

**Tópicos
de sociología
contemporánea:
experiencias
multiculturales
e interculturales
en el mundo
actual**

**Edgar Tafoya Ledesma
Daniel Gutiérrez-Martínez**

COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Tópicos
de sociología
contemporánea:
experiencias
multiculturales
e interculturales
en el mundo
actual**

**Edgar Tafoya Ledesma
Daniel Gutiérrez-Martínez**

COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

México, 2024

A nuestros apreciados
y bien amados maestros

Luis Villoro
Rodolfo Stavenhagen
Descansen en paz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Leonardo Lomelí Vanegas

RECTOR

Patricia Dolores Dávila Aranda

SECRETARIA GENERAL

Hugo Alejandro Concha Cantú

ABOGADO GENERAL

Tomás Humberto Rubio Pérez

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Socorro Venegas Pérez

DIRECTORA GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Carola García Calderón

DIRECTORA

Patricia Guadalupe Martínez Torreblanca

SECRETARIA GENERAL

Jesús Baca Martínez

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Elvira Teresa Blanco Moreno

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

Esta investigación, arbitrada a “doble ciego” por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Este libro fue financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante el proyecto *Modelo de aula virtual en sociología contemporánea para la innovación docente*, coordinado por el Dr. Edgar Federico Tafoya Ledesma, como parte del Programa de Apoyo a Proyectos para Innovar y Mejorar la Educación PAPIME PE-309021.

Tópicos de sociología contemporánea: experiencias multiculturales e interculturales en el mundo actual

Edgar Tafoya Ledesma y Daniel Gutiérrez-Martínez / coordinadores
con la colaboración de Candy A. Hurtado Hernández

Primera edición: 11 de octubre de 2024
Todos los derechos reservados conforme a la ley.

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510,
CDMX, México.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, CDMX, México.

Oficina del Abogado General
Dirección General de Asuntos Jurídicos
ISBN: 978-607-30-9578-5

Corrección de original y/o cuidado de la edición:
Ricardo Cardona Torres

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México / *Made in Mexico*

Índice

Presentación: experiencias políticas multi e interculturales
en el mundo contemporáneo 9

Encrucijadas de la diversidad, la política
y la cultura: introducción al debate 23

DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ / EDGAR TAFOYA LEDESMA

I. DEBATES TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE DIÁLOGO Y MULTICULTURALISMO

Antropología simbólica y multiculturalismo 67
PABLO LAZO BRIONES

Cultura política y valores liberales 79
RODOLFO VÁZQUEZ

Diálogo y reconocimiento del otro.
Marco de posibilidad de una democracia dialógica 107
EDGAR TAFOYA LEDESMA

El lugar del otro como intento de comprensión
hermenéutico-crítica 139
DORA ELVIRA GARCÍA

II. DE ETNIAS, ESTADO Y POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE LA PLURALIDAD

Diversidad y multiculturalismo 161
MICHEL WIEVIORKA

Diversidad cultural y conflicto étnico
desde el enfoque de los derechos humanos 173
RODOLFO STAVENHAGEN

Sobre el Estado plural y la ciudadanía 187
LUIS VILORO

Modernidad, identidad nacional y religión:
una reflexión historiográfica 197
CLAUDE PROESCHEL

III. EXPERIENCIAS INTERCULTURALES EN LA POLÍTICA ESTATAL

Umbrales educativos universitarios
interculturales en México 217
DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ

Diversidad discursiva en las políticas del desarrollo sustentable.
Algunas comparaciones entre Brasil y México 243
ROBERTO LIMA

Articulación de la cosmovisión maya y
de las creencias protestantes evangélicas en Guatemala 265
JULIE HERMESSE

De la razón contradictoria al ideal ascético:
el trayecto antropológico y las políticas culturales en Brasil 291
EDUARDO PORTANOVA BARROS

Bibliografía 309

Presentación: experiencias políticas multi e interculturales en el mundo contemporáneo

La problemática epistémico-política de la diversidad de las culturas y la convivencia entre ellas se ha situado como tema central en las ciencias sociales contemporáneas. Con ello, nos referimos a las distancias que se presentan entre la toma de decisiones políticas en torno a la *diferencia* cultural, junto con los avances científicos sociales y su generación de conocimiento que se gestan alrededor de la denominada *diversidad* cultural. Distancias entre lo que significa epistémicamente *diversidad* y lo que implica políticamente *diferencia*. Antes, el trato de los procesos de diferenciación social había sido tópico primario en la teoría sociológica clásica. Por su parte, la temática de la diferencia cultural como campo de investigación comparativa fue retomada, principalmente, por la antropología desde sus inicios, asumida como marco de comprensión de la existencia de grupos y sociedades distintas del llamado *mundo occidental*, en momentos donde se buscaba argumentar y justificar los colonialismos decimonónicos existentes (estudios etnográficos).

Las reflexiones en este libro colectivo de inicio a fin –ya sea que se trate sobre la antropología simbólica y la diferencia cultural, o bien sobre el trayecto antropológico y las políticas culturales en las sociedades occidentales–, nos dan cuenta de alguna manera de estos problemas y evoluciones en el seno mismo de las disciplinas, pero también en el ámbito de la política

ÍNDICE

pública, donde el llamado *multiculturalismo* (políticas de reconocimiento y respeto de las diferencias culturales) se ha vuelto objeto de estudio privilegiado, particularmente cuando los temas de las llamadas minorías étnicas (etnicidad), los nuevos allegados (migrantes), los autóctonos de antaño (primeras naciones), los movimientos de valoración de derechos (organizaciones de la sociedad civil), han representado un desafío para las democracias liberales y las formas de organización jurídico-políticas configuradas en el marco de los Estados-nacionales modernos y occidentales.¹

Con respecto al término de *etnicidad*, vale mencionar, aunque sea solo como guiño de ojo, ha divagado tan ampliamente, se ha renovado y revisitado en las últimas décadas, que tampoco nos indica valores y situaciones homogéneas claramente establecidas y situadas en la actualidad. En el campo de la filosofía política y la ética, la reflexión sobre la diversidad cultural suscita interés en función de los desafíos que representan: la convivencia entre formas de vida distintas, las diferenciadas dinámicas racionales de entendimiento en el cotidiano y lo trascendente (religiones), así como poder

¹ Es claro aquí que la noción de *occidental* alude a “espíritus del tiempo de la modernidad” en espacios-geografías-contextos específicos que defienden valores cimentados en la democracia (todas formas definidas), así como valores insertos en los derechos humanos “universales” del *individuo*, el derecho ciudadano en el marco de los Estados-nacionales, la emancipación y libertad de expresión del individuo, la autonomía de lo civil y político frente a lo ideológico-religioso, la autonomía del individuo frente a los colectivos de pertenencia (familia, etnia, religión). Todo ello en el marco de las decisiones políticas y públicas, así como el uso privilegiado de la ciencia y la racionalidad instrumental (M. Weber) en la organización institucional, económica, política, social de las naciones. Por tanto, no hacemos referencia a una región territorial en particular situada en el Sur o en el Norte, en el Oriente u Occidente del planeta Tierra; ni circunscrita a Estados homogéneos y hegemónicos, sino a cualquier instancia-ámbito que se adhiera a este sistema de pensamiento establecido, llamado *modernidad secular*. Así podemos observar “bolsillos” modernos-occidentales en países teocráticos o en momentos históricos específicos. Lo que vale la pena resaltar es la importancia que tiene en este “espíritu del tiempo” el carácter individual del ser humano con respecto a su relación colectiva de intercambio, que se visibiliza de manera sustancial en las políticas públicas enfocadas en la diferencia.

establecer marcos normativos plausibles de coexistencia pacífica (laicidad) en una sociedad cada vez más globalizada/mundializada.²

Sea en la forma de teoría social, antropológica política y/ o jurídica, el multiculturalismo, entendido como *la expresión política de mecanismos de reconocimiento de la diferenciación cultural a través de identificaciones políticas (etnicidad) y/o modos de organización social relativos a la interacción de los grupos etno-culturales distintos*, resulta un problema disciplinario de primer orden en el siglo XXI. Desde este punto de partida, la heterogeneidad cultural, véase mejor dicho la *diversidad humana* tal cual, como fenómeno social y como unidad de análisis, no solo está asociada o circunscrita a temas como la etnicidad, la identidad cultural, el sentido de pertenencia a una comunidad nacional, el multilingüismo, así como a la pluralidad etno-cultural existente en distintas regiones del planeta, sino que imbrica las relaciones intra e intergrupales que se dan de manera instituyente día con día. En términos de su expresión como hecho socio-político institucional en el espacio público estatal (multiculturalismo), la diversidad de culturas se imbrica en problemáticas sociales que van desde conflictos inter-étnicos y religiosos, procesos de segregación, discriminación y racismo, hasta mecanismos de dominación y de control que resultan en genocidios,

²Para el tema de la etnicidad y sus avatares contemporáneos, véase el libro de Gutiérrez-Martínez, Daniel, Helene Baslev, Clausen (Coords.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, El Colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense A.C., Siglo XXI editores, México, 2008. Con respecto a la noción de *globalización*, nos referimos a la intensificación de intercambios mundiales siempre existentes desde, al menos, la era de los fenicios (mundialización); Cf. Braudel, Fernand, *La dinámica del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; a través de los medios masivos de comunicación, las nuevas tecnologías informáticas y de transporte, y la propagación y crecimiento de la lógica financiera en la organización económica de las sociedades. Cf. Castell, Manuel, *La era de la información*, Vol. I, Siglo XXI editores, México, 1996. Para una reflexión conceptual de la diversidad y la laicidad, véase Valdivia, Laura, “Laicidad y diversidad”, Col. Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad, Un. 4, IJ, UNAM, 2013.

limpias raciales, políticas eliminacionistas o etnocidios.³ Al mismo tiempo, tiene que ver con el impacto en la sociedad que se genera en el intercambio constante de esas diversidades culturales.

Por otro lado, las descripciones hechas por las teorías políticas y sociales alrededor de la existencia de realidades pluriculturales, tienen que dar cuenta de aquellos problemas clásicos de las ciencias humanas y sociales, preocupadas por la convivencia social, el desarrollo de la vida pública, la tolerancia, el reconocimiento y respeto de grupos culturalmente diversos dentro de un Estado-nación (*multiculturalismo*); así como del problema de la democracia, la autodeterminación, la acción social, la igualdad y la soberanía (*multiculturalidad*). Para dar respuesta a ello, las teorías contemporáneas multiculturales, tanto en su versión comunitarista como liberal, han diseñado distintas estrategias políticas (de carácter descriptivo, analítico-explicativo o, en su caso, normativo) a fin de dar respuesta al tema de las construcciones pluriculturales en el espacio público con el fin de lidiar con el tema de la diferencia cultural asumida como un problema de alta relevancia (el autonomismo o el *comunalismo*), y no siempre como una plus valía o potencialidad colectivas, como se busca enfocar con las teorías de lo intercultural. En suma, la primera diferencia que observamos entre teorías multiculturales e interculturales es que las primeras abordan la *diferencia* cultural como un problema de *poder* por resolver, mientras que las segundas abordan la *diversidad* como un carácter antropológico por comprender y *potenciar*.

De ahí que en las últimas décadas se hayan vislumbrado los límites de las políticas multiculturales (*multiculturalismo*) que en la mayoría de los casos, se han enfocado en el ámbito de lo instituido, dejando de lado el ámbito instituyente, es decir, las relaciones grupales inter-subjetivas cotidianas. En su mayoría, la preocupación multicultural se enfoca en las relaciones entre ciudadanos e instituciones (particularmente estatales y de gobierno), y la manera incluso de regular las relaciones entre personas desde estas

³ Para una reflexión y análisis depurados y variados sobre los conflictos étnicos, véase Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo XXI, CEICH-UNAM, México, 2000; Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México A.C., México, 2001.

dimensiones. Así, el Estado es concebido como un *Gestor* de la diferencia cultural (multiculturalismo) y no un *Guardián*, protector, potenciador de las diversidades culturales (interculturalismo). De este modo, los modelos jurídico-políticos actuales se expresan en su mayoría a través de estrategias de intervención social, políticas públicas “afirmativas” y programas de acción política orientadas hacia la transformación del orden societal, con características particulares como: a) la de poseer un carácter normativo y prescriptivo; b) se expresan de manera formal a través de modelaciones teóricas sustentadas en el *reconocimiento y respeto de los diferentes* en el marco de la convivencia humana, y por ende, en su organización política, económica y social; c) se dirigen hacia la resolución de problemas socialmente relevantes dentro del orden de un Estado; y d) privilegian los derechos, particularmente de los individuos como entidades autonómicas de lo colectivo.

Así, los diferentes modelos multiculturalistas y autonomistas, anclados en mayor o menor medida a posiciones filosóficas de corte liberal (John Rawls, Jürgen Habermas, Will Kymlicka, Giovanni Sartory, entre otros) o liberales comunitaristas (Charles Taylor, Michael Waltzer, Luis Villoro, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel) consisten en ofrecer respuestas plausibles a los desafíos que impone la diferencia cultural en el mundo contemporáneo frente al carácter de individualidad de la persona. La mayoría de estas propuestas parten de postulados filosóficos sobre las tendencias liberales de las sociedades humanas (individuo-libertad-propiedad privada), o bien sobre postulados del deber-ser en entidades políticas organizadas jurídicamente en el reconocimiento de derechos individuales. Finalmente, se cimientan sobre contextos geográficos-históricos particulares (Norte-norte) difíciles de aplicar-englobar a todos los contextos y dejan de lado en todo esta reflexión, el estudio epistémico de las interacciones conflictivas colectivas en entornos culturales diferenciados (interculturalidad). En otras palabras, pasan por alto el postulado que las interacciones emocionales colectivas (intersubjetividades) en entornos diversos hacen y producen sociedad.

En este sentido, para el caso, por ejemplo, de la sociología cultural y/o del imaginario, y algunas avanzadas antropológicas como la simbólica, el interés fundamental de los grupos humanos es la (inter/intra) relación, el inter-

cambio, la interacción, la intersubjetividad que se dan entre ellos de manera colectiva, teniendo como marco básico el entorno, el medio ambiente, los contextos. Es decir, que el estudio de lo relacional (en los medios ambientes naturales, sociales, personales) representa el episteme privilegiado en la comprensión de la diversidad, el diálogo y la cultura (intercultural). Así, más allá de la pertinencia política de reconocer y respetar las diferencias culturales en el espacio público y privado (multiculturalismo), el interés mayor recae aquí en los avatares que se dan del diálogo entre las culturas en entornos y medios existentes naturales, sociales y políticos diferenciados (esto sería a lo que conllevaría una política intercultural). Se entiende aquí la noción de diálogo (*logos-dual*) entre culturas como: *el resultado de la relación colectiva de interpretaciones en conflicto*. En la dimensión política nos conllevaría a la búsqueda del *conocimiento en la diversidad de puntos en común, en el marco de intercambios colectivos conflictivos y asimétricos que yacen y se generan a lo largo de las historicidades de las sociedades humanas*. Aquí observamos un primer esbozo en la definición de *interculturalismo*.

Por otro lado, se ha visto, y particularmente en tiempos recientes con los innumerables casos virulentos en el seno de las sociedades occidentales a raíz de la convivencia entre diferentes,⁴ que el reconocimiento y respeto de

⁴ Si bien los recientes y reiterados casos de terrorismo en capitales europeas y estadounidenses tienen que ver con la fórmula explosiva de intereses territoriales-materiales-económicos específicos y la instrumentalización de fanatismos religiosos (seculares y teocráticos), éstos hablarían también del resultado de reificación y etnización diferenciados que se dan en las sociedades contemporáneas, a partir, por un lado, de la ausencia de conocimiento del Otro diverso, y por el otro, de solo promover el proselitismo político del respeto y reconocimiento de las diferencias (multiculturalismo), sin ahondar en el *conocimiento* de dicha diversidad. En otras palabras, la ausencia de intercambios colectivos comunicacionales, incluso conflictivos, arribando a un acuerdo común estaría en la base de la exacerbación étnico-identitaria en el mundo de hoy, con las consecuencias virulentas conocidas. Esto refiere igual por “efectos colaterales” a resultados de sentimientos de exclusión, marginación, los “echados a un lado”, los “no tomados en cuenta”, los descartados y los sistemáticos atentados a la dignidad personal y grupal que acaecen constantemente por parte de Estados y gobiernos. Véase, Honnet, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos

las culturas (principios multiculturales en sus dos versiones liberal y comunitarista) no son suficiente en términos políticos para salvaguardar un régimen de convivencia pacífica en la diferencia (laicidad). Tampoco es suficiente, en términos teóricos, para comprender a cabalidad el fenómeno de la diversidad y el intercambio, es decir; es aquel fenómeno que denota el diálogo entre culturas en todas sus dimensiones (institucional/instituyente y formal/informal), así como su posibilidad de canalizarlo en alguna política pública dirigida hacia una vivencia no sólo pacífica, sino potenciada a través del intercambio en la diversidad, que es lo que buscarían las políticas interculturales (*interculturalismo*). Esto es justamente lo que se pone en la mesa de discusión a lo largo de este texto colectivo con respecto a las divergencias de enfoques entre lo multicultural y lo intercultural.

De esta manera, poner de relieve la relación que guarda *la diversidad, la política y la cultura respecto a las experiencias multiculturales e interculturales en el mundo actual*, tanto en el ámbito teórico como político, se vuelve un problema de primer orden, si se le comprende a la luz de las discusiones más destacadas de las teorías social y política, desarrolladas desde la segunda mitad del siglo xx hasta la fecha.

Considerando lo anterior, la organización de esta investigación colectiva consta de catorce contribuciones que buscan ofrecer al lector un panorama de los grandes temas de discusión asociados a la diversidad y al pluralismo culturales, en tres niveles analíticamente distinguibles: 1) debates contemporáneos de orden teórico y conceptual enfocados al problema analítico de la multiculturalidad y el multiculturalismo, y el papel que desempeña la noción de diálogo en estos menesteres (*Debates teóricos contemporáneos sobre diálogo y multiculturalismo*); 2) *De etnias, Estado y políticas: reflexiones desde la pluralidad*, apartado cuyas anotaciones se relacionan, a

Aires, 2007; Cf. Wiewiorka, Michel, *Rapport à la Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche sur La Diversité*, Robert Laffont, París, Francia, 2008; Cf., también, Khosrokhavar, Farhad, "El universal abstracto, lo político y la construcción del islamismo como forma de alteridad", en Gutiérrez-Martínez, Daniel, *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XXI editores, El Colegio de Sonora A.C., El Colegio Mexiquense A.C., México, 2008, pp. 204-245.

manera de problematización sociológica, con distintos fenómenos conocidos y recurrentes como la democracia, el Estado de derecho, la ciudadanía, el reconocimiento y los derechos humanos; 3) Finalizamos con textos que vinculan estudios empíricos o de observación directa sobre relevantes experimentaciones interculturales o en ausencia de estos, con el fin de atender la posible comprensión de lo local en su truncado interculturalismo a raíz de los avatares producidos por las democracias actuales y políticas multiculturales (*Intenciones interculturales en la política estatal*).

Esto nos obliga a replantear el debate vigente sobre la convergencia entre cultura y política bajo el baluarte contemporáneo del reavivamiento social y cultural de la *diversidad* (*Diversity revival*). Con ello se ha buscado convocar reflexiones desde diferentes experiencias en las ciencias sociales y las humanidades, y desde diversas posturas interdisciplinarias que incluyan respuestas analíticas y comprensivas a esta encrucijada moderna de la diferencia cultural, sobre todo esclareciendo las distinciones entre lo que es un multiculturalismo estatal y lo que invoca la lógica instituyente del enfoque intercultural.

De esta manera, en la medida que las discusiones se profundizan y se diversifican, adquieren significados relevantes dentro de los distintos ámbitos del conocimiento desde donde se abordan. Por un lado, se abarcan debates culturalistas sobre la diversidad y la diferenciación social, pasando por análisis sobre relaciones jurídico-políticas y transformaciones del Estado-nación contemporáneo, hasta investigaciones descriptivas de carácter comparativo respecto de la posible acción intercultural en entornos diversificados.

En el primer apartado, *Debates teóricos contemporáneos sobre diálogo y multiculturalismo*, se busca confrontar diversas posturas disciplinarias cuestionando o analizando los límites del multiculturalismo, en diferentes posturas como la antropológica-simbólica, filosófica-política y socio-filosóficas. De modo que, en ciertas reflexiones se apela a la renovación del multiculturalismo desde el interior de las disciplinas científicas, y en otras, se reclama la potencialidad del pensamiento liberal cuestionando las interpretaciones vagas y de primer plano que se hacen de éste. Por otro lado, encontramos planteamientos que buscan de-construir lo multicultural con su liberalismo de buen agüero a partir del análisis y comprensión de lo que

el diálogo constituye para la convivencia humana, lo que supone una mirada más cercana a lo intercultural.

Por ejemplo, la primera reflexión de este apartado abre con el texto que lleva por título “Antropología simbólica y multiculturalismo”, de Pablo Lazo Briones, desde donde problematiza la posibilidad de una antropología simbólica como recurso de comprensión de los múltiples imaginarios culturales, como el multiculturalismo que, como asegura el autor, pertenecen a la diversidad de entornos y tiempos existentes en la sociedad. Pensar el multiculturalismo y su saturación es marca y radiografía de nuestra sociedad y su estancamiento reflexivo con el tema de lo multicultural, pero también su posible autocorrección. La importancia de este texto es, efectivamente, darse cuenta de los límites teóricos y epistémicos del multiculturalismo que se han dado por su banalización como concepto y noción políticamente correcta, así como la necesidad, incluso en la misma disciplina, de autopensarse más allá de lo concreto e ir más acá de lo simbólico y lo intersubjetivo. Esta reflexión marca la pauta y urgencia de conectar los aportes de la hermenéutica y el círculo de Eranos con la discusión filosófico-política sobre la pluralidad cultural. En este sentido, hace conexión directamente con el ensayo introductorio donde se plantea la a-cientificidad con la que se tratan los temas de lo intercultural y multicultural y la necesidad de un método común a las ciencias que tratan este fenómeno, haciendo puente con el resto de los textos de este primer apartado.

El segundo texto es desarrollado por Rodolfo Vázquez en su reflexión sobre la “Cultura política y valores liberales”, quien hace un recuento sobre las condiciones del sistema político liberal y sus contraposiciones con el comunitarismo partiendo de una posición como la que expresa el liberalismo igualitario, reflexión que lo lleva a establecer afirmaciones sobre la autonomía, la dignidad y la igualdad en los términos de nuevas concepciones para acercarse al pluralismo, la solidaridad y la tolerancia. Desde otro ángulo, pero analizando las mismas problemáticas, Edgar Tafoya Ledesma, en su texto “Diálogos y reconocimiento del otro. Marco de posibilidad de una democracia dialógica”, desde un enfoque interdisciplinario ubica el tema de la diversidad cultural en la realidad de las sociedades complejas y construye una serie de reflexiones acerca del diálogo y el reconocimiento del otro como una de las posibilidades

para establecer una posición crítica frente al paradigma de la democracia liberal contemporánea, y su derivación en una propuesta de democracia dialógica. Por su parte, Dora Elvira García, en su ensayo “El lugar del otro como intento de comprensión hermenéutica-crítica”, reflexiona sobre el diálogo y la otredad, y nos entrega una amplia reflexión sobre las condiciones que harían posible un diálogo entre culturas diferenciadas, a partir del establecimiento de los mínimos éticos que lo harían factible.

El segundo apartado, *De etnias, Estado y políticas: reflexiones desde la pluralidad*, justamente retoma, aunque de manera implícita, las reflexiones críticas sobre el multiculturalismo para visibilizarlas en fenómenos actuales que padecen los Estados nacionales frente a la intensificación de la diversidad que infiere la globalización, a saber: las migraciones y movilidad humana, los derechos humanos y de las personas, el estado de derecho y los grupos “minoritarios”, o bien el Estado nacional y su postura frente a religiones externas a la tradición cultural que suponen representar, como por ejemplo, el Islam (tema actual de primer orden). Aquí, el debate no es filosófico, sino sociológico, para denotar los orígenes geo-políticos del multiculturalismo, así como la conformación de los Estados nacionales como condicionantes de la diversidad y las diferencias culturales, así como los problemas y límites que padecen frente a la diversidad en razón de una visión, sea muy homogeneizante (Estado-nación), sea frente a un origen muy individual (multiculturalidad).

Las reflexiones en este apartado convergen y parecen ser la punta de lanza de la problematización en torno a los fenómenos de la identidad colectiva, los sentimientos de pertenencia y participación comunal que éstas invocan. Aquí se entrecruzan las tensiones que se generan a diario en el espacio institucional y público entre lo local y lo global, lo particular y lo universal. El apunte está centrado en la manera en la que los Estados o las ideologías nacionales gestionan el tema de las diferencias. Aquí queda claro que muchos fenómenos ligados con la diferencia y la diversidad encuentran obstáculos o limitantes en fenómenos como las diásporas, los transnacionalismos, los hibridismos y mestizajes culturales, y particularmente con las identidades culturales, es decir, con todo ello que escapa al individuo y remite más a la intersubjetividad colectiva.

En el primer texto de este apartado, “Diversidad y multiculturalismo”, Michel Wieviorka argumenta, desde un enfoque sociológico, una serie de reflexiones muy acertadas acerca del debate multiculturalista, poniendo énfasis en los aspectos teóricos que surgen de este desafío contemporáneo, así como las tensiones que se crean entre la globalidad y los estados nacionales. Enseguida, Rodolfo Stavenhagen (en uno de sus últimos textos) nos expone –con la clarividencia que caracterizó su pensamiento– en su escrito “Diversidad cultural y conflicto étnico desde el enfoque de los derechos humanos”, un amplio panorama en torno a la multiculturalidad y sus implicaciones para los derechos humanos, destacando la necesidad de una mirada de orden multidisciplinario con relación a lo que denominó *la cuestión étnica*. Este recorrido se hace, considerando la aparente contradicción que genera la sociedad-mundo frente a la fragmentación cultural e identitaria, apoyado en múltiples ejemplos de la sociedad actual.

El tercer artículo de este apartado lo presenta nuestro recordado y bien apreciado Luis Villoro y lleva por título “Sobre el Estado plural y la ciudadanía”. En este texto, producto de sus últimas entregas, el autor ofrece un panorama general del debate sobre el pluralismo y sus consecuencias en el ámbito de la política, la ética, la filosofía y las políticas públicas. Se trata de un esfuerzo por plantear, en términos teóricos y prácticos, las consecuencias de optar por una posición pluralista sobre el Estado y sus funciones dentro de una sociedad culturalmente diferenciada. Entre tanto, Claude Proeschel cierra el segundo apartado con su aportación en “Modernidad, política identitaria nacional y religión: una reflexión historiográfica”, donde propone el establecimiento de un análisis crítico de los principios de la modernidad avanzada (laicidad, identidad nacional, Estado-nación, libertad política) como base para repensar el fenómeno religioso contemporáneo. Así, el texto permite una observación de lo religioso dentro de la evolución moderna de las identidades o identificaciones en el Estado-nación.

El tercer apartado, *Experiencias interculturales en la política estatal*, consta de artículos relacionados entre sí respecto al tratamiento de experiencias interculturales, pero desarrollados cada uno desde estudios de caso diferentes en cuanto a sus contextos político y social, a saber: las políticas

de educación superior intercultural en México, las políticas del desarrollo sustentable del agua en casos comparados México-Brasil, las interrelaciones religiosas en comunidades mayas de Guatemala, así como las políticas en los programas veraniegos de intercambio de estudiantes de EUA, en Argentina, y por último, la ideología modernista detrás de las políticas culturales en Brasil. En estos casos, se analizan diferentes dimensiones del diálogo entre las culturas y las políticas interculturales. En el primero, se estudian las relaciones entre el Estado, junto con sus políticas públicas de educación, y poblaciones culturalmente diferenciadas en cuanto a racionalidad y cosmovisión, insertas en las políticas educativas universitarias de Estado. La dimensión analítica está enfocada entre grupos étnicamente diferenciados y la racionalidad instituida del Estado, en el ámbito de la transmisión de saberes y/o educación, lo cual representa una dimensión emblemática en las relaciones de poder entre Estado y grupos minoritarios.

El segundo caso nos presenta la misma problemática de relaciones de poder entre Estado y sociedad, pero esta vez alrededor de la vertiente civil de grupos organizados en la defensa del entorno natural. Ya no es en la dimensión educativa donde se lleva a cabo el diagnóstico, sino en aquella de la gestión del agua, lo cual invoca nuevos problemas de diálogo que serán más álgidos en el futuro. Aquí, la realidad de lo diverso no se centra en lo étnicamente diferenciado, sino en la negligencia y completa ausencia de diálogo por parte del Estado con los pobladores, y cómo ellos generan en contra respuesta una comunicación organizativa y participativo. La importancia de lo intercultural reside en las relaciones y acciones colectivas, es decir, fuera de acciones y relaciones individuales y comunitarias, características del multiculturalismo.

El tercer caso da cuenta del modo en cómo lo religioso se *con-forma* a través de relaciones intra-simbólicas, generando credos *inter-culturales*; yendo más allá de las teorías que suponen que lo sacro y simbólico se agregan, y por ende, se multiplican, aquí se mezclan, conviven y, en consecuencia, intercambian: se interculturalizan. En el siguiente caso, se reflexiona alrededor de dos aspectos metodológicos polarizados. Por un lado, las interacciones que se dan entre dos culturas nacionales (Argentina-EUA), ello analizado a través de la producción del cuerpo en cuanto a su quinesia, proxemia y prosodia,

elementos analíticos de la psico-lingüística social. Por otro lado, se hace una interesante reflexión interpretativa de las posturas institucionales en Brasil en cuanto a sus políticas culturales y la resiliencia cultural de sus pobladores.

De este modo, el último apartado empieza con el texto de Daniel Gutiérrez-Martínez, intitulado “Umbrales educativos universitarios interculturales en México”, donde se aborda el problema de la educación a partir de las nociones de diversidad, interculturalidad y multilingüismo de una forma compleja y analíticamente estructurada. A lo largo del trabajo, el autor aterriza dichas reflexiones a nivel de estrategias pedagógicas concretas, consideradas como tareas inaplazables en México, que respondan a las vicisitudes y necesidades de las personas tanto en contextos rurales, como urbanos.

Como *continuum* de esta reflexión, el texto “Diversidad discursiva en las políticas del desarrollo sustentable. Algunas comparaciones en Brasil y México”, de Roberto Lima, provee un estudio comparativo entre Brasil y México abordado desde la crítica, el desarrollo sustentable, la agroindustria y el despojo territorial. Presentar este tipo de textos permite hacer relevante el significado social que adquieren los elementos que entran en juego, desde el nivel gubernamental y comunitario, en una problemática como el agua; ello posibilita a su vez pensar si los términos de “desarrollo”, “progreso” y “sustentabilidad” presentan alguna eficacia práctica en las comunidades en las que se han realizado proyectos agroindustriales masivos, sin tomar en cuenta la parte cultural y social de los mismos pueblos, pero intensificando el diálogo entre culturas organizadas (interculturalismo local).

Asimismo, Julie Hermesse, en su “Articulación de la cosmovisión maya y de creencias protestantes evangélicas en Guatemala”, da un ejemplo de cómo la interculturalidad puede ramificarse en un proceso formativo donde la religión tiene un lugar predominante en un espacio cultural definido. La práctica religiosa como eje central de ese estudio de caso abre la puerta al análisis de una conversión religiosa protestante y su proceso comunitario en relación con la cohabitación de distintas prácticas.

Finalmente, Eduardo Portanova Barros, en su texto “De la razón contradictoria al ideal ascético: el trayecto antropológico y las políticas culturales en Brasil”, busca identificar las características de un ideal ascético al interior de la

práctica institucional de las políticas culturales en este país. El aspecto sacerdotal de una dimensión paternalista del Poder se impone a la expresión de la voluntad (la Potencia), la Ley del Padre y el bastón del orden contra el instinto animal, la orgía dionisiaca y el erotismo posmoderno de una razón contradictoria. Así se crea esta brecha, aparentemente inevitable, entre lo instituido (una cultura muerta) y lo instituyente (una cultura viva). Lo primero actúa en busca de un “óptimo”, un máximo de sentimiento de poder; lo segundo actúa según su naturaleza trágica: ni optimista ni catastrofista. Metodológicamente hablando, se busca la inspiración en la fenomenología maffesoliana –en especial en el *Homo eroticus*, que analiza irrealidades y no hechos– y en los ensayos nietzscheanos, en particular en la *Genealogía de la moral*, que busca el origen de la mala conciencia, la negatividad, el espíritu sombrío y la hostilidad hacia la vida, reflejadas en las políticas culturales estatales. La experiencia intercultural se da en el reagrupamiento masivo tribal del día a día, incluso con los medios tecnológicos existentes (posmodernidad = tribalismo e Internet).

Con este ánimo, presentamos *Tópicos de sociología contemporánea: experiencias multiculturales e interculturales en el mundo actual*. La intención es extender la idea de privilegiar el diálogo académico y político como una de las mejores formas de acercamiento y comprensión a la enorme variedad de problemáticas que la realidad social nos presenta, tratando de contribuir a la profundización de los temas mencionados. Estamos seguros de que este esfuerzo colectivo abre nuevos horizontes para la reflexión sobre un tema que se coloca en el centro de las preocupaciones contemporáneas. Nuestro fin es reflejar el trabajo de académic@s empeñad@s en trascender las barreras disciplinarias e institucionales. Invitamos a l@s lector@s a compartirlo y, en la medida de lo posible, contribuir al diálogo abierto y plural.

DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ/EDGAR TAFOYA

Ciudad Universitaria, Ciudad de México/Zinacantepec, Estado de México

Encrucijadas de la diversidad, la política y la cultura: introducción al debate

DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ / EDGAR TAFOYA LEDESMA

IMPASSES EN CIENCIAS SOCIALES ALREDEDOR DE LAS NOCIONES
DE DIVERSIDAD, POLÍTICA Y CULTURA

Desde hace ya más de tres décadas, los debates en torno a los avatares que representan las temáticas de la diversidad, la diferencia y el pluralismo culturales en el marco de la convivencia entre grupos y personas, así como en los espacios público y político, son, por decirlo en lenguaje coloquial, “moneda común y corriente” en las ciencias sociales y en los ámbitos de las políticas públicas. Después de que por más de un siglo, éstas se definían por su igualdad, hoy definir a las sociedades como diferentes y diversas es lo “políticamente correcto”, así como buscar en las sociedades, como condición *sine qua non*, su aplicación política. Este traslape político de la igualdad a la diferencia y ahora a la diversidad, es en sí mismo un fenómeno sociológico merecedor de analizar e intereses. En todo caso, podemos aseverar que el abordaje de las temáticas de lo multicultural e intercultural en las ciencias sociales y en la política, no provienen de alguna propuesta innovadora de América Latina o de algún académico de la región, sino que son discusiones, como lo menciona claramente Wieviorka en su entrega, de los mundos europeo, del *commonwealth*, del estadounidense y

ÍNDICE

el canadiense, por solo mencionar algunos lugares representativos, donde a partir de los fenómenos de migración, derechos humanos y democratización política, se vieron obligados a pensar desde sus contextos y problemáticas la cuestión de la diferencia en un mundo marcado ideológicamente por la homogenización y universalización de valores.

En todo este panal de factores, conocido por todos, alrededor de las temáticas de la diferencia, particularmente de lo multicultural e intercultural, varios problemas se han vislumbrado, en especial en las ciencias sociales.

A) Por un lado, parece no haber una asociación integral sobre las diferentes dimensiones que se involucran en el proceso de investigación del fenómeno humano de la diversidad. En lo que compete a ello, se recurre pocas veces a distinguir entre dimensiones epistemológicas (filosóficas), teórico-metodológicas, con la dimensión política. Se pasea de diestra a siniestra por estas dimensiones terminando por mezclar la filosofía política, los deber-ser políticos con los estudios científicos de los fenómenos estudiados, en este caso, los asociados al tema de la diversidad cultural. Sin duda, la cita que aquí hace Briones de H. Marcuse, cuando éste pensaba sobre la “desublimación represiva” como fenómeno de la cultura de masas de la “sociedad industrial avanzada”, que a su vez ha absorbido lo subversivo con el fin de institucionalizarse y dar fuerza al cuerpo social y su establishment, siendo esta misma perversa capacidad de absorción la que opera también respecto a la proliferación de textos, mesas redondas, coloquios y congresos, artículos y libros sobre el multiculturalismo en el mundo académico actual, así como su estereotipación y divulgación sociales.

