dinámica que aporte imaginación, rigor y una visión de largo alcance.

### **La banalización de la cultura**

La cultura se encuentra hoy en día en todas las agendas nacionales e internacionales. Se le cita con frecuencia en relación con la diversidad cultural y con los conflictos étnicos o religiosos; con los contenidos de los medios masivos de comunicación; con el capital social, o con los bienes de contenido cultural en el comercio internacional. Se invoca el término de «cultura» porque -y cito de memoria lo que se dice en muchas reuniones internacionales- «...representen-

ta el corazón de la sociedad...», porque «...nos otorga conciencia de nosotros mismos...», «...nos otorga identidad frente al Otro...» y así sucesivamente.

De hecho, se ha reificado este término en el discurso político, es decir, se le ha convertido en un objeto, como si existiera objetivamente algo que correspondiera a «cultura» en la realidad. Se habla así de «culturas indígenas», por ejemplo, cuando habría que hablar de personas o grupos que deciden asumir, portar o transmitir, ciertos rasgos culturales a los que se otorga coherencia y derivación histórica en el discurso. Como lo ha mostrado, entre muchos, Eric Hobsbawm, una historia cultural implica siempre una invención, porque se seleccionan distintos rasgos culturales en distintas épocas para construir una historia apropiada para cada tiempo.

Por ello resulta equivocado atribuir a la cultura una naturaleza «esencialista», es decir, ahistórica e inmutable. Este «esencialismo» se coloca como el centro de una «tradicición» que ha fortalecido a las doctrinas fundamentalistas en muchos países. Los serbios la han invocado para la aberrante «limpieza étnica» llevada a cabo durante las guerras en la ex Yugoslavia, y los Talibanes para justificar el trato brutal hacia toda su población y en particular en contra de las mujeres afganas, quienes ya no tienen derecho a estudiar en la universidad ni ejercer cualquier tipo de profesión liberal, como la medicina, por ejemplo. También invocaron la «pureza religiosa» para perpetrar un ataque deliberado al patrimonio cultural de la humanidad con la destrucción de los Budas de Bamiyan. Esto para no alargar la lista con muchos otros ejemplos.

Podrían añadirse las tesis del «choque de culturas» del profesor Samuel Huntington que han merecido un alud de críticas alrededor del mundo. Baste señalar que la Organización Mundial de la

Ciencia -ICSU- consideró necesario pasar una resolución en relación con el Congreso Mundial de la Ciencia que dice así: « La 26 Asamblea General de ICSU... expresa su preocupación por ciertas partes de los documentos adoptados por la Conferencia, notablemente el párrafo 26 de la Declaración sobre la Ciencia y la sección 3.4 Ciencia Moderna y otros sistemas de conocimiento en el Marco para la Acción; en particular expresa su preocupación por la frase «sistemas tradicionales y de conocimientos locales».

La importancia del conocimiento empírico acumulado durante generaciones y basado en evidencias prácticas se reconoce pero dicho conocimiento debe distinguirse de los enfoques que buscan promover la anticiencia y la seudociencia, y que degradan los valores de la ciencia tal y como la entiende la comunidad de ICSU. ICSU reafirma su compromiso con los valores y los métodos de la ciencia verificable».

### **Consenso cultural, diferencias políticas**

¿De que «tradiciones culturales» estamos hablando entonces: de las que imponen el crear trincheras para guerras étnicas o religiosas, o de las que afirman la libertad de los individuos para elegir, practicar e identificarse con una cultura en un marco de democracia? En las últimas semanas el debate sobre las demandas zapatistas se ha centrado en los aspectos puntuales de los Acuerdos de San Andrés pero la discusión, tal y como lo señaló acertadamente el Subcomandante Marcos, requiere una dimensión de mucho mayor envergadura. En sus propias palabras dijo que el debate debe centrarse en el concepto de nación y que: «...debemos reconstruir la nación sobre bases diferentes, y estas bases consisten en *el reconocimiento de la diferencia*». Con este pronunciamiento, Marcos y los zapatistas se colocan en la corriente internacional, particular-

mente visible en los Estados Unidos y en países del Pacífico, que habla de «las políticas de la diferencia» «the politics of difference».

Es necesario reconocer la diferencia, si, pero ¿de dónde emana el derecho a reconocerla? Necesariamente, del Estado como entidad democrática que garantice los derechos fundamentales y libertades públicas de todos sus ciudadanos. La discusión se desplaza entonces de la temática de las diferencias culturales a la del pluralismo como política para manejar la diversidad cultural, étnica, religiosa, de género, de orientación sexual y de discapacidad en el marco de un Estado.

En el *Informe Mundial sobre la Cultura* de la **UNESCO** abordamos este tema desde distintos ángulos puesto que los fenómenos culturales se presentan con una gran diversidad en distintas regiones del mundo. En todo caso, hay tres problemas centrales que requieren de mayor claridad conceptual y empírica y que abordaré en este artículo.

En primer lugar, la relación entre *cultura y política* que lleva a la necesidad de garantizar la *libertad de opción cultural*, es decir, libertad de creación, expresión y libre asociación.

En segundo lugar, la relación entre *cultura y pobreza*. Frente a la *injusticia cultural* es necesario de plantear *una política de reconocimiento aunada a una política de redistribución*.

En tercer lugar, la relación entre *cultura y pluralismo*. Pueden enunciarse al menos tres doctrinas muy distintas del pluralismo, que llevan a visiones muy distintas de la nación.

*Se refieren a la democracia cristiana, a la democracia liberal y a la democracia con derechos sociales.*

Estos tres ejes forman el marco en el que debe

insertarse toda discusión acerca de los derechos o las «autonomías» indígenas.

### **Linderos culturales y fronteras políticas**

Desde los setenta se viene discutiendo la noción de cultura y el papel que desempeña en múltiples aspectos del desarrollo humano. Esto es especialmente cierto en el contexto latinoamericano, donde, a diferencia de los modelos tradicionales europeos, se ha tratado de insertar el papel de la cultura dentro del desarrollo y los procesos de integración regional. El final de la Guerra Fría marcó un punto de inflexión pues a partir de entonces se empieza a entender la cultura como factor explicativo o determinante en procesos tan diversos como el crecimiento económico, el bienestar humano, la calidad de vida, la participación política, la difusión de los valores democráticos o la proliferación de conflictos locales. Sin embargo se seguía considerando la cultura como un «factor de» y no como una fuerza básica motriz.

Ya para los noventa, estaba claro que había que trascender lo económico, sin abandonarlo. La noción de desarrollo mismo debía ampliarse pues los criterios económicos no eran suficientes para facilitar un programa para la dignidad humana y el bienestar. La búsqueda de otros criterios llevó al Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo a elaborar en 1989 la noción de «*desarrollo humano*» que mide el desarrollo en términos de posibilidades y capacidades del ser humano que van desde la libertad social, económica y política, hasta las oportunidades individuales para estar sano, recibir educación, ser productivo, creativo y disfrutar del respeto personal y los derechos humanos. La cultura aparece implícita en esta noción, pero no explícitamente formulada.

Del mismo modo en que la Comisión Brundtland logró convencer a la comunidad internacional de

la necesidad de establecer un equilibrio entre economía y ecología, se consideraba que era necesario aclarar y profundizar la relación entre cultura y desarrollo, renovar el discurso internacional en este terreno, reformular las estrategias para el siglo XXI y generar un verdadero debate internacional sobre la importancia del factor humano, ético y cultural en el desarrollo. En otras palabras, consolidar un nuevo paradigma de desarrollo que fuera más allá del crecimiento del producto interno bruto.

Esta fue la tarea asignada a la Comisión Independiente de Naciones Unidas sobre Cultura y Desarrollo presidida por Javier Pérez de Cuéllar. El primer mensaje central del Informe de la Comisión, intitulado *Nuestra Diversidad Creativa*, es que «cultura» y «desarrollo» significa comprender y a analizar las posibilidades de **opción** que resultan de distintas formas de convivencia. Entonces, y sólo entonces, reconoceremos plenamente el principio de la libertad cultural y empezaremos a ser respetuosos de las otras culturas que, **a su vez, tengan valores de respeto por otras culturas**. El respeto por las culturas se tiene que entender entonces dentro de un marco mayor que comprende los derechos humanos, la democracia, la equidad de género, y la equidad entre generaciones.

### Las posibilidades de la cultura

En el primer *Informe Mundial sobre la Cultura*, se avanzó en cuanto a precisiones conceptuales sobre los fenómenos culturales. La cultura, indica el antropólogo Robert Borovsky, ofrece «posibilidades» más que realidades fijas. En la realidad actual, además, el concepto de cultura expresa una contradicción, ya que, por una parte, dice este autor, «...desde una perspectiva histórica, incluye un programa político de homogeneización». Toda etnografía, añade, implica una homogeneización.