B) Por el otro lado, parecería que hay una ausencia sobre lo que se entiende en la comunidad científica como diversidad cultural, diálogo entre las culturas, o de manera más especializada, lo intercultural y lo multicultural. Los filósofos políticos y de la cultura, sin duda, han abonado bastante a la discusión sobre las teorías de la interpretación de las culturas, los modelos de normatividad y jurídicos que se les refieren, incluso en su definición y conceptualización.¹ Otros han abonado mucho a las temáticas de políticas

¹ Autores como Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/FFYL-UNAM/ Biblioteca Iberoamericana, México, 1999; Olivé, León, *Ética y diversidad cultural*

concretas, como las educativas, de gestión jurídica, comunicación, urbanismo, etc.² No obstante, parecería que se trata de debates aislados, cada uno en su disciplina, o bien de una preocupación común más inmediata de la aplicación de lo intercultural y multicultural a políticas específicas, en pro del mejoramiento vivencial de nuestras sociedades. Son pocos los trabajos que buscan constituir lo intercultural como un enfoque y visión científicos (acompañado de teorías y metodologías específicas), sobre lo que representa eso que denominan intercultural o incluso la diversidad cultural. A lo mucho, parece haber una postura intercultural a partir de la crítica que ésta le hace a lo multicultural. A ello se aúna la falta de distinción rigurosa y sistemática en las ciencias sociales sobre lo que significan para el análisis de la sociedad conceptos como diversidad, pluralidad, diferencia; o en su defecto una discusión sobre los puntos en común que cada disciplina, corriente y escuela tienen para entender lo intercultural, aunque las interpretaciones o resultados sobre éste sean disímiles. Menos aún podemos esperar que haya rigurosidad generalizada en la comunidad académica en sus escritos y reportes científicos, en cuanto a los diferentes términos que implican lo intercultural (diálogo, culturas, colectivo, conflicto, diferenciales potenciados, etcétera).

C) Asimismo, las discusiones en torno a la diversidad, la cultura y la política siguen centrándose en su mayoría en los debates del multiculturalismo

(Coords.), FCE, México, 2004; Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos humanos*, UNAM/Siglo XXI editores, México, 2005; Villoro, Luis, *Estado plural, Pluralidad de culturas*, Paidós/FFYL-UNAM/Biblioteca Iberoamericana, México, 1998; Höffe, Otfried, *Derecho intercultural*, Gedisa, Barcelona, España, 2008; Honnet, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007.

² Autores como Almeigeiras, Aldo y Jure, Elsa (Coords.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Prometeo editores, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2006; Riess, Bibiana y Martínez, Rodolfo, *Directrices para la comunicación intercultural*, SEP/CGEIB, México, 2012; Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2005; Isabel de la Cruz Pastor/Santos Bautista, Humberto/Cienfuegos Salgado, David, *Interculturalidad, conocimiento y educación. Diálogos desde el Sur*, Trinchera/UPN/El Colegio de Guerrero A.C., México, 2016.

y su carácter individualista, racionalizante y político-funcionalista (todas críticas y corrientes incluidas). Ya lo menciona Wiewiorka sobre el carácter filosófico de la justicia de John Rawls, y después de Charles Taylor, quienes tanto influyeron en las discusiones sobre la multiculturalidad; los cuales, vale insistir, se enfocan en los caracteres funcionales y normativos de los grupos humanos, a saber, el individualista, de la propiedad privada, de la libertad. Sin duda, aquí se resalta la desconexión analítica para distinguir los espacios e importancia que ha tenido y desempeñado cada una de estas nociones: diversidad, cultura y política, como si una no pudiese ser analizada o estudiada por separado de las otras dos, al tiempo que no se desdeñe el conjunto conceptual que significan las tres para el análisis de las sociedades humanas.

En el presente ensayo, y a lo largo del libro, se busca reflexionar de una u otra manera sobre todas estas aristas mencionadas alrededor de los debates sobre lo multicultural y lo intercultural, para al menos detallarlo en cuanto a sus vicisitudes y los *impasses* que se presentan. Es necesario, justamente antes de entrar de lleno en cada apartado, reflexionar sobre estas vicisitudes.

I. Pensar lo diverso y lo cultural en los procesos de investigación. Ausencia de asociación integral sobre las diferentes dimensiones que se involucran en el proceso de investigación de un fenómeno humano como el de la diversidad.

En la actualidad se leen y se mencionan los vocablos de diversidad y pluralismo culturales, multiculturalismo, junto con aquellos sufijos y radicales lingüísticos que se les puedan aplicar; la mayoría de las veces de manera indistinta, sin hacer alguna diferencia específica entre los términos, si no es que para efectos idiomáticos o para funciones de sonoridad discursiva. A veces se les asocia, confunde o combina también en todos los niveles sociales (política, economía, cotidiano, educación, etc.) con las nociones de intercultural, interculturalidad e interculturalismo. En algunos casos, hay quienes de manera apresurada diferencian interculturalismo y multiculturalidad a partir de argumentos puramente geo-políticos.³ A este último término se le asigna un origen anglosajón vs el de interculturalidad,

situado en un contexto geo-cultural franco-latino y supuestamente surgido a partir de las críticas esbozadas a las políticas multiculturales de fines del siglo xx en lugares como Quebec y Francia. Con ello, los argumentos para diferenciar entre los dos enfoques y sus diversas acepciones se asocian a tiempos y geografías específicas o bien, se vinculan con las críticas que el interculturalismo hace de lo multicultural. Hecho que consideramos un estancamiento reflexivo y ficticio, pues si bien la contraposición de estas dos posturas ya en sí representa a dos culturas o idiosincrasias académicas distintas y en pugna durante mucho tiempo, no se puede resumir una postura o enfoque científicos a partir de la crítica de uno sobre el otro (supuesto khuniano ya rebasado).

Cabe reconocer que al hacer mención de todas estas nociones asociadas a la diversidad y pluralismo culturales, sobre todo desde el ámbito político, hay una intención común, al menos recientemente, de converger las potencialidades de los diferenciales culturales, así como enfrentar las apuestas y envites que estos diferenciales representan e instrumentalizar las condiciones de aplicación política del pluralismo cultural con el objetivo de producir una convivencia “pacífica” en el seno de las sociedades contemporáneas; incluso se busca convertirlo en insumo político para el enriquecimiento de las mismas culturas y sociedades. En suma, las intenciones están ahí al ver en lo intercultural una panacea a los problemas y conflictos que presentan los intercambios en la diversidad, en el marco de las sociedades estatizadas y nacionalizadas, que en su origen han sido homogeneizadoras y reductoras a una sola forma de ver y organizar la convivencia. Aquí, sin duda, las reflexiones de Stavenhagen son ilustrativas al analizar la conformación histórica de los Estados nacionales y su carácter homogeneizador, y plantear más aún que el problema no es la diversidad sino cómo se le atiende.

Asimismo, vale destacar que gran parte de las reflexiones académicas sobre el tema de la diversidad terminan por ser origen y producto de denuncias societales alrededor de las relaciones conflictivas que existen en la actualidad en torno a la desigualdad, inequidad, marginación, racismo, discriminación; empero, sin ir a detalle al respecto, desafortunadamente, en su mayoría estas demandas poco se ven acompañadas de procesos metódica-

mente científicos sobre cómo se genera conocimiento (epistemología) en la dinámica societal a partir del enfoque intercultural, o bien a partir de lo que significa científicamente la noción de diversidad, sin su carácter político que de por sí ya está anquilosado por su especificidad conceptual. Esto significa que además de denunciar políticamente los malestares de las sociedades, habría que entender cómo se genera conocimiento sobre nuestras sociedades (epistemología) a partir de la reflexión del tema del *conflictivo intercambio colectivo en la diversidad* (intercultural), o lo que representa la noción de diversidad como insumo científico de comprensión de lo social.

Incluso solo restringiéndonos al esclarecimiento del vocablo de lo intercultural en su dimensión epistemológica (es decir, la dimensión de la generación de conocimiento), encontramos que son pocas las intenciones científica y académica de conformar conceptos y nociones heurísticas y comunes que fortalezcan el conocimiento sobre lo que significa *el diálogo entre las culturas*, que es la definición más parca y la menos sistematizada conceptual y epistemológicamente hablando, pero que es al mismo tiempo la más consensada entre las diferentes propuestas y disciplinas que han abordado la diversidad y lo intercultural. En otras palabras, en lo que concierne el enfoque de lo intercultural y su común definición de *diálogo entre las culturas*, no hay, en el seno de la ciencia, un trabajo sistemático y preciso de diferenciación de los niveles que yacen en el proceso de investigación partiendo desde este concepto. Nos parece que no ha habido una ubicación sistemática y paradigmática de lo intercultural desde lo epistemológico, ni se han hecho las suficientes diferencias con respecto a los niveles teórico-metodológicos que le suceden. Este ejercicio nos permitiría, sin duda, generar al mismo tiempo, en las distintas disciplinas científicas concernientes (sociología, antropología, etnología, historia, política, demografía, economía...) un entendimiento común de lo que significa, representa y repercute lo intercultural en las relaciones humanas en sociedad (dimensión epistemológica), sus posibles avatares y reactivos (dimensión teórica) y sus posibilidades de implementación en sociedad (dimensión política), a partir de una significación conceptual común.

Ciertamente, *diálogo entre las culturas* tiene muchos significados según la escuela, la corriente o la disciplina, lo que ya representa en sí un problema

científico por elucubrar. No obstante, cuando se refieren a lo intercultural, las reflexiones generalmente se remiten a discutir las esferas políticas establecidas, a partir de un supuesto común de cómo vivir en sociedad respetando, reconociendo y con-viviendo en la diferencia. Como se ha enunciado, la primera parte de este trabajo (incluyendo esta introducción) tan solo busca, desde algunas particulares miradas y sin adentrarse a detalle en todas las corrientes o propuestas epistemológicas sobre el tema del diálogo entre las culturas, reflexionar sobre el diálogo, el lugar del otro, la definición de cultura y sus consecuencias para la comprensión del fenómeno.

Desde nuestro punto de vista, esta ausencia epistemológica y de diferenciación entre las esferas de lo intercultural en el proceso de investigación, tendría que ver con el hecho de que la dimensión política (algo así como el insumo terminado en una cadena de producción industrial del pensamiento) ha predominado y se ha impuesto en el proceso reflexivo en torno a la diversidad y el diálogo entre las culturas; y por ende, ha desfavorecido la rigurosidad conceptual y terminológica que toda noción científica requiere, sobre todo en las ciencias sociales cuyos vocablos utilizados como conceptos son los significantes de escuelas y corrientes de pensamiento, y por tanto, de visiones y enfoques del mundo (lo que llamamos *cosmovisiones científicas*). Muchos de los más respetables académicos sociales de la actualidad, abocados más a la lucha a favor de la diversidad humana, caen en la confusión, por no decir negligencia o quizás pragmatismo investigativo, de hablar a diestra y siniestra de todas las nociones que implican lo diverso (pluralidad, diferencia, multi, etc.), sin hacer uso del potencial heurístico que cada noción y dimensión conceptual provee. Tal sucede como si algunos científicos sociales olvidaran de trabajar con sus herramientas privilegiadas del conocimiento, como los vocablos, y con ello lograr distinguir a través de éstos (con sufijos y prefijos), las dimensiones que existen y se dan en el proceso de investigación (que en este caso es sobre lo intercultural), desde su dimensión epistemológica hasta llegar a su dimensión política, pasando por la teórica y metodológica.

En consecuencia, si no se realizan distinciones entre estas nociones, o incluso no se aplican diferencias en las esferas involucradas en los procesos

de investigación, se termina apelando y aplicando políticas públicas, llamadas multiculturales o interculturales, que no tienen realmente nada que ver con lo que estas apelaciones significan o suponen determinar. Al respecto, basta con darse cuenta de qué manera en diversos países y regiones se aplican políticas de la diferencia, que han sido bajadas y copiadas desde propuestas macro-globales provenientes de los organismos internacionales de solidaridad (BID, PNUD, ONU, BID, OIT, etc.) sin resultados muy promisorios por la razón misma de carecer de una radiografía que haya pasado por una rigurosa y metódica investigación colectiva por parte de la comunidad académica para reconocer su pertinencia epistémica en las políticas públicas.

II. Ausencia sobre lo que se entiende en la comunidad científica como diversidad cultural, diálogo entre las culturas, o de manera más especializada: lo intercultural y lo multicultural

El marasmo de términos que se usan a diestra y siniestra alrededor de la diversidad cultural podría ilustrar la ausencia de distinción y definición de manera sistemática en escritos, ensayos y artículos académicos de las nociones que involucran en la actualidad el tema de la diversidad humana, a saber: diversidad, diferencia, pluralidad y pluralismo culturales, multiculturalismo, equidad; y más aún, la diferencia entre estas tres acepciones de lo diverso: intercultural (enfoque), interculturalidad (teórico-metodológico) e interculturalismo (políticas). Sucede que lo políticamente correcto ha ensombrecido lo metódicamente científico. Ciertamente, cada una de estas nociones tienen significados distintos, empezando desde las esferas científica y académica.

Por el momento, enunciemos (sin empecinarnos de inmediato con su clarificación conceptual unitaria) las definiciones de: diversidad, cultura, lo intercultural y multiculturalismo, al menos como inicio de hilo conductor de la temática aquí planteada, y a manera de introducción epistemológica de los textos y reflexiones aquí tratados.

II.I Diversidad e intercambio: manto freático de toda sociedad La noción de diversidad es insumo central en la comprensión del enfoque de toda sociedad, así como de la definición misma de cultura y sus radicales

que le trascienden como los de multicultural e intercultural. Vale recordar, no obstante, el nebuloso efecto de moda que el tema de la diversidad ha suscitado desde su instauración científica en la biología con la noción de biodiversidad,⁴ hasta su establecimiento “conceptual” hace un par de décadas en las ciencias sociales con el concepto de *diversidad cultural*. Si bien, en biología queda claro para la comunidad científica que el concepto de biodiversidad hace referencia a la interacción de especies distintas y concretas existentes en el entorno, así como nos remite al paradigma de investigación aludiendo a la relación de reactivos biológicos y sus avatares (desde la multicelularidad, hasta las mitocondrias del ADN, así como lo diverso de especies en la fauna y la flora en el planeta), en ciencias sociales y humanas existe una preponderante inercia a no distinguir diversidad, diversidad cultural, diferencias y lo que ello significa en la lógica de las distintas posturas académicas en sus diversas dimensiones investigativas (epistemológica, teórica, metodológica). Con ello, no se encuentra, al respecto, un consenso disciplinario en la comunidad científica sobre estos términos.

En otras palabras, no ha habido aún estudios e investigaciones sistemáticas, sino esporádicas, sobre el significado de lo diverso y/o de la noción de diversidad en lo social-humano, es decir, cómo actúan las masas humanas en colaboración; cómo cooperan las comunidades resolviendo colectivamente problemas comunes; cómo se organiza la sociedad sin el insumo de la competencia, y más, en el de la complementariedad; todo ello, en el marco del intercambio de los diversos. En suma, hay pocos laboratorios de investigación de punta en ciencias sociales abocados exclusivamente a estos términos, fuera de las iniciativas políticas y de un deber-ser político normativo y jurídico pre-establecido.

A este respecto, la temática de la diversidad cultural, y de manera particular, sus derivados dan cuenta de manera importante de la ausencia procesual de la investigación científica capital para las ciencias sociales.

⁴ El término se acuñó en 1985 en el Foro Nacional sobre la Diversidad Biológica, de Estados Unidos, con Edward O. Wilson, entomólogo de la Universidad de Harvard, que intituló así su publicación de resultados. Cf. Wiewiorka, Michel, *La Diversité*, Robert Laffont, París, 2006.

En este sentido, podemos formular que la dupla diversidad e intercambio es igual a cultura ($D \times I + D = C$). *La premisa de inicio sería: Diversidad en todas las dimensiones e intercambio en todas las direcciones*. Sin diversidad no hay intercambio. Sin intercambio no se produce, ni se mantiene ni se reproduce la diversidad. Estas dos nociones antropológicas son el manto freático de toda sociedad. Es el resultado de una constante reacción en cadena colectiva.

II.II *Educare a cultivar las culturas* Remitirse a la etimología de las palabras no es más que predicar un pensamiento radical (del griego *ratios*, que significa raíz), es decir, de las raíces que nos remitan a las intenciones primeras de todas las construcciones socio-lingüísticas y humanas. Así, la etimología latina de la palabra *cultura* es justamente aquella de “*colere*”, habitar, cultivar, honrar, que no son más que acciones que siempre han conformado a las sociedades humanas (socialidad, corporeidad, sacramental). *Colere* remite y sintetiza la actividad humana en su conjunto y colectivamente, que sin duda puede tomar matices y significados muy distintos, incluso contradictorios, según sus usos y definiciones, pero que de inicio comparten el punto en común del *colere*, que es: cultivar la tierra, es decir, cultivar también los espíritus, las almas social y personal. Cultivar es básicamente una actividad relacional, colectiva. Cicerón, al aplicar por primera vez la palabra cultura al tema del ser humano, habla que “*un campo, por muy fértil que sea, no puede ser productivo sin cultura, que es la misma cosa que sucede para los humanos sin enseñanza*”.⁵ La referencia no solo es sobre la fertilidad, sino también sobre la existencia misma, gracias a una producción social con base en la labor colectiva, la cual es necesaria e innegable enseñar: aprender a cultivar la cultura. Ello viene del latín “*educare*”, que significa acarrear a todos a un punto común colectivo con respecto a lo cultural. *Colere* también refiere al culto (del latín *cultus*) que se asocia para designar los homenajes ofrecidos a las divinidades, sean éstas animistas, teocráticas o estatales.

En este sentido, podríamos hablar de *cultura* como la característica primera de todo grupo humano en interacción (colectividad): no importando el

tamaño y las dimensiones, sea que se hable de un pueblo, de una empresa, de un grupo de edad o de una tribu tradicional o urbana. Con ello, cultura *es un conjunto de interacciones materiales y simbólicas en la diversidad que se reflejan en comportamientos, valores o referencias compartidas, y que se re-constituyen constantemente en la interacción en el presente mismo y que conlleva experiencias y vivencias cotidianas adquiridas y heredadas, pero no en solitario, sino con los Otros: en conjunto.*

Sin duda, cultura también tiene que ver con aquello diferente a la pura naturaleza: es lo ficticio, lo artificial, el conjunto de las producciones materiales e inmateriales adquiridas y compartidas, construidas y elaboradas en sociedad (relacional), en el marco del entorno y medio ambiente. Ciertamente, la cultura es heredada, pero sí o sí en razón de la convivencia con el Otro, y ello es tanto para los animales, como los humanos, en el marco de una determinación sustantiva del entorno. Es justamente lo que distingue a un grupo, pero también los une, los enemista o les hace supervivir y convivir. Ciertamente, con ello hablamos de lo espiritual, de lo mental, de las artes, las letras, las ciencias, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones, las creencias, etc. Es un estanque común que evoluciona con el tiempo justamente por medio de los intercambios, los diálogos conflictivos y asimétricos, aquello que termina por establecer las formas diferentes de ser, de pensar y de comunicar: mismas formas que al interactuar hacen pervivir las otras y las propias. Es lo que el antropólogo Gilbert Durand denominaría “trayecto antropológico” o “estanque simbólico”.⁶

He ahí la importancia de los sentimientos/sentidos de pertenencia compartidos en sociedad (es decir, las identidades): que no son más que la importancia de lo que une y separa a comunidades y grupos, a personas y entidades. Es a partir de ahí que actuamos-pensamos-sentimos (emociones: *pensamiento y sentimiento en conexión*). Al respecto, Guy Rocher refiere que cultura sería “*un conjunto ligado de maneras de pensar, de sentir y de actuar más o menos formalizadas que, siendo aprendidas y compartidas*

⁶ Dumond, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2008.

por una pluralidad de personas, sirven de una manera a la vez objetiva y simbólica, *para constituer a estas personas en una colectividad particular y distinta*”.⁷ Es justamente en el marco de la problematización de las nociones de cultura e identidades que encontramos conflictos entre la identidad cultural, los derechos colectivos y la democracia. Es ahí donde se realizan las inconsistencias entre un planteamiento multicultural e intercultural, y a la postre, en sus resultantes en políticas públicas.

En el orden de problemas relacionados con las sociedades pluriculturales, podemos ubicar el tema de la identidad cultural y colectiva, que parece ser el tema álgido y el nudo gordiano de nuestra actualidad. Al respecto, en *La ética de la identidad*, Kwame Appiah⁸ aborda un problema asociado a esta idea que ya planteaba Charles Taylor en sus reflexiones con respecto a la noción de cultura en su postura multiculturalista. Según Appiah, la cultura es para Taylor “*esa compleja totalidad que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moralidad, la ley, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad*”.⁹ Sin embargo, considera Appiah, que a pesar de que esta noción se ha generalizado, también ha comenzado a perder precisión conceptual, tornándose problemática y poco plausible, una vez que se imbrica con el tema de la identidad. Es decir, el problema de esta definición individualista y materialista de cultura se desvela con la variable de la identidad cultural porque desafía el principio de la democracia liberal que, entre otras cosas, supone garantizar la participación política de los individuos en el marco del

⁷ Cf. “Un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d’agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d’une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte”, extractos del capítulo iv: “Culture, civilisation et idéologie”, de Guy Rocher, *Introduction à la Sociologie Générale*, Primera parte: L’action sociale, pp. 101-127. Montréal: Éditions Hurtubise hmh ltée, 1992, troisième édition. http://jmt-sociologie.uqac.ca/www/word/387_335_ch/Notions_culture_civilisation.pdf, p.4.

⁸ Véase K.A. Appiah, *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007.

⁹ Appiah, 2007, *op. cit.*, p. 185.

Estado de derecho fincado en la libertad, es decir, en una identidad supuestamente colectiva y universal compartida por todos: éste es el pilar de su edificio teórico.

En este sentido, Ammy Gutmann plantea en su libro *La identidad en democracia*¹⁰ que la identidad cultural, usada en un sentido amplio, subsume a todos los grupos identitarios. Se trataría de cualquier tipo de marcador social con respecto al cual las personas se identifican entre sí y se diferencian con las otras.¹¹ Si se considera *en sentido estricto* una identidad cultural, representa entonces un modo de vida ‘incluyente’ o ‘abarcador’, toda vez que una cultura hace referencia a una determinada variedad de formas o estilos de vida, así como de costumbres, intereses, relaciones, colectividades, entre otros. El problema que aquí se expone, como lo plantea la autora junto con Margalit-Raz, en “*National Self-Determination*”, y que tendría que ser atendido si tomamos como base esta definición, es que si existiesen grupos nacionales identitarios (identidades culturales) esperaríamos por tanto encontrar algo así como cocinas nacionales, estilos arquitectónicos específicos que los distinguen, tanto como cierto tipo de lenguaje común, tradiciones, música nacional, costumbres, vestimentas, que sólo caractericen a determinada cultura, y que no pueden ser identificadas en otras. Esto es claramente lo que se busca hacer con los pueblos, llamados por las instituciones republicanas, de indígenas, originarios, etc., a los cuales se les busca atribuir una característica común e indeleble siempre perenne (lengua, religión, vestido...); al punto que una manifestación sonora con mezcla entre instrumentos tradicionales y ritmo moderno (por ejemplo, el rock) se perfile y valore como un hibridismo con poca “originalidad”.¹² Lo mismo sucedería para grupos denominados negros, judíos y tantos otros de identidades llamadas étnicas, religiosas o territoriales.

Siguiendo a Gutmann, podemos considerar entonces que esto significa un problema, toda vez que ningún grupo identitario encontraría su especificidad cultural en estado puro. Es decir, siempre han existido los presta-

¹⁰ A. Gutmann, *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008.

¹¹ *Ibid.*, pp. 61 y ss.

¹² Al respecto, véase el grupo de rock *Sak Tzevul*, una fusión de música tradicional y rock alternativo cantado en tzeltal y tzotzil con músicos de Japón y Chiapas.

mos culturales como la lengua o las creencias, dados en el intercambio y transferencia de objetos y valores, y ello de manera constante y presente. Aquí, más bien lo que encontramos es una idea de ‘cultura abarcadora’ como ‘cultura societal’ de la que habla Kymlicka, misma que, entre otras cosas: a) proporciona el contexto abarcador dentro del cual las personas hacen elecciones; y b) como diría Margalit-Raz, ello ofrece un punto de apoyo para la propia identificación y la tranquilidad de la pertenencia asegurada sin esfuerzo. Si esto es así, la identidad cultural es más bien subsumida por una identidad societal más abarcadora, más extendida, que posibilita los marcos de intercambio y entendimiento. De esta manera, quedaría evidenciado el problema de postular *identidades culturales*, toda vez que lo que importa en este argumento y problematiza el debate, es que la cultura aquí se muestra como el dispositivo que tienen las personas para realizar elecciones, y no la cultura como fundamento de la *colectividad*.

Ahora bien, a decir de Appiah, en los últimos tiempos parece que todo puede explicarse como producto de la cultura o miembro de algún particularismo cultural. Sin embargo, insiste también en que podemos estar seguros de que no es la *diversidad* cultural la que merece atención, porque la retórica de la diversidad ha ido creciendo mientras declina su realidad demográfica.¹³ Dicha formulación atiende a que, en una sociedad global contemporánea, lo que se exporta como mecanismo demográfico real es la hibridación (Canclini), el intercambio y la transferencia. Es decir, para el autor, la tendencia actual de las sociedades es la puesta en común de elementos diferenciales que las unen.¹⁴

Así, en el contexto de la globalización ha surgido incluso la inquietud en torno a la exportación de la cultura occidental. La paradoja que aquí se encuentra, y que se relaciona con el argumento anterior, es que el concepto mismo de cultura es una de las importaciones más notables de la cultura occidental a las otras culturas. Incluso, los propios defensores de la diver-

¹³ A. Gutmann, *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 179 y ss.

¹⁴ Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

sidad cultural y las tesis más comunitaristas, enarbolan algo así como un “imperialismo cultural”, de defensa de la diversidad identitaria. De esta manera, se señala el contraste entre la noción alemana de *Kultur* (propia de un pueblo y que aspira a la autenticidad) y el ideal francés de *civilisation* (que se propone como ideal universal y aspira a una racionalidad progresiva) a partir de los cuales se ha impuesto el vocablo de *Cultura*.¹⁵ El problema que se evidencia desde este argumento no es tanto el de la diversidad cultural, sino el de cierto tipo de identidades particulares, que no necesariamente tienen que ver con una identidad remitida a una cultura, a saber: identidades de homosexuales, discapacitados, migrantes, grupos juveniles emergentes, movimientos sociales con reivindicaciones específicas, religiosas a quien no necesariamente le corresponde una cultura distinta. El problema en una sociedad global, señalaría este autor, no tiene que ver con las identidades culturales, sino con las decisiones libres que los individuos pueden realizar en función de sus intereses. Así, la cultura sólo es definitoria en tanto que permite una base medial para conseguir determinados fines, en su mayoría individuales.

Como puede observarse, aquí se expone una preocupación de tipo liberal, toda vez que el punto central está puesto en la relevancia que se otorga a la acción de los individuos. Somos de la opinión de que este argumento, legítimo para determinados casos como grupos de discapacitados o de homosexuales pertenecientes a una misma cultura, véase un argumento corporal-social, puede hacer evidente el problema de plantar la diversidad cultural como un fuerte marco de análisis para los temas centrales de la filosofía política: la justicia, la igualdad, la equidad, la democracia o la libertad. Sin embargo, justo aquí es importante indicar que determinados argumentos comunitaristas (como la preocupación de Taylor acerca de la posibilidad de formular un comunitarismo no radical) no hacen énfasis sólo en la diversidad cultural, o bien lo hacen para evidenciar cierto tipo de problemas como la convivencia interétnica en alguna nación pluricultural. Es decir, que si bien existen problemas que corresponden más a grupos socialmente

¹⁵ A. Gutmann, *op. cit.*, pp. 184-185.

diferenciados y no culturalmente diversos, cierto comunitarismo no radical apunta a exaltar problemas de orden macro-sociales.

No obstante –y en esto coincidiría *parcialmente* con el argumento y crítica de Appiah y Gutmann al multiculturalismo liberal en sus dos vertientes, la liberal y la comunitarista– al final, en este enfoque, la visión parece reducirse a la afirmación de que cualquier tipo de producción cultural, representación o forma de comprender el mundo, pasa por última instancia de una decisión individual, es decir, se argumenta que después de las interacciones culturales colectivas, la acción social se presume y pretende ser individual. Demos algunos ejemplos al respecto: cuando en la organización social, económica, política se establecen modos de acción individuales (consumo, voto, transporte, salud, etc.), que suponen en su elección y acción la “autonomía” de la persona con respecto a los sentimientos/sentidos de pertenencia colectivos (familia, etnia, religión, etc.), aquí se postula que el ser humano o la persona deciden de manera autónoma, es decir, con conciencia racional, informada, provisorio y en el mejor de sus intereses inmediatos y próximos. Las teorías del *rational choice* o las políticas con objetivos de “movilidad social” (Cf. Oportunidades, políticas de cuotas, discriminación positiva, etc.) son emblemáticas al respecto, pues se sustentan en estos modos de accionar y racionalidad, para prever y justificar los posibles resultados. Cuando éstos no se dan, la argumentación neo-institucionalista es que las partes técnica o de aplicación no fueron las correctas o más precisas.

Lo anterior no solo tiene que ver con decisiones políticas, sino con aquellas meramente personales como la elección de la ropa que se compra, la música que se escucha, el partido político que se apoya, etc. Aquí postulamos que incluso en esas acciones, antes y después de que intervenga una racionalidad individual, liberal, planificada, es la emocionalidad colectiva, véase tribal (Maffesoli), la que prevalece. La afirmación según la cual, en la dinámica de la modernidad, las acciones pasan por una decisión individual, *es, dado su voluntarismo, insostenible*. Ya es conocido por todos que, si bien las decisiones se dan, en la superficie y en lo concreto, de forma individual, es cierto también que las decisiones están siempre precedidas y cimentadas por una emotividad colectiva, que no es más que un sentimiento/sentido

de pertenencia (identidades), obviamente colectivos. En este ámbito, es evidente que el individuo tiene, en cierta cultura como la moderna, la idea artificiosa de que es amo y soberano de sus decisiones. Al respecto, Durkheim habló bastante sobre el “divino social” que preponderaba en el discurso de la Modernidad (sacralidad al individuo). Del mismo modo, se pretende establecer, por ejemplo, que si bien la persona decide rezar la Biblia o el Corán, también es cierto que los impulsos que lo con-llevan a ello, y los determinados códigos bajo los cuales lo decide hacer, están insertos en rasgos colectivos de los cuales no tiene un amplio espacio de elección racional, sino de *elección colectiva racionalmente emocional*.

Ahora bien, coincidimos con los críticos del multiculturalismo comunitarista, que el argumentar la elección racional emotiva como preponderante en las acciones humanas, puede llevar a justificar fenómenos como la ablación a menores de edad (por solo dar un ejemplo), y con ello, validar tales prácticas por razones “culturales” (aspecto que evidentemente no compartimos) y terminar por confundir y politizar la problemática que yace entre relativismos culturales y derechos de la personas a decidir. Entendámoslo bien, una cosa es que postulemos que toda acción individual esté acompañada de un sentimiento colectivo de identificación, y otra es que se justifiquen acciones grupales sobre una persona a quien no se le da el derecho a decidir sobre su cuerpo, bajo el argumento de que se trata de un uso y costumbre de larga data. ¡Atención: los usos y costumbres no son sentimientos de pertenencia colectivos, sino formas de organización colectivas legitimadas por lo que Max Weber llamaba “dominación tradicional”!

III. *La mayoría de las discusiones en torno a la diversidad, la cultura y la política siguen centrándose en los debates del multiculturalismo y su carácter individualista, racionalizante y político-funcionalista*

Para observar que, en efecto, los problemas no sólo conciernen lo cultural desde el ámbito político, Appiah cita el ejemplo de los negros norteamericanos en 1960, para quienes resulta que lo más importante no era lograr que el Estado y su sociedad reconocieran la existencia de una cultura negra exclusiva, sino lo que ellos (o los negros) tenían en común con los blancos,

es decir, la igualdad en términos de derechos humanos. Huelga decir que este caso es un símil con las demandas feministas de la primera ola y subsiguientes, así como los deseos y demandas de los llamados pueblos indígenas. Lo anterior no está sin relación con el viejo debate del lazo existente entre cultura y bienes primarios, así como con la sempiterna discusión sobre la imbricación entre cultura, tradición y Estado.

Otro argumento, que Appiah considera importante de tomar en cuenta para salir del atolladero en estos debates, es la idea de *la cultura como bien primario*, y que el autor observa como coincidentes en determinados autores. Así, por ejemplo, para Rawls los bienes representan “*la satisfacción del deseo racional*”, y los bienes primarios son “*cosas que tendría que querer un hombre racional, cualesquiera que sean las otras cosas que desee*”. Y entre ellos incluye “*los derechos y las libertades, las oportunidades y los poderes, los ingresos y la riqueza...*”, pero también “*un sentido del propio valor*”.¹⁶

Del mismo modo, contamos con la noción bien afianzada a la idea de cultura en un sentido más estricto, tesis de Kymlicka que subraya la importancia de la pertenencia cultural como bien primario, puesto que la autonomía requiere elecciones y la cultura brinda “el contexto de elección”. Empero, como se puede ver en esta reflexión, al igual que el argumento central del liberalismo de Gutmann y Appiah, la cultura sirve como base para la elección individual, así como lo expresa el propio Kymlicka: “*(...) sólo si se cuenta con una estructura cultural rica y segura es posible adquirir una conciencia vivida de las opciones disponibles y examinar sus valores con inteligencia*”.¹⁷ En otra formulación posterior del libro *Ciudadanía multicultural*, el propio Kymlicka, sosteniendo un argumento liberal parecido, plantea en relación al tema de las decisiones individuales y la idea de cultura como bien primario que “*en términos simples, la libertad implica hacer elecciones entre varias opciones y nuestra cultura societal no sólo brinda esas opciones, sino que también las vuelve signi-*

¹⁶ A. Gutmann, *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 186 y ss.

¹⁷ Citado en Gutmann, *op. cit.* Se puede consultar el texto del propio autor: Kymlicka, *Liberalism, community and culture*, Oxford, 1991.

ficativas para nosotros".¹⁸ Ciertamente, tanto Rawls como Kymlicka, así como Gutmann y Appiah, sostienen un enfoque claramente individualista (en el sentido de individualismo metodológico), toda vez que el bien aludido es, en última instancia, un bien para las personas y no para los pueblos o identidades nacionales. La coincidencia estriba en el peso que se le otorga a las decisiones individuales y, en última instancia, a la libertad (multiculturalismo liberal).

Ahora bien, si por ejemplo seguimos el argumento de Isaiah Berlin,¹⁹ el recurso básico del llamado "multiculturalismo liberal" ha consistido en adjudicar a los grupos las libertades y protecciones que se atribuyen a la esfera del ciudadano. Sin embargo, a diferencia de esta posición, Appiah subraya, en coincidencia con Kymlicka, que el conflicto entre el individualismo y los derechos de los grupos es un espejismo y que estos derechos, si son bien entendidos, sirven realmente a los fines del individualismo liberal. En este sentido, una sociedad que protege la cultura es tan liberal como una sociedad que protege la propiedad, toda vez que si la cultura es un bien primario, significaría que la cultura individual del aborigen depende del sostenimiento de la "cultura societal" a la que pertenece, que en la mayoría de las veces se ve representado por los estados nacionales. De esta manera, apoyado en los valores liberales convencionales de igualdad y autonomía, las protecciones de las culturas están acordes con el individualismo liberal más común, ya que garantizar a los ciudadanos el acceso más o menos básico a un bien primario es un requisito indispensable para que una sociedad sea justa. Aquí se fundan la mayoría de las políticas identitarias, multiculturales de los estados llamados democráticos de la actualidad.

III.I *Hacia un mundo del Diversalismo cultural: el reavivamiento de la diversidad* Esta interrogante entre las identidades culturales en su versión individualista liberal, es decir, en su matiz multicultural, nos remite a con-

¹⁸ Ver Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, sobre todo capítulo II cuando habla de su noción de derechos individuales.