Por otra parte, las pautas de comportamiento cultural que se tratan de definir, no son acotables y cambian constantemente en el tiempo.

En efecto, la autocrítica de los antropólogos hacia su propio quehacer en los noventa lleva a esta nueva visión. Resulta altamente significativo, que, en el momento en que el concepto de cultura empieza a aparecer en las agendas políticas nacionales e internacionales, éste se encuentre en vías de reformulación en la ciencia, especialmente en la antropología, la ciencia que le dio origen. Las críticas más acuciantes en torno al concepto de cultura, se refieren a que está siendo usado para denotar jerarquía, homogeneización, aplanamiento de los fenómenos, y simplificación.

Puede constatarse que el término de cultura lo utilizó Edward Tylor en el siglo XIX para referirse a los distintos pueblos que empezaban a vincularse, a través de los procesos coloniales, a una estructura política mundial de estados-nación y cuyas culturas tenían que volverse inteligibles dentro de este nuevo contexto. Se afirmó entonces una visión del mundo con una pluralidad de culturas que adquirirían su sentido histórico por su posición relativa dentro del esquema de la evolución unilineal de la civilización humana. La reacción en contra de este esquema que imponía una jerarquía a las civilizaciones y culturas, marcando a unas como superiores y como inferiores a otras, llevó, vía el difusionismo y el funcionalismo, al relativismo cultural.

Se otorgó entonces validez relativa a todas las culturas. La equivalencia entre culturas se representó a través de la metáfora de un mundo conformado por un «mosaico de culturas». A pesar de que en México se desarrollaron tesis alternativas, como la de «regiones de refugio» o relaciones interétnicas de «centroperiferia», la imagen que se incorporó al discurso político en la segunda mitad del siglo XX fue la misma: en

los ochentas se describía al país como un «mosaico de culturas», imagen sobre la que se fincó la política pluricultural y pluriétnica del Estado. Esta imagen plana, irreal, homogeneizante, por relativista, tiene que sustituirse hoy por una imagen más apegada a la realidad y al dinamismo de las múltiples culturas actuales de México en la actualidad.

### El río arco iris de las culturas del siglo XXI

Ya para el segundo *Informe Mundial sobre la Cultura*, resultaba insostenible este discurso vigesimonónico. Al abordar el tema principal de ese volumen, el de «Diversidad cultural, conflictos y pluralismo cultural», empezamos por desechar la metáfora del «mosaico de culturas» para describir al mundo. O, para describir a México. Lo sustituimos por la metáfora del un «río arco iris», imagen que tomada de las palabras de Nelson Mandela cuando definió a Sudáfrica como una nación arco iris.

En el arco iris, los colores, y, en este caso, las culturas, no tienen linderos nítidos sino que se van amalgamando al ir cambiando los matices. De la misma manera, las culturas en el mundo actual ya no tienen linderos fijos -si es que alguna vez los tuvieron-. Y permiten definir una mucho mayor interculturalidad.

Se reconocen, en cambio, los distintos legados históricos que contribuyeron a la formación de cualquier perfil cultural que los hacen en muchos casos indistinguibles de sus culturas vecinas cuando son territorializadas. Por ejemplo, los zapotecos del valle y los de la sierra, en Oaxaca, ¿comparten una misma cultura con dos variantes, o corresponden a dos distintas culturas?

Además, en el caso específico de México, las culturas más cercanas pueden ya encontrarse

en los Estados Unidos. Los niños zapotecos que viven en Chicago y hablan sólo zapoteco e inglés, ¿a qué cultura(s) pertenecen? La vieja imagen del mosaico de culturas obligaría a excluirlos de alguna; la nueva imagen del río arco iris permite incorporarlos como una nueva corriente cultural que hace una mezcla novedosa y creativa de sus legados culturales.

### De mapas e imágenes

Resulta interesante constatar que han sido sobre todo los mapas de las culturas indígenas en México los que han creado una imagen falaz de culturas yuxtapuestas. Hacen aparecer un «mosaico de culturas indígenas» al desterritorializar y agregar los datos de individuos por demarcaciones municipales. Logran mayor precisión los mapas cuando indican el porcentaje de población indígena que vive en cada municipio, como lo ha logrado el Instituto Nacional Indigenista en años recientes.

Ello permite constatar algunas nuevas tendencias. Primero, que la distribución de la población indígena actual en México no es aleatoria, ya que corresponde a «regiones de refugio» y a zonas de la más alta biodiversidad -como lo muestra un mapa que correlaciona la diversidad cultural y los vectores de curvas de nivel-. Se hace nítida la correlación entre biodiversidad y diversidad cultural, lo que permite confirmar que la sostenibilidad cultural -y social- va de la mano con la sostenibilidad ecológica.

Segundo, que la gran movilidad geográfica de los mexicanos en los últimos decenios ha provocado una desterritorialización de las culturas indígenas. De hecho, un mapa que indique los municipios en los que *no se habla ninguna lengua indígena* sorprende porque ya son muy pocos los municipios -unos cuantos en el Norte de México- con

esta característica. Significa dos cosas: uno, que la redefinición de las relaciones de los grupos indígenas con la sociedad nacional atañe a toda la República y no únicamente a las regiones con población indígena mayoritaria y dos, que la cuestión de las culturas indígenas de México abarca más y más las áreas urbanas.

Si se toma un solo municipio y se establece una matriz de hablantes de lenguas indígenas con base en el valor binario de si el entrevistado(a) habla o no una lengua indígena, aparece claramente un lindero entre los indígenas y los no indígenas. Esta es una visión falsa de la realidad. Porque en la realidad mexicana de hoy, habría que establecer una matriz que incluya el monolingüismo, el bilingüismo y el plurilingüismo *en distintas lenguas*, incluyendo el inglés. Por ejemplo, ¿cómo clasificar a la gente de los municipios de la Huasteca que hablan hasta cuatro lenguas indígenas pero en cuyos municipios ya se encuentra gente que habla lenguas indígenas de Oaxaca y, también, gente que, además, habla inglés?

Se hace evidente que los linderos lingüísticos y culturales pueden marcarse de distintas maneras. Si se añaden otros rasgos culturales, la complejidad aumentará. No hay, por tanto, un solo mapa de linderos culturales sino muchos posibles. El mapa y, por tanto, la imagen que se escoja dependerá del criterio que se utilice para seleccionar, que a fin de cuentas ya no resulta cultural sino político. Es decir, se parte de una premisa política que indica que «se considerará indígena al individuo que.....».

Si se quiere, por ejemplo, demostrar que hay pocos «indígenas» en México se puede partir del criterio de considerar como indígenas únicamente a los hablantes monolingües de una o varias lenguas indígenas. En cambio, si se quiere mostrar que hay muchos se pueden incorporar a

la cuenta, además de los que hablan una o varias lenguas indígenas, a todos aquellos que, sin hablar un idioma indígena, se consideran «indígenas». Es un hecho que la autoadscripción aumentó en 10% la población que se consideró indígena en la encuesta sobre lenguas indígenas aplicada en 1995. Con ello se confirma que los linderos culturales de identidad por autoadscripción no son idénticos a los establecidos mediante criterios de observación de datos empíricos derivados de distintas teorías.

### **Entonces, ¿quién decide?**

Todo lo anterior sintetiza lo que la antropología ha insistido en mostrar en el último decenio. A saber, la gran complejidad en establecer criterios para definir el universo de una «cultura» para fines de reglamentación política y jurídica de los derechos indígenas.

La pregunta central se vuelve entonces: ¿quién va a definir los criterios para la adscripción a la población indígena: los estadísticos, los líderes indígenas, los líderes de los partidos políticos, los gobernantes, los antropólogos? Esta pregunta remite a formas políticas de toma de decisiones y, por tanto, a la concepción política del pluralismo.

### **Cultura y pobreza**

De lo anterior se derivan varias consecuencias, que hace muy interesante analizar la forma en que se ha estructurado el debate público actual en cuanto a los pueblos indígenas.

Primero, se ha señalado con insistencia que los indígenas son los más pobres de los más pobres. Los datos sobre la pobreza en México lo señalan reiteradamente. El tipo de pobreza en el caso de los indígenas reviste, además, características

especiales. Un estudio reciente de Mercedes Pedrero sobre el empleo en regiones indígenas indica que el ingreso promedio por hora de los trabajadores urbanos es de \$11.21 por hora, mientras que en regiones indígenas es de \$3.05 por hora. El ingreso promedio de los trabajadores en zonas urbanas es de \$ 2002.35, en la regiones indígenas es de \$ 507.56. *Estas cifras se traducen en que 9 de cada 10 trabajadores en regiones indígenas viven en pobreza extrema.*

Destaca asimismo este trabajo que 34.2% de todos los trabajadores en regiones indígenas, *no reciben ningún salario puesto que trabajan en actividades agrícolas familiares.* Esta cifra es aún más significativa desagregada por género. Resulta que más de la mitad de las mujeres trabajadoras en estas regiones, el 53.4% *no reciben un salario;* en el caso de trabajadores varones, el porcentaje es de 25%.