¹⁹ Citado en Appiah, 2007, *op. cit.*

siderar reflexiones igual de sugerentes como estancas, sobre todo en gecontextos socio-históricos disímiles, como el esbozado por Will Kymlicka cuando afirma que “*en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos*”.²⁰ Es así que podemos sostener que, más allá de las discusiones en torno al multiculturalismo y los modelos interculturales, la diversidad cultural opera de facto si se considera que, según el propio Kymlicka, las estimaciones más recientes indican que “*los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos*”.²¹ Esto indica que, salvo algunos casos en donde se presenta la homogeneidad cultural (el autor señala concretamente el caso de las dos Coreas e Islandia, según datos que recoge de Laczko, Gurr o Nelson), la mayoría de los Estados nacionales enfrenta en su jurisdicción cierta cantidad de problemas relacionados a la diversidad étnica y cultural.²²

Dichos problemas van desde derechos lingüísticos, formas de representación política, reivindicaciones territoriales y políticas educativas, hasta políticas de migración y conflictos de organización interna de los colonialmente llamados *pueblos indígenas*, a través de sus usos y costumbres.²³

²⁰ Appiah, 2007, *op. cit.*, pp. 13 y ss.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Véase como muestra representativa las siguientes referencias bibliográficas: Manuel G. Abastos, *Necesidad de una legislación especial indígena*, Asuntos indígenas, Perú, Instituto Indigenista Peruano, 1949; Pedro Victal Castelazo, *Situación jurídica del indígena mexicano*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1968; Teresa, Chenaut, Victoria y Sierra, *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS y CEMCA, México, 1995; Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994; J. Cossío, J. F. Franco González, J. Roldan, *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, Porrúa, México, 1998; Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, Casa Vieja-Ce-Ácatl, México, 2002; Miguel Alfonso Martínez, *Discriminación contra las poblaciones indígenas. Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos desde los Estados y las poblaciones indígenas*, Primer Informe, Consejo Económico y Social, E/CN.4/Sub.2/1992/32, ONU, 1992; Matías Alonso, Marcos (Comp.), *Voces indígenas en*

En términos políticos, de hecho, ya no está tan presente el discurso de la igualdad como tema central de las tecnologías de gobierno, sino quizás más bien el del respeto y reconocimiento de las diferencias y su óptima forma de gestión, administración y distribución para una mejor emancipación de los grupos (multiculturalismo). En el mejor de los casos, se busca una equidad generalizada potenciando la interacción individual en la diversidad (multiculturalismo dialógico, cf. Ch. Taylor). Empero, ello remite a una lógica más cercana a aquella propuesta del respeto y reconocimiento de las diferencias, y menos próxima a la referencia de una dinámica intercultural (del diálogo entre culturas), donde se buscaría potenciar los diferenciales de la diversidad hacia un bien común acordado en el marco de la comunicación colectiva (interculturalismo, cf. *Infra*).

En este sentido, el diálogo nos remite sobre todo a lógicas de comprensión, interpretación y comunicación con lo Otro y el entorno a partir de la superación del conflicto, más que a las lógicas de un deber-ser de justicia e igualdad, ciertamente necesarias y demandadas por los pueblos, pero cuyas valoraciones son interdependientes del contexto geo-histórico donde surgen, y por tanto insuficientes para su cabal acometimiento y comprensión de lo que significa el diálogo entre diversos. En otras palabras, lo multicultural remite más a una dimensión política de las diferencias, que a una esfera social de lo diverso; más a una dimensión asociada al respeto y reconocimiento de los Otros (multiculturalidad), que a la esfera del conocimiento de lógicas comunes que se da entre los involucrados (interculturalidad).

Cabe recordar que el multiculturalismo como tecnología de gobierno encuentra sus raíces políticas en los procesos intensificados de migración, globalización comercial y financiera, así como de tecnologización informática del mundo en los últimos decenios, particularmente si nos referimos

foros internacionales, Plaza y Valdés/DVV/INI, México, 1999; Guillermo Bonfil Batalla y Francisco Rojas, *América latina: etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, San José, 1982; Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, III-IIIDH, México, 1990; Javier Uranga, *Legislación favorable a los indios*, Boletín Indigenista, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1942.

al fenómeno de la migración procedente de países no altamente industrializados, antes colonizados, hacia aquellos que desde fines de la Segunda Guerra Mundial planificaron sus geografías y economías en el marco de la alta producción y consumo; lo que sin duda conllevó a estos países, mayoritariamente europeos, de América del Norte y de la Commonwealth, en Oceanía, a necesidades humanas laborales extraterritoriales.²⁴

Vale agregar a estos fenómenos en los países planificados, el histórico reclamo al reconocimiento cultural y acceso a los derechos de las “antiguas” poblaciones confinadas a territorios especiales, llamadas en el marco de lo políticamente correcto “las primeras naciones o pueblos originarios” (antes autóctonos, indios, indígenas, etc.). Este último fenómeno ha sido, en gran parte, motivado en sus inicios por la descalificación de la lógica colonialista de los viejos regímenes que se gestó en el segundo cuarto del siglo xx. Finalmente, en este listado de multifactores que motivaron el surgimiento del multiculturalismo, no hay que olvidar la ola democratizadora, que si bien ha dejado mucho que desear con respecto a su real impacto en la participación-decisión ciudadana en políticas públicas, ha sido un discurso importante para la conformación de ideales de equidad entre los pueblos. Así, progreso económico, migración, anticolonialismo, reconocimientos étnico-culturales y discurso de democratización global fueron los cimientos y motivos en el mundo liberal para el auge del multiculturalismo y de políticas culturales con este corte (pluralismos culturales) en los Estados-nacionales desde mediados del siglo pasado.

INTERCULTURAL, INTERCULTURALIDAD, INTERCULTURALISMO EN EL PROCESO CIENTÍFICO INVESTIGATIVO

La más común y consensuada definición de lo intercultural y sus distintas acepciones es aquella que nos remite al *diálogo entre culturas*. Veremos que esto significa algo más que una posible óptima comunicación entre diferen-

²⁴ Véase Gutiérrez-Martínez, Daniel, *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, El Colegio de México A.C., UNAM, Siglo XXI editores, México, 2006.

tes, y va más allá del discurso elaborado por el multiculturalismo filosófico-político alrededor del respeto y reconocimiento de las diferencias culturales. También nos indica que el diálogo, si bien precedería la lógica del reconocimiento y respeto de diferenciales culturales, enuncia sobre todo lógicas de interacción que pueden nada tener que ver con estos reconocimientos y/o respetos de las diferencias en tanto que condición *sine qua non* para una convivencia pacífica interna y externa entre seres humanos, sociedades y grupos.²⁵ Incluso se puede afirmar que el diálogo se define por su conflicto y asimetría más que por su armonía.

Lo cierto es que, desde hace décadas, la variedad de vocablos de lo intercultural es indeterminada, reflejando a lo mucho una idea/intuición de la pertinencia societal de la diversidad interactuando, digámoslo, de manera positiva en sociedad. En la actualidad, éste es un tema importante, si no es que capital, en las agendas políticas de organismos internacionales de solidaridad y de los Estados nacionales, y ha conformado un *políticamente correcto* en el concierto de países, buscando no sólo una apreciación-valoración optimista de ella, sino también insertándola como elemento político enriquecedor de las sociedades en las que vivimos. Lejos está ese discurso decimonónico y de la primera mitad del siglo xx, que planteaba la diversidad como un problema para la constitución de Estados nacionales y sociedades igualitarias y homogéneas. Por lo contrario, cada vez es mayor la alusión del desarrollo de los pueblos a partir de la promoción de la diversidad, véase de las diferencias culturales. La heterogeneidad mayormente es aceptada y valorada. La homogeneidad solo se remite a objetivos y luchas políticas de acceso a la justicia y demandas de igualitarismos en cuestión de derechos económicos, políticos y sociales entre diferentes.

Seamos a la vez sucintos y *radicales* (a las raíces) y sin irnos aún a las especificidades etimológicas del vocablo “inter-”, hagamos la distinción de estas tres nociones partiendo del lugar que les corresponde en el proceso in-

²⁵ Esto significa que se puede respetar y reconocer, pero no forzosamente llevar a la convivencia pacífica, en algún momento se puede romper el hilo de tolerancia. Cf. Ceballos Garibay, Héctor, *Apología de la tolerancia. Antología de ensayos*, Ediciones Coyoacán, México, 2005.

investigativo caro a las ciencias sociales: la primera noción de lo *intercultural* designaría en nuestras disciplinas científicas la dimensión epistemológica, que es una condición *sine qua non* en toda formulación investigativa, pues es a la vez, generación de conocimiento, de saberes y de acciones que preceden cualquier otra dimensión investigativa. Esta dimensión epistemológica de lo intercultural remite a la cosmo-visión (visión del orden: cosmos) con la que se percibe y concibe la naturaleza humana y su entorno en un lugar y momento dados. En pocas palabras, más que teorías, metodologías y políticas de lo diverso, es un enfoque sobre el mundo y el ser humano en sociedad. Aquí, el paradigma sería la dupla investigativa diversidad/intercambio.

Por su parte, la noción de *interculturalidad* nos remite, en este mismo proceso investigativo, más bien a una dimensión teórico-metodológica, es decir, a esa mirada y visión a través de las cuales se buscan indagar y reflexionar sobre las formulaciones hipotéticas de esa cosmovisión/enfoque del mundo que le precede. Teos remite a este dios que ordena el mundo según sus preceptos (del griego *cosmos: orden*). Por tanto, lo teórico significa en términos metafóricos para la ciencia, todas las diferentes visiones de los dioses (teos) que puedan formularse de una cosmovisión específica (epistemología) de lo humano y del entorno. Vale insistir que, en los procesos de investigación, la dimensión teórica se ve precedida de una dimensión epistémica, al tiempo que casi siempre lo teórico es acompañado innegablemente del factor metodológico, que en este caso, a manera de metáfora serían los lentes, los anteojos a través de los cuales se decide tratar las miradas y visiones del mundo de referencia que le señala la dimensión teórica (visión). En el proceso investigativo se busca o pretende aplicarle a esa visión los lentes más adecuados y convenientes a lo que se desea mirar. Por tanto, también habría diferentes metodologías para estas teorías de lo intercultural. Evidentemente, en todo proceso investigativo de estas metodologías surgirían las técnicas de recolección de información más adecuadas para acercarse al objeto de estudio que, siguiendo la metáfora óptica aquí planteada, sería de alguna manera todo el abanico de posibilidades que nos ofrecen las biometrías de lentes existentes y los niveles disponibles de polarización y progresividad, sin olvidar la gama de materiales proporcionados

en el mercado de la óptica. De algún modo, esta subdimensión técnica de la dimensión teórica-metodológica está muy cercana de lo que conocemos como la dimensión política o ciencia aplicada a la investigación. El término de *ciencia aplicada* en la academia actual designa justamente ese paso de una dimensión conceptual del mundo (epistemológica-teórica: ciencia básica) a su aplicación efectiva en el cotidiano y en situaciones concretas de acción (políticas: ciencia aplicada). De alguna manera, se trata de todo lo que incumbe la aplicación de la ciencia básica a políticas públicas concretas.

La noción de interculturalismo justamente designa, en términos gramaticales y del lenguaje de las ciencias sociales, esta dimensión de aplicabilidad tan solicitada en la investigación científica. No hay mucha necesidad de insistir que el sufijo *ismo* designa claramente la dimensión ideológica, política, militante y/o aplicable de ideas y visiones del mundo a una acción específica, que de manera consciente o inconsciente ha sido previamente teorizada (visión), a la vez que precedida por la dimensión epistemológica (enfoque). De este modo, para citar algunos espejos de estos ismos, diríamos que un laicismo ha significado la militancia a favor de los principios de la laicidad (cualesquiera sean éstos definidos), un catolicismo refleja una adherencia a favor de los valores de la catolicidad, un comunismo expresa una posición en pro de la comunidad, un liberalismo expresaría una defensa de la libertad y así, en consecuencia.

Evidentemente, en esta dimensión de la política no hay garantía de que se vehiculen los valores, principios e ideologías por lo que se milita cabalmente o que todo ello no termine por pervertirse (del latín *per-vertere*: volcar al otro lado), acabando en politismos y/o militancias intransigentes, intolerantes o contrarias a los valores que se defienden de inicio. El caso del laicismo decimonónico es un ejemplo emblemático al respecto, pues empezó siendo una lucha por la libertad de conciencia contra el poder monopólico en el espacio público estatal de las iglesias totalitarias, y terminó en un anticlericalismo politizado (Guerra de castas). ¡Ni qué decir de un comunismo en la conocida ex-Unión Soviética, al que en su momento terminó llamándosele un gobierno estalinista, más que uno del pueblo común!

Desde otra perspectiva, el caso de la bomba atómica con respecto a la teoría de la relatividad es ejemplo sustantivo y emblemático al respecto, pues muestra que hay teorías que están pensadas para el “bien” de la humanidad y pueden terminar siendo mortíferas para ella cuando devienen en fanatismos militantes o políticos. En suma, es conocido que, en reiteradas ocasiones, estos *ismos* terminan por ideologizar a las sociedades, marcar y moldear valores de vida a partir de un supuesto “deber-ser” universal, lejos de los principios del diálogo inicial entre culturas.

El *ismo*, para el caso de lo intercultural, supondría militar o buscar formas políticas que tradujeran la cosmovisión (epistemología), las visiones (teorías), los lentes (metodologías) y las biometrías-progresiones-materiales (técnicas de recolección de información) de lo intercultural, con el fin de establecer acciones públicas estatales basadas en el intercambio en la diversidad con el objetivo de establecer regímenes de convivencia pacífica y armoniosa en el espacio público estatal (Supra). Con ello, evidentemente se alude también a la defensa militante, tanto por parte de académicos de toda estirpe y organizaciones civiles de toda categoría, del derecho a la diferencia, auto-identidades, y a la no discriminación directa o indirecta por razón de su diversidad.

No obstante, vale insistir que el hecho de involucrarse con algún tipo de intercultural-*ismo* específico no garantizaría forzosamente lograr aplicar a cabalidad o a lo idéntico el significante de lo intercultural de referencia, o que no termine por idilizarse el valor defendido. Desde este análisis académico, el interculturalismo traduciría las militancias, pugnas, luchas, acciones políticas que buscarían concretizar y cristalizar en las sociedades actuales, los principios sobre los cuales se basaría el enfoque de lo intercultural, cualquiera que sea la corriente o escuela de pensamiento. Finalmente, podríamos aseverar sin equívocos, que estas luchas o políticas interculturales, en gran parte de América Latina, se han limitado en su mayoría a visibilizar o denunciar la inexistencia de políticas de gobierno basadas en el diálogo entre las culturas y su participación en la planificación global de la sociedad. En otras palabras, salvo ocasionalmente, se puede aseverar que no ha habido políticas públicas estatales interculturales en los países, y ello in-

cluye todas las intenciones políticas de aplicarlo prioritariamente al ámbito de las prácticas interculturales educativas o de salud, aunque sean llamadas gubernamentalmente de este modo.

En estos interculturalismos, lo único que parece haberse propagado en el ambiente societal y académico (más que la real elaboración de políticas públicas) son las militancias a favor de lo intercultural desvelando su ausencia en las políticas de educación, de salud y otras, desafortunadamente con un sesgo de idilio armónico en la convivencia entre las culturas. Como se verá más adelante, el diálogo entre las culturas en la política se ha remitido y reducido al intercambio convivial entre los pueblos, particularmente con aquellos designados como “indios u originarios”, y su relación con las instituciones del Estado, cuando lo intercultural no se constriñe únicamente a ese diálogo armónico, ni a esa diversidad simbiótica; menos aún se reduce a *lo indio* (lo que esto signifique y con todos los eufemismos políticos que le siguen), ni a lo educativo o al ámbito de la salud u otras instancias por el estilo.

Lo que alude la reflexión anterior es que, por desgracia, el diálogo entre culturas, como definición de lo intercultural, se ha tomado más como un deber-ser políticamente correcto, que parece que con el hecho de solo mencionarlo ya debería ser aceptado e instaurado. Se ha tomado más como consigna política, como un derecho inalienable, y menos se ha planteado como un episteme, como un enfoque necesarios de analizar, sistematizar, experimentar en el marco de los procesos de investigación de las ciencias sociales. Es así que la comunidad académica continúa sin estar en un *consenso paradigmático* con respecto a lo que implicaría en la reflexión científica postular que las sociedades humanas se organizan colectivamente a partir del diálogo entre culturas. Dejémoslo claro para los lectores anquilosados en viejos debates científicos, pues al mencionar el *consenso paradigmático* en torno al enfoque intercultural, no suponemos una aplicación del modelo kuhniano a las ciencias sociales, tema que, dicho sea de paso, constituye un ya viejo y muy discutido error; nos referimos al paradigma mismo del proceso científico de investigación, según el cual, toda teoría, metodología y aplicación política de éstas, se ven precedidas de un enfoque, véase una

cosmovisión científica propia y particular con respecto a las sociedades que estudian, de donde surgen justamente teorías *ad hoc*s para conllevar coherentemente las investigaciones científicas de interés.

Asimismo, hablamos de paradigma en el sentido que según el contexto se delimita un problema, una problemática, un episteme comunes. Un Feysabend o un Thuillier han esclarecido mucho al respecto, que dicho sea de paso, han sido ya superados en sus mismas críticas.²⁶ Quizás las políticas de cuota, propias de los enfoques multiculturalistas, nos ilustrarían mucho al respecto. En ellas se busca favorecer por medio de “discriminaciones positivas” o “privilegios equitativos económicos y/o políticos” a grupos o personas que se ven y consideran discriminados, marginalizados o en desigualdades sociales. Se postula que, una vez paliadas aquellas injusticias económicas, políticas o sociales, se podrá favorecer la igualdad de condiciones y oportunidades para ellos. Lo anterior se sustenta en la suposición teórica donde toda persona es un individuo que actúa según sus identificaciones y conglomeraciones culturales de manera autónoma, razonada e independiente. Las posturas epistemológicas, véase filosóficas, que mejor reflejan este postulado provienen de las filosofías políticas de la justicia, claramente representadas por John Rawls, y subsecuentes, como el conocido premio nobel, Amartya Sen.

En otras palabras, las connotadas políticas públicas de cuotas y de oportunidades, tan conocidas en los países occidentales, se cimientan y tienen coherencia paradigmática con respecto al proceso científico, en razón de la apuesta, enfoque o suposición filosóficas sobre lo que “creen” se define el ser humano en sociedad, en este caso para el multiculturalismo, se hable supuestamente de un individuo con cierta racionalidad moderna. Lo anterior no significa que estos postulados sean aplicables o definan a todas las sociedades humanas y todos los tiempos. Estemos o no de acuerdo con estas posturas, vale aceptar que existe un *consenso paradigmático* sobre el origen de las propuestas de políticas públicas multiculturales, así como las teorías

²⁶ Thuillier, Pierre, *Science et Société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Fayard, París, 1988; Feysabend, Paul, *Tratado contra el método*, REI-México, 1997.

y metodologías que les preceden, basadas en los epistemes de justicia y del individuo. Consideramos que este *consenso paradigmático* no se encuentra claramente establecido en lo que concierne al enfoque, el paradigma de lo intercultural. Éste es nuestro punto y divergencia con respecto a los avances realizados en torno a lo intercultural.

Las políticas públicas de educación y/o de salud en muchos países de América Latina, por ejemplo, a pesar de llamarse *interculturales* distan mucho de promover un intercambio de saberes, opiniones y conocimientos para el establecimiento de normas y formas organizacionales incluyentes de todas las participaciones colectivas. Verbigracia, como han sido los casos en México, el hecho de traducir los libros de texto a los idiomas comunitarios y locales en la educación básica; o establecer legalmente la organización de usos y costumbres en determinados territorios; o, incluso, construir hospitales de las culturas donde co-existen medicina tradicional y medicina hipocrática oficial, no significa que se esté aplicando o instrumentalizando el enfoque intercultural.

Seamos claros y sucintos: *las políticas públicas gubernamentales llamadas interculturales, establecidas en gran parte en América Latina en las últimas décadas buscando gestionar la diversidad cultural, han sido, en el mejor de los casos, políticas de corte multicultural*, y que aun así, logran con dificultad instaurar, al menos de manera institucional y pública, el reconocimiento y respeto de las diferencias y de las minorías en convivencias. Ya ni mencionemos que ello sea asimilado por la población en general y conlleve a convivencias de reconocimiento y respeto de esta diferencia institucionalmente establecida. En el peor de los casos, estas políticas solo quedan en plataformas discursivas bien intencionadas y terminan por ejercer más violencia de Estado y discriminación, que justamente se busca erradicar.

En suma, sin ser demasiado tajante, si quizás se puedan consentir esbozos e intenciones de políticas interculturales en América Latina, *se puede afirmar que en la región, como en muchos otros países, no hay políticas interculturales específicas*, y parecen estar lejos de alcanzarse, por lo mismo que no se sabe a ciencia cierta qué entendemos por el enfoque intercultural, y en qué derivaría, en tanto que políticas interculturales (interculturalismos). Por el contrario, cada vez son más los foros, las instancias, los programas,

las políticas, las convocatorias que se enuncian como *interculturales*, basándose y reproduciendo los mismos principios multiculturales de antaño, que si bien no son para desdeñarse, no son suficientes. Ya hemos planteado en párrafos anteriores las críticas esbozadas a las políticas multiculturales basadas en definiciones de cultura privativas, liberalistas e individualistas. Efecto de moda, cierto, pero también ignorancia científica. Aquí está claro lo que sucede cuando una teoría se ve sometida al servicio de la política, sea para criticarla o para legitimarla.

Desde nuestro punto de vista, los *impasses* en los que se ha visto involucrada la investigación académica científica respecto del enfoque de lo intercultural tienen que ver con la preponderancia politista que se le ha otorgado. Por un lado, se busca que lo intercultural se vuelva la panacea a los problemas de gobierno involucrados con la marginación de los pueblos erróneamente llamados “indígenas” –en el mejor de los casos, “originarios”– en el marco de políticas como la educativa y de salud, o el de las diferencias culturales en sociedad. Por el otro, la mayoría de las investigaciones se han abocado a hacer ciencia denunciando la ausencia de ese interculturalismo (político) en el seno del Estado, particularmente en el ámbito de las políticas públicas y acceso a los derechos humanos.

El principal obstáculo que se presenta en la reflexión científica sobre lo intercultural (dimensión epistemológica), así como para su estudio riguroso en la ciencia básica y su utilización metódica y sistemática para llegar a una heurística en la comprensión del fenómeno humano desde este enfoque, es la predominancia de la dimensión política: el interculturalismo, que parece estar por encima y haciendo sombra también a la interculturalidad (dimensión teórica-metodológica). Para decirlo desde la raíz (radicalmente), *la investigación científica en el mundo ibérico sobre lo intercultural se ha obnubilado con la dimensión estatal y política del fenómeno interculturalista*, más que haberse ocupado por su investigación epistémica en el marco de las ciencias sociales y humanas, que no es más que el ámbito que abarca la dimensión de la ciencia básica.

Algunas opiniones con buenas intenciones suelen ser muy apresuradas sobre lo que es y supone ser la gestión y desarrollo colectivos asimétricos de

la diversidad cultural (interculturalidad), privilegiando el interculturalismo (políticas interculturales) como su más distintiva punta de lanza discursiva, aunque se entrecrucen y confundan constantemente las distintas dimensiones, conllevando a consecuencias aterradoras. Con ello, tampoco deseamos dejar la sensación de que el enfoque de lo intercultural sería la panacea de la sociedad o, una política de resolución de conflictos entre diferentes, terminando por eliminar el racismo y la discriminación, al menos en el seno de los estados y gobiernos. Simplemente se busca dar cuenta de que antes que hablar de políticas de diálogo de las culturas, se tendría que acompañar de una investigación científica, dentro de la academia, del paradigma de lo intercultural, con el objetivo de tener esquemas suficientes de aplicación en sociedad y conocer (al menos en teoría) los avatares de tal lógica en el seno de la organización de las sociedades.

El enfoque intercultural puede poseer una potencia innegable y una fuerza suficiente para moldear la organización de las sociedades hacia el sentido deseado. Justamente, en este sentido, un interculturalismo (dimensión política) a favor de la diversidad buscaría que esa potencia se canalice, no solo al entendimiento pacífico de las personas, sino a su fuente de enriquecimiento y desarrollo. ¡Que quede claro!, no se niega el valor político y la praxis necesarios en la búsqueda de un bienestar común en sociedad a través del diálogo entre las culturas. No se cuestionan las buenas intenciones de políticos y académicos sobre lo que hacen al significar el tema del diálogo y la cultura, y su aplicación concreta a las tecnologías de gobierno y la organización de la sociedad en general; como dice el conocido adagio, “el camino al infierno está lleno de buenas intenciones”.²⁷ Incluso uno se podría defi-

²⁷ “San Francisco de Sales (Cartas, cap. 74), atribuye la frase ‘El infierno está lleno de buenas voluntades o deseos’ a San Bernardo de Claraval, nacido en Fontaine, de la Borgoña (Francia), en el año 1091, y que representa una gran figura en la historia de la Edad Media. Boxwell, en su obra sobre Samuel Johnson (cap. 9), cita esta frase, como dicha por su biografiado en los últimos años de su existencia. Por otra parte, Walter Scott, en su novela *The Bride of Lammermoor* (tomo 1 cap. 7), se la adjudica a un teólogo inglés que podría ser Jorge Herbert, pues éste, en su *Jacula prudentum* (ed. de 1651, página 11), se expresa en términos muy parecidos

nir como militante de lo intercultural (interculturalista); no obstante, desde una perspectiva investigativa de las ciencias sociales, que busca no partir de *a priori* sobre lo que es o debe ser lo humano o la sociedad en general, consideramos que pocos han sido los avances para determinar al menos de manera conjunta los puntos en común de lo que significa el diálogo entre las culturas o, en el mejor de los casos, lo que se designa como lo *intercultural* y lo que significaría en términos de política pública, con todo y sus implicaciones y avatares en las relaciones humanas. No se desdeñan las grandes contribuciones filosóficas, jurídicas, culturalistas, incluso sociológicas y antropológicas que han abordado esta temática de lo intercultural a través de sus reflexiones sobre la diversidad; no obstante, no dudamos en afirmar, salvo escasas excepciones, que la sistematización epistémica de lo intercultural todavía deja espacios al vacío que habría que indagar.

Lo anterior habla de envites científicos y societales tan importantes, que tuvimos que mencionar y enunciar, antes de adentrarnos al detalle de los principios que sustentarían el enfoque de lo intercultural, es decir, definir lo que significa el diálogo entre las culturas en tanto que episteme comprensivo de las relaciones colectivas entre humanos en entornos de diversidad conflictiva. Estas problemáticas científicas se ven obnubiladas justamente por las preocupaciones políticas de cómo debe ser una sociedad y de lo que es políticamente correcto en la actualidad como sociedades ideales, más que indagar sobre lo *antropos* (humano), que nos remite a asegurar la importancia del intercambio en la diversidad para la supervivencia de los grupos humanos, y con ello, evitar la implosión de las sociedades. Esto nos lleva a fenómenos de marginación, racismo, discriminación, genocidios, terrorismos conocidos de todos. Implosión es claramente lo que indica: explotar desde adentro, es la autodestrucción de una entidad, a partir de producciones endogámicas, es decir, que se reproducen a sí mismas, bajo el influjo de un intercambio casi nulo.

Las nociones de lo intercultural, la interculturalidad y el interculturalismo, en el mejor de los casos, se usan sin distinción en insumos académicos,

y que al denunciar su ausencia se busca la transformación de lo social (dimensión política) a partir de la potenciación del diálogo en la diversidad. Aquí es donde encontramos la mayor de las confusiones e indeterminaciones en el uso de las nociones de interculturalidad e interculturalismo. Podríamos decir, incluso, que muchos académicos, sin mencionar los políticos, no han tenido idea alguna de las diferencias entre estos dos términos, menos aún de las diferencias en cuanto a las dimensiones investigativas se refiere, que para las ciencias sociales significan enormes disparidades y repercusiones, tanto analíticas como políticas.

Por ello es capital entender las dimensiones contenidas en los procesos investigativos en las ciencias sociales y humanas, para comprender lo que significa epistemológica, teórica, conceptual y políticamente el tema de lo intercultural y sus derivados adyacentes, así como sus consecuencias para la organización y producción de nuestras sociedades. *De otro modo, solo tendremos experiencias multiculturales de lo intercultural.* Esta sucinta postura terminológica y de dimensionalidad en el marco de la investigación científica, nos permite entender justamente las consecuencias que se dan al no distinguir entre una dimensión política y una epistemológica en el proceso investigativo para el conocimiento de las interacciones humanas colectivas en contextos asimétricos, así como en la aplicación de políticas públicas específicas en el seno del diálogo en la diversidad. Al no tener dilucidadas las distinciones entre una y otra, se termina por conformar idealismos políticos, por no mencionar imaginarios sociales, de lo que supuestamente debe ser lo intercultural, el diálogo o la cultura.

POLITISMO INTERCULTURAL O MULTICULTURALISMO INTERCULTURAL

Consideramos en este sentido que el tinte generalizado en el discurso sobre lo intercultural es más de tipo moral y político que científico, pues incondicionalmente se hace referencia a algo que es “innegablemente bueno” para la sociedad, dando argumentos más desde el orden político y de cómo deberían estar organizadas las sociedades, que de carácter científico sobre lo que implica un diálogo entre las culturas en la esfera societal. Para decirlo de

manera interrogativa: ¿cuáles son los argumentos para enunciar que el intercambio en la diversidad es benéfico para la sociedad? ¿No es, precisamente, más conflictivo tener que lidiar con poblaciones que no estén de acuerdo a valores, y que no piensen igual en cuanto al orden de la sociedad y su organización en el intercambio? ¿No es justamente una garantía mayor el contar con una comunidad que piense igual, que sea homogénea? ¿Qué nos garantiza y asegura que grupos y personas diversos sea mejor para la sociedad? ¿No son precisamente las diversidades culturales las que más contribuyen a producir discriminaciones, racismos, violencias, enemistades, etc., es decir, diferenciales jerarquizados políticamente?

¿No han sido justo los diferenciales entre pueblos los que han generado guerras y matanzas, conflictos y etnocidios? Si las respuestas a todo ello son negativas, los académicos y científicos estamos obligados a argumentar metódicamente estas respuestas, a través del estudio de las interacciones humanas. No porque sea políticamente correcto o un deber moral al que nos adherimos o un convencimiento férreo de nuestras creencias particulares sobre la humanidad, sino porque, en términos del proceso investigativo científico, se logre argumentar lógicamente.

Desde la disciplina científica, en realidad no hay cabida para ocuparse de los desusos y abusos terminológicos de los políticos. Es sabida la distancia que debe existir entre “lo político y lo científico” para un análisis panorámico y comprensivo de la sociedad (Max Weber), pero ello no significa que no estemos atentos a posibles intromisiones de la opinión pública (casi siempre sin deseárselo) y del ámbito político en el pensamiento científico. Para nuestro caso, consideramos que ello es causa y efecto de los más grandes errores de interpretación, representación y presentación del enfoque intercultural. De ahí que comprendamos, en tanto fenómeno social, que lo intercultural solo se remita –la mayoría de las veces y sobre todo en América latina– al factor educativo o, mucho peor aún, se asocie casi de manera automática a las poblaciones mal llamadas indígenas.

En estos argumentos no se trata de empeñarnos en buscar diferencias eruditas entre un término y otro, ni en sus posibles sufijos y radicales, sino dejar claro que las repercusiones tanto epistémicas (cosmovisión

del mundo), como políticas (transformación/acción sobre el mundo) entre un multiculturalismo y un interculturalismo, son dignas de considerar. Más aún si se trata de especificar distinciones entre las variantes y dimensiones investigativas del tema de lo intercultural. Ahí, no solo encontramos versiones del mundo y definiciones del ser humano, sino un laboratorio de conocimiento de nuestras propias sociedades aquí y ahora, ayer y allá. Se trata de dar cuenta de las repercusiones investigativas cuando hablamos desde diferentes dimensiones del pensamiento y reflexión científica (intercultural, interculturalidad, interculturalismo), así como lo que significa, en la dinámica humana y en la lógica de las relaciones humanas, la distinción entre las teorías enfocadas en conocer las sociedades de manera colectiva (interculturalidad) y las que reconocen de manera individualizada las diferencias de cada quien en las sociedades (multiculturalidad).

A lo largo de este libro, veremos que la interculturalidad no se remite a la anquilosada y engañosa discusión de la filosofía política entre un culturalismo y un liberalismo, donde se advierte la implicación de la comunidad (para determinar o para autonomizarse) en las acciones de los individuos de los grupos en cuestión (culturalismos). Más allá de los debates entre las que consideramos dos ramificaciones del pensamiento liberal del multiculturalismo (culturalismo vs liberalismo), como será bien analizado en estas páginas, la distinción entre lo que significa políticamente diálogo entre las culturas (interculturalidad) y respeto y/o reconocimiento de las diferencias (multiculturalidad) tiene implicaciones epistemológicas sobre la comprensión de lo humano en sociedad e implicaciones societales en el ámbito de las políticas públicas.

De hecho, que se hagan analogías genéticas y apresuradas de lo intercultural con las llamadas poblaciones originarias, así como una automática asociación de lo intercultural con las políticas de salud, educación y de los sistemas normativos, es muestra de la sustantiva despreocupación científica de profundizar sobre lo que implica la interacción/intercambio colectiva en la diversidad (intercultural), así como nos da cuenta de la conmisericordia con la que se siguen tratando a los grupos “especiales” y diversos de la sociedad (indígenas, homosexuales, inválidos, etc.) en la reflexión de lo intercultural.

Ello va de la mano con la constante confusión que se denota en discursos políticos y académicos de toda índole, de suponer que lo intercultural significa el respeto y reconocimiento de los pluralismos culturales, particularmente aquellos que son considerados políticamente como vulnerables.

Aquí radica, entonces, la importancia de saber qué significa o a qué se refiere cuando se habla de lo intercultural, así como de sus diferenciales en términos de dimensiones investigativas. Vale aclarar que no se pretende “descubrir un nuevo paradigma” con respecto a lo intercultural o pretender que se dirá algo no dicho, sino solamente dar cuenta de las imprecisiones investigativas que se hacen de ello, y situar las reflexiones generales en sus concomitancias y distanciamientos.

Vale señalar que en las imprecisiones que hemos apuntado con respecto a estos términos de lo intercultural, también se pueden encontrar algunas intuiciones generalizadas sobre lo óptimo que significaría organizar una sociedad alrededor del diálogo entre las culturas, y por ende, generalizar una cierta mirada de lo que significan, en las relaciones humanas, el intercambio en la diversidad. Empero, por decirlo de alguna manera, no se analiza lógicamente por qué sería positivo este enfoque, ni se dan argumentos de índole científico. Ciertamente, se dan argumentos filosóficos, ensayísticos, sobre lo intercultural, que no son para nada desdénables, pero no alcanzan el nivel metódico suficiente como para sistematizarlos, por ejemplo, en pedagogías y/o políticas educativas específicas. De hecho, estas confusiones terminológicas nos dicen que a pesar de todo ello, tanto en el vulgo como en la política, existe una idea de que lo intercultural es otra cosa que lo multicultural, que este diálogo entre las culturas, como la mayoría ha definido lo intercultural, supondría otras posibilidades y alternancias de convivencia con respecto a la fuerte influencia e impronta que lo multicultural ha ejercido en el mundo, sobre todo en occidente, alrededor de la gestión y desarrollo de la diversidad cultural, particularmente en las políticas de Estado. Sin duda, hay una idea, aunque difusa, sobre las conveniencias y necesidades del diálogo, la participación en la diversidad de todos los miembros de la comunidad para la consolidación de las sociedades. Hay un conocimiento ordinario muy válido sobre la conveniencia de la promoción de la diversidad y su

constante interacción. Este intuicionismo racional alimenta a su vez un academicismo y enciclopedismo institucionalizados sobre lo intercultural; por ello, quizás valdría la pena organizarlo únicamente desde el planteamiento investigativo característico al pensamiento científico, con el fin de llegar al establecimiento de un paradigma de pensamiento.