La confirmación, reiterada una y otra vez, de que los indígenas son los más pobres del país conduce inevitablemente a la pregunta de si los indígenas son pobres por ser indígenas o si son indígenas por ser los más pobres.

En términos de mi propia trayectoria como investigadora, el regreso de esta pregunta equivale a la reaparición fatal de un fantasma de la historia de México. Porque ésta fue una de las preguntas que me hice en la tesis de doctorado que se publicó en 1978 en el Colegio de México. Lo que me lleva, a mi y a todos los que realizamos investigaciones sobre los pueblos indígenas en aquella época, a asombrarnos de la ausencia de memoria en nuestro México. O, de una manera más complicada, a preguntarnos por la eficacia de las ciencias sociales para lograr lo que todos buscamos, el avance de la democracia y la supresión de las discriminaciones.

Brevemente, el estudio que realicé en dos comu-

nidades mazahuas del Estado de México mostró que los mestizos habían acaparado todas las oportunidades del crecimiento económico, empleos, concesiones, acceso a insumos agropecuarios, a través de sus redes familiares y de compadrazgo, y de la monopolización de todos los puestos del gobierno local y municipal. Sin embargo, los indígenas a su vez se negaban a incorporarse a esta apertura de oportunidades por una decisión consciente de querer conservar su forma de vida y de producción agrícola y artesanal. Sólo unos cuantos habían decidido abandonar la lengua mazahua e incorporarse de lleno al desarrollo económico. Luego entonces, habiendo cambiado sus usos y costumbres, ya no se consideraban, ni eran considerados, mestizos, con lo cual el círculo se cerraba.

### ¿De regreso a la “cultura de la pobreza”?

Volvemos a escuchar que la relación de los indígenas con la pobreza vuelve a interpretarse hoy de una manera simplista. Se empieza a mencionar que la pobreza es un problema de cultura. Si la política social del gobierno pone el énfasis en cursos de superación personal como receta para salir de la pobreza, la implicación es que en los pobres está fallando el ánimo o los valores que los conducirían hacia la riqueza.

Hacía falta que esta interpretación se hiciera explícita y esto lo ha hecho Porfirio Miranda. En un artículo en la revista *Proceso*, Porfirio Miranda infiere que la ausencia de elementos culturales occidentales y la falta de proteínas de las culturas «aborígenes» de México es la causa de que hoy en día los indígenas sean tan pobres. Para empezar habría que pedirle que se diera una vuelta por el Museo de Antropología para que vea todos los «adelantos» que tuvieron las culturas mesoamericanas como, por ejemplo, las matemáticas y astronomía que datan de varios siglos antes de

que las recibieran las culturas europeas de las culturas del mediterráneo y, por ejemplo, la rueda, que sí conocían.

Afirma Porfirio Miranda que la pobreza extrema de 10 millones de indígenas mexicanos se explica por una falta de productividad que es consecuencia de sus culturas. ¿Cómo explica entonces la pobreza extrema de otros 30 millones de mexicanos que sí comparten la cultura occidental? Si dijera que eso demuestra aún los remanentes de las herencias indígenas en estos últimos, habría que preguntarle cómo explica la pobreza extrema, incrementada en las últimas décadas, de varios millones de argentinos y chilenos, insospechadamente occidentales.

En todo este asunto interesan las políticas que, con base en esas premisas falaces, se repiten en la opinión pública. Hacia los indígenas, como lo indica Porfirio Miranda, se sugiere que deben cambiar sus culturas. Hacia los pobres no indígenas, en cambio, se sugiere mayor educación. Falta que sugieran también que necesitan cambiar sus culturas para volverse más parecidos a los norteamericanos. Allí el problema es explicar por qué hay tantos pobres en los Estados Unidos. Claro está, que también pueden invocarse factores culturales o raciales para explicar esto último.

Esta cadena de explicación se detiene solamente cuando se pregunta ¿por qué se ha incrementado la pobreza de todos estos grupos en los últimos dos decenios si sus culturas han seguido siendo las mismas?

Lo que habría que resaltar es que hasta ahora se seguía planteando una opción binaria en cuanto al desarrollo indígena: si los indígenas querían seguir conservando la integralidad de sus culturas, se quedaban en la agricultura de minifundio; si querían un ascenso económico y social, era

necesario que transformaran gran parte de las características de forma de comportamiento, incluyendo las expresiones externas de su indianidad.

Este hecho de discriminación puramente social ha tenido una consecuencia decisiva en la relación de los indígenas con la sociedad nacional. Ha llevado a lo que yo llamaría un proceso de *transculturización de las élites indígenas*.

### **La transculturación de las élites indígenas**

Desde un punto de vista histórico puede delinear-se un proceso mediante el cual gran parte de las élites indígenas ha pasado a formar parte de la élite nacional. Todavía durante el siglo XIX el que un indígena como Benito Juárez, y posteriormente otro como Porfirio Díaz, pudieran llegar a la presidencia de la República, podría calificarse de proceso excepcional. En cambio, en el siglo XX, los regímenes posrevolucionarios, en base a su fundamento ideológico en contra del racismo y de la discriminación y a favor de la igualdad de los ciudadanos, se multiplicaron las vías de ascenso político e intelectual; para los jóvenes indígenas se abrieron sin límites.

Si se hiciera una lista de los miembros de esta élite que provenían de comunidades indígenas estoy segura de que nos sorprenderíamos. Sólo para dar dos ejemplos reconocidos, Rufino Tamayo y Andrés Henestrosa. Y, más importante todavía, una lista de todos aquellos que reconocían su ascendencia indígena.

Esto lo propició una política de identidad nacional que no sólo incorporó sino que exaltó la historia y las identidades indígenas. En esta operación política hubo una enorme ganancia: en México se rompieron las barreras raciales y culturales a la movilidad económica, social y cultural que hoy



en día existen todavía en las otras naciones latinoamericanas con población indígena importante. En aquellos países, el avance de los pueblos indios se estrella contra estructuras coloniales nacionales; en México se estrella con éstas sólo en ciertas regiones, como Chiapas, en las que no triunfó la Revolución Mexicana.

El problema identitario en México en el siglo XX fue que, con base en una teoría política de la época, se tomó como dicotómica la adhesión a una cultura: o se era indígena o se era mexicano. Si bien esta fue una distinción explícita en el discurso y las prácticas políticas y educativas, en la realidad social siguió imperando una multiplicidad de situaciones identitarias que, como acabamos de ver en la sección precedente, siguen estando presentes en todas las regiones de México.

En la sociedad posmoderna las identidades han perdido su fuerza centralizadora. Es decir, en un mundo de interdependencia económica con fronteras diluidas, descentralizado en sus operaciones políticas y administrativas, en el que imperan las democracias, los individuos pueden libremente elegir sus identidades. No es ni forzosa ni fatal la pertenencia a una identidad y todas las identidades comparten con otras las adhesiones de sus miembros.

Por ejemplo, los indígenas en México también se reconocen como mexicanos; los chicanos también como norteamericanos; los catalanes como europeos y así sucesivamente. En líneas transversales cada uno de ellos se puede reconocer como hablante de una o varias lenguas, como seguidor de una religión o una secta, como agricultor u obrero o profesionista y así sucesivamente.

En todas partes, desde la Unión Europea y los países en transición, hasta los violentos conflictos étnicos en África, lo que se discute es la nueva

complejidad de las identidades en el siglo XXI. Este es el trasfondo del debate sobre la ley indígena en nuestro país. Por ello es necesario sacar este debate de los límites estrechos de su discusión en relación con la historia de México y colocarlo en su verdadero contexto actual, y éste es el contacto interactivo, sin precedentes históricos, entre todas las culturas del mundo. Contacto cultural en la diversidad que, además, ahora será permanente y continuo en lo que dure la historia humana sobre el planeta. Menciono esta última acotación porque todos los datos sobre el cambio climático, de biodiversidad y de sostenibilidad de la vida social señalan que ya para el 2100 sus consecuencias producirán cambios que alterarán los fundamentos de todas las formas de vida en el planeta.

Entretanto, tenemos que lograr nuevas formas de convivencia entre las distintas culturas y esto requiere de un manejo político, por parte del Estado, en base al pluralismo.

Sin embargo, aunque en el discurso, al referirse al pluralismo parecería que todos hablan de lo mismo, de hecho hay varios proyectos distintos de pluralismo en el México actual. Discutir los derechos indígenas fuera de este marco puede crear nuevas y más insidiosas formas de marginación y opresión no sólo para los indígenas sino para distintos grupos de la ciudadanía.

### **Pueblos indígenas y proyectos de pluralismo**

Los pueblos indígenas tienen sus propias formas de organización económica y social. Sin embargo, el proyecto de pluralismo en que se inserten cambiará su forma de articulación con la sociedad nacional.