Más allá de las políticas de salud, educación, convivencia y jurídicas que inundan las reflexiones sobre lo intercultural, al tratarse de un enfoque, véase un episteme, se aborda de hecho sectores más variados como el empresarial, el comunicacional, el civilizacional, entre tantos otros; es decir, un gran abanico de sectores societales que puede incluso ser canalizado para beneficio económico de pocos y perjuicio de muchos, como ocurre con su uso en las grandes firmas del comercio de la moda, el turismo, los medios de comunicación, etc. En este sentido, es claro que, si bien, un episteme como el intercultural nos remite a una lógica interactiva (diálogo) de dos o más entidades asimétricas (cultura), en la dimensión teórica habría, no obstante, muchas versiones alrededor de este planteamiento, que tiene el punto común de abarcar dinámicas colectivas relacionamente en conflicto potenciándose hacia un bien común por los diferenciales existentes entre los grupos humanos. Del mismo modo, existen más metodologías aún que se enfocan en aterrizar los planteamientos de estas teorías, buscando conectarlas con los fenómenos y hechos societales en cuestión (interculturalidad). Por su parte, siguiendo esta lógica, habría entonces diferentes interculturalismos, es decir, políticas de lo intercultural, que en el mejor de los casos buscarían como punto en común aplicar, de manera más benéfica para las sociedades, los principios planteados en las teorías de lo intercultural.

Hasta el momento, nos hemos solo remitido a situar lo intercultural en la dimensión del diálogo/intercambio/interacción entre las culturas, y señalar que hay fuertes diferencias con los símiles de lo multicultural, véase los pluralismos, diferencias y diversidades culturales. En este sentido, parece oportuno avanzar en torno a las conceptualizaciones de lo intercultural.

LOS RADICALES DE LO INTER-CULTURAL

Un radical designa los orígenes de la palabra o vocablo en cuestión, así como las preocupaciones que motivaron su conformación en el momento histórico. El neologismo “intercultural” tiene al menos dos radicales que nos hablan mucho de los últimos debates, encrucijadas y envites en el mundo contemporáneo alrededor de la convivencia entre grupos humanos diversos, y que se han venido intensificando cada vez más. Del latín *inter-terra*, se vuelve un prefijo designando claramente un *entre*, un *dentro*, pero también significa “en terra” (en la tierra), así como designa la abreviación del vocablo *inter-ior*. Designa, por tanto, la parte de espacio (o de tiempos) separados por dos elementos o delimitados por varios de ellos, pero que terminan por encontrarse: hay un *entre*, un *dentro*, una localidad (en terra), una subjetividad colectiva (*inter-ior*). La clave en todo esto es que hay una fuerte referencia a una base nominal de un adjetivo relacional, y no solo como contacto entre diferentes, sino relacional desde adentro, desde lo endógeno, desde el interior, y de manera específica, *en terra*, es decir, en lo local, en lo colectivo, en lo presente, en lo concreto. En este sentido, lo intercultural sería un enfoque radical, que se sustenta en lo primero y fundamental (*arché* en griego) de las relaciones humanas, que es lo relacional y emocional. Lo que ha hecho *humanidad* es, precisamente, esta característica manifestada por el radical de lo *Inter*. En este sentido, no habría fecha específica entonces para establecer lo intercultural, sino es que para señalar que ha determinado al ser humano en lo general en su larga trayectoria en la tierra: la de ayer y de hoy. En términos epistémicos y políticos, es evidente que se producen distintos avatares entre una relación de co-nocimiento (intercultural) y otra de un re-conocimiento y/o un respeto de las diferencias (multicultural). Ello marca una relación íntima entre las unidades, una relación de raíz, para bien o para mal, con las consecuencias que ello implique.

Si a este radical se le aplica la definición antes dada de cultura, a saber, *un conjunto de interacciones materiales o simbólicas en la diversidad que se reflejan en comportamientos, valores o referencias compartidas, y que se re-constituyen constantemente en la interacción colectiva en el presen-*

te mismo y que conlleva experiencias y vivencias cotidianas adquiridas y heredadas, pero no en solitario sino con los Otros: en conjunto, tendríamos entonces que el enfoque intercultural sería, etimológicamente, en terra-colere, que significaría cultivar y ofrendar la tierra, y, científicamente, interrelaciones materiales y simbólicas asimétricas en la diversidad constituidas de manera colectiva desde el interior, en lo local, en lo presente, resultando en conjunciones de saberes, valores, creencias, interpretaciones.

Intercultural: Relaciones asimétricas materiales e inmateriales, concretas y simbólicas, que se dan en conflicto colectivamente, resultando en una conjunción de diferenciales confrontados, sintetizados y compartidos. Desde una mirada simbólica, lo intercultural (dimensión epistémica) sería: *interpretaciones colectivas en conflicto*; en cuyo caso, el interculturalismo (dimensión política) buscaría políticamente potenciar hacia un bien común público las relaciones colectivas entre los diferenciales presentes (interculturalidad: dimensión teórica).

TENSIONES EN EL ORDEN ESTATAL ENTRE CULTURA, POLÍTICA Y MULTICULTURALISMO

En el marco de un orden mundial globalizado, las sociedades con altos grados de complejidad organizativa presentan tensiones constitutivas a la hora de organizarse; sobre todo en lo referente a la estructura del Estado. Dichas tensiones son de diferentes tipos y grados, sin embargo, podemos destacar las que se expresan con mayor frecuencia: a) conflictos entre mayorías nacionales y minorías étnicas pertenecientes a un Estado nacional definido, que vuelve un problema el modelo de las democracias representativas y liberales; b) integración de grupos de inmigrantes dentro de un territorio específico, dominado por un grupo étnico mayoritario; c) políticas y pautas de inclusión de ciertos grupos étnicos o minorías religiosas en determinadas demarcaciones jurídico-políticas; d) existencia de una pluralidad de culturas, sistemas de creencias, costumbres y tipos de saber, que se adaptan o se resisten al orden normativo propio del Estado o pueblo al que pertenecen; e) tratamiento de los problemas de la diversidad cultural en función de la existencia de tratados internacionales y convenios multilaterales entre naciones, Estados nacionales

y organismos internacionales; y finalmente, f) el desarrollo de derechos humanos que garanticen la libertad individual para certificar la protección de los grupos vulnerables ante la generación de derechos civiles y políticos, frente a la preservación de los derechos comunitarios de grupos étnicos o minorías etno-lingüísticas dentro del marco del Estado-nación.

Como se puede observar, sobre todo para el caso de algunos países latinoamericanos, los conflictos sociales giran en torno a aquellos aspectos que tienen que ver con grupos étnicos originarios, minorías religiosas o identidades etno-lingüísticas, a los que por motivos de segregación, colonización, conquista de territorio o usurpación, se les ha marginado o incorporado a las fronteras de un determinado Estado-nación. Se trata de grupos mal llamados indígenas o “minorías nacionales” que, la mayoría de las veces por medios violentos, quedan subsumidos dentro de una geografía jurídico-política mayor a la de sus propios territorios de influencia. El multiculturalismo ha sido uno de los modelos jurídico-políticos para resolver estos problemas de la diversidad cultural, que a su vez se expresa en la realización de políticas multiculturalistas para la “integración de las diferencias” tanto culturales, como raciales y étnicas.²⁸ Sin embargo, en las tres últimas décadas, una alternativa que se ha colocado en el centro de las discusiones académicas y políticas ha sido la *interculturalidad* y su despliegue en la forma de políticas educativas, de salud, interculturales, resolución de conflictos desde la mediación intercultural, así como la generación de modelos de diálogo, comunicación y entendimiento interculturales.

Si se observa bien, el orden de problemas expresados está estrictamente relacionado con tres aspectos centrales en las sociedades globales modernas: 1) el diseño del Estado-nación; 2) el modelo de representación de las democracias liberales contemporáneas; y 3) las teorías liberales de los derechos humanos y sus reglamentaciones. Podríamos afirmar que el modelo de organización jurídico-política de las democracias modernas se encuentra en

²⁸ Véase para un mayor desarrollo del tema Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996; sobre todo Cap. 2 “Las políticas del multiculturalismo”.

una crisis considerable, coincidiendo con determinadas afirmaciones como las del propio Kymlicka o con las de un autonomista como Héctor Díaz-Polanco²⁹ (por citar dos ejemplos antitéticos), en ciertos países de Europa Oriental y el llamado Tercer Mundo.

El diagnóstico general acerca de los debates multiculturalistas tiene que ver con el fenómeno de la diferenciación cultural y los conflictos políticos que se originan de ella, y de la necesidad de arrojar nuevas luces acerca de cómo se resuelven los problemas de las minorías etnoculturales dentro de un Estado-nación, una macro-cultura social, etc. Si se piensa en situaciones sociopolíticas donde se privilegia la homogeneización y se suprimen las diferencias, o para decirlo de otra manera, cuando dentro de un Estado nación se diseñan una serie de políticas que buscan la aniquilación de las diversidades culturales, y se dejan de lado (como manifestaciones de exclusión y segregación) las particularidades que emergen como identidades relativamente autónomas.

Lo anterior presenta algunos problemas sociológicos para la multiculturalidad que giran en torno a los conflictos inherentes de noción de cultura e identidad, así como respecto a las decisiones individuales y el tema de la democracia y participación colectiva.

Primera consideración. Cuando se dice que un individuo necesita acceder a su cultura societal, se subraya que ese individuo no requiere acceder a cualquier cultura, sino a *su propia* cultura. El problema aquí es que, si teniendo yo determinada cultura me traslado a otra nación, sociedad o comunidad con otra cultura ¿qué me ofrecerá la ciudadanía multicultural que Kymlicka postula?, ¿tendría que proporcionarme el Estado una cantidad de insumos o “bienes culturales primarios” para practicar mi cultura (y por tanto realizar elecciones significativas)? ¿Acaso sólo tendría derecho a mi cultura si viviera en una comunidad numerosa y establecida desde determinado tiempo? El problema es que, si yo sufro una cantidad de privaciones, puesto que en otra comunidad o nación no tengo mis bienes culturales primarios, tendría

²⁹ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.

que tener una serie de derechos provistos por el Estado, en términos de ser éste mi garantía de respaldo como ciudadano. Postular esto simplemente no tendría sentido.

Segunda consideración. Según la tradición rawlsiana, los recursos –incluidos los bienes primarios– son cosas de las que se puede tener en mayor o menor cantidad y su distribución depende de una sociedad justa. Sin embargo, cuando se habla de cultura, no tiene demasiado sentido hablar de una distribución desigual en términos de tener mayor o menor cantidad. La cultura, como bien, sería transversal; pero si las distribuciones dependen de una sociedad justa que reparte en mayor o menor cantidad, la cultura ya no sería un bien de todos, ni tampoco un marco común para el establecimiento de decisiones. En este sentido, asumir la cultura como un bien nos lleva a admitir la posible desigualdad de su distribución.

Tercera consideración. Kymlicka invoca el concepto de “culturas en descomposición” haciendo referencia a que determinados sujetos “desafortunados” poseen culturas en descomposición que debemos intentar rejuvenecer, reconstruir o proteger. Ahora bien, si tomamos en cuenta que toda cultura cambia y se transforma, no resulta fácil imaginar qué significa que una persona o un pueblo queden despojados de una cultura que se encuentra en “descomposición”. La descomposición sería un componente propio de toda cultura, en el sentido de que indica cierto estado de transformación en el tiempo.

Por último, podemos señalar que el argumento favorable a la cultura como un bien ganaría aceptación si se pone el énfasis en la noción de *pertenencia*: es decir, como sentido de integración social, pero no como bien práctico. Sin embargo, si el valor que se requiere es, en último término, el de la sociabilidad: ¿qué quiere decir estar plenamente integrado en un grupo cultural?, ¿hasta dónde se puede definir con precisión determinado sentido de pertenencia? Aquí, por ejemplo, algunas personas se resisten activamente a esa integración en un grupo para tomar distancia de los supuestos de pensamiento de esa identidad cultural, tal es el caso de las sociedades islámicas, cuyos gobiernos exigen a las mujeres colocarse la *burka* a costa de un malestar individual o de violentar determinado derecho individual a

la libertad de elección. Es así como la palabra ‘integración’ puede sonar a regulación y a restricción.

En este orden, afirmamos que el debate académico y epistémico iría más bien en el sentido de los límites que las políticas multiculturales (multiculturalismo) infringen al enfoque intercultural. No es más que una tensión siempre existente entre lo que se considera *sociedad*: si una agregación de intereses y decisiones individuales (pensamiento liberal multiculturalista), o bien, un conjunto de emociones colectivamente establecidas que nos remiten a decisiones personales. Aquí afirmamos, entonces, que la cultura se hace en el momento mismo de la interacción entre grupos, con la historicidad emocional que traen consigo.

Queda claro que el nudo gordiano entre intercultural y multicultural no es más que el sempiterno debate que ha bañado la ciencia social desde su inicio. A saber: sociedad vs Estado (Serge Moscovici), racionalidad individualista vs colectivista (Simmel, Weber); sociedad vs comunidad (Tonnies), solidaridad orgánica vs solidaridad mecánica (Durkheim), tradición vs modernidad (estudios poscoloniales), holismo vs individualismo (Dumont), egocéntrico vs geocéntrico (psicología cognitiva). De ser asertivo este postulado, no cabe duda de que el camino reflexivo sobre las interacciones humanas en sociedad sigue siendo necesario, donde la problemática analítica de lo multicultural y lo intercultural no es más que otra ventana para pensar nuestras sociedades en su globalidad. Son estas disputas de larga data las que se buscan elucidar en parte en este trabajo colectivo, será el lector quien se apropie personalmente de este apareamiento de ideas.

I. DEBATES TEÓRICOS
CONTEMPORÁNEOS
SOBRE DIÁLOGO Y
MULTICULTURALISMO

Antropología simbólica y multiculturalismo

PABLO LAZO BRIONES*

Pretendamos problematizar reflexivamente sobre la posibilidad y condiciones de una antropología simbólica como recurso de comprensión de los múltiples imaginarios culturales pertenecientes a diversidad de entornos y tiempos, y ello, tomando en cuenta las ventajas que recibe esta antropología de las prácticas simbólicas y del sustento teórico de la postura hermenéutico-crítica.¹

Antes de definir los términos de esta antropología simbólica de sustento hermenéutico y crítico, habrá que ubicar la necesidad de este punto de vista desde los debates, cada vez más frecuentes, sobre el multiculturalismo y la posibilidad de comprendernos mutuamente en el medio de sociedades cada

* Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

¹ Cfr. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002; Mariflor Aguilar, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica*, Fontamara, México, 1998; Nicholas Smith, *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity*, Routledge, Londres, 1997. Para la confluencia “intertextual” de la hermenéutica heideggeriana-gadameriana con la hermenéutica simbólica de la Escuela de Eranos que revisaremos más adelante, véase Andrés Ortiz-Osés, *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, San Esteban, Salamanca, España, 2000; L. Garagalza, *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona, 1980.

vez más complejas por su composición multiétnica. Precisamente, si consideramos la necesidad de la perspectiva de una antropología filosófica atenta a las configuraciones simbólicas de las distintas sociedades, damos cuenta del peligro que trae consigo la sobreproducción actual de textos sobre el multiculturalismo: su pérdida de fuerza como tema de reflexión y, lo que es más lamentable, como discurso eficaz de transformación social, al tiempo que ha proliferado su tratamiento en esta especie de *Koiné* (lengua común griega) actual. La alta difusión de un tema tiene que ver forzosamente con la banalización de su sentido de fondo (y decir esto no remite a ningún supuesto substancialismo). Lo se quiere indicar aquí, es que al estar en boca de todos, necesariamente conlleva que un tema termine por cancelar su aspecto problemático y de disrupción social, porque precisamente se le ha ajustado a las condiciones de aceptación cultural, en las que se ha vuelto “provincial”, se le ha domesticado conforme a una figura local y manejable, y se le ha restado el aspecto negativo o crítico que tendría que ver con el origen de la transformación del status social que sostiene esas condiciones de aceptabilidad.

Es a lo que se refería H. Marcuse cuando hablaba de la “desublimación represiva” como fenómeno de la cultura de masas de la “sociedad industrial avanzada”, que ha absorbido o asimilado, en una inteligencia perversa de la razón instrumental del capitalismo tardío, los elementos peligrosos, subversivos, de vanguardia, que pudieran desestabilizar su orden (y es entonces una desviación siniestra de la “astucia de la razón” hegeliana: de su capacidad de absorber dialécticamente a su contrario para fortalecerse). Los discursos culturales que fueron contestatarios ahora son incorporados con el fin de institucionalizarse y dar fuerza al cuerpo social y su *establishment*. Los ejemplos de Marcuse son los discursos del arte y la literatura vanguardistas, que han pasado a ser entretenimientos nada peligrosos en la sociedad de consumo, pero también los discursos, antes disruptivos, de subculturas o contraculturas, como la *beatnik*, que ahora se han “ideologizado” y, en su absorción social, se han incorporado al “nuevo totalitarismo” que se “*manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia.*”²

ÍNDICE ² Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta, México, p. 91.

Esta capacidad para absorber a los contrarios en un aparente pluralismo conciliador es lo que también ha sido blanco de ataque para S. Zizek.³ En el mismo sentido que Marcuse, Zizek extiende el ataque a la sociedad global actual y su lógica interna. Pues bien, se quiere sostener aquí que es esta misma perversa capacidad de absorción la que opera también en favor de la proliferación de textos, mesas redondas, coloquios y congresos, artículos y libros sobre el multiculturalismo en el mundo académico actual. Pero, de igual modo, respecto a la abundancia de los discursos en el medio político sobre la defensa de la diferencia étnica, los derechos de las minorías indígenas, el autogobierno de las comunidades y demás fórmulas que en su estereotipación y divulgación sociales, como habían advertido Marcuse y Zizek, consiguen justo lo contrario de lo que defienden. Son la contradicción cultural plenamente manifestada. Por último, esta capacidad es la que opera sobre la actual moda de “etnización” de las campañas publicitarias y los productos “exóticos” que se venden muy bien en la sociedad de consumo internacional.⁴

La proliferación de los discursos sobre el multiculturalismo y sus temas aledaños, incluso los que quieren problematizar sus condiciones jurídicas y políticas, sufren esta misma absorción que les resta su verdad, su potencia negativa o crítica, su fuerza de transformación social. Pero no sólo son los discursos y textos así multiplicados lo que aquí está comprometido. Lo que se quiere indicar es que son los discursos y los grupos culturales a los que hacen referencia, los que sufren una misma manipulación enmascarada de “aceptación dialógica” y democrática. Ambos, producción excesiva de discursos y múltiples comunidades señalizadas (aunque en la mayor parte de los casos no comprendidas y menos transformadas por ellos), son la expre-

³ S. Zizek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires/México, Paidós, 1988.

⁴ Para dar un ejemplo más: hoy en día se está comercializando internacionalmente la imagen sufrida de la artista mexicana Frida Kahlo: lo estético y lo venial, el discurso comunista característico suyo, enemigo del capitalismo, y el capitalismo mismo, conviven así sin provocar grandes disrupciones en el orden social.

sión de un fenómeno mórbido de contradicción cultural, que termina por reducir el tema del multiculturalismo a mera ideología, en el sentido marxiano de la palabra. Más que ninguna otra institución social, la academia contribuye –con su reproducción incesante de discursos sobre el multiculturalismo y más de una vez en contubernio con las instituciones políticas– a esta dinámica de debilitamiento real de los discursos y prácticas culturales múltiples, cuando, en el mejor de los casos, lo que querría es fortalecerlos.

El provincialismo del tema del multiculturalismo, su falta de capacidad desde hace varias décadas para rebasar el linde de la reiteración (sin transformación social de facto) de los mismos tópicos, se debe, así, paradójicamente, a la proliferación nada peligrosa o disruptora de los discursos que lo refieren. Esta proliferación es un debilitamiento de las voces locales, de las prácticas culturales más diferenciadas, que el multiculturalismo querría representar y proteger.

¿Cómo salir de esta situación paradójica y autoenvolvente? ¿Cómo superar la frontera aislante del provincialismo jurídico-político en los discursos sobre el multiculturalismo? Esto es, ¿cómo pensar el fenómeno de lo multicultural ampliamente, desde una plataforma de reflexión filosófica no constreñida a la reiteración –muchas veces ociosa o amañada– del aspecto jurídico-político?

Quiero proponer que tal ampliación se lleva a cabo no olvidando, nunca olvidando, el aspecto jurídico-político, sino fundamentándolo desde el análisis más amplio, y que es su condición de posibilidad, de los aspectos antropológico, hermenéutico y ético. Ahora bien, desde este punto de vista fundamental, hablamos aquí de una antropología simbólica que se propone reconstruir comprensivamente los imaginarios culturales. Se trata siempre de una reconstrucción, dado que opera sobre los imaginarios culturales existentes de hecho; y decir esto tendría que bastar de entrada para desalentar suspicacias apresuradas sobre el papel del análisis hermeneuta aquí involucrado: él no genera los imaginarios, no se los inventa con ninguna suerte de mágico poder heurístico, y si lo hace, miente a los demás o se miente a sí mismo. Esta mentira es producto de su etnocentrismo no criticado o no advertido. Creer que se construyen por vez primera los imaginarios culturales de otros (e incluso los propios), es otra de las figuras que adopta una excesiva confianza

en el acercamiento a modos de vida diversos. Puesto en otras palabras, es una figura más del exceso de la relación intercultural entera, que, cargándose de un solo lado, se reduce a neocolonialismo o hibridación absorbente del otro.

El peligro de un relativismo etnocentrista de este tipo comienza a evitarse cuando se toma en serio el elemento crítico-hermenéutico de la fórmula enunciada. Una reconstrucción de los imaginarios culturales, propios o ajenos, puede hacerse de muchas maneras: favoreciendo los propios intereses en esa labor echando a andar lo que Habermas llamó “razón instrumental”, midiendo el éxito de las acciones en el mundo y ocluyendo el aspecto significativo –léase comunicativo– de los imaginarios en cuestión. También se pueden “reconstruir” mediante un ejercicio de la pura conjetura, yendo demasiado rápido sobre lo que suponemos que son los imaginarios, violando una de las condiciones que Gadamer imponía a la recuperación hermenéutica de los prejuicios (sobre lo propio y sobre lo ajeno). Por último, se puede intentar la reconstrucción poniéndose totalmente “del lado del otro” a quien pertenece el imaginario cultural, esto es, cayendo en el error, marcado por B. Malinowsky y C. Geertz en el terreno de la antropología y luego por Charles Taylor en el campo de la hermenéutica filosófica, de pretender confundirse con el otro cultural (el llamado salvaje, el primitivo) y sólo emitir juicios sobre su condición cultural desde esa supuesta empatía total.⁵

La reconstrucción crítico-hermenéutica de la que aquí se habla no tiene nada que ver con estas “reconstrucciones” espurias. No pretende encaminarse ni al interés en un encuadre instrumental, ni al reforzamiento de presupuestos no criticados ni a la siempre ficticia fusión sin reservas con el otro. El programa sucintamente enunciado para una reconstrucción auténtica de los distintos mundos simbólicos, es decir, de su reconstrucción crítico-hermenéutica, se dirige más bien a (I) reconfigurar interpretativamente el trasfondo significativo del imaginario cultural en cuestión, al tiempo que, (II) se detiene antes de confundirse con él –comprender al otro no es convertirse en el otro– y, (III) lleva a cabo una continua autocorrección del punto de vista del intérprete.

⁵C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987; C. Taylor, “Comparación, historia, verdad”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

Este programa, que aquí queda sólo enunciado, pone atención, pues, sucesivamente (I) en los elementos que la hermenéutica simbólica de la Escuela de Eranos, principalmente de sus epígonos en M. Eliade, C. Jung y G. Durand, aporta al encuentro y descripción de las funciones imaginarias que justamente permiten hablar de las esferas multiculturales desde una base de sentido universal no violenta; (II) en los elementos que la antropología interpretativa de C. Geertz y la reflexión mediadora de Paul Ricoeur nos aportan para comprender los imaginarios culturales diversos sin dejarse absorber por ellos, es decir, en la interpretación de los símbolos que componen los imaginarios múltiples, interpretación que exige cierta distancia reflexiva, pero que obtiene, justo, en clave ricoeriana, la donación de sentido de ese trasfondo simbólico; (III) en la propuesta de la hermenéutica crítica contemporánea, principalmente de Charles Taylor, de una saludable autocorrección y, aún más, autotransformación del intérprete cuando tiene contacto con un entorno cultural que no es el suyo.⁶ Se quiere aquí, pues, extender hacia la cuestión del multiculturalismo una amplia reflexión sobre la configuración simbólica de los imaginarios culturales que ha sido desarrollada las últimas décadas por la Escuela de Eranos y sus seguimientos en el cruce de la hermenéutica simbólica y el pensamiento crítico.

Esta extensión es por entero compatible con lo que se he llamado en otro texto resemantización de las imágenes en el encuadre de la inversión, desviación o liberación del sentido panóptico que el poder y el capital pueden cobrar en una sociedad multicultural.⁷ Como se ha querido sostener, las prácticas culturales o usos heterogéneos tal como los describen Michel de Certeau o N. García Canclini, esas tácticas de evasión (la escritura, el paseo del *flâneur*, cocinar, contar leyendas, consumir en un sentido amplio) de los procesos homogeneizantes propios de los dispositivos de un poder panóp-

⁶ El desarrollo de estos momentos teóricos y problemáticas, que por razones de espacio dejo aquí sólo anotados como orientaciones generales, es parte de una investigación propia en curso que próximamente aparecerá publicada.

⁷ Véase también mi texto “La perversión semántica de las imágenes en una sociedad multicultural”, en Bolívar Echeverría y D. Lizarazo (eds.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura de la imagen*, Siglo XXI, México, 2007.

tico, de la globalización o de la “ideología del capitalismo multinacional”, pueden entenderse también desde la hermenéutica simbólica de alcances ontológicos de esta escuela, cuando lo que se quiere es reconstruir los imaginarios culturales como ejercicio hermenéutico que a la postre llevará a una propuesta de ética y política interculturales.

El primer problema, pues, para esta hermenéutica simbólica de cara al multiculturalismo, consiste en asegurar una base antropológica que permita hablar de tales usos heterogéneos sin caer en el relativismo de un mero anecdotario. No se trata de hacer la colección anecdótica de las prácticas diferenciadas con la que los grupos culturales logran evadirse del peligro de su absorción en la Cultura Única (occidental) y sus dispositivos (de poder vertical hegemónico o de mercado global expansivo). Para llevar a cabo esta imposible colección no alcanzarían varias bibliotecas de almanaques y enciclopedias que terminarían por ser estorbosas e inútiles. Pero no sólo es un problema de cantidad sino de cualidad: no se trata de hacer el relato de cuán diferentes pueden ser las prácticas (y dar pie a peligrosas políticas de la diferencia, de nuevo de corte relativista, que las defiendan),⁸ sino de penetrar en su carácter simbólico diferente para dar con la función o capacidad simbolizadora, ésta sí universal desde un punto de vista antropológico.

La hermenéutica simbólica da cuenta de la universalidad de la función imaginante, encarnada siempre en las prácticas culturales y sus productos socializados: el rito, el mito, el arte, el lenguaje. No se trata, entonces, de la “universalidad represiva” que ya han criticado Adorno y Horkheimer, aquella propia de los fetiches sobre el Hombre, la Historia, la Ciencia, la Razón y la Cultura Única. Se trata de la universalidad que hace justicia, que encarna las prácticas culturales diversas sin violentarlas, es decir, sin intentar homogeneizarlas, hibridarlas y, menos aún, perseguirlas o desaparecerlas.

⁸ Es el peligro que ha advertido Patxi Lanceros con razón en la actual intensificación de la defensa de los distintos multiculturalismos y comunitarismos radicales. No obstante, su crítica es aplicable, creo, a las ideologizaciones del fenómeno multicultural, no a éste *per se*. Cfr. P. Lanceros, *Política mente. De la revolución a la globalización*, Anthropos, Barcelona, 2005.

Al contrario, la función imaginante, como propiedad universal antropológica, es la condición trascendental –en lenguaje kantiano– *sine qua non* de las prácticas sociales simbólicas. Su efecto no es “represivo” sino potenciador de la producción del lenguaje simbólico; y respecto de aquella universalidad represiva propia de la racionalidad de la *episteme* moderna, que quiere instituirse como depuración de todo lenguaje mítico y metafórico, paradójicamente constituye el “sentido profundo” o “fundamento mítico-simbólico de cualquier logos”. Es anterior y condición de posibilidad del pensamiento “racionalizante-tecnificante”.⁹

El primer problema para una hermenéutica simbólica que se pone como objeto de estudio en la multiplicidad de los imaginarios culturales, es probar la tesis de que hay algo universal común a esta multiplicidad, y que este elemento universal a su vez hace posible la interpretación de las distintas culturas en su carácter diferencial. No se les opone, pues, ni con la pretensión de nivelar sus rasgos distintivos ni como violentación extrema al grado de absorberlos. Parece que esta tesis en pro de una universalidad comprensiva y no violentadora de la multiplicidad cultural, está comprendida en fórmulas que han sido propuestas por la Escuela de Eranos, tales como la “repetición arquetípica” de M. Eliade, el “inconsciente colectivo”, de Jung, o el “trayecto antropológico”, de G. Durand.

Respecto a la exigencia de un método necesario para la interpretación de los contenidos o materiales culturales diversos, desde ya se hace la indicación de que no se pide esto con apego a la idea de un método cientificista (que el mismo Gadamer repudia desde el centro de su tesis hermenéutica principal,¹⁰ en muchos sentidos plataforma de la perspectiva de comprensión del multiculturalismo que se presenta aquí). Pero esto no quiere decir de inmediato que se abandone toda idea de método y que la hermenéutica del fenómeno de lo multicultural se precipite en los “estudios culturales” y su relatividad fácilmente manipulable.¹¹ Quiere decir más bien que abando-

⁹ Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, 1990, p. 32.

¹⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Valencia, 1995, pp. 31-37.

¹¹ Cfr. Roberto Follari, *Teorías débiles: para una crítica de la reconstrucción y de los estudios culturales*, Homo Sapiens, Buenos Aires, 2002.

namos, solamente, la idea de método propia de la “epistemología de la representación”, para usar una fórmula de Charles Taylor,¹² o de la epistemología de la “época de la imagen del mundo”,¹³ para hablar con Heidegger. Es decir, dejamos de lado el método de una epistemología racionalizante que, bajo la consigna de hacerse del fundamento último de todo lo existente, termina por reducir el mundo a representación objetual (manipulable a placer) y al hombre a subjetividad objetualizante, ocluyendo el fondo no racional que sirve de soporte a tal reducción.¹⁴

Seguramente, frente al compromiso de comprensión hermenéutica de las complejas esferas multiculturales actuales, es más adecuado hablar no de un método, sino de indicaciones metódicas orientativas, tales como, por ejemplo, la crítica a los prejuicios (etnocéntricos, de género, de raza) como primer paso ético-hermenéutico para acercarse a otra cultura, la implementación adecuada del círculo hermenéutico –la aplicación así de la fusión horizontal– como hábito autocrítico que debe acompañar todo el proceso de interpretación intercultural, o bien la reiteración de una analogía comparativa y contrastiva que dé como resultado la mediación entre el equivocismo y el univocismo en nuestras interpretaciones. Sólo desde estas indicaciones metódicas, pues, una antropología simbólica puede ser una entrada no abusiva de comprensión, dado que quiere reconfigurar los distintos imaginarios simbólicos desde las ideas restrictivas de parcialidad, correctibilidad y transformación histórica de los conocimientos de los mundos simbólicos.

He aquí lo que se busca proponer como una investigación más rigurosa y ambiciosa, conforme a lo que el enfoque intercultural propone desde la antropología simbólica, y que termine por reforzar y no por condenar los avances prolíficos que se han venido elaborando del enfoque multicultural. En otras palabras, al aplicar a la reflexión sobre lo multicultural, “indicaciones metódicas orientativas” que involucren la intersubjetividad que se da en las relaciones humanas,

¹² Cfr. Ch. Taylor, “La superación de la epistemología”, *op. cit.*

¹³ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

¹⁴ Véase el artículo “Fundamento y fondo en Heidegger: actualidad hermenéutica”, *Revista de Filosofía*, UIA, núm. 118, 2007.

grupos y sociedades, se logrará, solo así, neutralizar el carácter eminentemente instrumental, individualista y racionalista que los aportes del enfoque multicultural han ofrecido, no sólo como reflexión del humano en sociedad, sino en su instrumentación política actual. En este sentido, el esfuerzo reflexivo pendiente conlleva al trabajo minucioso, pedagógico y didáctico de conexión entre la propuesta y elementos heurísticos de la hermenéutica y el círculo de Eranos (los imaginarios) con la discusión filosófico-política sobre la pluralidad cultural y, sobre todo, su concreción en políticas públicas específicas.

CUADRO I

CONCEPTOS Y DISTINCIONES SOBRE ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA Y MULTICULTURALISMO

Antropología simbólica	Multiculturalismo
<p>La antropología simbólica como recurso de comprensión de los múltiples imaginarios culturales pertenecientes a diversidad de entornos y tiempo.</p>	<p>Enfrenta una pérdida de fuerza como tema de reflexión producto de la banalización de su sentido de fondo.</p>
<p>Se propone reconstruir comprensivamente los imaginarios culturales. Se trata siempre de una reconstrucción dado que opera sobre los imaginarios culturales existentes de hecho.</p>	<p>La proliferación de productos cuyo tema central es el multiculturalismo ha hecho que se pierda el enfoque sobre una problemática concreta y, con ello, su posible solución.</p>
<p>Se puede reconstruir por tres medios:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Razón instrumental o favoreciendo los propios intereses. 2. Ejercicio de conjetura. 3. Poniéndose “del otro lado” de a quien pertenece el imaginario cultural. 	<p>Son los discursos y los grupos culturales a los que sufren una misma manipulación enmascarada de “aceptación dialógica” y democrática.</p>

CONTEMPLA UNA RECONSTRUCCIÓN CRÍTICO-HERMENÉUTICA

Reconstrucción crítico-hermenéutica se dirige más bien a (I) reconfigurar interpretativamente el trasfondo significativo del imaginario cultural en cuestión, al tiempo que (II) se detiene antes de confundirse con él –comprender al otro no es convertirse en el otro– y (III) lleva a cabo una continua autocorrección del punto de vista del intérprete.

HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

De cara al multiculturalismo; consiste en asegurar una base antropológica que permita hablar de tales usos heterogéneos sin caer en el relativismo de un mero anecdotario.

Antropología simbólica	Multiculturalismo
<p>Sólo desde estas indicaciones metodólicas, pues, una antropología simbólica puede ser una entrada no abusiva de comprensión, dado que quiere reconfigurar los distintos imaginarios simbólicos desde las ideas restrictivas de parcialidad, corruptibilidad y transformación histórica de los conocimientos de los mundos simbólicos.</p>	<p>Con su reproducción incesante de discursos sobre el multiculturalismo, la academia contribuye –y a veces junto con las instituciones políticas– al debilitamiento de los discursos y las prácticas culturales múltiples, en lugar de fortalecerlos. Esto puede provocar que se caiga en provincialismo. → Para salir del provincialismo se necesita recurrir a una antropología simbólica.</p>

FUENTE: Elaborado por Candy A. Hurtado Hernández.

Cultura política y valores liberales

RODOLFO VÁZQUEZ*

Desde principios de los años setenta, el pensamiento liberal ha mostrado una gran vitalidad que se pone en evidencia no solo en los campos de la ética y de la economía, sino también, y principalmente, en los de la filosofía jurídica y política. A partir de un núcleo de ideas conformado en torno al valor del agente moral autónomo, el liberalismo toma distancia tanto de posiciones conservadoras y confesionales como, con más o menos intensidad, de las más recientes propuestas del comunitarismo y del republicanismo.

Sin embargo, esta homogeneidad liberal, de cara a las objeciones externas, es sólo aparente si revisamos, desde el interior, las propuestas teóricas de sus representantes. Si bien éstos parten del reconocimiento del principio de autonomía como fundamento de sus concepciones, no todos la entienden de igual manera. El liberalismo de algunos utilitaristas se orienta “al incremento de la autonomía global de un grupo como si se tratara de un solo individuo”. El liberalismo conservador de los libertarios pretende “que la autonomía se distribuya espontáneamente” y “dejar intacta la autonomía que cada uno parece (ilusoriamente) haber alcanzado por sí

* ITAM, Departamento Académico de Derecho.

mismo”.¹ Por su parte, el liberalismo perfeccionista considera que la vida autónoma es valiosa si los planes de vida son aceptables y buenos. Finalmente, el liberalismo igualitario busca: “*maximizar la autonomía de cada individuo por separado en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos*”.² Este último es el enfoque liberal de la autonomía que desarrollaré e intentaré justificar en este ensayo, mismo que tiene su punto de partida fundacional en el pensamiento de John Rawls.