Para la democracia cristiana, el pluralismo consiste en un acomodo organicista de los grupos exis-

tentes, dispuestos de acuerdo a un orden jerárquico en el que cada uno recibe su dignidad a partir de la función que desempeña según su orden y grado. El Concilio Vaticano II, en *Gaudium et spes* señaló que «...eviten los gobernantes obstaculizar los grupos familiares, sociales o culturales, los cuerpos o institutos intermedios y no los priven de su legítima y eficaz acción que, por el contrario deben con voluntad y con orden favorecer» (p.75).

Las comunidades indígenas en México formarían parte de estos «cuerpos intermedios» como les llamó Montesquieu, centrados en el concepto de la «dignidad de la persona humana» que requiere, en todo caso de su inserción en la sociedad para que pueda constituirse como persona.

Si estas comunidades se vinculan «orgánicamente» a la sociedad nacional, sin embargo, significa que las comunidades indígenas tendrán que seguir conservándose únicamente como sociedades agrarias. No hay lugar, en este esquema político-social, para la movilidad individual hacia otras esferas, ni para el mestizaje cultural, entendiéndose por ello también la innovación en las pautas de comportamiento tradicionales. Tampoco habría un cambio en el papel subordinado que se asigna a las mujeres puesto que la definición de un carácter «femenino» dependiente forma parte de los valores tradicionales.

No se hace explícito, en este esquema, cómo se articularían estas comunidades a la sociedad nacional puesto que se minimiza el papel del Estado. Al parecer, y esto se constata en la política social del gobierno del Sr. Vicente Fox, sería la Iglesia la encargada de articular estas comunidades indígenas a través de la conservación de los valores tradicionales y de las obras de caridad y de solidaridad social.

El esquema alternativo de pluralismo, derivado del pensamiento liberal democrático, supone que el equilibrio de intereses de una multiplicidad de asociaciones libres de individuos que deciden agruparse con base en intereses particulares son las que aseguran que prevalezca el interés general de todos los ciudadanos.

En este esquema, los indígenas tienen libertad para asociarse en torno a su identidad indígena, sin que por ello les impida participar activamente en otro tipo de asociaciones, por ejemplo, en asociaciones de defensa de los intereses campesinos, o en partidos políticos que representen sus expectativas políticas individuales. En su versión neoliberal se lleva hasta su extremo esta concepción al insistir en que ni el Estado ni ningún otro orden deben interferir en las decisiones del consumidor frente al mercado.

Se ha hecho notar, con razón, que esta concepción individualista se contrapone con la visión comunitaria corporativa de los pueblos indígenas. Dicho en otra forma, este esquema no ofrece la garantía de que puedan conservarse lo que hoy en día se llama «capital social», esto es, los lazos de cooperación y confianza que crean un sentimiento de pertenencia y de identidad cultural y que facilitan el desarrollo de las comunidades.

La opción para las comunidades indígenas en este caso, es clara. Si a la sociedad nacional le exigen respeto a la identidad indígena, ese mismo respeto tendrá que reconocerse hacia cada uno de sus miembros. En tal caso, la pertenencia a la comunidad indígena dependerá de que cada individuo, como bien lo señala Amartya Sen, tome la decisión consciente de seguir perteneciendo a esta comunidad. Negarle dicha posibilidad, al contrario, sería convertir la identidad indígena en condena indígena, es decir, en el equivalente a una prohibición de dejar de ser indio.

El tercer esquema de pluralismo se apoya en una visión de derechos sociales para las distintas comunidades. En este esquema, vinculado al pensamiento político social demócrata y de la izquierda plural, por una parte se afirma, coincidiendo con la democracia cristiana, que el ser humano necesita convivir en sociedad para lograr su desarrollo humano. Este desarrollo, tal y como lo definen las Naciones Unidas, consiste en que cada individuo tenga libertad para elegir el pleno desarrollo de su funcionalidad y capacidad a través de las actividades que decida valorar. Este esquema no considera al ser humano como ser abstracto sino como un actor, un participante activo en todas aquellas actividades sociales que le incumben como productor, consumidor o ciudadano. En torno a cada actividad se crean las formas de organización y de acción que se consideren necesarias. Todas estas organizaciones, sin embargo, están comprendidas en la organización superior política del Estado.

Bajo este esquema, los pueblos indígenas tendrían el derecho a organizarse con base en las principales actividades en las que participan, sin que por ello queden separados ni jerarquizados en una posición inferior al resto de los grupos de la sociedad mexicana. La estructura nacional del Estado es la que permitiría la movilidad para aquellos individuos que desearan incorporarse a otros sectores de la sociedad. No

está claro, en este esquema, sin embargo, el papel que jugarían las expresiones culturales.

### **Conclusión**

Esta breve reflexión podría terminar con una cita de Agnes Heller. Afirma que el multiculturalismo, en su sentido más amplio, es la utopía que garantiza la igualdad frente a los cambios de vida, pero estará incompleta a menos que se incorpore la libertad, y dice «...sólo podrá incorporarse la libertad si se asegura que toda entrada o salida de cada una de las culturas -indígenas o elegidas- es un acto libre. Si no es así, la 'política de las diferencias', como en los Estados Unidos, la libertad de los individuos para acoger múltiples identidades se verá a veces constreñida cuando se exija solidaridad absoluta con una sola de esas identidades».

La historia de México es un largo trayecto en la búsqueda de la libertad y la democracia, en especial para los pueblos indígenas. Este camino tiene que llegar a su expansión final ahora, cuando vivimos la transición democrática en México. Esas banderas de libertad y democracia, son los indígenas quienes más deben defenderlas y enarbolarlas ya que son las únicas que les permitirán romper las estructuras de jerarquía y de aislamiento y que les otorgarán el reconocimiento y la igualdad a los que siempre han tenido derecho.



## **Martín Hopenhayn**

Estudió Filosofía en las Universidades de Chile, Buenos Aires y París.

Ha sido profesor de Filosofía en la Universidad de Chile, Universidad Diego Portales y Academia de Humanismo Cristiano de Chile.

Ha trabajado como consultor-investigador en el Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. Desde 1989 es investigador de la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Chile.

Actualmente trabaja en el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social, Chile.

Es autor de numerosos libros y artículos, los más recientes son: *Hacia una Fenomenología del dinero; ¿Integrarse o subordinarse?. Nuevos cruces entre política y cultura* y *El reto de las identidades y la multiculturalidad*.

El siguiente texto fue tomado de la obra:

HOPENHAYN, Martín. "El reto de las identidades y la multiculturalidad". Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en *Revista de cultura: Pensar Iberoamérica*, febrero 2002, pp. 1-11



## **El reto de las identidades y la multiculturalidad**

Martín Hopenhayn

### **I. Globalización y postmodernidad: la irrupción de lo cultural en lo político y el reclamo de la diferencia<sup>1</sup>**

Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado-Nación, territorio e identidad nacional. Hoy estos conceptos se ven minados por afuera y por debajo: de una parte la globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural cobra más visibilidad y voz dentro de las propias sociedades nacionales. La relación establecida entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida que el Estado-Nación pierde su carácter de unidad político-cultural y tiende a restringirse al carácter de una unidad político-institucional, con funciones regulatorias en el campo de la economía y de los conflictos entre actores sociales.

La cultura se politiza en la medida que la producción de sentido, las imágenes, los símbolos, íconos, conocimientos, unidades informativas, modas y sensibilidades, tienden a imponerse según cuáles sean los actores hegemónicos en los medios que difunden todos estos elementos. La asimetría entre emisores y receptores en el intercambio simbólico se convierte en un problema político, de lucha por ocupar espacios de emisión/recepción, por constituirse en interlocutor visible y en voz audible. Mientras avanza, a escala global, un *statu quo* que racionaliza económicamente por el lado del capitalismo, y políticamente por el lado de las democracias formales, adquiere mayor conflictividad el ámbito de la cultura y la identidad. ¿Quién hace circular los signos y las sensibilidades, quién impone su interpretación a los hechos, quién recicla la basu-

ra mediática para convertirla en señal de identidad colectiva?

De una parte las megafusiones multimedia sumergen al individuo y a los grupos en la sensación de impotencia frente a la inédita concentración de los medios audiovisuales. La idea de que a mayor concentración de la propiedad de los medios, más se estandarizan los signos, desanima a cualquier entusiasta del multiculturalismo. Pero de otra parte, los mismos medios de comunicación deben abrirse a gustos de distintos grupos para empatizar con audiencias cada vez más segmentadas. Y en los medios interactivos, la democracia comunicacional avanza a medida que se difunden los terminales de computadoras y las capacidades para usarlos. Finalmente, los públicos receptores van reconstruyendo identidades en combinación con la oferta de la industria cultural, lo que implica un estallido de mediaciones múltiples en el tejido social. Así, el tema del multiculturalismo cobra primacía tanto en América Latina como en el mundo industrializado con las dinámicas de la globalización, el paso de sociedades modernas a posmodernas, y de sociedades industriales a sociedades de la información. Varios fenómenos estructurales concurren en ello:

1. Un descentramiento político-cultural, donde las prácticas ciudadanas no fluyen hacia un eje de lucha focal (el Estado, el sistema político o la Nación como su expresión territorial), sino que se diseminan en una pluralidad de campos de acción, de espacios de negociación de conflictos, territorios e interlocutores -y muchos de estos campos tienden cada vez más a considerarse conflictos culturales o "identitarios"-.

El ciudadano deja de ser sólo un depositario de derechos promovidos por el Esta-

<sup>1</sup> Basado en mi trabajo inédito: «¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura», a publicarse por CLACSO en 2001.

do de Derecho o el Estado Social, para convertirse en un sujeto que, a partir de lo que los derechos le permiten, busca participar en ámbitos de “empoderamiento” (empowerment) que va definiendo según su capacidad de gestión y según, también, cómo evalúa instrumentalmente el ámbito más propicio para la demanda que quiere gestionar. Y a medida que se expande el papel del consumo individual, tanto material como simbólico, en la vida de la sociedad, el sentido de pertenencia se desplaza desde el eje Estado-Nación hacia una gran dispersión en la producción de sentido y en la interacción de sujetos. La idea republicana de ciudadanía reaparece pero no en el horizonte de la participación política, sino de una gran variedad de prácticas culturales, sean asociativas o comunicativas, que no necesariamente concurren en lo público-estatal. En ello encontramos identidades monádicas, híbridas y miméticas. Diversificación y fragmentación aparecen como dos caras de la misma moneda.

2. El «boom» de la diferencia y la promoción de la diversidad, lo que implica que muchos campos de autoafirmación cultural o de identidad que antes eran de competencia exclusiva de negociaciones privadas y de referencia “hacia adentro” de los sujetos, hoy pasan a ser competencia de la sociedad civil, de conversación “hacia afuera” y del devenir-político y el devenir-público de reivindicaciones asociadas. Así, por ejemplo, prácticas que definen sujetos colectivos fuera de la esfera laboral y territorial, y más en la esfera de la cultura, hoy son politizadas y llevadas a la lucha por derechos y compromisos: diferencias de género, etnia, cosmovisión, culturas tribales arcaicas y postmoder-

nas, y otras. El consumo material y el consumo simbólico no sólo diferencian por *status* sino también por tribus. Y algunas de ellas trascienden su núcleo de pertenencia y se proyectan a un diálogo público en que se espera cambiar la opinión pública, revertir los estigmas que pesan sobre algunos grupos, ampliar la tolerancia o imponer íconos. La globalización trae consigo una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, se incorporan al nuevo imaginario político difundido por ONGs transnacionales, o se intensifican las olas migratorias; o sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la “cultura-mundo” y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas en todo el planeta. De este modo, aumenta la visibilidad política del campo de la afirmación cultural y de los derechos de la diferencia.

3. El paso de lógicas de representación a lógicas de redes, donde las demandas dependen menos del sistema político que las procesa y más de los actos comunicativos que logran fluir por las redes múltiples de información. El ejercicio ciudadano se expande a prácticas cotidianas, a medias políticas y a medias culturales, relacionadas con la interlocución a distancia, el uso de la información para el logro de conquistas personales o grupales, la redefinición del consumidor (de bienes y de símbolos) como agente que da voz a sus derechos y sus preferencias, y el uso del espacio mediático para transformarse en actor frente a otros actores. Más se multiplican las redes, más se dinamizan los micromundos que circulan por ellas.



En este contexto quisiera destacar una tensión propia de las democracias actuales.<sup>2</sup> Por un lado, se trata de apoyar y promover la diferenciación, entendida doblemente como diversidad cultural, pluralismo en valores y mayor autonomía de los sujetos, pero sin que esto se convierta en justificación de la desigualdad o de la no inclusión de los excluidos. Por otro lado, se busca recobrar o redinamizar la igualdad, entendida sobre todo como inclusión de los excluidos, sin que ello conlleve a la homogeneidad cultural, a mayor concentración del poder político o a la uniformidad en los gustos y estilos de vida. La integración-sin-subordinación pasaría por el doble eje de los derechos sociales y los culturales, en que una mejor distribución de activos materiales va de la mano con un acceso más igualitario a los activos simbólicos (información, comunicación y conocimientos). Todo esto, con una presencia más equitativa de los múltiples actores socioculturales en la deliberación pública, y con un pluralismo cultural encarnado en normas e instituciones.

Pero todo esto no se da con suave cadencia post-moderna sino con la doble cara de la lucha por la hegemonía y la apuesta por la democracia cultural. La globalización hace que el multiculturalismo se haga presente en la realidad tanto bajo la forma del conflicto como de la promesa de mayor riqueza cultural. De una parte la amenaza del atrincheramiento fundamentalista o su contracara, la mac-donalización del mundo.

De otra parte, las posibilidades de expandir la subjetividad de cada cual en la interacción intensiva con un otro que nos atraviesa con otras formas de mirar, de vestir, de comer, de compartir, en fin, de practicar el amor y la espiritualidad. Y también la globalización, en el ámbito político e ideológico, nos coloca el multiculturalismo como

un valor e incluso como un ideal. Convenciones internacionales que proscriben la discriminación y abogan por el derecho a la diferencia son ratificadas por los Estados nacionales, y las constituciones prescriben derechos culturales cada vez más amplios. Señales auspiciosas son los Estados que se reconocen como pluriétnicos (Ecuador, Bolivia); la institucionalización de la educación bilingüe en zonas donde el español suele ser segunda lengua; la politización de las demandas de propiedad sobre las tierras por parte de culturas autóctonas; el respaldo de la comunidad internacional a los migrantes refugiados, y otros. Las ONGs del mundo se organizan en redes para fiscalizar todas las formas de discriminación y exclusión, y algunos medios de comunicación difunden una sensibilidad multicultural en las pantallas de los hogares.

La tolerancia y la defensa de la diversidad cultural se convierten en parte de lo políticamente correcto y gotean en un imaginario global que sin duda es hoy más proclive al multiculturalismo en su versión democrática de lo que era en décadas precedentes. Pero los mismos medios electrónicos utilizados por las ONGs son aprovechados por grupos pro-nazis para difundir sus ideas y buscar adherentes, y los candidatos nacionalistas y xenófobos en Europa ganan cada vez más apoyo electoral, como el caso reciente de Austria. Las juventudes europeas, que otrora protagonizaron la épica de la liberación, hoy día se desplazan hacia posiciones de ultraderecha y reavivan viejos racismos frente a migrantes árabes, turcos, pakistaníes, latinoamericanos y africanos. Finalmente, en el campo del consumo de bienes y de símbolos, también se dan tendencias paradójicas, donde convive el enlatado norteamericano (de jugo de tomates, o de series televisivas), con la mayor diversificación de sensibilidades tanto en la oferta como en la recepción. Las «hibridaciones culturales» nos hablan hoy de una industria cultural poderosa e

<sup>2</sup> Esta idea se basa en el capítulo final de «Equidad, desarrollo y ciudadanía», CEPAL, 2000.

influyente en la vida de la gente, y también nos hablan de las formas locales en que dicha industria se decodifica por sus usuarios: más densidad cultural y más diferenciación de identidades. ¿qué ocurre con América Latina y cómo se ubica en el cruce entre mayor multiculturalismo real y mayor carga valórica del multiculturalismo? Tal como se plantea en las páginas que siguen, creo que la región tiene al respecto una deuda histórica que se ve beneficiada por el hecho de que hoy el tema de la diferencia cultural adquiere mayor relieve político y público. Pero por lo mismo, es importante precisar de qué deuda estamos hablando.

## II. El multiculturalismo y la negación del otro

En América Latina y el Caribe, los conflictos del multiculturalismo se vinculan históricamente a la “dialéctica de la negación del otro”<sup>3</sup>: ese otro que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. Entendida en términos étnicos y culturales, la negación del otro se remonta al período de descubrimiento, conquista, colonización y evangelización, y recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural. En este sentido, podemos decir que Iberoamérica está marcada desde sus orígenes por el problema multicultural, en la medida que la diferencia se constituye en el eje del poder, el disciplinamiento y la expropiación.