De acuerdo con lo anterior, me propongo: 1) analizar los principios normativos de una ética liberal igualitaria y la concepción político-jurídica que se deriva de la misma; 2) describir algunos valores que son propios de tal concepción; y 3) apoyado en los incisos anteriores, criticar y marcar las diferencias entre la concepción igualitaria del liberalismo y el comunitarismo. Por razones de espacio, dejo para otra oportunidad el análisis de las pugnas internas en el seno de la propia familia liberal que reprochan al liberalismo igualitario de un Rawls, por ejemplo, el ser “insuficientemente liberal” (Friederich Hayeck, James Buchanan o Robert Nozick) o “insuficientemente igualitario” (Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald Cohen o Will Kymlicka), para usar los términos de Roberto Gargarella,³ así como los planteamientos de lo que desde los años noventa y hasta nuestros días se conoce como republicanismo o neo-republicanismo.

I. CONCEPCIÓN LIBERAL IGUALITARIA

A partir de una reformulación del conocido principio de diferencia de Rawls, las desigualdades económicas y sociales han de estructurarse de forma tal que:

a) Sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo.

¹ Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 1989, p. 344.

² *Ibid.*, p. 345.

³ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999.

b) Las cargas y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Pienso que no existe mayor inconveniente en aceptar que el liberalismo igualitario exige maximizar la autonomía personal sin poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos. El acento de este principio, como es fácil apreciar, está puesto en el valor de la autonomía del individuo y en la obligación de expandir la de aquéllos cuya capacidad para elegir y materializar planes de vida esté más restringida. Si se parte de este principio para caracterizar al liberalismo, es claro que éste responde satisfactoria y plenamente a las críticas que suelen hacerle sobre la base de valores igualitarios.

La crítica al liberalismo, en el sentido de que atenta contra la igualdad, se ha apoyado en la idea de que frente a la tensión entre los valores de libertad e igualdad, el liberalismo otorga prioridad al primero argumentando que la idea de autonomía personal es antagónica con exigencias de apoyo solidario a los más necesitados.

La respuesta a esta crítica consiste en mostrar que no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes, pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa. Esto sugiere la posibilidad de combinación de ambos valores: la justicia consiste en una distribución igualitaria de la libertad bajo el criterio de que las diferencias de autonomía pueden estar justificadas si la mayor autonomía de algunos sirve para incrementar la de los menos autónomos y procura evitar o disminuir los efectos negativos en la de estos últimos.

1.1 Principios normativos y derechos humanos

Desde el punto de vista de la ética normativa y partiendo de la discusión moral como práctica real (contractualismo, discurso racional o comunicación deliberativa), se debe aceptar que toda autoridad o convención social es

susceptible de ser sometida a crítica, excepto la práctica misma de criticar; rasgo del discurso moral que refleja la asunción del valor de la autonomía.

En efecto, la discusión moral está dirigida a superar conflictos y alcanzar cooperación a través del consenso; y éste supone la libre aceptación de principios para justificar acciones y actitudes, a riesgo de que se incurra en inconsistencia pragmática. De este presupuesto general de autonomía moral se deriva un principio más específico: el de autonomía personal. Éste es distintivo de la concepción liberal de la sociedad y prescribe “que siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe intervenir en esa elección o adopción limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución”.⁴

El enunciado de este principio parte de la distinción entre dos dimensiones de la moral. Una de ellas está constituida por las reglas morales que se refieren a nuestro comportamiento hacia los demás, proscribiendo aquellas acciones que perjudiquen el bienestar de terceros u ordenando la realización de otras que promuevan los intereses ajenos (moral intersubjetiva). La otra dimensión está constituida por las pautas morales que definen modelos de virtud personal y permiten juzgar las acciones por sus efectos en el carácter moral del propio agente, perjudiquen o no a terceros (moral autorreferente).

El punto de vista liberal no sostiene que el derecho debe ser indiferente a pautas y principios morales válidos y que la inmoralidad de un acto es irrelevante para justificar su punición jurídica. Implica, en cambio, limitar la vinculación entre el derecho y la moral a aquellas reglas morales que se refieren al bienestar de terceros. Los ideales de excelencia humana que integran el sistema moral que cada individuo profesa, según este punto de vista, no deben ser impuestos por el Estado, sino que deben quedar librados a la elección personal y, en todo caso, convertirse en materia de discusión en el contexto social.

Asimismo, el principio de autonomía permite identificar determinados bienes sobre los que versan ciertos derechos cuya función es poner barreras de protección –“cartas de triunfo”, en la terminología de Dworkin⁵ contra medidas que persigan el beneficio de otros, del conjunto social o de entidades supraindividuales. El bien más genérico protegido por este principio es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros. De manera más específica, entre otros, el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad; la libertad de residencia y de circulación; la libertad de expresión de ideas y actitudes religiosas, científicas, artísticas y políticas; y la libertad de asociación para participar en las comunidades voluntarias totales o parciales que los individuos consideren convenientes.

Ahora bien, si la autonomía personal se toma aisladamente, puede llegar a ser un valor de índole agregativo. Esto quiere decir que, al menos en una versión utilitarista, cuanto más autonomía existe en un grupo social, la situación es más valiosa, independientemente de cómo esté distribuida esa autonomía. Sin embargo, esta situación contraviene intuiciones muy arraigadas en el ámbito del liberalismo. Por ejemplo, si una élite consigue grados inmensos de autonomía a expensas del sometimiento del resto de la población, este estado de cosas no resulta aceptable desde el punto de vista liberal. Por esta razón, es necesario defender un segundo principio que limita el de la autonomía personal: el principio de dignidad personal. De origen kantiano, este principio prescribe “que siendo valiosa la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no debe tratársela nunca como un medio sino como un fin en sí misma y no deben imponérsele contra su voluntad sacrificios o privaciones que no redunden en su propio beneficio”.⁶

Este principio supone que no pueden imponerse privaciones de bienes de una manera no justificada, ni que una persona pueda ser utilizada como instrumento para la satisfacción de los deseos de otra. En este sentido, dicho principio clausura el paso a ciertas versiones utilitaristas, que al preocuparse

⁵ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 91-92.

⁶ Cfr. Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, p. 239.

por la cantidad total de felicidad social desconocen la relevancia moral que tienen la separabilidad e independencia de las personas. Cierra el paso, también, a cualquier expresión colectivista como la representada por los nacionalismos extremos. A su vez, el reconocimiento de este principio implica ciertas limitaciones en la búsqueda de los objetivos sociales y en la imposición de deberes personales, además de restringir la aplicación de la regla de la mayoría en la resolución de los conflictos sociales.

Asimismo, este principio permite identificar ciertos bienes y los derechos correspondientes, íntimamente relacionados con la identidad del individuo. El bien genérico es, sin duda, la vida misma y, más específicamente, entre otros bienes, la integridad física y psíquica del individuo; la intimidad y privacidad afectiva, sexual y familiar; y el honor y la propia imagen.

Ahora bien, todo individuo tiene el derecho a valerse de los recursos necesarios o a la obtención de “bienes primarios” para poder llevar a cabo una vida autónoma y digna, en igualdad de condiciones con respecto a todos los demás. Se requiere, por lo tanto, de un principio cuya directiva implique el trato igual a las personas, o un trato diferenciado si existen diferencias relevantes, y la seguridad de una participación equitativa en los recursos o bienes disponibles: el principio de igualdad.

En un primer acercamiento, el principio normativo de igualdad puede enunciarse como sigue: *Todos los seres humanos deben ser tratados como iguales*. Ahora bien, la realidad en la que se presenta dicho principio abarca una enorme multiplicidad de rasgos, caracteres y circunstancias de los seres humanos. El principio de igualdad trata de regular cuándo está justificado establecer diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no es posible. Cuando no hay diferencias relevantes, el tratamiento debe ser igual, mientras que cuando aquéllas existen, éste debe ser diferenciado. Entre ambos tipos de tratamiento hay un orden lexicográfico, es decir, la diferenciación basada en rasgos distintivos relevantes procede sólo cuando la no discriminación por rasgos irrelevantes está satisfecha. Por ello, me parece muy acertada la enunciación del principio de igualdad en los términos de Laporta: “Una institución satisface el principio de igualdad si y sólo si su funcionamiento está abierto a todos en virtud de principios de no discriminación y, una vez satisfecha esa

prioridad, adjudica a los individuos beneficios o cargas diferenciadamente en virtud de rasgos distintivos relevantes”.⁷ Ejemplos de rasgos no relevantes que no justificarían un trato discriminatorio entre las personas serían la raza, el sexo, las preferencias sexuales o las convicciones religiosas. Ahora bien, si el principio de igualdad no se reduce exclusivamente al problema de la no discriminación, sino al tratamiento diferenciado cuando existen diferencias relevantes, la cuestión es cómo determinar que un rasgo o característica es relevante, y de acuerdo con tal criterio, proceder a la discriminación.

Varios son los principios que se han propuesto para la justificación de un tratamiento diferenciado, de los cuales, el de Rawls y la versión del mismo que presenta Nino, son claros ejemplos. Por lo pronto, cabe mencionar que el principio de igualdad, referido al problema de la justicia distributiva, tiene que ver primordialmente con la distribución de bienes públicos y los derechos que sirven para su protección: los llamados derechos económicos, sociales y culturales.

La combinación de los principios de autonomía, dignidad e igualdad de la persona constituye una base normativa suficiente para derivar una amplia gama de derechos humanos y, a partir de ellos, definir a las personas morales como aquellos individuos que poseen las propiedades fácticas necesarias para gozar o ejercer tales derechos.

1.2 Propiedades de la persona moral

¿Cuáles son esas propiedades que caracterizan a la persona moral desde el punto de vista de una concepción liberal?

a) Las personas morales están constituidas por su capacidad de elegir fines, adoptar intereses y formar deseos;

b) tal capacidad es previa –supone un sujeto subyacente– a cualquier fin, interés o deseo;

c) esta separación de la persona de cualquier fin, interés o deseo permite también aislarla del flujo causal –económico, histórico, político, social– en el que estos últimos, como cualquier fenómeno empírico, están inmersos;

⁷ Francisco Laporta, “El principio de igualdad”, en *Sistema*, No. 67, Madrid, 1985, p. 27.

d) las personas morales están también separadas entre sí. Esto significa que tienen sistemas separados de fines e intereses y que son centros independientes de elecciones y decisiones;

e) como consecuencia de todo lo anterior, si algo es una persona moral, nada que esté compuesto por ella o esté constituido a partir de ella puede ser también persona moral. En particular, las entidades colectivas –comunidad, nación, Estado, etc.– no son personas morales, es decir, no poseen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan a las mismas.⁸

La concepción de la persona que se pretende caracterizar no es la de la persona empírica inmersa en el flujo causal y sujeto a todas las contingencias sociales, históricas y políticas, sino a la persona moral precisamente abstraída de tales contingencias. Esta concepción normativa de la persona que supone el valor de la autonomía personal, dista mucho de identificarse con una visión individualista o atomista. Más aún, la autonomía personal no es incompatible con los valores comunitarios, siempre que dichos valores no sean impuestos autoritariamente. En palabras de Carlos Nino:

Un liberal puede y en realidad debe valorar las relaciones particulares con los padres, los hijos y la esposa, sus pertenencias a una comunidad u otra, determinadas tradiciones y, sobre todo, un modo de vida o plan de vida que integre todos los aspectos mencionados. Pero un liberal debe valorar aún más la libertad de adoptar, modificar y eventualmente abandonar un modo de vida o plan de vida y todos sus aspectos específicos: en otras palabras, un liberal no puede valorar tanto todas esas relaciones como para valorar la imposición forzada de ellas. Así, el liberal no puede ser un fanático. Tiene que tener, por así decir, su mente dividida entre el compromiso con un determinado proyecto y el examen de los mismos con el fin de determinar si ha de continuar con ellos o abandonarlos.⁹

⁸ Cfr. Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos*, p. 172.

ÍNDICE ⁹ *Ibid.*, pp. 194-5.

1.3 Exigencia de igualdad y deberes positivos

Como afirmamos al inicio de este apartado, la reformulación del principio de diferencia de Rawls, en términos de “maximizar la autonomía personal sin poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos”, parece ser una vía apropiada para salir al encuentro de la crítica frecuentemente formulada al liberalismo en el sentido de que la defensa de la autonomía personal es antagonica con exigencias de apoyo solidario a los más necesitados.

No existe tal antagonismo si se entiende que tal reformulación del principio justifica el fin deseable de una “sociedad homogénea” y la exigencia de deberes positivos –además de los deberes negativos– por parte de los individuos y del Estado para promover la autodeterminación de los menos aventajados.

Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros tienen la posibilidad de ejercer los derechos vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas o bienes primarios. Éstos son los necesarios para la realización de todo plan de vida, y junto con los derechos a los que se hallan vinculados, conforman lo que Garzón Valdés ha llamado con una feliz expresión: “coto vedado”.¹⁰

En esta concepción resulta importante comprender que ninguna cuestión concerniente a bienes primarios puede decidirse de acuerdo con la regla de la mayoría. Por lo tanto, el ‘coto vedado’ se constituye como un pre-requisito para cualquier tipo de consenso, es decir, no es susceptible de negociación alguna. La regla de la mayoría se aplica para resolver problemas prácticos vinculados con los deseos secundarios de los miembros de la comunidad, pero nunca con respecto a los primarios. Por ello se comprende que la estrategia de negociación y del compromiso en la persecución de los intereses secundarios – propios o ajenos– sólo es éticamente aceptable en el contexto de una sociedad homogénea que asegure una verdadera igualdad de oportunidades.

¹⁰ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, “Representación y Democracia”, en *Derecho, Ética y Política*, pp. 641 y ss.

Dicho con otros términos, la protección de la autonomía e igualdad del individuo, así como la satisfacción de las necesidades básicas que se requieren para su desarrollo, exigen la imposición de deberes positivos. Para proteger y desarrollar la autonomía de los individuos y contribuir a la igualdad de oportunidades –entendida no sólo como igualdad de acceso bajo reglas procesales imparciales sino, sobre todo, como igualdad de oportunidades sustantiva, es decir, en el punto de partida–, el Estado tiene que intervenir en la equitativa distribución de los bienes básicos.

2. VALORES LIBERALES

No es posible justificar adecuadamente una postura liberal igualitaria, desde el punto de vista político y jurídico, si no se aceptan las siguientes premisas: la existencia de un pluralismo de valores y, a partir de su reconocimiento, la necesidad de promover la diversidad social y cultural para enriquecer la vida de cada uno de los individuos; la imparcialidad y el respeto mutuo que no deben confundirse con el escepticismo hacia los valores; la tolerancia como virtud activa (muy distinta a la resignación y a la indiferencia); y la solidaridad fundada en la justicia y en el reconocimiento compartido de los derechos humanos.

2.1 Pluralismo e imparcialidad

El pluralismo es una teoría acerca de la existencia y de la naturaleza de los valores, de cuya realización depende el logro de una vida buena. Se puede hablar de un pluralismo descriptivo o bien normativo. El primero ofrece una descripción de algunas características relevantes para la vida buena; el segundo, evalúa tales características con base en la contribución que ofrecen al desarrollo de una vida autónoma. Es en este último sentido que se dice que el Estado, por ejemplo, debe promover el valor del pluralismo en la medida en que la diversidad social y cultural contribuye a la formación y ejercicio de la autonomía personal. La aceptación de un pluralismo de valores supone la posibilidad de que éstos puedan entrar en conflicto por su incompatibilidad. Como afirma Joseph Raz:

El pluralismo moral sostiene que existen diversas formas y estilos de vida que ejemplifican diferentes virtudes incompatibles entre sí. Las formas o estilos de vida son incompatibles si, dadas ciertas presunciones razonables sobre la naturaleza humana, no pueden ser normalmente ejemplificadas en la misma vida. No hay nada que impida a una persona ser al mismo tiempo profesor y padre o madre de familia. Pero una persona no puede, al mismo tiempo, orientar su vida a la acción y a la contemplación, para usar uno de los contrastes tradicionalmente reconocidos...¹¹

Defender el pluralismo moral es defender, por otra parte, el valor de la autonomía personal. La autonomía se ejercita a través de la elección, y elegir requiere de una variedad de opciones. Ahora bien, la aceptación del pluralismo no significa la negación de un consenso con respecto a los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana digna.

Los bienes primarios o las necesidades básicas, así como los derechos humanos, requieren de *convenciones profundas* a diferencia de las necesidades secundarias o derivadas, que requieren de *convenciones variables*. Los primeros no están sujetos a negociación –se mueven en un contexto independiente de justificación–; los segundos, sí. En otros términos, la posibilidad del pluralismo moral y de la autonomía personal suponen la existencia de un ‘coto vedado’. Un pluralismo moral así entendido excluye el desacuerdo y el conflicto entre los individuos y los grupos. Se parte de un consenso profundo con respecto a los bienes básicos, pero, al mismo tiempo, se deja un amplio margen para el desacuerdo, el diálogo y la negociación con respecto a valores que se sujetan a la contingencia de las diversas tradiciones culturales.

La aceptación del pluralismo sobre la base del reconocimiento de la autonomía y dignidad en las relaciones interpersonales, nos lleva de la mano a dos de los pilares de una concepción liberal igualitaria: la imparcialidad y la neutralidad.

Como ya dijimos, cuando el liberal habla de imparcialidad y de neutralidad, parte de una distinción muy clara entre moral intersubjetiva o pública y moral autorreferente o privada. Con respecto a la primera, que supone una

¹¹ Joseph Raz, *Morality of Freedom*, p. 395.

situación de conflicto entre partes, la neutralidad es imposible simplemente porque si evito influir en el resultado, estoy de hecho ayudando a la parte más fuerte. En este sentido, es innegable que si me abstengo de participar en un conflicto en el cual el resultado tiene un significado moral, mi abstención debe evaluarse también desde ‘un punto de vista moral’. Si se apela a un ‘punto de vista moral’, el terreno en el que comienza uno a moverse es el de la imparcialidad. De esta manera, ser imparcial es valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación en particular, sin permitir que mis preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio. La imparcialidad puede exigir, o bien, una actitud de tolerancia –sobre la que volveré más adelante–, o bien, de decidida intervención en el conflicto evitando caer, en este último, en paternalismos injustificados.

Con respecto a la moral autorreferente, aquella que tiene que ver con los ideales de excelencia humana y los planes de vida que se organicen para su consecución, el Estado debe mantenerse en una posición de neutralidad. Un liberal parte del supuesto de que toda elección individual, en tanto es libre, es valiosa por ese sólo hecho; acepta que existe una multiplicidad de planes de vida porque los valores en los cuales se sustentan son objetiva e inconmensurablemente plurales. No niega que puedan existir formas de vida mejores que otras, pero rechaza cualquier intervención del Estado –o de otros individuos– que busque imponer de manera perfeccionista o paternal algún plan de vida y, por lo tanto, proscribire aquellas acciones que perjudiquen la autonomía y el bienestar de terceros. Como afirma Charles Larmore:

El Estado no debe promocionar ningún plan de vida en particular... La neutralidad de un Estado liberal... no tiene que ver con los resultados sino más bien con el procedimiento... Tales decisiones pueden considerarse como neutrales sólo si se pueden justificar sin apelar a una presumible superioridad intrínseca de alguna concepción particular de forma de vida buena.¹²

¹² Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987, pp. 43-4

Esta distinción entre moral intersubjetiva o pública y moral autorreferente o privada, como veremos, marca una clara diferencia entre la concepción liberal y las concepciones comunitaristas y republicanas. También señala un límite con respecto a las convicciones religiosas, que se mueven en un ámbito privado, y el carácter laico del Estado, en el ámbito de lo público. Si partimos de la premisa de que entre los planes de vida posibles de cualquier individuo se encuentran también aquellos que se sustentan en convicciones religiosas, en tanto libremente elegidos o ratificados en una etapa de madurez, son tan valiosos como cualquier otro plan de vida y su límite es, igualmente, el daño a la autonomía y bienestar que pudieran causar en terceros al momento de su puesta en práctica. Un liberal no está reñido con las convicciones religiosas. Él mismo puede tener las propias, pero está consciente de que los principios religiosos son inmunes al razonamiento y se reservan en el fuero de la conciencia personal. En este sentido, la religión no es una condición ni necesaria ni suficiente para la moral, mucho menos para el derecho y la política. Por ello, un individuo liberal entiende que un ordenamiento jurídico, así como cualquier política pública, debe estar dirigido tanto para creyentes como para no creyentes, agnósticos o ateos. Por ello, tiene razón Martín Farell cuando sostiene que:

Los principios religiosos son, necesariamente, de tipo metafísico, insusceptibles de prueba, dogmáticos, autoritarios y, en buena medida, inmunes al razonamiento. En la filosofía occidental se considera a los sentimientos religiosos generalmente como carentes de prueba, y las pruebas que han tratado de buscarse se han considerado inválidas. El orden jurídico, por su parte, está dirigido a todos, creyentes o no creyentes. Para cualquier contenido de orden jurídico hay que dar razones, proporcionar argumentos. Hay que discutir, y no dogmatizar.¹³

¹³ Martín Farell, *La ética del aborto y de la eutanasia*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1985, pp. 13-14.

2.2 Tolerancia

Una ética del pluralismo y de la imparcialidad es una ética de la tolerancia. Quizás sea ésta una de las virtudes más identificadas con un carácter liberal. Sin embargo, no pocas veces su comprensión se desvirtúa hasta confundirla con actitudes sólo en apariencia próximas, como la indiferencia o la resignación. Vale la pena detenernos un poco en el análisis de su significado.

Decimos que estamos frente a un acto de tolerancia cuando:

- Una persona A omite (es decir, no prohíbe)
- por determinadas razones (es decir, ponderar razones en pro o en contra)
- intervenir en contra de B, pese a que
- B lesiona una convicción relevante de A y
- A tiende y puede actuar en contra de B, es decir, tiene competencia.

Las dos características relevantes de la tolerancia son: la lesión de una convicción y la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia. Sobre la primera, sólo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor podrá ser el grado de tolerancia, y según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada, también lo será el tipo de tolerancia a manifestar. Schmitt señala las siguientes: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales.¹⁴

Por lo que respecta a la segunda característica, el tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones. Esto supone, por supuesto, que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable: una catástrofe

natural, en este sentido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia. De igual manera, el esclavo que recibe un mandato de su amo que lesiona sus convicciones, al carecer de competencia, no lo tolera, sino que lo soporta. La competencia, desde luego, tiene sus límites. Evaluar si se debe intervenir o no, sólo es posible si lo que se tolera está tácitamente permitido en el sistema de reglas que mandan, prohíben o permiten las conductas humanas. Si esto es así, entonces el reconocimiento de derechos de cualquier tipo hace innecesaria la tolerancia.

Así definida, la tolerancia no se puede confundir con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención, sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Sólo cuando se ‘agota la paciencia’, y surge una tendencia a la intervención, aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*, donde no se da la circunstancia de lesionar una convicción. Es decir, el indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. El tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas.

Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia de poseer competencia, más bien se caracteriza precisamente por carecer la misma. El tolerante siempre debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican dicha abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la *neutralidad*. A diferencia de esta última, la tolerancia supone la actitud de no permitir el acto tolerado, pero, además, exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención.¹⁵

Ahora bien, puede existir una tolerancia sensata, que es aquella que ofrece buenas razones para ser tolerante; o una tolerancia insensata, apoyada en

¹⁵ Ernesto Garzón Valdés “‘No pongas tus sucias manos sobre Mozart’. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Derecho, Ética y Política*, 1998, pp. 402-3. Véase también del mismo autor “El sentido actual de la tolerancia”, en *Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004*, Fontamara, México, 2005.

malas razones. Las buenas razones para la tolerancia, en cambio, son aquellas que se sustentan en la imparcialidad moral, es decir, en la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

2.3 Solidaridad

¿Qué se entiende por solidaridad de acuerdo con el liberalismo igualitario? Por lo pronto, el valor de la solidaridad no debe entenderse como un buen sentimiento que acompaña a la justicia para perfeccionarla (Victoria Camps) o que acompaña al otro en su sufrimiento (Richard Rorty). Más bien, habría que decir que existe real y efectiva solidaridad cuando ésta se justifica a partir de un principio más radical, como el de igualdad. La solidaridad con el que sufre y con el que se encuentra en una situación de desventaja resulta vacua si no existe la voluntad de remediar la situación, reconociendo sus necesidades básicas y posibilitando una distribución más equitativa de los recursos. Lo que quiero decir es que el valor de la solidaridad no acompaña, sino constituye a la justicia; que existen derechos de los individuos y deberes positivos de equidad por parte del Estado que deben ser traducidos adecuadamente en un marco legal.

En el ámbito ético-jurídico, Gregorio Peces-Barba, haciendo una paráfrasis de Benjamin Constant sobre la ‘libertad de los antiguos’ y la ‘libertad de los modernos’,¹⁶ se refiere también a una ‘solidaridad de los antiguos’ y a una ‘solidaridad de los modernos’.¹⁷ La primera, estaría inspirada en un modelo clásico y cristiano que parte desde la *filia* (amistad) aristotélica, se prolonga en la *pietas* y *humanitas* estoicas y llega hasta la *caritas* cristiana. Se caracteriza por el vínculo de amistad y amor que abarca

¹⁶ Benjamin Constant, *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1978.

¹⁷ Gregorio Peces-Barba, “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, citado por Javier de Lucas, *op. cit.*, p. 24.

a todos los hombres, que conduce a un objetivo de unidad y ayuda mutua y que exige una cierta comunidad de bienes y de culto a un ser divino. La segunda, apunta a la solidaridad como elemento de legitimidad, como principio jurídico-político, y tiene sus raíces en la tradición igualitaria de Rousseau, la 'ética de la simpatía', de la Escuela inglesa (Hume en especial), la idea de benevolencia kantiana, el liberalismo progresista de Mill y los aportes de Durkheim. Esta tradición, en franca pugna con el individualismo de Hobbes, Smith y Malthus, entendería la solidaridad como ayuda mutua, en una interdependencia basada en la creación de lazos comunes que responden a situaciones de desigualdad: se es solidario con quienes se encuentran en peligro o desventaja. Es la continuidad de la tradición incorporada en el principio de diferencia de Rawls, que al secularizarse prescindirá de las nociones de comunión y de caridad.

La solidaridad se entiende, entonces, como la conciencia conjunta de derechos individuales a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes. Desde la perspectiva del Estado, tal reconocimiento implica la exigencia de deberes positivos para la satisfacción de las mismas que, por cierto, preceden a las diferencias sin pretender ignorarlas, rechazarlas o subestimarlas. En este sentido, como bien afirma Javier de Lucas, ser solidario no se reduce a la mera actitud de constatación de la necesidad del otro, o incluso de condolencia, sino a la exigencia de un comportamiento positivo en cuanto a la valoración ética de la relación con los demás.¹⁸

El deber de solidaridad contribuye a la eliminación de formas de discriminación y a la protección de minorías y sectores de la población marginados, como inmigrantes, disminuidos física o mentalmente y adultos mayores. Sin duda, esto puede implicar acciones paternalistas por parte del Estado plenamente justificadas, como medidas elementales de sanidad o la obligación de escolaridad no sujeta al consentimiento de los niños o de sus padres.

¹⁸ Véase Javier de Lucas, *op. cit.*, p. 32.

3. COMUNITARISMO Y CRÍTICA LIBERAL

Desde mediados de los años setenta hasta principios de los noventa se desarrolló el llamado comunitarismo que, en buena medida, centra sus críticas en el liberalismo y, de manera especial, en el liberalismo igualitario de autores como John Rawls (el Rawls de *Una teoría de la justicia*). Filósofos como Charles Taylor, Michael Sandel y Alasdair MacIntyre coinciden en denunciar la concepción ahistórica y desencarnada del individuo dotado de derechos existentes con anterioridad a la de su entorno social y político. Un liberalismo así concebido es acusado de ser responsable de la destrucción de los valores comunitarios y, por consiguiente, de favorecer un debilitamiento de la vida pública. El cambio operado a partir de esta concepción liberal ha sido, en palabras de Sandel: “...de una filosofía pública de propósitos comunes a una de procesos imparciales, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de una república nacional a una república procedimental”.¹⁹

En su libro *Hegel*, publicado en 1975, Charles Taylor abre las puertas para un renacimiento contemporáneo de la filosofía del pensador alemán y, con él, del movimiento comunitarista. Taylor piensa que, si nuestra existencia moral sólo es posible en tanto que miembros de una comunidad, esto nos conduce más allá de la teoría contractualista del moderno derecho natural y de la concepción utilitarista de la sociedad como instrumento del bienestar general. Ambas teorías, la contractualista y la utilitarista, descansan en la suposición de una existencia del individuo anterior a la comunidad, a diferencia de la concepción hegeliana que no entiende al individuo sino como miembro de una comunidad. La comunidad o el ‘pueblo’ termina siendo la esencia y la meta final para los individuos, lo que Hegel llama su ‘substancia’: “La substancia que se sabe a sí misma libre... tiene realidad como espíritu del pueblo”.²⁰

¹⁹ Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en Shlomo Avineri y Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, 1992, pp. 26-27.

²⁰ *Ibid.*, p. 180.

Hegel niega que el Estado exista en función de los individuos, como sostienen los utilitaristas. El Estado no es algo abstracto, por encima y contra los ciudadanos, sino que éstos son componentes imbricados como en un organismo vivo, donde ninguna parte es fin en sí mismo ni medio para la realización de otro. La identidad del individuo como ser humano no se concibe de forma atomística, sino en el seno de una comunidad cultural donde las relaciones son recíprocas y la ordenación de medios y fines se diluye.

Las ideas de Taylor tuvieron una gran influencia en otro representante del comunitarismo, Michael Sandel, sin duda uno de los críticos más agudos del liberalismo, en especial, de la versión de John Rawls.

En la interpretación de Sandel, Rawls proporciona una base empírica a la doctrina kantiana, reemplazando la metafísica idealista del sujeto nouménico por la de uno en actitud de elección, que se caracteriza por tomar en cuenta cuestiones empíricas (circunstancias de la justicia, bienes básicos, motivación autointeresada, etc.). No obstante, Rawls no salva a la concepción kantiana de fundamentarse en un sujeto desencarnado. Según Sandel, lo que precisamente hace vulnerable a esta concepción es la promesa y, al mismo tiempo, el fracaso de un *yo-sin-ataduras*, un yo desarraigado.

Según Sandel, el liberalismo deontológico permite la liberación de una idea de mundo que carece de sentido y de *telos* hasta que el yo los construye. Sin embargo, esta visión es imperfecta, dado que ese yo está demasiado vacío para elegir principios de justicia y concepciones de lo bueno y no explica aspectos de nuestra experiencia moral que indican que algunos vínculos y compromisos definen parcialmente nuestra identidad y constituyen el propio objeto del autoconocimiento y del conocimiento de otros.

Al igual que Taylor y Sandel, MacIntyre critica al liberalismo, especialmente en la versión de Rawls y de su proyecto ilustrado.

Para MacIntyre, los ilustrados abandonaron una concepción teleológica de la naturaleza humana. De lo que se trata es de recuperar al ser humano en términos de *telos*: el problema de la falacia naturalista, que tanto preocupó a los ilustrados, se disuelve. Esta forma de concebir la naturaleza humana tiene una tradición muy antigua que se remonta hasta Homero y encuentra su desarrollo teórico más pleno en Aristóteles.

En la interpretación de MacIntyre, Aristóteles afirma que lo que para el ser humano constituye el bien es el ejercicio de las virtudes; sin embargo, este ejercicio no debe comprenderse como independiente de la comunidad política. Por el contrario, la vida virtuosa sólo puede realizarse en la *polis*. Virtudes como la fortaleza, la fidelidad y la amistad, constitutivas del carácter del ser humano, sólo son posibles en un contexto comunitario. Éste es, al fin y al cabo, el sentido que confiere Aristóteles a la noción de “animal político”.

¿Qué decir sobre esta propuesta comunitarista? Si bien el comunitarismo puede mostrar una cara amable haciendo énfasis en una visión realista del hombre, en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, etc., también puede presentar aspectos indeseables. Como afirma Nino:

La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del Estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar. Por último, la dependencia de la crítica respecto de la práctica moral puede dar lugar a un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan a tradiciones o prácticas diferentes y, por el otro lado, no permite la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.²¹

Si los liberales están tan comprometidos con la idea de imparcialidad del Estado es con el propósito de salvaguardar la autonomía de los individuos. Si el Estado, en respuesta a las demandas comunitarias, es parcial con respecto a ciertos planes de vida, estará asumiendo posiciones paternalistas difíciles de justificar. Por lo tanto, reitero que lo importante de entender desde

²¹ Carlos S. Nino, “Liberalismo vs. comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No.1, septiembre-diciembre, 1988, Madrid, p. 367.

una perspectiva liberal es que la autonomía de los individuos es la condición de posibilidad para la elección y materialización de cualquier plan de vida. El sujeto moral es, desde el punto de vista normativo, anterior a cualquier concepción de lo bueno. Como afirma Rawls:

(...) como personas libres, los ciudadanos se reconocen con el poder moral de tener una concepción del bien. Esto significa que no se ven a sí mismos inevitablemente atados a perseguir una concepción particular del bien o de los últimos fines contraídos en algún tiempo determinado. En cambio, como ciudadanos, se conciben, en general, como capaces de revisar y cambiar su concepción sobre bases racionales y razonables. Esto permite sostener que es permisible para los ciudadanos colocarse aparte de las concepciones de lo bueno y examinar y evaluar la variedad de sus últimos fines.²²

Los comunitaristas se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad, lo que implicaría la imposibilidad de permitir al individuo abandonar una comunidad si su evaluación de los bienes que ella sustenta no está de acuerdo con su deliberación personal, así como el rechazo de cualquier disidencia. El comunitarismo, si permanece congruente, debe concluir en un conservadurismo dogmático.

Creo que el error de buena parte de los comunitaristas consiste en considerar la autonomía y la dignidad de la persona como un plan de vida más —el que proponen las sociedades liberales democráticas— entre otros planes de vida posibles y no como los principios subyacentes y necesarios para la materialización de cualquier plan de vida posible. Lo que el liberalismo defiende no es una concepción descriptivista de la persona moral, sino normativista, es decir, una concepción no preocupada por cómo *son* los individuos en sí mismos y en sus relaciones comunitarias, sino por cómo *deben* ser tratados. Reprochar a los liberales que han olvidado al sujeto concreto es apuntar las críticas hacia un blanco inexistente.

Desde una perspectiva liberal igualitaria, las concepciones que privilegian éticamente a la comunidad por encima del individuo terminan acep-

²² John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *The Journal of Philosophy*, No. 77/9, 1980, p. 544.

tando una forma de integrismo, por la cual la existencia y el bienestar del individuo dependen de la existencia y del bienestar de la comunidad a la que este mismo pertenece. Ronald Dworkin critica con razón esta forma de integración que llama ‘metafísica’ porque termina sucumbiendo al antropomorfismo. Tal integración: “... *depende de una metafísica barroca que afirma que las comunidades son entidades fundamentales en el universo y que los seres humanos individuales son sólo abstracciones o ilusiones*”.²³ Lo implícito y compartido por todo liberal en esta crítica es la idea de que las entidades colectivas, como he señalado anteriormente, no poseen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan al agente moral. En otros términos, los individuos son más valiosos que los grupos a los que pertenecen. Más aún, los grupos valen sólo por y en virtud de los individuos que los componen. Y así también para las culturas: valen en cuanto tienen valor los individuos que las comparten, y no tienen ningún valor intrínseco que permita idealizarlas o hasta absolutizarlas, como parece desprenderse de la siguiente afirmación de Bonfil Batalla: “*La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios*”.²⁴ Más allá del romanticismo que inspira esta frase, toda cultura puede y debe ser modificada o abandonada si deja de valer para los individuos.

En tal sentido, la mejor defensa de las minorías culturales es la superación del relativismo cultural y la afirmación del individuo en tanto agente moral. Esto no significa que se deba ignorar la diversidad cultural en aras del valor incondicionado del progreso, a todas luces absurdo, sino que deben buscarse principios que, respetando la pluralidad, puedan ser compartidos por todos los agentes, lo cual significa que no serán aceptados aquellos que destruyan la calidad moral de los agentes.²⁵ Por ello, como sostiene Garzón Valdés:

²³ Ronald Dworkin, “Liberal Community”, en Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, 1992, pp. 208-10.

²⁴ Guillermo Bonfil Batalla, Introducción a la recopilación de documentos *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, citado por Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, en *op. cit.*, p. 537.

²⁵ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política*, 1998, p. 538.

Con respecto a las autoridades nacionales: Están *prima facie* éticamente obligadas a posibilitar a todos los habitantes el goce de los derechos vinculados con la satisfacción de las necesidades básicas. Éste es el deber de homogeneización. Una sociedad en la que se viola este deber puede ser calificada de indecente.

Asimismo, y tomando como ejemplo de minorías a las comunidades indígenas, sus representantes:

...están éticamente obligados a informar a sus miembros acerca de las consecuencias que trae aparejado el rechazo del principio de homogeneidad. Éste es el deber de disposición al cambio. Su no aceptación conduce a la transformación de las comunidades indígenas y a los individuos que las integran en ‘piezas vivientes de museo’.²⁶

Al deber de *homogeneización* corresponde entonces un deber de *dinamización*, no bajo el supuesto de una idea de progreso *per se*, a todas luces absurda, sino bajo el supuesto de que lo que verdaderamente cuenta es el individuo y no las formas de vida idealizadas y tantas veces absolutizadas.

Desde esta perspectiva, los derechos comunitarios o culturales no deben adscribirse a grupos o a la cultura de las minorías “como objeto que se considera holísticamente dotado de un valor intrínseco”, sino que, si entran en contradicción con los derechos liberales, deben ceder como valores que hay que atribuir a cada individuo en cuanto ser único e irrepetible. Por ello, coincido con Rodolfo Stavenhagen cuando afirma que: “... *los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueven a su vez los derechos individuales de sus miembros*”. Pero, si los derechos de una comunidad entran en colisión con los derechos individuales, entonces:

²⁶ Ernesto Garzón, *op. cit.*, pp. 535-536. También para Thomas Nagel, su propuesta de una “unanimitad razonable” supone que las minorías sean razonables y se comprometan a modificar sus reclamos, requerimientos y motivos en una dirección que haga posible un marco común de justificación. Véase *Equality and Partiality*, p. 34.

...no deberán ser considerados como derechos humanos aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros [...]. Todo el aparato conceptual de los derechos humanos descansa sobre un imperativo moral: el valor intrínseco de la vida, la libertad y la dignidad del ser humano. En el Clogro de este imperativo tendrán que complementarse tanto los derechos individuales como los colectivos”.²⁷

CONCLUYO CON DOS EJEMPLOS

El 25 de septiembre de 1992, el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) turnó al agente del Ministerio Público el caso de una niña huichola, de 10 años, que declaró haber sido violada por su padrastro. La madre, de 34 años, aseguró que actualmente tiene otro marido con quien procreó cuatro hijos. Ella niega que su marido violara a su hija, pero en caso de ser cierto, lo perdona porque entre “nosotros los huicholes así se *acostumbra*, ya que los papás pueden vivir con sus hijos. Además, si meten a la cárcel a mi marido, después quién va a mantener a mis hijos...”. Por su parte, el denunciado, de 27 años de edad, declara:

Que sí es cierto tal y como dice el acta de la Policía Judicial [1992], ya que no recuerdo si fue en año nuevo o el diez de mayo cuando hubo fiesta, llegué en compañía de mi mujer a la casa y abracé a la niña y le bajé los calzones y le hice el amor [...] y después que hicimos el amor, se metió a la casa llorando y mi mujer estaba dormida y mi mujer es su mamá; al día siguiente, yo le dije lo que pasó, pero también le dije que cuando la niña estuviera grande me iba a casar con ella para que fuera mi mujer, y ella me dijo que estaba bien ya que así se acostumbra entre nosotros [...]. Pero vuelvo a decir que es nuestra costumbre ya que podemos tener una, dos o tres mujeres”.²⁸

Un caso más reciente, sucedido en Colombia, es el del indígena guambiano Francisco Gambuel, quien promovió en 1997 un juicio de tutela en contra del cabildo de Jambaló, Cauca, zona de alta concentración indígena y de

²⁷ Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Isonomía*, No. 3, ITAM-Fontamara, México, octubre 1995, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, p. 92.

intensos conflictos entre grupos guerrilleros, narcotraficantes, paramilitares y autoridades locales. El cabildo de Jambaló había expulsado a Gambuel y a otros seis indígenas de la comunidad, los privó de sus derechos étnicos y los sentenció a sufrir varios azotes. Los reos habían sido encontrados culpables de ser “actores intelectuales” del asesinato del alcalde del pueblo, pese a que las guerrillas locales se habían atribuido el homicidio. Un tribunal ordinario falló a favor de Gambuel y sus asociados, argumentando que el cabildo les había negado a los acusados la posibilidad de defenderse, que los jueces fueron parciales y que los azotes eran una forma de tortura, y por tanto, estaban prohibidos por las leyes internacionales. Ante la apelación del cabildo, el tribunal de segunda instancia ratificó la decisión. El caso atrae la atención internacional cuando Amnistía Internacional acusó al cabildo de practicar la tortura. Finalmente, el 15 de octubre de 1997, la Corte Constitucional ratificó la sentencia del cabildo. En su decisión, el juez Gaviria concurre con las autoridades indígenas en que la intención de “los azotes no es causar sufrimiento excesivo sino más bien representa la purificación ritual del transgresor y la restauración de la armonía a la comunidad. El grado de sufrimiento físico es insuficiente para que sea considerado tortura”. Así quedó bien establecido el precedente de que las penas corporales eran lícitas.²⁹

Si debo escoger entre el interés de la niña huichola a no ser dañada en su integridad física y del indígena guambiano a no ser discriminado y azotado; o bien, la alternativa de padecer la violación y ser torturado en aras del valor intrínseco de las culturas a las que pertenecen estos individuos, no me cabe duda alguna, deben prevalecer los derechos liberales sobre los comunitarios. En estas situaciones y en otras semejantes, el reconocimiento de derechos vuelve innecesaria la observancia de la tolerancia.

²⁹ Reproduzco el caso tomado de José Antonio Aguilar, “De Bogotá a San Andrés. Las migraciones de la persuasión cultural”, en *Nexos*, No. 277, México, enero, 2001, p. 12.

CUADRO II

LIBERALISMOS, VALORES LIBERALES, COMUNITARISMO Y CRÍTICA LIBERAL

Liberalismos	Valores liberales	Comunitarismo y crítica liberal
<ul style="list-style-type: none"> • Liberalismo utilitarista: Se orienta al incremento de la autonomía global de un grupo como si se tratara de un solo individuo. • Liberalismo conservador: Pretende “que la autonomía se distribuya espontáneamente” y “dejar intacta la autonomía que cada uno parece (ilusoriamente) haber alcanzado por sí mismo”.¹ • Liberalismo perfeccionista: Considera que la vida autónoma es valiosa si los planes de vida son aceptables y buenos. • Liberalismo igualitario: Busca “maximizar la autonomía de cada individuo por separado, en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos”.² Aunado a ello, tiene las siguientes características: <ol style="list-style-type: none"> 1. Analiza los principios normativos de una ética liberal igualitaria y la concepción político-jurídica que se deriva de la misma; 	<p>2.1 Pluralismo e imparcialidad</p> <p>La aceptación del pluralismo sobre la base del reconocimiento de la autonomía y dignidad en las relaciones interpersonales, nos lleva de la mano a dos de los pilares de una concepción liberal igualitaria: la imparcialidad y la neutralidad.</p> <p>La imparcialidad puede exigir, o bien una actitud de tolerancia, o bien de decidida intervención en el conflicto, evitando caer, en este último, en paternalismos injustificados.</p> <p>2.2 Tolerancia</p> <p>Las dos características relevantes de la tolerancia son:</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1. Lesión de una convicción: Aquí solo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. • 2. Posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia: Aquí el tolerante 	<p>Muestra una cara amable haciendo énfasis en una visión realista del hombre, en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, etc. También puede presentar aspectos indeseables.</p>

¹ Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires, 1989, p. 344.

² *Ibid.* p. 345.

Liberalismos	Valores liberales	Comunitarismo y crítica liberal
<p>2. Describe algunos valores que son propios de tal concepción.</p> <p>3. Critica y marca las diferencias entre la concepción igualitaria del liberalismo y el comunitarismo.</p> <p>En este sentido, el liberalismo igualitario exige maximizar la autonomía personal sin poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos.</p> <p>Si el principio de igualdad no se reduce exclusivamente al problema de la no discriminación, sino al tratamiento diferenciado cuando existen diferencias relevantes, la cuestión es cómo determinar que un rasgo o característica es relevante, y de acuerdo con tal criterio, proceder a la discriminación.</p>	<p>es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones.</p> <p>La tolerancia se distingue de la indiferencia y no se debe confundir con la paciencia ni con la neutralidad.</p>	<p>Los comunitaristas se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad, lo que implicaría la imposibilidad de permitir al individuo abandonar una comunidad si su evaluación de los bienes que ella sustenta no está de acuerdo con su deliberación personal, así como el rechazo de cualquier disidencia. El comunitarismo, si permanece congruente, debe concluir en un conservadurismo dogmático.</p>
<p>El principio de igualdad, referido al problema de la justicia distributiva, tiene que ver primordialmente con la distribución de bienes públicos y los derechos que sirven para su protección: los llamados derechos económicos, sociales y culturales.</p>	<p>2.3 Solidaridad</p> <p>La solidaridad se entiende como la conciencia conjunta de derechos individuales a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes.</p>	<p>En otros términos, los individuos son más valiosos que los grupos a los que pertenecen. Más aún, los grupos valen sólo por y en virtud de los individuos que los componen.</p>

FUENTE: Elaborado por Candy A. Hurtado Hernández.

Diálogo y reconocimiento del otro.

Marco de posibilidad de una democracia dialógica

EDGAR TAFOYA LEDESMA*

La única forma adecuada de la expresión verbal de una auténtica vida humana es el diálogo inconcluso. La vida es dialógica por naturaleza. Vivir quiere decir participar en un diálogo: preguntar, poner atención, responder, estar de acuerdo.

M. M. BAJTIN

La presente contribución intenta reflexionar en torno a dos posturas distintas sobre el multiculturalismo, la democracia y los derechos minoritarios, representadas por Charles Taylor y Will Kymlicka, autores ya clásicos dentro de la filosofía política contemporánea. El objetivo es fijar una serie de posiciones críticas desde las ganancias reflexivas obtenidas por la teoría sociológica y sosteniendo desde ahí una propuesta apenas enunciativa sobre un principio no liberal de democracia, a saber: un tipo de democracia dialógica. Se trata de ofrecer una crítica sociológica, tanto al enfoque comunitarista de Taylor, como a la postura liberal de Kymlicka en torno al multiculturalismo, con el fin de exponer una propuesta de lo que podríamos denominar como *un enfoque dialógico de la democracia*.

Para ello, se propone exponer algunos aspectos problemáticos que, a consideración, enfrentan dichos enfoques, sobre todo en tres sentidos: 1) la idea de estructura y orden social que subyace en ambas posturas; 2) el multiculturalismo expuesto desde una visión liberal y comunitarista, y los problemas que enfrentan; y 3) los problemas que surgen de plantear la

*Sociólogo y filósofo de la ciencia. Académico de tiempo completo del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

distinción entre dos modelos multiculturalistas como lo expone Kymlicka para el caso de su *teoría liberal de los derechos colectivos*, a saber: Estados multinacionales frente a Estados poliétnicos.

INTRODUCCIÓN

El trabajo explora los problemas sociopolíticos que encierra el paradigma de la democracia liberal contemporánea, expresados en un tipo ideal de democracia procedimental, alejada de la emergencia de identidades altamente diferenciadas. Intento hacer plausible que, dentro del contexto de las sociedades complejas, el ejercicio del diálogo y su dimensión medial de la *doble expectativa mutua*¹ permiten mantener un grado de control y reducción de

¹ Se puede observar desde aquí nuestra posición respecto a una forma de la observación del diálogo. Somos de la idea de que el diálogo es un sistema especial de comunicación que se presenta como una forma de intercambio suave/elástico, capaz de integrar en su realización la dimensión del consenso y del conflicto, a partir de la reciprocidad de las expectativas mutuales que se establecen entre una identidad (unidad diferenciada) y una alteridad (diferencia de la diferencia). Es decir, el diálogo se convierte en un sistema mutua cuando ambos operadores “experimentan” la doble contingencia y la doble observación, una disposición de doble encuentro, que confiere un significado estructurante para *ambos* agentes, colocados en cualquier situación de la relación. Por eso, el diálogo puede obtener la forma de la tradición o la forma del amor en la situación del beso, o la forma de un acuerdo/desacuerdo entre culturas diferentes. De cualquier manera, el diálogo constituye a lo largo del proceso estructuras de sentido, y simultáneamente, es generado a través de estructuras de tiempo. Por lo mismo, hablamos de sistemas de doble expectativa generados dentro de los transcurso de tiempo y de sentido, tomando en cuenta los factores concomitantes a la relación, o para decirlo de otra manera, observando cuidadosamente los factores de riesgo que a lo largo del proceso están siendo controlados mediante el recurso de la dialogía. Cualquier relación de doble expectativa requiere un sistema básico de observación mutua y de contingencias basadas, desde luego, en contextos de significado dados: universos de conocimiento dado. Ambos operadores confieren expectativas mutuas sobre el Otro, y simultáneamente, observaciones que refieren sentido, tanto para sí mismos como para el Otro. Sin embargo, cuando ambos operadores se encuentran, configuran

la complejidad de las relaciones conflictivas. Esto es, se trata de observar que la puesta en práctica de la *dialogicidad* ofrece en los hechos una ruptura con el unilateralismo, y dentro del universo analítico, una crítica profunda al paradigma de la democracia liberal-instrumental contemporánea.

El ejercicio central consiste en dar cuenta de aquellos conceptos y elementos que, a nuestra consideración, permiten observar cómo es posible un diálogo con la alteridad del Otro desde la observación de la diferencia. Se pretende hacer plausible el problema que subyace en el fondo del tema de la democracia dentro del contexto de la globalización: que toda reflexión al respecto, hablando del predominio del pensamiento liberal, deja de lado el problema de la *diferencia* con sus múltiples formas de presentación.

Para hacer evidente esta situación, se propone problematizar el significado actual del pensamiento democrático, a la luz de una reflexión constructivista sobre el diálogo que permita hacer plausibles dos aspectos: 1) que el paradigma de la democracia formal ha sido atravesado por una crítica profunda a sus fundamentos y que el tema del diálogo se suma a esta consideración; y 2) que el ejercicio dialógico nos permite deconstruir pragmáticamente un tipo idealizado de democracia, por una forma operativa que permite revisar la construcción de acuerdos a partir del *paradigma de complementariedad y la analogía*,² que supone una observación mutua de las expectativas.

grados altamente generalizados de anonimidad recíproca, y no sólo porque no se conocen del todo o porque no sepan nada de lo que ambos están pensando, sino porque todo lo que circula alrededor de ellos es un universo muy amplio de incertidumbres mutuas: no se puede saber lo que la oferta de selección de ambos hacia cada uno o respecto al Otro puede provocar como reacción, si no se atiende la estructura de tiempo.

² Aquí rescatamos dos ejemplos mutuamente complementarios si se les pone a dialogar: por un lado, el *principio de complementariedad*, de Bohr, premio nobel de física; y la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, por considerar que ambos modelos nos ofrecen reflexiones altamente sofisticadas para tratar el problema de la univocidad y los determinismos.

I. LA POSTURA COMUNITARISTA SOBRE EL ORDEN SOCIAL Y LA NORMATIVIDAD

La primera consideración que es necesario hacer tiene que ver con el planteamiento afirmativo que realiza Pablo Lazo aludiendo a Taylor, respecto a las posiciones encontradas entre liberales y comunitaristas. A decir del autor, existe una diferencia “de fondo sobre la estructura de la sociedad” y sobre el lugar de primacía que se le otorga tanto al individuo como a la colectividad.³ Una de las tesis centrales que se defienden desde el comunitarismo, por ejemplo, se basa en argumentar que el aseguramiento de las libertades individuales, así como la protección de la vida cultural existente “sólo es posible si se adoptan una serie de orientaciones ético-hermenéuticas que incidan sobre las decisiones políticas y sobre los marcos jurídicos que regulan las relaciones entre grupos e individuos”.⁴ Es decir, que de lograr una confluencia entre la postura liberal y la comunitarista acerca del aseguramiento tanto de derechos colectivos como de garantías individuales, tendría que tomarse en cuenta la composición de la sociedad respecto a estos dos elementos: lo propiamente individual y el hecho de lo colectivo.

Consideramos que si bien se trata de una salida interesante, a ella le faltaría sumar una toma de postura acerca de cómo se construye el orden social, intentando con esto evitar que una posición filosófica quede sólo en una reducción hermenéutico-ética sin bases reales, acerca de cómo, en principio, el espacio ordenado de la vida social se constituye, ya no como aseguraban los contractualistas vía un “pacto voluntario”, sino como se argumentó en la teoría social clásica desde el siglo XIX, sobre la base de interacciones significativas.⁵

³ Véase la tesis que Pablo Lazo formula con Charles Taylor acerca de la posibilidad de plantear un comunitarismo no radical, en Pablo Lazo. *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 302.

⁴ Lazo, 2007, *op. cit.*, p. 303.

⁵ Esta posición había sido defendida desde Max Weber, por ejemplo, al postular que toda estructura normativa de la sociedad es producida sobre la base de acciones sociales con sentido, de las cuales se desprenden interacciones significativas producidas en el mundo de la vida. Se puede ver la distinción que Weber realiza

Liberalismo, comunitarismo y orden social

Siguiendo a Taylor, Pablo Lazo sostiene que el principio liberal de defensa de la autonomía individual proviene de una tradición fuertemente sostenida por los contractualistas del siglo xvii –particularmente por las tesis de Locke–, quienes defenderían la existencia de un principio básico e inalterable de libertad y autonomía dentro de las funciones jurídico-políticas del Estado. Aquí, la crítica que Lazo sigue con Taylor es que no se puede derivar, en primera instancia, la existencia de un principio natural individual como condición de posibilidad del contrato social, puesto que el derecho individual no es dado “por naturaleza”.⁶ Si bien uno de los argumentos que se proponen desde esta posición es la falta de consistencia en la posición liberal-contractualista, habría que señalar que se trata de un problema que ya había sido resuelto, en principio, por la sociología marxista del siglo xix, tras la crítica que Marx hace del liberalismo en el sentido de la inexistencia de un individuo aislado. Aun cuando el argumento comunitarista apunta a que “las capacidades propiamente humanas de desarrollo de racionalidad y de lenguaje, las capacidades necesarias para lograrse como un ser autónomo y auto responsable”⁷ sólo son posibles en sociedad, la explicación todavía se refiere a la idea de un individuo que posee un trasfondo social determinado, y no a un “ser autónomo” que sólo consigue autonomía por su determinación social. Aquí, la tesis marxista es que no hay algo así como un “ser autónomo con responsabilidad” (que adquiere derechos y obligaciones), sino que “El hombre es, en el sentido más literal, un ‘animal político’, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”.⁸

entre hecho y valor para dar cuenta de la relevancia de las acciones significativas, por ejemplo. En Luis Aguilar, *Weber. La idea de ciencia social*, Porrúa, 1989, Tomo 2, pp. 475 en adelante. También se puede ver la tradición que sigue Habermas al respecto, sobre todo en una de sus obras más importantes, Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, Vol. 2.

⁶ Lazo, 2007, *op. cit.*

⁷ *Idem.*

⁸ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI, 2005, p. 283

Más aún, en la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Marx expone el problema básico del liberalismo económico (expuesto por Smith y David Ricardo), que continúa las tesis del contractualismo del siglo XVII y XVIII: el principio casi idealista de que existe una naturaleza individual del ser humano, encaminada al reforzamiento de su autonomía en el marco de las funciones del Estado. Esto, que para Marx son las “robinsonadas del siglo XVIII”, expresa la falta de veracidad de la observación en términos de cómo se compone el orden social: “Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia”.⁹

Ahora bien, somos de la consideración de que la relevancia de esta postura comunitarista en particular, se centra en argumentar la posibilidad de volver a poner de manifiesto ciertos errores tanto del liberalismo como del comunitarismo, acerca de cómo está compuesta la sociedad y con ella la conformación del orden público. Esto se puede observar en el apartado sobre “El equívoco debate liberalismo-comunitarismo”¹⁰ donde, entre otras cosas, se argumenta, como hemos mencionado, que buena parte de las diferencias sustanciales entre estas dos posiciones, radica en la noción que cada una posee en torno a la conformación de la estructura de la sociedad.

El orden social desde la teoría sociológica

Si bien Lazo destaca con Taylor este asunto de fondo, nos parece que no se problematiza del todo, por lo menos no a partir de argumentar cómo el orden moral, la normatividad, la legitimidad y el espacio público son resultado de procesos complejos de interacción social que se producen a partir de intercambios significativos, originando como efecto la producción de sentido. Cabe señalar que buena parte del programa de la teoría social clásica (tanto la sociología weberiana como de Durkheim y el propio Parsons) ya habían resuelto las falacias de las tesis contractualistas del liberalismo

⁹ Karl Marx, 2005, *op. cit.*

¹⁰ Lazo, 2007, *op. cit.*, pp. 279 y ss.

político, oponiendo el principio de un orden social radicado en *la interacción significativa* al de *contrato voluntario*.

Esto quiere decir que desde las teorías de la acción racional, pasando por el interaccionismo, las ideas sobre la socialización, hasta las formas más sofisticadas de abordaje en la teoría de la acción comunicativa –o bien la teoría de sistemas–, el tema de las relaciones de mutua dependencia ha sido un factor amplio de discusión dentro del campo sociológico, sobre todo porque la mayoría de los autores coincide en que toda interacción social produce orden, normatividad y pautas estructurales de convivencia expresadas en instituciones y normatividad jurídico-política. Aquí, el tratamiento del orden social desde las relaciones de intercambio desborda la distinción aparentemente contradictoria entre individuo/sociedad.

En *Economía y sociedad*,¹¹ por ejemplo, Weber establece que una acción se describe como *acción* cuando tiene un *sentido propio*, mismo que es dirigido en referencia a los otros. El factor moral condiciona la posibilidad de la acción, en el sentido de que deriva en amistad o riña, en acuerdo o desacuerdo, pero también en el sentido de que se tratara de evitar dicho encuentro. Lo que enfatiza Weber, desde un comienzo, es la perspectiva racional en dirección al acuerdo/desacuerdo o encuentro/desencuentro.

Para Weber una acción social se produce en función de que existe una *relación significativa*. Tanto la tipología de *acción racional con arreglo a fines* como la *acción racional con arreglo a valores*,¹² supone una situación de conveniencia para ego y alter. Esta situación, aun cuando en la segunda no importan los fines, se orienta en función de un acuerdo. Un acuerdo, incluso, puede ser la idea de que no hay acuerdo. Esto puede ilustrarse de manera más clara cuando Weber aborda el concepto de relación. Aquí hace referencia al *contenido de sentido* y su permanencia o variabilidad. El contenido de sentido, dice el autor, puede ser expuesto en la forma de “máximas”, que orientan las perspectivas de unos con respecto

¹¹ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944.

¹² Para más información, véase el desarrollo que hace Max Weber sobre el concepto de *acción social*, Weber, 1944, *op. cit.*, p. 18 en adelante.

a otros. Dicha situación es mayor, dice el propio autor, cuando se da una acción racional.

Aquí hay por lo menos una coincidencia entre lo que sostiene Taylor y el propio Weber, la idea de que los hombres “no pueden desarrollar autonomía moral completa [...] fuera de una cultura política sostenida por instituciones”.¹³ En este sentido, la posición de Weber en cuanto a la acción racional y su *sentido* en la relación social, supone la idea de un *fondo común* (estructural, materializado a través de instituciones) en donde la regularidad de la acción se sustenta en la posibilidad de acuerdo. Sin embargo, este acuerdo que produce normatividad, no se produce en términos de la voluntad individual, sino por constricciones que genera la cultura. La normatividad, la legitimidad de una acción y las estructuras morales permiten la acción, pero a su vez, son generadas por la acción, en un círculo que no distingue en dónde actúa la colectividad y dónde se ubica el individuo.

Si esto es así, la relación entre derechos y obligaciones dentro de los marcos jurídico-políticos de las instituciones, no recae sólo en los individuos o en la acción de un ser “autónomo, auto responsable”, sino que dependen de un trasfondo intersubjetivamente compartido (identidad cultural por ejemplo), que a su vez genera pautas de comportamiento.¹⁴ Como se puede observar, y esto es lo importante en nuestra consideración, el énfasis no sólo está en la generación de pautas normativas (criterios ético-hermenéutico que se expresarán en prescripciones político-jurídicas, siguiendo a los comunitaristas) sino que éstas se dan de por sí, están dadas, no de forma natural, sino como trasfondos de sentidos que se expresan en la forma de pautas:

¹³ Lazo, 2007, *op. cit.*, citando a Taylor, p. 304.

¹⁴ Según la interpretación de Blanca Solares acerca de la teoría de acción comunicativa de Habermas, el autor se orientaría en este mismo sentido: reconocer que la racionalidad comunicativa tiene sus orígenes en “los vínculos de la constitución de la intersubjetividad”, donde el contexto de la interacción logra producir fuertes lazos de socialización a tal grado, que alcanza a producir normatividad dentro del espacio público. Ver más en Blanca Solares, *El síndrome Habermas*, México, Porrúa-UNAM, 1997, p. 64.

es decir, como construcciones sociales en el tiempo. De ahí que a la actitud filosófica de proponer mediaciones ético-hermenéuticas a las diferencias entre liberales y comunitaristas, habrá que anexar un análisis sistemático de lo que de hecho (criterio fáctico) acontece en el espacio público.

En este sentido se dirige Habermas. Su idea sobre las condiciones universales de la comunicación supone una suerte de *a priori* kantiano (no de tipo trascendental), en cuya acción los procesos de habla incluyen a sujetos sociales que construyen “pretensiones de valor”, mismos que los obligan a solucionar desacuerdos en perspectivas discursivas.¹⁵ La solución discursiva se lleva a cabo en *el mundo de vida*, que es un contexto de sentido pragmático. Ahí se desarrolla la acción comunicativa y ahí se encuentran las soluciones discursivas, ya que todo mundo de vida –señala el autor– constituye un espacio en el cual los actores de la acción se orientan al entendimiento, espacio que además “representa el punto cero en el sistema de coordenadas del tiempo histórico, del espacio social y del campo semántico”.¹⁶

Para Habermas, los entrelazamientos racionales de los distintos mundos de vida dirigidos hacia el entendimiento, generan redes de sentido y orientación que permite la conformación de centros reflexivos, donde se institucionalizan “procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común”.¹⁷ De esta manera se constituye el espacio público, a partir de procesos racionales de relación intersubjetiva en los contextos del mundo de vida, que generan a su vez ordenamiento, normatividad y pautas de entendimiento racional. En este mismo orden, Apel propone, en la ética *del discurso*, que toda acción se orienta en un sentido de acuerdo intersubjetivo, mismo que sirve como fondo para hablar de principios éticos universales.¹⁸ Como se puede

¹⁵ Jürgen Habermas, *op. cit.*, t. 1, p. 145 y ss.

¹⁶ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 424.

¹⁷ *Ibid.*, p. 425.

¹⁸ Ver más sobre el tratamiento de la ética del discurso que desarrolla Apel y su idea sobre principios de moral universal y democracia. K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, sobre todo pp. 70 en adelante.

observar, Habermas logra, con esta teoría sobre la estructuración comunicativa de la sociedad, salvar el debate de la filosofía política entre liberales y comunitaristas, entre los que consideran solamente la importancia de las libertades individuales y los que toman en cuenta el peso de la colectividad. Así, tanto la posición de Weber como Habermas-Apel, destacan la ruta del acuerdo. Sin embargo, las argumentaciones generales se orientan hacia la reducción del conflicto. Es, pues, la distinción consenso/conflicto la que dirige, en nuestra consideración, el problema de constitución del orden social desde un enfoque realista, donde se pone énfasis a lo que de facto acontece. De aquí que se haga recomendable que una de las salidas al falso debate entre liberales y comunitaristas sea un análisis sobre acción social, recurriendo a ciertos aportes no menores que ofrece la teoría sociológica.

2. EL ENFOQUE LIBERAL DEL MULTICULTURALISMO

Una vez reconocidos los problemas que surgen desde una posición comunitarista como la de Taylor, se exponen ahora los principales elementos de la postura multiculturalista de Will Kymlicka. Con ello, como en el caso de Taylor, se intenta revisar críticamente algunos aspectos, a nuestra consideración centrales, del texto de Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, con el objetivo de ofrecer pautas de reflexión que problematicen en torno a esta postura liberal.

Mayorías y minorías desde un enfoque liberal

A decir del autor, el debate de la filosofía política en torno al *multiculturalismo* –al menos en el caso de Norteamérica– se ha centrado en reflexionar acerca de cómo integrar a los grupos inmigrantes dentro de un territorio específico, dominado sobre todo por un grupo étnico mayoritario. El problema ha consistido, sobre todo, en proporcionar pautas de integración de ciertos grupos étnicos, que por su condición de extranjeros, tienen que adaptarse a un territorio y a una serie de costumbres, adoptando el sistema normativo propio del Estado receptor. En este sentido, continúa Kymlicka, el problema que se presenta es que se dejan de lado todos aquellos aspectos

que tienen que ver con los grupos étnicos originarios, que han sido marginados o incorporados a las fronteras de un determinado Estado-nación por motivos de segregación, colonización, conquista de territorio o usurpación. Se trata de grupos indígenas o “minorías nacionales” que, la mayoría de las veces por medios violentos, quedan subsumidos dentro de una geografía jurídico-política mayor a la de sus propios territorios de influencia.

De esta manera, el problema para Kymlicka consiste, precisamente, en hacer relevante la relación entre mayorías y minorías dentro de un Estado nacional específico, poniendo énfasis en la necesidad de acuerdos y tratados que hagan factible la convivencia social. De esta forma, el multiculturalismo que aquí se ofrece, adquiere una formulación acerca de las condiciones de acuerdo y negociación entre la diversidad de grupos étnicos que coexisten dentro de un determinado Estado, comprometiendo en ello una reflexión importante sobre la situación jurídico-político-cultural de las minorías nacionales.

Para trazar el esquema reflexivo del que parte, Kymlicka inicia con una afirmación de hecho: “En la actualidad, la mayoría de países son culturalmente diversos”. Con ello, el autor trata de asegurar que, más allá de las discusiones en torno al multiculturalismo, la diversidad cultural ocurre de facto, si se considera que la mayor parte de los 184 Estados nacionales del mundo contienen más de 600 grupos étnicos distintos.¹⁹ Es decir, que salvo algunos casos en donde la homogeneidad cultural se presenta (concretamente las dos Coreas e Islandia),²⁰ la mayoría de los Estados nacionales enfrenta en su jurisdicción cierta cantidad de problemas relacionados a la diversidad étnica y cultural: derechos lingüísticos, formas de representación política, reivindicaciones territoriales, políticas educativas, de migración, entre otras, mismas que configuran los ejes sobre los cuales tiene que resolver el multiculturalismo en cada país. Y más aún, —éste es uno de los elementos centrales— se trata de problemas que giran en torno a las democracias liberales contemporáneas

¹⁹ Según el autor, las estimaciones más recientes indican que “los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5,000 grupos étnicos”. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 13 y ss.

²⁰ *Idem.*

que, según Kymlicka, pueden estar en peligro dentro de los esquemas jurídico-políticos de los países de Europa Oriental y el llamado Tercer Mundo.

Si el diagnóstico general acerca de los debates multiculturalistas tiene que ver con el hecho de la diferenciación cultural y los conflictos políticos que se originan de ella, entonces es necesario arrojar nuevas luces acerca de cómo se resuelven los problemas de la minorías etnoculturales dentro de un Estado-nación. Éste será uno de los objetivos del autor que, en su consideración, permite construir un panorama general de la situación, así como ofrecer una cantidad suficiente de posiciones teórico-conceptuales que se conviertan en principios para tomar en cuenta.

Desde este punto de vista, se asume que la teoría política, a lo largo de su historia, poco se ha interesado en estos problemas, y si lo ha hecho es partiendo del supuesto de que las sociedades son *homogéneas* culturalmente. Esto es así, sobre todo porque se parte de un modelo de sociedad griega donde la cultura, el lenguaje y las costumbres son compartidos de forma común y sin problema alguno. En nuestra consideración y, siguiendo al autor, diríamos que dicho modelo de *polis* consiste en asumir que, si no existe heterogeneidad cultural de hecho y se comparten marcos comunes de observación y concepción de la vida y el mundo, entonces no tendría por qué haber algún conflicto de tipo cultural. Somos de la opinión de que, tras este razonamiento, sigue a continuación: ante la homogeneidad cultural asumida de hecho (una posición además desde la mayoría cultural), el acuerdo social y la organización política son posibles. Ante la carencia de diversidad cultural, es posible construir un tipo de organización político-social ordenada, pacífica, sin contratiempos y, sobre todo, en arreglo a marcos de entendimiento común no problemáticos.²¹

²¹ Si se observa bien, el razonamiento lógico que subyace en esta posición es que ante la presencia de homogeneidad cultural, hay una carencia de conflicto social. La diversidad cultural estaría asociada al peligro, al caos, al desorden y al desacuerdo, puesto que una sociedad común proporciona –según este argumento– una mayor cantidad de elementos de orden, organización y acuerdo. La alteridad cultural es concebida aquí como una manifestación de lo contingente y lo indeterminado, de extranjería, que en el fondo se asocia a una falta de seguridad de la identidad cultural mayoritaria. La diversidad cultural representa el peligro.

Derechos humanos individuales, derechos colectivos y democracia

A decir de Kymlicka, el reconocimiento universal de los derechos humanos alcanzado en la ONU, permitió expandir un tipo de filosofía en torno a los derechos civiles individuales que dejó de lado toda mención a proteger los derechos minoritarios. Se trata, en nuestra consideración, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos Individuales, de donde se desprende una nula consideración a los derechos diferenciados de minorías étnicas que ocupan territorios determinados. Sin embargo, según el autor, esta postulación comprometería a enunciar una serie de derechos *específicos*, aspecto que no aceptarían las mayorías de las posturas liberales. Lo que surgió tras la declaración de los derechos humanos, diría Kymlicka, es la separación entre el Estado y la etnicidad, que imposibilitó “cualquier reconocimiento legal o gubernamental de los grupos étnicos, así como cualquier uso de criterios étnicos en la distribución de derechos, recursos y deberes”.²²

Ahora bien. Aun cuando el autor pone atención a este problema que enfrenta una postura de corte liberal –al observar críticamente cómo esta separación entre las minorías étnicas y el Estado provocó en muchos de los casos la continua segregación, discriminación e incluso desaparición de las comunidades culturales vía *limpiezas* éticas–, Kymlicka no toma en cuenta que, aunque se postulara desde un punto de vista liberal una *acción positiva para los grupos raciales* en la llamada Convención sobre Discriminación Racial de las Naciones Unidas, ésta planteaba en el fondo una suerte de *integración de las minorías* al contexto organizativo de un Estado liberal. Si bien el autor reconoce que se trató de un método para lograr el ideal de una sociedad sin matices, sin razas o diferenciada por su pertenencia étnica, no atribuye a esta situación un intento por conseguir una *integración* de la diversidad cultural a la sociedad mayoritaria, con la consecuencia negativa de construir una sociedad global homogénea y carente de conflictos étnicos.²³

²² *Ibid*, p. 16.

²³ Sobre esta disputa entre liberales de izquierda y derecha acerca de la acción positiva respecto a minorías de grupo, Kymlicka cita a Rosenfeld, 1991 y Sowell, 1990, *Ibid*, p. 17.

Es decir que, si bien el autor asume críticamente que “la mayoría de los liberales de la posguerra, tanto de derechas como de izquierdas, continúan rechazando la idea de una diferenciación *permanente* en los derechos o estatus de los miembros de determinados grupos”, no asume las consecuencias, deseadas o no, de dicha posición. A saber: que se trata de un intento por asimilar e integrar, en un proyecto de largo plazo, las diferencias culturales que *de hecho* existen,²⁴ más allá de los empeños por evitar la discriminación. Esto supone, según nuestra consideración, que desde un punto de vista liberal como éste, lo que se pretende es, en el largo plazo, una desaparición de las diferencias étnicas, mediante la postulación de derechos humanos universales y acciones positivas respecto a dichos grupos culturales, más que la erradicación o bajo el pretexto de erradicar la discriminación. Aquí, podemos distinguir un proyecto en doble sentido: postular acciones positivas para garantizar la no segregación de las minorías étnicas, con el objetivo de fondo de lograr una sociedad homogénea culturalmente.²⁵

Con ello, no se elimina la importancia del texto de Kymlicka al indicar la profunda necesidad de establecer derechos de las minorías que no tengan que subsumirse bajo la idea de derechos humanos individuales de tipo

²⁴ De nuevo, como en el caso de Taylor, no se realiza una análisis de cómo es que opera y se estructura la sociedad de manera fáctica.