Aunque en la formación de los Estados nacionales en el siglo XIX se planteó formalmente la superación de las estructuras jerárquicas de la

colonia bajo la bandera de una sola cultura y una sola nación, esta fórmula sirvió también para empresas de homogenización nacional que arrasaron con las culturas indígenas, sea por medio de la aculturación o del exterminio. Mediante la construcción de dicotomías excluyentes como «civilización o barbarie», se forzó a las culturas indígenas a someterse a las formas culturales del eje dominante de la cultura blanca-europea. La negación del otro por parte de las élites políticas y económicas (las élites que asumen su identidad como criolla, casi nunca como mestiza) tiene, asimismo, otras caras contrapuestas y pendulares. Por un lado el otro es el extranjero, y la cultura política latinoamericana, en sus versiones más tradicionalistas y autoritarias, ha exhibido con frecuencia esta resistencia xenofóbica al otro-extranjero: aquello que amenaza la identidad nacional desde fuera y corroe la nación. Es frecuente encontrar discursos esencialistas en gobiernos autoritarios, que ostentaron el poder político en muchos países de la región, para quienes la influencia externa adquirió el rostro de la decadencia moral o la potencial corrupción del *ethos* nacional. En el extremo opuesto, el propio «criollo» latinoamericano ha negado al otro de adentro (al indio, al mestizo) identificándose de manera emuladora con lo europeo o norteamericano; o bien definiendo el *ethos* nacional a partir de un ideal europeo o ilustrado, frente al cual las culturas étnicas locales quedaron rotuladas con el estigma del rezago o la barbarie.

Podría argumentarse que la negación del otro es negación del multiculturalismo, es decir, el reconocimiento unilateral de una cultura como válida frente a otras que se les niega legitimidad. Pero también es una forma opresiva de asumir el multiculturalismo: se reconoce la presencia de otras identidades, pero sólo para degradarlas ontológicamente y, desde allí, hacer de esta jerarquía la estrategia discursiva para justificar la expropiación de tierras y otros recursos, la explo-

<sup>3</sup> Los siguientes párrafos se basan en: Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone, *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad, 1996.

tación de mano de obra y la dominación política. Más aún: el reconocimiento del otro-cultural, asociada indisolublemente al otro étnico-racial, se constituye en un dispositivo necesario para los procesos de conquista, colonización, y constitución de Estados nacionales cimentados en un ideal de ethos homogéneo.

Otra forma de negación del otro fue la aculturación de los pueblos indígenas y afrolatinoamericanos,<sup>4</sup> vale decir, la negación de su propio universo simbólico con el fin de disciplinarlos en el trabajo productivo, la ideología del Estado-Nación, el espíritu racionalista y el uso de una lengua europea. Si antes habían sido desvalorizados por pre-cristianos, más tarde lo fueron por pre-rationales y pre-modernos. Epítetos propios de un juez que mira desde las alturas y colocan a estos grupos en el punto más bajo de la jerarquía social y cultural, fueron, y en parte siguen siendo, los de salvajes, haraganes, indolentes, impulsivos, negligentes, brutos, supersticiosos, disolutos, y otros.

La negación del otro adquirió luego el rostro más visible de la exclusión social y aún lo perpetúa. Tras siglos de exclusión y dominación, a principios del nuevo milenio los pueblos indígenas, afrolatinos y afrocaribeños, así como los migrantes de países vecinos, presentan en América Latina y el Caribe los peores indicadores económicos y sociales. La mayor parte de los pueblos indígenas y de las poblaciones afrolatinas viven en condiciones de extrema pobreza. Si tomamos indicadores clásicos como logros educativos, remuneración al trabajo, formalización en el empleo, calidad de los asentamientos y dotación de patrimonio, vemos que estos grupos ocupan hoy el lugar más bajo en la estructura social. Lo mismo ocurre cuando medimos el bienestar en términos más simbólicos que materiales, pues estos grupos son

los que tienen menos poder político, son los menos valorados culturalmente y los que menos voz ostentan en el diálogo mediático donde se construyen las imágenes sociales respecto de los actores que componen la sociedad. Para ellos, el multiculturalismo es, a lo sumo, una esperanza vaga de reconocimiento o una retórica que tiende un manto de invisibilidad sobre sus demandas concretas.

En efecto, un rasgo cotidiano de exclusión ha sido la recurrente invisibilización de la diferencia. Dicho mecanismo tiene manifestaciones muy diversas: el no reconocimiento del otro-indígena y el otro-afrolatino en los currículos de la educación formal; la ausencia del componente étnico-racial en los sistemas de relevamiento estadístico (p.e., todavía muchos censos nacionales todavía no preguntan sobre la adscripción étnico-racial), lo que hace que estos grupos no aparezcan definidos por su identidad étnica o cultural en el diseño y aplicación de políticas sociales; la minimización que tanto el Estado como los medios han hecho -hasta hace poco tiempo- de los efectos destructivos de la modernización sobre los patrimonios de grupos indígenas y afrolatinoamericanos; y la ausencia del «tema del otro» en el debate político, en los programas partidarios y en las utopías modernizadoras.

### III. El multiculturalismo como mestizaje y tejido intercultural

A la negación del otro como afirmación de la identidad propia se opone, aunque también se complementa, el mestizaje como realidad y como discurso. En América Latina el mestizaje racial es intrínseco a los procesos de conquista y colonización, y la población mestiza es mayoritaria en la región.<sup>5</sup> El mestizaje racial constituye, en cierta

<sup>4</sup> Agradezco la colaboración del antropólogo Álvaro Bello en este punto.

<sup>5</sup> Entendiendo el mestizaje no sólo como descendencia de indígenas y blancos, sino también de blancos y afrolatinos, de afrolatinos e indígenas, etc.

forma, la base histórica para entender cómo se «resolvió» el tema del multiculturalismo en América Latina. Este largo proceso es susceptible, también, de miradas distintas.

De una parte el mestizaje fue y es la forma de encuentro entre culturas. De otra, ha sido la forma de asimilación (y aculturación) de los grupos indígenas y afrolatinos a la cultura de conquistadores y colonizadores -y más tarde, de republicanos y modernizadores-. El mestizaje puede entenderse como mediación, pero también como subordinación y renuncia; como forma histórica del encuentro, y como estrategia dominante de absorción de los dominados.

El mestizaje ha servido de palanca simbólica para instituir un «ethos» nacional como ideología del Estado-Nación. El símbolo del «crisol de razas» está en países con alta población indígena o receptores de flujos migratorios europeos, resulta emblemático en este sentido. La «patria mestiza» constituye así una formalización del multiculturalismo, donde lo multicultural se transmuta en intercultural. Pero esta idea ha sido cada vez más cuestionada. Se arguye, al respecto, que el mestizaje constituye un tipo de mitificación que sirve de manto ideológico para soslayar los conflictos entre culturas y, sobre todo, para enmascarar una historia poblada de expoliaciones y exterminios de un grupo por otro. También se afirma que el ideal de patria mestiza ha sido un dispositivo de homogenización por parte de los Estados nacionales para constituir unidades culturales-territoriales allí donde siempre ha campeado, aunque silenciada, la diversidad de culturas. Finalmente, también se señala la brecha entre el discurso y la realidad, por cuanto la invocación positiva del mestizaje no ha facilitado el acceso de los «mestizos» al poder o a los beneficios del progreso, sino más bien los ha compensado simbólicamente sin hacerlos protagonistas reales del desarrollo o de la política.

Otra forma de mirarlo es pensar América Latina y el Caribe como una región que desde sus orígenes produce y recrea su condición de interculturalidad o «asimilación activa» de la cultura hegemónica (desde el catolicismo hasta la modernidad) desde el acervo histórico-cultural propio.<sup>6</sup> Esta condición persiste hasta la fecha, y sugiere la idea de permeabilidad entre culturas y sujetos de distintas culturas, así como la sincronía de distintas temporalidades históricas en el presente. América Latina y el Caribe es intercultural porque coexiste y se mezcla lo moderno con lo no moderno tanto en su cultura como en su economía; y porque la propia conciencia de la mayoría de los latinoamericanos está poblada de cruces lingüísticos o culturales. Esta interculturalidad ha encarnado en múltiples figuras y ha recibido distintos nombres: ladinización, cimarronería, creolismo, chenko, etc. El migrante campesino que se bate por sobrevivir en las grandes urbes es la expresión de un sincretismo espacial; las mezclas interculturales que genera la modernidad es también otra figura recurrente; la apertura a los mercados mundiales y la heterogeneidad estructural también tienen una connotación de tejido intercultural; e incluso la tradición populista constituye un tejido sincrético en que los rasgos de la modernidad se entremezclan con culturas políticas premodernas.

Desde esta perspectiva la identidad latinoamericana debe entenderse a partir de la combinación de elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas, africanas y otras. El escritor mexicano Carlos Fuentes señala que tiene, para América Latina, una «denominación muy complicada, difícil de pronunciar pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos indo-afro-iberoamérica; creo que incluye todas las tradiciones, todos los elementos que realmente

<sup>6</sup> Este punto se basa en: Fernando Calderón, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone, *Esa esquivada modernidad*, op. cit.

componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad». <sup>7</sup> El encuentro de culturas habría producido una síntesis cultural que se evidencia en producciones estéticas, tales como el llamado barroco latinoamericano del siglo XVIII, o el muralismo del presente siglo. Este tejido intercultural se expresa también en la música, los ritos, las fiestas populares, las danzas, el arte, la literatura; y también permea las estrategias productivas y los mecanismos de supervivencia.