²⁵ Desde nuestra consideración, el logro de una sociedad culturalmente homogénea en un contexto globalizado como el actual, implicaría la integración de las minorías mediante criterios de no discriminación racial, garantizando para ellas el goce de las libertades individuales. Esto equivaldría, desde un punto de vista crítico, a la desaparición paulatina de las minorías étnicas mediante la asimilación y la integración de las diferencias culturales al contexto del Estado liberal, por un lado, y al escenario de la sociedad globalizada. Por supuesto, la historiografía sociológica y antropológica al respecto, ha demostrado que este proyecto no sólo no resultó como se pretendía, sino que la pretendida homogeneización cultural, paradójicamente, ha reforzado las formas de diferenciación cultural de la sociedad. Véase por ejemplo Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006; León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999; y Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM, 1995.

universal. De hecho, el autor enumera una serie de problemas que, según su posición, no toma en cuenta la postulación de derechos humanos sin considerar derechos minoritarios: ¿qué tipo de lenguas deberían aceptarse en los parlamentos o tribunales?; ¿se deberían otorgar fondos públicos para escolarizar en su lengua materna a ciertos grupos étnicos o nacionales?; ¿cómo dividir, al interior de los Estados, los territorios donde se encuentran dichas minorías?; ¿se deberían establecer poderes locales, regionales o de otro tipo, paralelos a los constituidos en el seno del Estado liberal?; ¿el grado de integración cultural de los migrantes antes de adquirir ciudadanía?, entre otros. Aquí, el autor parece muy crítico con las teorías de los derechos humanos tradicionales, al asegurar que por lo regular no proporcionan elementos para definir pautas de organización jurídico-política-administrativa de la sociedad, aspectos relegados a decisiones mayoritarias de los Estados, habitualmente decididas desde la toma del poder de cierto grupo político.²⁶

En este sentido, Kymlicka sostiene como hipótesis de trabajo, que el resultado de considerar la universalidad de los derechos humanos en términos de garantías individuales, es que las minorías culturales son vulnerables frente a grupos mayoritarios, aspecto que agrava los conflictos etnoculturales. De esta manera, lo que se pretende es complementar esta debilidad de las doctrinas de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías, lo que a decir del autor, es sumamente claro en el contexto de las sociedades Europeas del Este, sobre todo. De esta manera, “En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluiría tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un ‘estatus especial’ para las culturas minoritarias”.²⁷

Aquí, si bien se presenta como plausible este tipo de complementariedad entre los derechos humanos que garantizan la libertad, frente a los derechos minoritarios que garantizan el derecho de pertenencia a la colectividad, con el fin de garantizar la democracia y la justicia social, el autor parece igno-

²⁶ *Ibid*, p. 18.

²⁷ *Idem*.

rar uno de los problemas de fondo: que toda declaración de los derechos humanos surge de la constitución de Estados nacionales que operan sobre la base jurídica-política-administrativa de un modelo de democracia liberal que, en el fondo, no se cuestiona. Es decir, se da por hecho que, así como hay una idea de derechos humanos, a veces incuestionable, hay un principio de democracia y justicia social que no se revisa críticamente. Esto supone que, a la formulación de una teoría sobre los derechos de las minorías, debe seguir la formulación sobre un principio de democracia que haga compatible dicha complementariedad. De otra forma, se estaría poniendo en cuestión la doctrina tradicional de los derechos humanos, pero no las doctrinas tradicionales (de corte liberal) sobre la *democracia*. Con ello, sólo se estaría matizando el problema, sin encontrar un cuestionamiento de fondo.

Desde esta posición, planteo como hipótesis inicial que, a una teoría de los derechos de las minorías, es plausible sobreponer una teoría de la democracia que considere el principio de derechos colectivos sobre la base de principios democráticos colectivos. Es decir, un principio de democracia desde el seno de las identidades culturales (una democracia de tipo colectivista o comunitaria, por decirlo así) compatible con un tipo de democracia formal y representativa como es el caso de la democracia liberal. Con esto, sostendríamos que a un debate sobre la conciliación de derechos humanos universales frente a derechos colectivos, le tiene que seguir otro en torno a un principio de democracia liberal frente a un tipo de democracia de corte comunitario, que tome en cuenta la participación colectiva desde los contextos reales de la diferenciación cultural.

Políticas del multiculturalismo:

Estados multinacionales frente a Estados poliétnicos

Otro de los planteamientos importantes que el autor expone, tiene que ver con dar a conocer las diversas formas en cómo se presentan los pluralismos culturales. Aquí, básicamente se establece una diferenciación en torno a lo que se conoce como *Estados multinacionales* (cuya característica está constituida por un tipo de diversidad cultural que surge por efectos de culturas específicas que poseían ya una forma de autogobierno, reclamando una

serie de derechos como ámbitos de acción dentro de un Estado mayor), respecto a lo que se denomina *Estados poliétnicos*, mismos que se distinguen porque el surgimiento de la diversidad está determinada por los distintos procesos migratorios. Partiendo de esta distinción inicial, el autor prosigue a indicar, analíticamente, las diferencias que existen entre “minorías nacionales” dentro de Estados multinacionales, así como la idea de “grupos étnicos” como colectivos organizados dentro de Estados poliétnicos. Esta serie de distinciones le permite a Kymlicka definir qué se entiende por etnia, raza, identidad y nacionalidad.

La tesis central respecto a las distintas formas de lo que se ha llamado el “reto del multiculturalismo”, según lo señalado por el autor, es que el término *multiculturalismo* designa distintas maneras de entender y enfrentar el pluralismo cultural. En este sentido, Kymlicka sostiene que existen diversas formas en cómo se presenta la diversidad cultural, cada una manteniendo un nivel de exigencia de derechos específicos. Ya sea que se trate de derechos políticos como autogobiernos, o bien garantías en términos de minorías étnicas, los derechos colectivos expresan las distintas maneras en cómo las sociedades contemporáneas asumen la multiculturalidad.

Considerando la relevancia de establecer diferenciaciones precisas acerca de las realidades multiculturales, el autor expone dos tipos de pluralismo cultural que enfrentan los Estados modernos. Por un lado, la realidad de lo que denomina “minorías nacionales”, aquellas cuya característica central radica en reclamar para sí el derecho a “seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte”.²⁸ Se trata aquí de minorías dentro de un Estado-nación, que no precisamente tienen la particularidad de ser grupos étnicos, sino que ocupan un territorio específico y mantienen un nivel de cohesión que no está dado por efectos de la migración. Este tipo de minorías, a decir del autor, exigen distintas formas de autonomía mediante la promulgación de *autogobiernos*, con el objetivo de asegurarse la supervivencia como sociedad diferenciada dentro de la mayoría nacional.

²⁸ *Ibid*, p. 25.

Por otra parte, está el modelo de las “minorías étnicas”. Éstas se caracterizan por poseer un nivel de cohesión que les otorga el sentido de pertenencia a una etnia específica que, por efectos de la migración, se ve en la necesidad de instalarse en un territorio definido, donde la base familiar no se pierde. Se trata de minorías que, según lo señala Kymlicka, acostumbran asociarse de forma poco estable, en ocasiones dispersa, a través de vínculos familiares: son calificadas por el propio autor como “grupos étnicos”. Dichos grupos reclaman el derecho de integrarse a la sociedad mayoritaria en la que se encuentran, con plenas facultades, así como el reconocimiento de su identidad étnica. Así, el objetivo político que persiguen estas minorías, consiste no en reclamar formas de autogobierno, sino la modificación del aparato institucional del Estado, con el fin de que la sociedad en la que se encuentran reconozca su diversidad cultural.

Hasta aquí, y observando la distinción establecida, observamos un aspecto problemático que requeriría, de acuerdo con una opinión propia, un tipo de matiz, sobre todo para el caso del segundo modelo. Esto es, si bien ciertas minorías étnicas no pretenden formas de independencia jurídico-política respecto del Estado nacional al que pertenecen, es decir, no pretenden separarse o crear naciones independientes, sí reclaman un tipo de autonomía en distintos niveles. Por lo menos podemos distinguir tres relevantes:²⁹ a) formas específicas para autogobernarse, en función del derecho a elegir sus autoridades por medio de los usos y prácticas que han logrado construir a través de instituciones colectivas; b) autonomía respecto al manejo, uso, distribución y explotación de sus recursos económicos y naturales, definidos por sus áreas de influencia; y c) autonomía respecto a la difusión de su lengua, usos y costumbres, tradiciones y cultura en general, así como a la definición de un sistema

²⁹ Hacemos esta distinción apoyándonos en los distintos trabajos sobre procesos autonómicos que Héctor Díaz Polanco ha señalado a lo largo de su obra. Una muestra es el trabajo *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, donde el autor hace una defensa argumentativa, en nuestra consideración relevante, de las autonomías indígenas como una experiencia que ha seguido de cerca. Ver Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.

educativo propio, que tome en cuenta su cosmovisión y su identidad cultural. Ésta es, por lo menos, una de las experiencias de procesos autonómicos que se han desarrollado en el caso mexicano, sobre todo en entidades donde la pluralidad cultural es muy amplia, como en Chiapas o Oaxaca.

En estos casos, si bien no se plantea una ruptura frente al Estado, sí se proyectan una serie de reformas constitucionales que derivan en la modificación de la geografía institucional del territorio, demarcada a través de la figura formal del municipio. Es decir, el desafío multicultural reclama la reconfiguración del municipio como única forma de ubicación territorial, con el propósito de: a) ya sea desbordarlo, por medio de la instauración de un municipio mayor; o b) rediseñar un tipo de autonomía territorial (como espacio de influencia cultural, social, económica y política) de tipo regional y no sólo local. Por lo menos éste ha sido el caso de las denominadas “Juntas de buen gobierno” trazadas por las comunidades zapatistas. Este tipo de autonomías, que se exponen como retos del multiculturalismo, no son tomadas en cuenta por el autor, siendo derechos colectivos que exigen dichos grupos.

En este sentido, uno de los aspectos problemáticos es que Will Kymlicka atribuye los rasgos de minorías étnicas sólo por efectos de convivencia familiar y asociación voluntaria,³⁰ es decir, que su rango de acción sólo está presente por una forma de organización de este tipo. Si esto es así, se concluye, la aparición de grupos minoritarios de carácter étnico no resulta un desafío para el sistema institucional del Estado residente, por lo tanto, su integración institucional no representa una contradicción.

Cuando el autor atribuye el tipo de organización y el grado de cohesión identitaria sólo a aspectos de convivencia familiar y asociación voluntaria, en lo particular esto pierde un rasgo importante que define toda identidad cultural, a saber: el grado de pertenencia a una comunidad lingüística y el sistema de símbolos que le permiten a un grupo no sólo asociarse, sino crear redes y códigos de comportamiento, organización y acción colectiva, así como sistemas normativos y la creación de esquemas temporales que giran

³⁰ *Ibid*, p. 31.

en torno a una cosmovisión específica.³¹ Sin estos elementos, no se puede comprender la identidad cultural que define a todo grupo étnico, y por tanto, el nivel de reclamo institucional y simbólico que dichos grupos realizan dentro de un Estado nacional.

Otro aspecto problemático de esta consideración se finca en la idea que el autor tiene sobre el estatus de minoría étnica, que en su consideración sólo puede ser entendida (según lo expone el segundo modelo) por efectos de procesos migratorios. Es decir, es la migración y la movilidad social lo que constituye el grado de acción colectiva, así como el nivel de organización –y por tanto de reclamo de derechos– frente a una mayoría predominante.

El problema que aquí se observa tiene que ver, de nuevo, como en el caso de Taylor, con la forma en cómo se entiende la estructura de las sociedades. Para el caso que exponemos, se trata de minorías étnicas no migrantes, que poseen espacios de influencia como pueblos originarios, pero que no pueden ser consideradas minorías nacionales puesto que no reclaman autogobiernos. Se trata de identidades étnicas, de grupos minoritarios que poseen una lengua, sistemas de organización político-jurídica, formas de representación y normatividad particulares, que ejercen un tipo de prácticas específicas dentro de un territorio, y que lo único que demandan es un tipo de *autonomía* del que se ha hablado anteriormente, sin pretender un aislamiento respecto a la sociedad nacional. Tal es el caso de los distintos grupos mayas en Chiapas, los huicholes en Jalisco y Nayarit, o bien los mixtecos, en Oaxaca, por poner sólo algunos ejemplos del caso mexicano. Dichos grupos exigen respeto a sus procesos autonómicos, mismos que están definidos no por mecanismos de movilidad social, sino por sistemas de pertenencia cultural a cierta etnia.

Como se puede observar, los procesos migratorios no son los únicos definitorios para la creación de minorías étnicas, y mucho menos para la exigencia de derechos colectivos dentro de un Estado nacional. Desde este

³¹ Para más información sobre procesos identitarios puede revisarse la idea de *identidad cultural* y *autodeterminación* de Donald Rojas Maroto, en Bonfil, Batalla (comp.), 1993, pp. 58 y ss.; Touraine, 1997, sobre todo p. 39-52, y 219 y ss; Mercedes de la Garza, en Dascal (comp.), 1992, acerca del *universo temporal maya*, pp. 147 y ss.

punto de vista, el segundo modelo evidencia problemas que no son considerados, sobre todo desde una posición liberal como la expuesta.

Organización, derechos diferenciados y democracia dialógica

A decir de Kymlicka, el reto del multiculturalismo contemporáneo expresa un desafío para las democracias liberales, la mayoría de las cuales –indica el propio autor– son o multinacionales o poliétnicas.³² Esto es, que el desafío multicultural para las democracias formales (liberales) está representado en las formas de integración de los grupos minoritarios dentro del Estado nacional al que pertenecen.³³

En principio, es importante volver a indicar aquí que el autor parte de una consideración fundamental que define su posición: la idea de que el “desafío del multiculturalismo” expresa un reto para un tipo de democracia que se ha generalizado socialmente como único modelo, el de la *democracia liberal*. Es decir, que para este tipo de democracia que se basa en la consideración unívoca de los derechos individuales como prioritarios, y por tanto en la libertad individual, los derechos colectivos reclamados por minorías de distinto tipo resultan un problema. Incluso, resulta un desafío de tal magnitud que una de las fórmulas más adecuadas, desde un enfoque liberal, es la de “acomodar” a las diferencias, lo que implica de alguna forma integrar las formas de diversidad cultural dentro de una mayoría nacional.

Siguiendo con este argumento, se señala que uno de los principales mecanismos de “acomodamiento” de las diferencias culturales ha sido a través de “la protección de los derechos civiles y políticos de los individuos”,³⁴ aspecto que ha resultado en una fuerte crítica tanto de marxistas, como de comunitarista y feministas.

Según el autor, dichas críticas son exageradas y erróneas, tras el argumento de que la protección de derechos individuales como *derechos comunes de*

³² *Ibid*, p. 46.

³³ El autor lo expresa de la siguiente forma, siguiendo a Gutmann, *op. cit.*, 1993: “El desafío del multiculturalismo consiste por tanto en acomodar dichas diferencias nacionales y étnicas de una manera estable y moralmente defendible...”.

³⁴ *Idem*.

ciudadanía, es suficiente para garantizar las formas legítimas de diversidad cultural que presentan las democracias liberales. Es decir, desde una posición liberal, el hecho de que existan derechos individuales garantiza la diversidad cultural, ya sea expresada como minoría nacional o como grupo étnico. Más aún, según este argumento, se piensa que una mejor forma de “acomodar” o integrar a las minorías es a través de la formulación de derechos individuales que, en principio y según lo dicho por el mismo autor, contribuyen “al mantenimiento de una amplia gama de relaciones sociales” como las de grupos minoritarios.

Hasta aquí, y aunque en principio el autor reconoce la plausibilidad de los derechos colectivos para el caso de minorías, no se compromete con una crítica básica al paradigma de la democracia liberal, cuyo valor principal se centra en la formulación y el reconocimiento de derechos individuales. De hecho, si la diversidad cultural se considera un desafío para las democracias liberales, es porque en el fondo no sólo no se critican sus principios, sino que se acepta sin cuestionamiento la declaración de derechos individuales como única manera de garantizar la convivencia social. Es decir: se parte del supuesto de que la única forma de construcción de ciudadanía, convivencia y de sistemas normativos, puede provenir del reconocimiento de garantías individuales, como si la estructura del mundo social estuviera compuesta de individuos aislados.³⁵

De nuevo, como en el caso de Taylor, se presenta aquí un problema de diagnóstico acerca de cómo se estructura el mundo social. Más aún, desde esta posición se parte del supuesto de que los derechos colectivos, si es que son viables en términos de su reconocimiento y puesta en práctica, sólo son viables si se reconoce como base una plataforma institucional que garantice los derechos de los individuos. Esto supondría que la única forma de reconocimiento de derechos colectivos puede ser viable si se garantiza la

³⁵ Para una crítica de la idea liberal de individuo aislado o, en claves filosóficas, de sujeto hiperracional (trascendental a la forma kantiana), como en el caso expuesto con Weber, Marx o Habermas para hacer alusión a las falacias contractualistas en el caso de Taylor, puede revisarse *La fenomenología del mundo social*, de Alfred Schutz, 1972.

libertad individual. Sin cuestionar este supuesto, se puede preguntar ¿qué tipo de libertad es la que se garantiza en una democracia liberal, cuando este sistema de gobierno concede derechos de libre participación, sobre todo en el momento de elección de representantes? Es decir, ¿hasta dónde, en nuestras sociedades contemporáneas, las garantías individuales surten efecto (como mecanismos de construcción de ciudadanía) en el momento de ejecutar (deliberar) el derecho al voto universal, libre y secreto? El problema que aquí se observa, es que los derechos individuales garantizados en la mayoría de las constituciones liberales, establecen garantías que sólo operan al momento de la elección de representantes, quedando relegada la libertad a *libertad de elección*.

Esto es, al momento en que la participación ciudadana se expresa a través de otros medios, distintos a los del sistema representativo, para exigir la realización de sus derechos (de salud, de manutención, de alimentación o de seguridad), lo que se está evidenciando es la necesidad de un tipo de modelo democrático distinto, que permita la participación de actores colectivos y organizados, como las minorías u otros grupos. Es decir, que a la idea de acomodamiento de las diferencias dentro del Estado nacional, como lo sugieren las democracias liberales, lo que le sigue es el acomodamiento (funcional) de las distintas formas de organización colectiva que, sin ser necesariamente minorías étnicas o nacionales, reclaman para sí una serie de derechos mediante una vía no representativa.

Lo que vemos aquí es un problema de fondo, ya que no se considera cómo opera realmente el sistema democrático liberal dentro de los Estados nacionales contemporáneos, mismo que sólo observa los derechos ciudadanos (individuales) como garantías de acceso al voto libre y secreto. Los derechos de libertad de expresión, de conciencia, de circulación, entre otros, están subsumidos (desde nuestra opinión) a aspectos menores, como mecanismos que de manera casi natural tienen que darse. Sin embargo, el derecho liberal de libre asociación y organización para la exigencia, por medios no formales (no representativos) de derechos de otro tipo, como los colectivos, no son considerados como importantes. Éste es uno de los problemas que expresan las sociedades altamente diferenciadas y que, en

nuestra opinión, no son resueltos ni por la postura liberal de Kymlicka ni por el comunitarismo moderado de Taylor, al no considerar, como hemos expuesto, la idea de estructura y orden social que subyace en el debate sobre el multiculturalismo, la democracia y los derechos humanos, así como la dinámica de interacción entre lo individual y lo colectivo en el contexto de sociedades altamente complejas y diferenciadas como las nuestras.

3. ALGUNAS PROPUESTAS SOBRE PRINCIPIOS DIALÓGICOS DE LA DEMOCRACIA

Las indicaciones antes expuestas nos llevan a señalar que el tema del diálogo y su postura crítica al problema de la democracia formal se expresa a partir de varias preocupaciones. Por ejemplo, que su plausibilidad se justifica en problemas como la soledad, la identidad colectiva o los conflictos que produce el hiperestímulo informativo en las sociedades complejas, o bien en fenómenos donde se generan identidades culturales altamente diferenciadas dentro de un contexto jurídico-político que las restringe. Si dimensionamos el diálogo en su aspecto social, podremos distinguir que contempla una serie de aspectos que a simple vista no observamos, de aquí que sea necesario plantear por qué es importante su estudio.

Cuando hacemos referencia al diálogo, hablamos de una parte de la situación comunicativa que da cuenta tanto del acuerdo como del conflicto. Por ello, si decimos diálogo no queremos decir solamente comunicación con la otredad, sino aproximación, encuentro, reconocimiento y acuerdo/conflicto con el Otro. Dialogar es aceptar/rechazar la alteridad del Otro, descubrir su singularidad y reorientarla a partir de mis intenciones con él. A decir de Gadamer, un diálogo es un acontecimiento que implica una actitud de disposición a “dejarse decir algo”.

Diálogo es un acontecimiento social que sucede como proceso de intercambio comunicativo, pero que rebasa a la comunicación por involucrar elementos simbólicos y morales, entre otros. Dialogar es comprender/entender al Otro, tomando en cuenta la unicidad del Otro y posibilitando la experiencia del acuerdo. Comunicar es transmitir información mediada, “no codificada”. Cuando la información es procesada mediante la comprensión,

se interpreta y se logra el proceso de comunicación, por supuesto con mayores grados de complejidad. No obstante, este proceso no hace evidente la dimensión moral implicada en la dinámica comunicativa, aspecto que considero por demás fundamental para el establecimiento de acuerdos posteriores que perfilen otra idea de democracia.

El diálogo encerraría la dimensión comunicativa, pero también la dimensión moral de la comunicación. A partir de Apel, en su idea de la ética del discurso, diríamos que el diálogo supone observar un elemento *a priori* al proceso de comunicación, a saber: toda acción con referencia al Otro se sustenta sobre la base de una corresponsabilidad. Comunicación con el Otro es, fundamentalmente (desde esta perspectiva), compromiso con el Otro: aquí es donde la democracia procedimental tiene sus problemas, al no incluir a las minorías y al excluir las diferencias; toda vez que dialogar implica reciprocidad de la disposición para lograr el establecimiento de normas consensuales. En ello, la visión de la comunicación no profundiza o bien pondría más atención a la relación decisión/acción. Aquí, el Otro se descubre en el proceso como parte del mismo; el diálogo no es parte, sino fundamento.

De esto se desprende que llegar a una definición de diálogo implica un distanciamiento de la definición común de la comunicación. Es decir, establecer la distinción entre diálogo/comunicación. En el proceso de la comunicación se presenta un emisor/receptor, que puede ser de forma invisible, es decir, sin definición de la forma precisa del otro; en el diálogo se define al otro como condición de posibilidad de comunicación. Hay una comunicación dentro del funcionamiento de una PC, no un diálogo. Considero, en este sentido, que la comunicación puede ser incluso unilateral si existe por supuesto distinción/decisión/acción (siguiendo a Jokišch) de por lo menos uno de los implicados en el proceso. El diálogo, en tanto, no es unilateral porque se convertiría en monólogo. Luego entonces, diálogo no es comunicación, aunque sí fundamentalmente, pero no del todo.

Para decirlo de otra forma, el diálogo es una acción que procura un intercambio recíproco de información, afectividad, normatividad, confianza y respeto por el Otro, pero que al mismo tiempo exponen las posibilidades

de no llegar a acuerdos y de perpetuar relaciones de conflicto. Esto es, un acontecimiento que define su dimensión espacio-temporal y la hace explícita, haciendo consciente la propia situación dialógica y definiendo los objetivos que dan pie al mismo diálogo, mismos que, como hemos dicho, contienen borrosidad, ya que no sabemos en dónde se establece el conflicto o el consenso.

La observación sobre el diálogo, la democracia y el problema de la diferencia ha sido retomado desde muy diversos enfoques, básicamente desde el horizonte de la filosofía, pero también abarca la antropología, la psicología, y un poco menos, el campo sociológico. En realidad, el tema de la posibilidad del diálogo desde la diferencia ha sido trabajado por las disciplinas humanas en general, encontrando un tema central en el aspecto de la otredad. El tema tiene que ver con la reflexión sobre la pluralidad cultural y las distintas consideraciones que se hacen sobre la interculturalidad.

El concepto de la diferencia y la diversidad se sustenta, además, en los debates sobre la transculturalidad, o lo que hoy se conoce como la sociedad multicultural. Asimismo, tiene como base las reflexiones acerca del significado de la diversidad lingüística o los temas de transculturación. Sin embargo, ha habido varios análisis sobre lo que significa el diálogo intercultural desde una perspectiva comunicativa, baste ver el trabajo de Klaus Zimmermann y Christine Bierbach. También se ha discutido el tema del conflicto entre culturas, siendo éste uno de los más abordados.

Autores como Gadamer o Paul Ricoeur han tratado el tema del diálogo con la otredad desde el terreno de la filosofía política y la lingüística. Otros, como ya hemos visto, lo han desarrollado desde la perspectiva de la ética y la comunicación, es el caso de Apel, del judío-lituano-francés Emmanuel Levinas, del español José Luis Aranguren o del argentino Enrique Dussel. Entre ellos, casi es posible dilucidar un referente común, la acepción de un encuentro cultural como relación de alteridad, como encuentro necesario con la otredad.

Otra dimensión sobre el diálogo y el problema de la diferencia la podemos observar en la hermenéutica propuesta por Mauricio Beuchot. En ella, se trata el tema del diálogo y la otredad dando énfasis al momento analógico,

otorgando una importancia central a la perspectiva filosófica de la comprensión. Hasta aquí, la hermenéutica analógica abre un paradigma interesante incluso para la reflexión de teoría política. Sin embargo, serán en buena medida Peter Winch y Alfred Schutz, quienes abrirán el debate desde el campo de la teoría social, coincidiendo en mucho con los autores anteriores pero demarcando sus límites. A la par de ellos, con su “teoría de la acción comunicativa”, Habermas abre una ruta heurística sumamente importante para el estudio del diálogo y la democracia, y es quizá esta aportación la que más frutos ha generado dentro del ámbito de la teoría social y la filosofía política.

Otro elemento importante de tomar en cuenta es que este acercamiento/aproximación al Otro supone un re-conocimiento ético de la diferencia, es decir, *comunicarme con el Otro*. Dialogar con la otredad supone “otorgarle un valor”, o como dice Rodrigo Jokisch, “capacitar al otro de un valor”. Sin embargo, para poder otorgar un valor dentro del nivel de las formas de la comunicación lingüística, tenemos que observar cuáles son los elementos que lo posibilitan, esto es: capacitar al Otro de un valor implica tomar en cuenta sus argumentos, es decir, tomar ‘en serio’ el argumento como manifestación de respeto. Esta dimensión ética de la comunicación, no obstante, tiene que ver con el nivel argumentativo de la comunicación que ya hemos explicado y que Popper (siguiendo a Karl Bühler) denomina como “las funciones primordiales” del lenguaje.

Hemos dicho que comprender al Otro implica evaluar sus argumentos, en donde la confianza es un proceso de evaluación de lo dicho. La búsqueda de la veracidad de los argumentos produce aceptación/rechazo, cercanía/distanciamiento con el Otro. En este sentido, otorgar un valor al Otro es otorgar validez a sus argumentos, mediados por la pretensión de verdad. La ética del discurso nos ha demostrado ya esta posición, argumentando el desarrollo de las funciones normativas de la comunicación y su funcionalidad en el diálogo con el Otro.

Principio dialógico para la democracia

El diálogo, como principio de aproximación y reconocimiento de la diferencia, admite la crítica al problema contemporáneo que encierra el paradigma de la

democracia liberal. Dentro del mundo de las sociedades complejas y dentro de un contexto de globalización, el problema de la democracia encierra el debate sobre la inclusión de la diferencia y el tratamiento del pluralismo cultural.

En torno a este tema, giran de forma simultánea problemas como el fenómeno del extraño, el tema de la extranjería, el problema social del miedo, la tolerancia y el respeto, la comunicación intercultural, las autonomías y las identidades culturales o el problema de la integración de la diferencia dentro de contextos políticos autoritarios, por mencionar sólo algunos. Sin embargo, lo que vendría a enmarcar la reflexión es sobre todo el análisis filosófico de la factibilidad del diálogo con el Otro; de aquí que nuestro problema trate de hacer alusión a un fenómeno de la sociedad moderna representado en relaciones interculturales conflictivas o bien a través de fenómenos tan complejos como las guerras religiosas, los conflictos étnicos o las formas de violencia cotidiana que se observan bajo el tema de la indiferencia. Se trata, pues, de observar, desde los lentes de la filosofía y tomando en cuenta el principio de complementariedad y la hermenéutica analógica, cómo se componen las sociedades complejas y se resuelve el problema de la diferencia dentro de contextos democráticos de convivencia, rompiendo con el principio liberal contemporáneo que concibe a los ciudadanos como instrumentos de consumo y reproducción del capital.

La construcción de un modelo de diálogo capaz de reflexionar en torno a los problemas del entendimiento con el Otro, la resolución de los conflictos y la posibilidad dialógica de la construcción de acuerdos, implica establecer una observación desde la lógica observacional de un tipo de constructivismo sociológico que incluye la teoría de sistemas, la cibernética de segundo orden y las teorías de los sistemas complejos. Considero que este ejercicio analítico me permitiría incluir problemáticas actuales que plantea el pluralismo cultural y el tema de la democracia: la reflexión sobre las autonomías y el significado de los derechos y las culturas indígenas dentro de la forma del Estado liberal mexicano, o el caso de los conflictos político-culturales que subyacen a la propuesta de creación de un Estado soberano en la región del pueblo vasco. Teniendo como referencia dos ejemplos actuales, la aplicación de nuestro modelo de diálogo cobraría mayor sentido.

El principio dialógico que proponemos forma parte de un desarrollo conceptual mayor que ha comenzado a tomar relevancia en el universo de las ciencias sociales, sobre todo en sociología y pedagogía. Nos referimos al llamado giro dialógico de las ciencias sociales, que expresa en términos generales los siguientes elementos:

- Pasamos de las sociedades industriales, donde el trabajo es la base material para la reproducción del capital global, a las sociedades de la información, donde la base de las prácticas sociales y la reproducción misma del capitalismo globalizado son representados por los procesos de información que se producen como efecto de la complejidad mundial.
- La sociedad global contemporánea se caracteriza por la producción de comunicación, de información y de altos grados de contingencia.
- En las sociedades de la información, los procesos comunicativos cobran una relevancia mayor, ya que sin ellos es imposible la generación de conocimientos: esto puede ser entendido como un giro dialógico del conocimiento.
- El diálogo se instaura en la sociedad global como la base de la generación de la dinamicidad social, que se observa desde las relaciones macroestructurales de la política internacional hasta las prácticas sociales más cotidianas.
- En las sociedades premodernas e industriales, los roles sociales están definidos como contenidos normativos *a priori*, que definen el rumbo de la vida y las prácticas sociales. En la sociedad de la información, hay procesos constantes de negociación, de intercambio de puntos de vista sobre la validez exhaustiva de los roles institucionalizados, sobre la validación de los campos disciplinarios o los marcos de observación. Esto ocurre desde las prácticas sociales hasta el mismo seno de la ciencia, donde el principio de verdad como ideal regulativo se rompe para dar paso a la coexistencia de un universo muy amplio de criterios de validación del conocimiento en constante intercambio, negociación y redefinición interna: el trabajo inter/transdisciplinario es un ejemplo de ello.

- Esta heterarquía de la validación científica y de los universos de realidad que simultáneamente coexisten produce lo que Luhmann, en alusión a Günther, denomina como *policontextualidad* o *sociedades policontexturales*. Heterarquía de los valores de explicación sobre la realidad y diversidad de posiciones ontológicas, así como lógicas de investigación polivalentes.

Cuadro III
Diferencias entre modelos democráticos

Democracia liberal procedimental	Democracias dialógicas	Diferencias cualitativas
Se desarrollan en el contexto de las sociedades industriales.	Surgen en el marco de las llamadas sociedades de la información o post-industriales.	El diálogo define las prácticas relacionales, se parte de un principio comunicativo.
Es monologal, parte del supuesto de la razón instrumental moderna del cálculo racional.	Es dialogal, parte del supuesto de la necesidad del acuerdo, del reconocimiento del Otro como base para la construcción de normatividad.	La normatividad se produce sobre la base de un recurso comunicativo o dialógico: la tensión-consenso-conflicto, que sólo se produce a partir de relaciones no monológicas.
<p>La sociedad es una instancia de operación y dinamicidad del mercado. La sociedad es la instancia de producción de negociaciones y acuerdos, donde tanto el poder del Estado como del mercado quedan subordinados a los intereses de la vida pública. Se redimensiona el valor de la vida pública, no como una esfera de reproducción del mercado sino como una instancia de orden alternativo a la lógica de su reproducción: la vida pública recobra su valor original, la <i>polis</i>.</p>		

<p>La ciudadanía existe sólo como factor de consumo: consumo de publicidad, propaganda política. Política-partidos-mercado determinan el rol del ciudadano. El individuo privado que está presente sólo en el momento de votar o de consumir.</p>	<p>La ciudadanía posee un peso mayor: en ella están depositadas las instancias de decisión más importantes de la vida pública. El individuo tiene un peso determinante en las decisiones, no sólo es consumidor sino productor de cultura política. El ciudadano no es sólo requerido para votar o para consumir la producción publicitaria, sino que crea, decide, valora y orienta sus decisiones a partir de mecanismos críticos de selección.</p>	<p>La ciudadanía se crea para reproducir la vida pública y orientar el rumbo de las decisiones macroestructurales, y no sólo sirve para reproducir el mercado en su faceta de consumidor.</p>
<p>Se crea sobre la base de sociedades menos democráticas.</p>	<p>Sociedades más democráticas, donde las instancias de decisión también competen a la sociedad civil organizada.</p>	<p>Se rompe con la lógica de la imposición autoritaria: tanto del mercado como del Estado totalitario.</p>
<p>Democracia como valor de mercado, que se soporta por un determinismo lineal como marco de justificación técnica y ética.</p>	<p>Democracia como generadora de acuerdos sobre la base de la participación mutua de los implicados en una comunidad de información; misma que se sujeta a procesos más elásticos, cambiantes e indeterminados, donde el riesgo y la contingencia se toman como elementos constitutivos de las prácticas sociales. La simultaneidad y la relación de doble expectativa es condición de posibilidad de la complementariedad y la búsqueda de acuerdos.</p>	<p>Aquí, la dinamicidad y los factores de riesgo, cambio y posibilidad juegan un papel determinante. El ciudadano cobra un rol mayor dentro de la creación de unidades relativamente estables frente al entorno globalizado: la ciudadanía ofrece la unidad de certeza más estable para resistir a lo lógico de degradación del capital, que sólo observa a los individuos como reproductores del mercado: ya sea económico o político.</p>

Democracia liberal procedimental	Democracias dialógicas	Diferencias cualitativas
<p>Democracia de libre comercio que posee una referencia basal de un tipo de liberalismo autoritario. Modelo democrático liberal autoritario.</p>	<p>Democracia dialógica o con pretensión de dialogicidad: que se sustenta en un principio de complementariedad, negociación, reciprocidad de las expectativas producidas dentro de la comunidad de información. Modelo democrático dialógico cercano a: 1) democracias deliberativas o procedimentales; 2) democracias comunicativas o discursivas; o bien, 3) democracias interculturales.</p>	<p>Aquí, se pasa de una lógica autoritaria y lineal a un principio de complementariedad y búsqueda de acuerdos, a partir de mediaciones comunicativas. Se reconocen las diferencias como mecanismos intrínsecos de operación, como pautas de regulación y como prerequisites del diálogo.</p>

FUENTE: Elaboración propia.

El lugar del otro como intento de comprensión hermenéutico-crítica

DORA ELVIRA GARCÍA*

Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.

H. G. GADAMER

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La situación actual del mundo se encuentra marcada por la generación de nuevas formas de política identitaria. Como puede comprenderse, tales formas han increpado los viejos paradigmas universalistas, ya que al insistir en las especificidades culturales y de grupos fomentan los intentos por buscar la identidad propia y la posible interrelación entre las múltiples identidades. El conocimiento de las relaciones culturales, que nos posiciona en muchas ocasiones como extraños o como extranjeros, nos enseña a ir más allá de los límites del nosotros y extender la amistad y la reciprocidad a los otros. De tal modo, en las conversaciones emanadas de ese contacto, ninguno de los lados ha de perder, sino que ambos son cambiados porque conocen cómo se ve la realidad desde una perspectiva diferente.