Esta identidad bajo la forma de tejido intercultural ha sido considerada tanto desde el punto de vista de sus limitaciones como de sus potencialidades. Respecto de lo primero, se afirma que nunca ha sido del todo constituida ni asumida. Tal es la posición que asumen, por ejemplo, Octavio Paz y Roger Bartra. <sup>8</sup> En la metáfora del axolote utilizada por Bartra, la identidad mexicana tendría un carácter larvario o trunco, condenada a no madurar del todo. Como potencialidad, la identidad mestiza aparece constituyendo un núcleo cultural desde el cual podemos entrar y salir de la modernidad con versatilidad, <sup>9</sup> y con el cual podríamos —si asumimos plenamente la condición del cultural— tener un acervo desde donde contrarrestar el sesgo excesivamente instrumental o «deshistorizante» de las oleadas e ideologías modernizadoras.

#### IV. El multiculturalismo y la xenofobia

El final del conflicto Este-Oeste, o de la confrontación ideológica capitalismo-comunista como eje

<sup>7</sup> Entrevista de Sergio Marras, *América Latina, marca registrada*, op. cit., p. 34.

<sup>8</sup> Ver Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, edición original de 1959; y Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, D.F., Grijalbo, 1987.

<sup>9</sup> Ver Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, D.F., Grijalbo, 1990.

de la alineación global, otorga mayor presencia y fuerza a conflictos y divisiones de otra naturaleza. Nacionalismos xenofóbicos, fundamentalismos religiosos y conflictos étnicos pasan a primer plano en la noticia, en la política nacional e internacional, y en la preocupación de los pueblos. Por un lado se hacen visibles, y por el otro se recrudescen. El fin de los socialismos reales ha ido acompañado, tanto en la ex Unión Soviética como en Europa Oriental, de nacionalismos fuertes que, de alguna manera, constituyen “deudas” culturales y políticas de larga data. Lamentablemente, estas dinámicas van acompañadas de luchas cruentas entre naciones emergentes y revitaliza la “dimensión siniestra” de la afirmación identitaria, a saber, la discriminación racial e incluso los proyectos de “limpieza étnica”.

Además, la mayor afluencia de migrantes internacionales y fronterizos generan -o reviven- la xenofobia y los prejuicios raciales en los países receptores de Europa Occidental, lo cual se exagera si en estos últimos aumenta el desempleo y se hacen más deficitarios los servicios sociales básicos provistos por el Estado. Ante esta última situación, grandes contingentes de obreros poco calificados, jóvenes desocupados y dependientes de la subvención estatal tienden a levantar chivos expiatorios para responsabilizarlos de su propia situación: los extranjeros que disputan puestos de trabajo y los beneficios sociales del Estado de Bienestar. Un nacionalismo reactivo comienza a verse en países industrializados frente a grupos étnicos de otros países que llegan, a su vez, expulsados de sus lugares de origen por falta de oportunidades, o bien porque a su vez se refugian de situaciones de guerra que han padecido en sus países de origen. Las acciones de los jóvenes pro-nazis en Alemania constituyen un triste ejemplo. Nuevos y viejos fanatismos adquieren grandes dimensiones y generan situaciones incontrollables en regiones enteras. Algunos de ellos se ejercen desde el propio Estado, y la conse-

cuencia más dramática de ello en los últimos años es el conjunto de genocidios sufridos por Bosnia, Timor Este, Ruanda y Kosovo.

Europa se ve hoy atravesada por dinámicas contrapuestas. De una parte la integración europea avanza en distintos ámbitos que reinscriben a sus habitantes en un marco ampliado de pertenencia, marcado por referentes simbólicos tan potentes como la moneda, la residencia jurídica y el derecho al trabajo. Pero al mismo tiempo las migraciones internas en Europa y su impacto sobre sociedades golpeadas por el desempleo, así como la fuerza de los regionalismos y sus identidades, coloca un signo de pregunta tanto sobre el proyecto de integración europea como sobre la convivencia entre identidades heterogéneas. A medida que la exclusión del mundo del trabajo golpea tanto a jóvenes nacionales como a migrantes de otros países y otras etnias, los primeros van rechazando a los segundos. Los valores de la tolerancia y la solidaridad social, tan caros al modelo de Estado de Bienestar y tan propicios para un multiculturalismo proactivo, se estrellan contra el debilitamiento -material y simbólico- de ese mismo modelo de Estado-Nación.

Un síntoma inquietante de lo anterior es el aumento de sitios xenófobos y racistas en Internet. En junio pasado, el Centro Simon Wiesenthal con sede en Los Angeles, sostuvo que en 1995 había sólo un website que promovía el odio xenofóbico, y que en la actualidad existen más de 2,000. Para junio del presente año, sólo en Alemania, el número de páginas de la web de extrema derecha se había incrementado a 330, unas 10 veces más que hace cuatro años. Como en Europa, en América Latina el uso de Internet también se ha utilizado para promover grupos xenófobos de tipo nazi. Este instrumento fue crucial en la preparación del congreso nazi que iba a tener lugar en Chile en abril del 2000 y que fue impedido por las

autoridades chilenas, según lo afirmaron sus propios organizadores. En el mismo mes, la organización judía Centro Simon Wiesenthal advirtió de la existencia de al menos cinco sitios de Internet elaborados en Brasil dedicados a la promoción del odio y la violencia.

En América Latina y el Caribe la xenofobia hunde sus raíces históricas en la discriminación étnico-racial, sobre todo en el patrón de «negación del otro» referido en páginas precedentes. Este imaginario cultural de negación del otro se transfiere más tarde al otro-extranjero, sobre todo si no es blanco y migra desde países caracterizados por una mayor densidad de población indígena, afrolatina o afrocaribeña. Así, los migrantes paraguayos y bolivianos en Argentina han sido, desde hace décadas, apodados como «cabecitas negras», al igual que los aymaras del norte del país que se trasladan hacia la metrópolis. En Chile, los migrantes peruanos y ecuatorianos de años recientes son vistos como «cholos». En Perú los ecuatorianos reciben el apodo de «monos», el mismo apodo con que los ecuatorianos de Quito desprecian a los de Guayaquil. Todas estas expresiones reúnen sentimientos xenofóbicos con la secular discriminación étnica o racial. Estos prejuicios los padecen también los migrantes colombianos en Venezuela, haitianos en República Dominicana, guatemaltecos en México, o nicaragüenses en Costa Rica, y todos ellos en Estados Unidos y países europeos. Tales prejuicios se ven agravados por el hecho de que los migrantes suelen incorporarse a una masa de trabajadores no especializados que compiten en los mercados de trabajo de los países receptores. Y en circunstancias en que se agrava el desempleo de la PEA no especializada, el rechazo o desprecio hacia los migrantes también se exacerba.

En Argentina, durante el presente año la comunidad boliviana que reside en las afueras de Buenos

Aires ha sido víctima de robos que incluyen ataques y torturas. La discriminación de migrantes guatemaltecos en el sur de México ha sido ampliamente documentada. En Brasil, el Departamento de Extranjeros del Ministerio de Justicia ha reconocido la existencia de denuncias de maltrato contra extranjeros, casi todos ellos en situación irregular. En República Dominicana, los migrantes haitianos realizan las faenas más duras en las zonas rurales y viven y trabajan en condiciones deplorables. Además, los dominicanos ven en los haitianos a la población «negra» mientras ellos prefieren verse como descendientes de etnias indígena-caribeñas y blancos. En agosto pasado, en Venezuela se retiró de la educación pública un texto de «Instrucción Premilitar», a raíz de comentarios presuntamente xenófobos. El texto escolar, previsto para ser impartido a partir de este año en la educación media del país, califica como «irracional» la inmigración de colombianos, ecuatorianos, peruanos, dominicanos, cubanos y ciudadanos de otros países del Caribe, y se los señala como portadores de «costumbres violentas», afirmando que las «mujeres venden la carne al mejor postor» para conseguir la nacionalidad venezolana.

### V. Multiculturalismo proactivo: asumiendo deudas históricas en contextos postmodernos

Las páginas precedentes sugieren que, tanto en Europa como en América Latina y el Caribe, el actual escenario de globalización y postmodernidad exacerba tanto el multiculturalismo (como realidad y como valor), como también las dificultades para asumirlo proactivamente. *Entiendo el multiculturalismo proactivo como una fuerza histórica positiva capaz de enriquecer el imaginario pluralista-democrático, avanzar hacia mayor igualdad de oportunidades y al mismo tiempo hacia mayor espacio para la afirmación*

*de la diferencia.* Un multiculturalismo proactivo necesita conciliar la no-discriminación en el campo cultural con el reparto social frente a las desigualdades. Esto incluye a su vez políticas de **acción positiva** frente a minorías étnicas, y también frente a otros grupos definidos por estrato socioeconómico, identidad cultural, edad, género o proveniencia territorial. Las políticas contra la discriminación de la diferencia (promovidas desde los derechos civiles, políticos y culturales) deben complementarse con políticas sociales focalizadas hacia aquellos grupos que objetivamente se encuentran más discriminados, vale decir, en condiciones más desventajosas para afirmar su identidad, satisfacer sus necesidades básicas y desarrollar capacidades para ejercer positivamente su libertad.

La acción positiva debe extender los derechos particularmente a quienes menos los poseen. No sólo se refiere esto a derechos sociales como la educación, el trabajo, la asistencia social y la vivienda; también a los derechos de participación en la vida pública, de respeto a las prácticas culturales no predominantes, y de interlocución en el diálogo público. En este contexto se combinan los desafíos del nuevo escenario con su larga historia de negación o dominación del otro. El reconocimiento y valoración de la diferencia tiene que hacerse cargo de la superación de cualquier idea de homogeneización cultural, de dominación o de superioridad de una cultura en relación a otra.

Es necesario, pues, sustraer todo fundamento y legitimidad a las fuentes históricas de desigualdades y exclusiones por razones de raza, etnia, creencia, región o nacionalidad. El reconocimiento de la diversidad multicultural y pluriétnica implica que los estados y gobiernos reconozcan los derechos de estos grupos, los incorporen a la legislación –o incluso respeten sus propios sistemas autónomos de justicia y propiedad- y

provean los medios necesarios para su ejercicio real.

El desafío es compatibilizar la libre autodeterminación de los sujetos y la diferenciación en cultura y valores, con políticas económicas y sociales que hagan efectivos los derechos de “tercera generación”, reduciendo la brecha de ingresos, de patrimonios, de adscripción, de seguridad humana y de acceso al conocimiento. Se trata de promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales.

Lo anterior plantea una agenda muy diversificada si se quiere responder al reto del multiculturalismo proactivo. Dicha agenda incluye, pero a la vez trasciende, el ámbito de las políticas culturales en sentido estricto. Valgan, a modo ilustrativo y para motivar la reflexión, los siguientes puntos propositivos.<sup>10</sup>

**En materia de educación**, no sólo implica generalizar programas bilingües en zonas donde los educandos tienen el español como segundo idioma, sino también pasar a un modelo educativo con vocación multicultural, y donde dicha vocación se refleje en contenidos, valores y prácticas pedagógicas. El respeto a la diversidad étnica y cultural, la educación cívica apoyada en la ciudadanía plena y extendida, la pertinencia curricular frente a distintas realidades sociales y culturales con que llegan los niños a las escuelas, así como el fomento a prácticas comunicativas basadas en el respeto al otro y la reciprocidad en la comprensión, son elementos básicos en este cambio de concepto.

<sup>10</sup> Algunas de estas propuestas se basan en: Alvaro Bello y Marta Rangel, «Etnicidad, ‘raza’ y equidad en América Latina y el Caribe», CEPAL, Santiago, doc. LC/R.1967, agosto de 2000.

En cuanto a la **comunicación a distancia**, ésta tiende a ser cada vez más importante para incidir políticamente, ganar visibilidad pública y ser interlocutor válido en el diálogo entre actores. Se debe, pues, prestar especial atención en promover el acceso de los pueblos indígenas, afrolatinos, afrocaribeños y migrantes a las nuevas tecnologías, especialmente en el ámbito de las comunicaciones, tanto porque los capacita productivamente para la sociedad del conocimiento, como también porque les permite mayor capacidad colectiva en materia de gestión, organización e interlocución política. Ya en América Latina muchas organizaciones utilizan los medios interactivos, como Internet, para publicitar sus reclamos y formar parte de movimientos supranacionales. También sería altamente positivo que los gobiernos, desde sus secretarías de comunicación y organismos colegiados (como asociaciones o colegios de periodistas y comunicadores), trabajen coordinadamente con los medios de comunicación para diseñar estrategias mediáticas que promuevan los valores positivos de la tolerancia, la apertura al otro, el multiculturalismo y la disposición al diálogo intercultural y «transfronteras». Y que prevengan contra toda forma de comunicar que despierte xenofobias, o que estigmatice a los otros (culturales, raciales, territoriales) por el mero hecho de ser otros.

En relación al **empleo y el trabajo**, donde indígenas, migrantes y afrolatinos enfrentan una situación de clara desventaja -y con frecuencia, discriminación- los Estados deben fiscalizar para asegurar un trato menos discriminatorio, y a la vez promover el acceso más equitativo a la educación. Es preciso velar por remuneraciones iguales por iguales tareas, y por la extensión de derechos y prestaciones sociales, de salud y accidentes y enfermedades profesionales. Para promover mayor igualdad en acceso al empleo y condiciones de trabajo será necesario contemplar, allí donde sea posible, medidas de acción afirmativa o discriminación positiva, no sólo para



opciones de empleo a las minorías, sino también para institucionalizar mecanismos que prevengan contra la discriminación y segregación a futuro en el empleo.

En el campo de la **salud**, es necesario adoptar medidas especiales para lograr que los servicios de salud y otros servicios sociales sean más accesibles a estas poblaciones y respondan mejor a sus necesidades; y reconocer y promover la medicina y farmacología tradicional, aceptando el empleo de medicamentos acreditados por su uso eficaz.

Los Estados deben asegurar los **derechos territoriales** y la posesión de las tierras que los pueblos indígenas han habitado y utilizado secularmente, sea a través de normas legales generales y específicas o por la vía del reconocimiento de los derechos consuetudinarios y los usos y ocupaciones históricas. En contexto de autonomía y autodeterminación, como lo fija y define el Convenio 169 de la OIT, se debe propender al establecimiento de medidas y programas de acción para que las poblaciones indígenas administren y gestionen sus propios territorios y recursos naturales.

Respecto de la **invisibilidad de los grupos discriminados**, crecientemente las organizaciones indígenas y de afrolatinoamericanos han planteado enérgicos reclamos. No sólo es preciso apoyar con soportes tecnológicos y de capacitación las prácticas comunicativas de estos grupos en una sociedad mediática. Hay que trabajar también en otros niveles. En el relevamiento de datos, es preciso generalizar datos censales actualizados sobre la población indígena, afrolatinoamericana, afrocaribeña y migrante, así como encuestas de hogares que permitan recoger información sobre sus condiciones socioeconómicas y su percepción de la discriminación. Esos datos deben, a su vez, hacer

posible la construcción de indicadores que permitan a los Estados, las organizaciones no gubernamentales y las instancias diversas de acuerdos políticos, plantear políticas consistentes con la situación de los grupos que se ven discriminados social y culturalmente. En el nivel de los medios y de la política, es importante dar visibilidad a la discriminación. Piénsese que muchos Estados declaran que en sus países no existe discriminación racial o cultural por el hecho de que sus constituciones lo proscriben, pero no dan cuenta de las formas consuetudinarias que dicha discriminación adquiere. Por lo mismo, debe apoyarse a las organizaciones y grupos de la sociedad civil que trabajan en el combate a la xenofobia, el racismo y todas las formas de discriminación, concediéndoles facilidades para acceder a espacios públicos, emitir mensajes en los medios de comunicación y participar del diálogo político.

El tema de **Internet** es cada vez más relevante a medida que se extiende su uso y su influencia en la opinión pública. Especial mención merece el aumento de los mensajes xenofóbicos y neonazis que circulan por la red. Se sabe que es muy difícil regular el flujo interactivo de estas redes, pero sí es posible emitir, tanto vía Internet como en los medios convencionales, mensajes que adviertan a la ciudadanía (y sobre todo a los usuarios de Internet) sobre los riesgos que implican estos grupos, y sobre el carácter siniestro que asumen estas ideologías cuando adquieren poder y apoyo masivos.

En síntesis: un multiculturalismo proactivo nos invita a conciliar la afirmación de la diferencia con la igualdad de oportunidades de los distintos grupos e identidades culturales que recorren el tejido social. Esta invitación nos desafía, a la vez, a combinar múltiples campos de acción política, y de diseño y aplicación de políticas. Los foros, convenios y tratados internacionales, así como

las constituciones dentro de los países, constituyen una base jurídico-política desde la cual se puede avanzar en esta dirección. Pero si la propia sociedad civil y los sistemas políticos no se movilizan con imaginación e iniciativa, dicha base puede confinarse a letra muerta. Por otro lado la globalización, tanto económica como comunica-

cional, va nutriendo a las sociedades nacionales con una diversidad creciente de identidades y proyectos colectivos, lo que provoca riesgos, conflictos y promesas. Y el tiempo apremia si queremos inclinar la balanza hacia el lado de las promesas.