Esto significa hacer espacio para las creencias más profundas de los otros y obligarlos a ellos también a entender que se tiene que hacer espacio para los otros que nos son ellos. A partir de las intenciones que superan las situaciones trágicas entre las culturas, se construye la moralidad pública en aras del

*Instituto Tecnológico de Monterrey, *Campus* Ciudad de México.

alcance de sociedades plurales. Tal pluralidad se alcanza no por una sola voz dominante, ni por la relegación de los problemas morales al dominio privado y local, sino por un acto de entendimiento, y buscando acuerdos a través de los límites de la diferencia. Una relación entre las culturas se conjunta por las diversas voces. Y así, es a través de la conversación que empezamos a ser autores conjuntos del futuro colectivo. La conversación que implica respeto, compromiso, reciprocidad, posicionamiento en el lugar del otro, y entendimiento, es la forma moral de un mundo en el que las diferencias hacia adentro de las culturas, o entre ellas, son vistas en su propia dignidad.

Las relaciones intra e interculturales van configurando la identidad de las culturas, y estas relaciones van más allá del mundo de los contratos y de los cambios en el mercado. Hay, entonces, en estas relaciones una reciprocidad de carácter moral que se apoya en los acuerdos dialogados, en las actitudes de ponerse en el lugar de los otros y en su reconocimiento. Y estas formas constituyen condiciones morales irrevocables con las que se fortalecen las correlaciones que obligan a tomar las riendas del destino de cada cultura, y además, tener la posibilidad de llevar a cabo el tan necesario diálogo intercultural.

La búsqueda de sendas por las que vislumbremos opciones plausibles en aras alcanzar un mundo mejor y el logro de una articulación intercultural –con sus posibles respuestas alternativas y plurales en una estrategia universalizable de vida digna para toda la humanidad– permitirá superar los conflictos que tanto daño hacen a las mismas culturas.

En el presente escrito, proponemos un mecanismo teórico-práctico como estrategia teórica para el logro de la comunicación y la comprensión intercultural, a partir de diversas culturas con mundos de vida y perspectivas valorativas diferentes.

EL PUNTO DE PARTIDA: LA DIVERSIDAD

El intento para lograr el diálogo intercultural parte de la diversidad entre las personas y culturas. Tal diversidad no habrá de ser un obstáculo para la interrelación, sino más bien el caldo de cultivo y elemento detonante para hacernos patente la necesidad del diálogo. Por ello, si el punto de partida es

el reconocimiento de las diferencias, nuestra propuesta sostendrá la necesidad de una hermenéutica del ‘ponerse en lugar del otro’ en aras del entendimiento entre personas y culturas, para, al final de este escrito, afirmarlo como telón de fondo y condición en el diálogo intercultural. Esto significa el conocimiento de la diversidad ante todo.

Ahora bien, el problema cultural se ejercita efectivamente en el campo de la ética, y constituye una exigencia de carácter práctico donde la contextualidad interpela y es interpelada en el devenir cultural. Entonces, y a partir de esa diferencia, es necesario comprendernos para lograr la comprensión del otro u otros, para lo cual es preciso anular la indiferencia con relación a él o ellos. Su inclusión es tomada no como *alius*, sino como *alter*. Esto da lugar a un mundo compartido para que así pueda alcanzarse el acto comunicativo y, con éste, acercarse a los horizontes donde la libertad, la justicia o la felicidad se consigan, lo cual supone contender con ellos a través del diálogo plural de las culturas varias. Sostendremos que esa experiencia se conforma finalmente por el habla y por la capacidad de los seres humanos para humanizar el mundo por medio de la comunicación y el discurso de carácter intersubjetivo. Es un compromiso activo con el diálogo verdadero y no un simple encuentro.

El juicio –entendido como capacidad de pensar para la acción con los otros y como recurso tensional crítico entre lo propio y lo ajeno, lo universal y lo particular– es la categoría eje que articula la relación entre las personas (iguales y diversas) que permite la comunicación, y aunque “el mundo común es el lugar de reunión de todos, [...] todos ven y oyen desde una posición diferente”.¹ Entender a los otros o a las otras culturas en un esquema de intra-culturalidad supone la posibilidad –para evitar caer en el atomismo o el etnocentrismo, respectivamente– de comprender y hasta juzgar a los otros (u otras culturas) para prevenir que se conviertan en ídolos intocables que tiranicen a los hombres.² Es necesario comprender que hay alternativas admisibles que son igualmente válidas que las propias.

¹ Hannah Arendt. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p.66.

² Cfr. José A. Pérez Tapias. “¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral”, en Joan B. Linares y Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Biblioteca Nueva*, Madrid, 2002.

El rechazo y la negación del otro –del que se postula como diferente– surgen de un cuestionamiento de las especificidades propias en el encuentro de formas de vida diversas. Es un derecho a la peculiaridad, a la diferencia, un derecho de ser uno mismo, así como de convertirse en otro, por ello no puede aceptarse que la tolerancia se entienda como indiferencia, ya que de ser así, no hay un real reconocimiento de la diferencia. Muchas de las manifestaciones de intolerancia demuestran un rechazo a aceptar el principio de igualdad. Por eso, con acierto, señala Todorov que la tolerancia fundada en la igualdad no debe conocer ningún límite. Es preciso que los sujetos y las culturas interactúen y se interpreten recíprocamente a pesar de tener diferentes concepciones del mundo. Esta interpretabilidad es fundamental y para esto se requieren mínimos comunes o referentes mínimos, a pesar de que pueda haber diferentes normas, valores y creencias en cada cultura. Por ello “la tolerancia, bien pudiéramos decir, proporciona la ocasión para una identidad diferente”.³

La diversidad, que hemos tomado como punto de partida, pone de manifiesto el tan ya debatido y complicado tema de universalismo *versus* particularismo, porque, o se privilegian los criterios universales en detrimento de los particulares, o se ennoblecen los particulares (llevando a un relativismo y etnocentrismo). Con estas posiciones extremas se cancelan las diferencias y se imposibilita la proposición de criterio alguno. Por ello:

*Si de hecho hacemos juicios sobre las culturas, evaluándolas y en muchos casos criticándolas, siendo una pauta sociocultural muy extendida el enjuiciarlas etnocéntricamente de manera negativa, el doble fondo, ya no retórico sino más bien antiretórico, de la cuestión que nos planteamos, es si, cómo, desde qué presupuestos y bajo qué condiciones podemos juzgar las culturas.*⁴

Es decir, ¿a partir de qué criterios, de los suyos, los míos o algunos otros por encima de ambos? La pregunta se orienta hacia las condiciones de legitimidad de esa actividad de juicio que se realiza a partir de la razón, como razón situada⁵ que, al estar culturalmente condicionada, complica enjuiciar

³ Cruz Manuel. *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999, p.122.

⁴ Tapias Pérez. *Op. cit.*, p. 334, cursivas del propio autor.

⁵ *Idem.*

la propia cultura con las condiciones de validez requeridas. Además, se dificulta hacer juicios igualmente válidos sobre culturas diferentes y ajenas. Es difícil alcanzar la pretendida neutralidad al formular juicios de valor sobre pautas culturales, debido al condicionamiento que genera el conjunto de significados de la cultura en la que se vive y se está imbuido. Si apelamos a ese juicio del que ya hablamos, podemos pensar en una tensionalidad articulada entre ciertos criterios con las particularidades. La absolutización de las pautas propias lleva al etnocentrismo que puede aceptarse sólo como elemento puente. En todo caso, con Pérez Tapias, el etnocentrismo tiene una influencia histórico-cultural positiva si genera la autocritica del propio etnocentrismo, en tanto nos damos cuenta de que los otros nos miden con sus propios criterios. Lo mismo sucede con nosotros respecto a los demás, los medimos a partir de nuestro propio baremo. El problema es la dificultad para poder escabullirnos de la cultura de la que procedemos y ubicarnos en “zona de nadie”, donde podamos situarnos para generar juicios de valor con un carácter neutral.⁶ De ahí emergen cuestionamientos sobre ¿hasta dónde es posible hacer juicios legítimos desde unas culturas en torno a otras? Nosotros creemos que una posibilidad para lograrlo es poniéndose en el lugar de los otros –apuesta de este escrito– para intentar comprenderlos desde ahí.

Encontramos la expresión más clara y polarizada de lo que es la diferencia en el etnocentrismo. En él se rechaza toda pretensión universalista, lo cual orienta el péndulo al lado extremo del relativismo al no poder articular los criterios valorales de las culturas y mostrar su inconmensurabilidad por las deudas de la historia y tradición de cada cultura. Esto conlleva la consecuente relatividad de los juicios que no trascienden las propias fronteras. Para encontrar formas claras de salir de algunos etnocentrismos que se han patentizado en los últimos tiempos, se ha propuesto el reconocimiento del concepto de la *diferencia*, mostrándose a través del pluralismo cultural. Este pluralismo adquirió en la teoría social –desde hace una veintena de años– una importancia y resonancia grande precisamente por insistir en la diferencia.

⁶ Esto lo señala Gadamer cuando habla de los prejuicios.

El problema es que –siguiendo de nuevo a Pérez Tapias– el antagonismo entre universalismo y relativismo lleva el etnocentrismo de por medio como caballo de batalla. Por ello, la filosofía de la cultura, “cuyo nacimiento todavía relativamente reciente acusa un etnocentrismo contraído como enfermedad congénita que, sin embargo, pronto trató de verse contrarrestado por la crítica ejercida desde este campo de la reflexión filosófica”.⁷ Estamos hablando, en nuestra propuesta, de la necesidad de un recurso intercultural de carácter crítico, que aprecie en las culturas y en el reconocimiento de cada una de ellas, una visión compartida del mundo que nos diga algo a todos y cada uno de nosotros. Esta apuesta intenta lograr una estrategia común de vida para todos, y son las culturas las que muestran el camino para alcanzar soluciones posibles y universalizables a través del recurso de la pluralidad y el reconocimiento.

El pluralismo cultural, como expresión de la diferencia, muestra –a partir de la concientización y del reconocimiento de la riqueza insita de las diversas culturas– que el recorrido histórico de esa diferenciación ha sido tanto positivo como negativo. Positivo, en tanto ha hecho patente la diversidad; negativo, en cuanto ha habido dominio por parte de algunas culturas, lo que muestra que, a partir de la diferenciación entre las culturas, se suma el hecho aún más problemático de la asimetría entre ellas.

A pesar de tales diferencias y desniveles es necesario soslayar un etnocentrismo que invalide y dificulte el diálogo intercultural. Una manera de paliar ese etnocentrismo es a través del respeto y el reconocimiento como imperativo ético entre las culturas, y en su caso, entre los miembros *ad intra* de las culturas. “Es ahí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, o esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación”.⁸

El problema emana cuando el etnocentrismo en su impulso centrífugo intenta universalizarse a manera de proponer la estandarización de las pautas culturales que se han venido imponiendo. Esto es una muestra del intento de hegemonizar el mundo cultural. Ese “huracán de la globalización”

⁷ Manuel Cruz. *Op. cit.*, p. 336.

⁸ Arendt Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987, p. 437.

del que habla Franz Hinkelammert, y que hoy percibimos con una fuerza avasalladora: “asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico”.⁹ No se ha considerado que en esa Aeronave Espacial Tierra¹⁰ –que en todo caso podría apreciarse como cosmopolita por la diversidad– las situaciones no son, ni con mucho, iguales, al grado de sostener que ahí la “mesa no ha sido puesta para todos”, de manera que ese proceder expresa el dominio en el ámbito cultural con la consecuente exclusión. Eso muestra la necesidad de un proceder conceptual y ético de imaginarse en el sitio del otro donde en principio nada humano quedaría fuera, en tanto que todos los humanos estarían en la nave y sobrevivirían o perecerían en ella. Es decir, su destino sería compartido en común.

BÚSQUEDA DE UN ESPACIO COMÚN: PONERSE EN EL LUGAR DE LOS OTROS

Nuestro punto de partida hunde sus raíces en la tradición kantiana a partir de la apuesta sobre una de las tres máximas del *sensus communis* que pretenden las personas críticas apelando a:

la idea de un sentido que es común a todos [¼] es el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio....¹¹

⁹ Raúl Fonet-Betancourt. “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, ponencia presentada en la Universidad Intercontinental dentro del marco del Coloquio de Filosofía “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural. Encuentro con Karl-Otto Apel”, septiembre de 1997.

¹⁰ Este concepto es una metáfora de Boulding tomada por Javier Muguerza, “El puesto del hombre en la cosmópolis”, en Ma. Julia Bertomeu. *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 141.

¹¹ Emanuel Kant. *Crítica del juicio*.

Pensar por sí mismo es una máxima que puede sostenerse como transcultural en tanto que, como acción de reflexión y de pensamiento, se adscribe a todas las personas y, en este contexto, a todas las culturas. Este criterio se expresa como la regla de la autonomía. Pensar de acuerdo con uno mismo o pensar sin prejuicios afirma la regla de la reflexividad e incluye el valor de la responsabilidad personal, y sostiene el ponerse o imaginarse en el lugar del otro o pensar extensivo. Con esta apuesta se sustenta la reciprocidad y se incluye la característica del respeto mutuo.

Pedirle a alguien que adopte nuestro lugar para poder lograr un entendimiento –y la consecuente comunicación– manifiesta las diferencias que hay entre el que adopta nuestro lugar y nosotros mismos. Es cierto que a pesar de las diferencias hay, a la vez, también ciertas simetrías para lograr ese entendimiento. Cuando se enfrentan dos culturas diferentes, una de ellas pretende que sus deseos y creencias sean los válidos. Esto muestra la disimetría entre ambas. Sin embargo, hay un trasfondo que todas esas culturas tienen –en lo que concierne a la atribución de autonomía (a los otros y a nosotros)–. En ese sentido, estamos en una posición de simetría,¹² en la capacidad de cada quien o cada cultura de autodeterminarse y pensar por sí mismos. Por ello, el enfrentamiento entre las manifiestas diferencias peculiares de cada cultura puede articularse gracias a ese sustrato común que las relaciona. Ponerse en el lugar del otro significa respetar su diferencia y aceptar su autonomía, lo cual, no significa “ceder ante ese otro, a dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo) entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene”.¹³

La posibilidad de entendimiento entre culturas disímiles parte de esta dificultad expresada en la disimetría que pensamos es superable a partir de la posibilidad interpretativa desde de la posición de pensar en el lugar de cada otro. Es en ese “lugar del otro” donde se mide cualquier posibilidad universalizadora, y ha de replantearse desde el diálogo y el razonamiento

¹² Cfr. Carlos Thiebaut. “Ponerse en el lugar de (l) otro. (Sobre la atribución de autonomía)”, en María Julia Bertomeu, Rodolfo Gaeta, Graciela Vidiella (comps). *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

¹³ Manuel Cruz. *Op. cit.*, pp. 109-110.

compartido. De ahí que las razones esgrimidas por alguien puedan aceptarse como válidas para otros. En esta “máxima del juicio” (ponerse en lugar del otro críticamente) es fundamental la consideración del juicio reflexivo que pretende superar la disimetría de los ámbitos creenciales diversos. Es a través de esa reflexividad donde se trata de subsanar tales disimilitudes para rebasar los obstáculos en el discurso, y así, alcanzar la comprensión mutua, el diálogo y quizá un acuerdo. El horizonte de los otros es al que pretendemos desplazarnos para el logro de la comprensión; tal horizonte es algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros.¹⁴ Gadamer señala que “*si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación*”. Ese desplazarse no es, continúa, ni empatía, ni sumisión bajo los patrones del otro, es un ascenso “hacia una generalidad superior” que rebasa las particularidades propias y del otro. Es ese concepto de horizonte, en tanto expresa la panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende.¹⁵ Esto significa mirarme con el otro, sin apartar la mirada de mí mismo. Por ello, “comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”,¹⁶ y es la sugerida fusión horizónica la que lleva a cabo la comprensión.

La capacidad de juicio –de la que hablábamos en el inciso anterior– posibilita una comprensión hermenéutica, a pesar de estar cada cual en posiciones diversas, comprensión que propone un diálogo para el encuentro de algo común que viene permeado en un horizonte que respalda ese diálogo argumentativo, que como recién señalamos, está ubicado en los conceptos de autonomía y dignidad, fungiendo estos últimos como telón de fondo. “*Para la ética, por lo menos, basada en la capacidad de juicio del sujeto, la adopción de la perspectiva ajena implica también, y en último término, una función del entendimiento, lo que está ya más al alcance del aprendizaje*”

¹⁴ Cfr. H.G. Gadamer. *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 375.

¹⁵ *Ibid.*, p. 375, cursivas del autor.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 376-377.

cultural".¹⁷ Así, el aprendizaje de la capacidad de asumir la perspectiva de otra persona "abre la posibilidad de un diálogo moral indispensable para resolver los dilemas o conflictos que la ética cotidianamente debe afrontar".¹⁸ Por eso, como señala Manuel Cruz, pensar en "no nos entienden" o el "estáis equivocados" no resuelve la comprensión, "Lo que interesa es la construcción de un lugar universal en el que, más allá de las diferencias, podamos intentar entendernos todos".¹⁹

El ejercicio del pensamiento como andamiaje necesita la capacidad de ponerse en el lugar del otro y a la vez mirar en el interior de uno mismo. El que no puede adoptar la perspectiva del otro es asimismo incapaz de mirarse a sí mismo.²⁰ Entonces, dialogar es compartir creencias que son "existenciales, ligadas a la propia identidad y a la propia existencia y tienen un fuerte carácter tácito".²¹ Ahora bien, obviamente no se puede participar en el diálogo que emana del "ponerse en el lugar del otro" con todas las creencias, sino sólo con aquellas que son importantes o relevantes en ese caso y las que están en juego. Ellas son las que intervienen en su interpretación.

Podemos estar de acuerdo en que algo es relevante desde la perspectiva de los demás, sin embargo, podemos discrepar en la interpretación que se haga de eso. Así, a partir de 'ponerse en el lugar del otro' se interroga sobre cómo juzgaríamos una acción. Sería necesario incorporar nuestro juicio sobre las razones que consideramos pertinentes para evaluar y juzgar esas acciones de acuerdo con normas que puedan aplicarse a circunstancias particulares, en la medida en que esas normas estén justificadas para nosotros mismos. Las razones de cada quien son diversas, por eso 'ponerse en el lugar del otro' permite entender la justificación de las razones del otro y así lograr la simetría que se genera por el respeto y por la aceptación de autodeterminación de los otros. Ahora bien, no hay jerarquía sin igualdad, y estamos hablando de una igualdad en la dignidad.

¹⁷ Norbert Bilbeny. *El idiota moral*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 133.

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹ Manuel Cruz. *Op. cit.*, p. 112.

²⁰ Cfr. Norbert Bilbeny. *Op. cit.* p. 135.

²¹ Carlos Thiebaut. *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999, p. 65.

‘Ponerse en el lugar del otro’ con esa mentalidad agrandada o “amplio modo de pensar” supone la aptitud de abrirse para generar la comunicabilidad, recibir el consejo del otro y, en última instancia, ponerse en sintonía con los supuestos normativos del otro.²² Es la posibilidad de apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales se está como encerrado. Asimismo, significa reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista más amplio o universal, que no puede determinarse más que poniéndose en el ‘punto de vista de los demás’.²³ “En este sentido –sostiene Gadamer– parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle”.²⁴

El problema que surge aquí es que, si bien podemos poner las creencias y las intenciones entre paréntesis, no podemos poner entre paréntesis nuestro propio horizonte normativo. Esto cuestiona la posibilidad de poder afirmar si –a partir y desde nuestro lugar y con nuestras normas– las apelaciones de los otros a normas pertinentes pueden verse como las apelaciones a las normas que a nosotros nos parecen pertinentes. Cuando se lleva a cabo la solicitud de ‘ponerse en el lugar del otro’ ya se han dado por sentadas muchas verdades, y si no compartimos ese horizonte implícito ni siquiera propondríamos tal petición. Sabemos que ahí hay un problema, pero gracias a que compartimos ese cimiento es como podemos solucionarlo al verificar tales verdades, al falsearlas o al compulsarlas. Es necesario que las razones que damos para defender acciones o principios que justifican nuestros actos

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ Kant. *Op. cit.* p. 40.

²⁴ H. G. Gadamer. *Op. cit.*, p. 373. Gadamer señala que el intento al hacer esto es conocer al otro, no establecer un diálogo. Tampoco se busca el consenso, sino que los contenidos objetivos de la conversación son sólo un medio para conocer el horizonte del otro, sin que eso implique que uno llegue a entenderse con él. “El que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso”. “En la medida en que atiende no sólo a lo que el otro intenta decirle sino también a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible”, p. 374. El mismo Gadamer señala que ponerse en el lugar del otro es una forma de sortear los prejuicios, en *Verdad y método II*.

sean vistas desde la perspectiva de los otros participantes en la relación. Cada quien o cada grupo cultural –según sea el caso– dará razones para justificar las normas y principios. Tales razones deben emanar de ese grupo específico, de la capacidad de juicio de sus miembros y de la capacidad de pensar por sí, así como de su autonomía, que, aunque no es verificable, se presume.²⁵ Por ello:

la pretensión de autonomía es algo que le suponemos a otros y que postulamos para nosotros mismos [...] la lógica de la autonomía.... parece implicar ante todo una relación hipotética con cualesquiera predicados morales que sostenga que constituyen mi estilo ético de vida, [...] la lógica de la autonomía parece introducir en la perspectiva de primera persona el rasgo distintivo de reflexividad hipotética que encontramos en la atribución de autonomía en las perspectivas de segunda y tercera persona.²⁶

PENSAR LO POLÍTICO COMO ENTENDIMIENTO MUTUO

Hasta aquí se ha tratado de mostrar la importancia de ponerse en el lugar del otro a partir de una apuesta teórico-práctica que incluye una pretensión ética. Esto funge, entonces, como punto de partida que requiere para su efectividad práctica del apoyo de un andamiaje político.

Por ello, este inciso es una extensión de lo ya dicho, en la búsqueda de una forma fáctica y política de llevar a cabo la apuesta de ponerse en el lugar del otro.

La justificación de nuestras razones parte de nosotros mismos y no podemos ocupar el lugar del otro. Esto quiere decir que, si bien podemos poner entre paréntesis nuestras creencias e intenciones para que así pueda llevarse a cabo la comprensión que se pretende, en cuanto a la justificación de las normas y principios no es posible ponernos entre paréntesis, ya que de otro modo el juicio no podría llevarse a cabo. Esos principios podrían dibujarse como “valor de la dignidad humana” o de la “dignidad del prójimo”; o como

²⁵ Carlos Thiebaut. *Vindicación del ciudadano*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 92 ss.

²⁶ *Ibid.*, pp. 93-95.

los valores propios más profundos de la comunidad de pertenencia, los cuales se dirigen al espacio de las razones, no de las creencias.²⁷

La aproximación del otro es determinada por los significados y valores centrales de las comunidades que se trata. Cada una de ellas depende de una idea culturalmente específica de pertenencia. Los criterios de valor son diferentes, las propias concepciones están compuestas por muchos hilos, cada uno de ellos hereda una historia y una tradición. Los “modos de vida” no son necesariamente iguales, y eso es un hecho que no podemos soslayar en el intento de entendimiento que, en todo caso, deberá deducirse u obtenerse mediante métodos hermenéuticos a partir de la interpretación de los significados de las sociedades dadas. La commensurabilidad se logra por esa apertura entre los significados existentes, y así puede alcanzarse el diálogo. Por ello, la relevancia de los constructos políticos recae en que a través de ellos se pretende poner en juego esas apuestas en el ámbito común y público. La consideración de la igualdad compleja walzeriana, entendida como el resultado de una negociación entre sistemas de valores en la competencia, es una condición necesaria para un convenio. En las esferas de la justicia se establecen varias de las precondiciones esenciales para lograr la justicia en una sociedad diferenciada. Es importante entender que diferencia no significa desigualdad, somos iguales, pero de manera diferente. Lo pernicioso en las relaciones interculturales es apostar por los extremos que constituyen, por un lado, la uniformidad, y por el otro, la desigualdad, teniendo que hablar más bien de igualdad y diferencia. Ya desde Hegel sabemos que el polo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad, por ello, como acabamos de decir, la pareja de la diferencia es la identidad.²⁸

Por un lado, se sostiene la igualdad de todos ante la razón y argumentación; y por el otro, se muestra la otra cara de la diferencia en cada uno, ante las creencias y las intenciones, lo también racional y razonablemente interpretables.

Ese ‘ponerse en el lugar del otro’ –como hemos señalado– se acompaña de la ‘mentalidad agrandada’ por la cual pensamos en cualquier otro ser

²⁷ Carlos Thiebaut. “Ponerse en el lugar de(l) otro”, *op. cit.*, p. 47.

²⁸ G. W. F. Hegel. *Lógica (Enciclopedia de las ciencias filosóficas)* CXV.

humano autónomo a través de un reclamo simétrico para hacer válidas las normas que avalamos por medio de razones y actos. Ahora bien, se requiere concebir al otro como fin en sí mismo, y a todos los otros –kantianamente– como si fueran miembros de una república de fines.

Al plantear un proyecto de sociedad justa –en el ámbito político, por ejemplo– Rawls presenta ese ‘ponerse en el lugar del otro’ como uno de sus presupuestos. Esto lo lleva a cabo sobre todo a través del ‘consenso a traslape’ definido con claridad en su segunda gran obra, al completar este artificio con el planteamiento del sujeto razonable. Ahí sostiene la categoría de lo razonable al intentar el logro de acuerdos en la esfera pública. Esa apuesta aspira a la imparcialidad en tanto que damos nuestras razones y perspectivas donde el lugar del otro se descubre como el lugar que cada uno y todos ocupamos. Los miembros presentan las propuestas de forma tal que los otros las podrán entender como propias. Para ello, ponemos entre paréntesis nuestras creencias e idiosincrasias y las hacemos inteligibles para los demás. ‘Ponerse en el lugar del otro’ es considerar sus creencias y si fuera necesario habría que interrumpirlas o suspenderlas temporalmente. Ese paréntesis se pone a las creencias de los otros, no a los otros ni a nosotros mismos.

En realidad, no se trata de que al ‘ponernos en el lugar de los otros’ intentemos persuadirlos, sino más bien que logremos comprender sus perspectivas. Por ello, lo que estaríamos llevando a cabo sería una argumentación razonable más que racional, de ahí que no se procure una explicación con una tonalidad más racional. Ahora bien, si en todo caso se buscara un cierto convencimiento para tal comprensión del otro, se lograría por medio del juicio –como ya señalamos– llevado a cabo en ese mundo compartido. El juicio que se lleva a cabo entre los participantes del espacio público es una actividad social e implica comunicación y discurso de carácter intersubjetivo. Hannah Arendt sostiene que esta actividad está comprometida con el habla, la libertad y la publicidad, siempre en relación con los otros con quienes se comparte el mundo.

La actividad del juicio surge a partir de estar en el mundo que genera el diálogo intersubjetivo y se remite a actores comunes que deliberan en el curso de sus acciones y de su vida. Esa deliberación y *phrónesis* se lleva a cabo

siempre en un sentido compartido entre sujetos, por lo cual es consecuentemente dialogal. ‘Ponernos en el lugar del otro’ significa la comunicación del grado de estimación sobre alguna cosa y hace referencia –siguiendo a Aristóteles– tanto a la inteligencia como al sentimiento. Por ello, necesitamos del lenguaje que es práctico y relacional, de modo que a través de éste sea posible comprender al otro, mediante la palabra determinada teleológicamente hacia los demás. Ese ser en dirección al otro es una función social y comunicativa, tal intencionalidad de la palabra privilegia el ámbito público donde se lleva a cabo la plenitud humana, de ahí que afirmemos, con Arendt, que “el juicio siempre se proyecta sobre otros...”²⁹

Esto hace que no nos encerremos en nuestra subjetividad, porque para hacer juicios válidos se requieren ciertos elementos que se realizan en la esfera pública. El juicio es importante porque nos permite estar en el mundo, en nuestras acciones cotidianas compartidas con los demás, superando la subjetividad. Ese *estar con los demás* responde a “la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, es la condición de todas las formas de organización política”.³⁰ Nosotros añadiríamos la importancia de la “voluntad de escucha” que se orienta a la comprensión del otro y al alcance de acuerdos. Éstos se logran en lo público y están condicionados por la ‘hermenéutica del ponerse en el lugar del otro’, en el intento de entender razonablemente y, al cabo, apostar por un mismo consenso en el que radicará el poder de quienes están actuando concertadamente a partir de un diálogo comunicativo. Lo contrario a esto genera violencia, que expresa, no la concertación, sino el dominio. Por ello, en el ámbito de lo público se apela al diálogo racional y razonable en aras de defender la pluralidad y la libertad. El discurso es el punto de interrelación para lograr la publicidad y la comunicabilidad para el alcance de acuerdos. Por tanto, ahí donde termina el discurso inicia la violencia.³¹

²⁹ Hannah Arendt. *La vida del espíritu*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1984, p. 528.

³⁰ *Ibid.*, p. 225.

³¹ *Cfr.* Hannah Arendt. “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 30.

El habla y el lenguaje discursivo son elementos centrales en el espacio público; por medio de éstos, las personas “están con otras”,³² en contigüidad humana, pero además podemos ponernos en el lugar de los otros a través de la elección de la solidaridad como modo de ser. Este modo es la opción ética hermenéutica en la que el conflicto entre culturas entiende y reconoce que –como dice Ortega y Gasset– “él es él y el otro; y si no salva al otro, no se salva él”. Esta solidaridad entendida como reciprocidad mediada, es reflexiva en tanto promueve el estar juntos solidariamente. El postulado de la pluralidad cultural se inscribe en un “proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos”.³³ Este proyecto es el de diálogo intercultural.

LA APUESTA POR EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Parece que bajo todos estos presupuestos –ponerse en el lugar del otro; respetando y reconociendo a los otros como diferentes de mí y relacionados solidariamente para el logro de un mundo mejor– podemos pensar el diálogo intercultural como plausible y aún más, necesario para el alcance y la construcción de un mundo mejor y más digno para todos. El conocimiento de las culturas ajenas contrasta con el juicio acerca de la propia cultura. Con esto se propicia la apertura de un posible diálogo intercultural. La posibilidad de ‘ponerse en el lugar del otro’ no significa asimilarse a él, sino lograr accesos de comunicación para promover un verdadero pluralismo en el que haya acuerdos mínimos comunes. Entre las condiciones del diálogo que hemos dibujado se encuentra la necesaria simetría entre los participantes en la interlocución, el conocimiento adecuado del otro y el reconocimiento recíproco.³⁴ Sin esas condiciones, se cancela la posibilidad de interlocución al generar una asimilación impuesta que conlleva la homologación. Otra condición para ese diálogo

³² Cfr. Hannah Arendt. *La condición humana*, op. cit., p. 204.

³³ Raúl Fornet-Betancourt. *Art. cit.*

³⁴ Pérez Tapias. *Art. cit.*, p. 344.

radica en que ha de gravitar “sobre la comprensión de la alteridad que se abre paso sobre la aceptación común una vez erradicados los prejuicios que la bloquean, de mínimos compartidos gnoseológicos y éticos”.³⁵ Para ello, es importante el trabajo hermenéutico y crítico respecto de la realidad cultural humana. Evitar los prejuicios a través del ‘ponerse en el lugar del otro’ permite entendimiento y, en ocasiones, consenso.

El problema se agudiza cuando se confunde consenso con homogeneidad social. El primero no tiene sentido sin el reconocimiento del disenso, surge del conflicto; en cambio, en la segunda hay negación y estigmatización de la disidencia. No puede pensarse en el acuerdo como un *statu quo* inamovible, sino que ha de buscarse una dialéctica del permanente conflicto con su correspondiente acuerdo, sin aniquilar la pluralidad. El reconocimiento de los otros no crea el conflicto ni la reacción del racismo y la xenofobia, sino que constituye la condición previa, necesaria, aunque, desde luego, insuficiente, para que haya una política y una realidad social de integración. Dicho de otro modo: para que tenga sentido hablar de integración hay que comenzar por algo previo a los programas de interculturalidad, a las políticas de valoración positiva de la diversidad, a la lucha del prejuicio frente al otro.³⁶

La cancelación de ese reconocimiento dentro del conflicto cultural se genera también a partir de la ignorancia del otro. Cuando se parte de preguntas tales como ¿por qué ha de respetarse al otro que es diferente de nosotros?, o ¿qué nos importa a nosotros el otro?, se expresa la aniquilación de cualquier posibilidad de diálogo intercultural. La comprensión de los otros nos revela las dificultades de comprensión de cada quien consigo mismo. La mentalidad indiferente es propiciada por el desconocimiento que tenemos del otro y constituye la ignorancia acomodaticia que se muestra en los comportamientos de hostilidad hacia rivales y desconocidos. Esta forma se recrudece con la indiferencia sobre el otro, lo que también aniquila cualquier intento de entendimiento y diálogo.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Javier de Lucas. “Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural”. Ponencia presentada en el Seminario de Multiculturalismo de la UNAM el día 8 de mayo de 2003. Texto inédito, p. 16.

El diálogo intercultural no puede basarse en la etnocentralización cultural en tanto se sacraliza lo propio, por un lado, y se sataniza lo ajeno, por el otro. Esto manifiesta el conflicto entre valores y culturas “al enjuiciar las otras culturas desde la perspectiva de la propia, adoptada por lo general de forma arrogante y excluyente”.³⁷ Esto expresa la dificultad de interrelación y diálogo en tanto prevalecen algunos ídolos culturales que “impiden un efectivo ‘reconocimiento’ de la alteridad”.³⁸ La experiencia dialógica supone el reconocimiento del otro como interlocutor que exige respeto a su dignidad. De ahí que se parta de ese principio de universalidad que nos obliga según imperativos morales de vida digna o de justicia. Este punto de vista ético, que se subsume en el diálogo intercultural, incluye las respectivas tradiciones culturales, tradiciones de sentido de lo que es la humanidad. A partir de la relación entre culturas es posible alcanzar la interpenetración de las diferencias. Es lo que se ha llamado “mestizaje” a partir del cual es posible un nuevo universalismo moral con un carácter dialógico, planteado desde las diferencias.

La razón dialógica (con un carácter analógico) queda puesta al servicio del diálogo intercultural en lo fronterizo entre comunidades y tradiciones “haciéndolas porosas, resquebrajándolas, mostrando su relatividad y apuntando a su disolución como límites que separan y enfrentan”.³⁹ La razón dialógica es una razón fronteriza donde se allegan aquellos prejuicios que es necesario eliminar y donde se ubican los juicios críticos. Por ello, la tarea que hemos de realizar es una tarea hermenéutica que habrá de dar cuenta del ejercicio reflexivo de la razón, y deberá mostrar la praxis de la libertad en ese ámbito cultural que la abraza.

El respeto a la dignidad que la misma humanidad reclama fija referentes morales precisados por la normatividad. Ésta sale al encuentro con los otros, convocándolos a la responsabilidad con libertad, y presuponiendo la justicia pensada a partir de nosotros mismos desde la autocrítica de prácticas exclu-

³⁷ Norbert Bilbeny. *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Gedisa, Barcelona, 2002, p. 95.

³⁸ Pérez Tapias. *Art. cit.*, p. 347.

³⁹ *Ibid.*, p. 352.

yentes, de dominación, maltrato o humillación. Es entonces, a partir de este concepto de la justicia, que podemos pensar en algún criterio que permita someter a juicio a las culturas.

ALGUNAS NOTAS CONCLUSIVAS

En el trasfondo de todo lo que hemos venido diciendo, podemos señalar que el diálogo intercultural es plausible y más que responder a un proyecto, deberá ser un ideal regulativo que evite que la supremacía de los más fuertes relegue ese diálogo o lo reduzca en pos de la nivelación de las diferencias. Tal diálogo intercultural implica una calidad ética como una actitud fundamental que, basándose en el respeto, acoge al otro en tanto se participa de la autonomía y la soberanía, planteándose como co-autonomía y co-soberanía “como modos de vida que concretizan y realizan el ‘plan’ de la libertad en todos y para todos”.⁴⁰

Pensar en la factibilidad de otros mundos posibles genera esperanza en tanto ensaya su aptitud para imaginar ese diálogo entre las culturas que se hace factible gracias al hecho de ‘ponerse en el lugar de los otros’.

El diálogo intercultural fructifica en tanto propone al ser humano como un “universal singular” y apunala la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas en tensión con la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa en la que se propone una comunicación y unión en la diversidad.⁴¹ La necesidad de un trasfondo reflexivo-crítico posibilita el diálogo con el otro, en tanto reconozco al otro como otro, aunado a la necesidad de la libertad reflexiva, involucrándose a sí mismo como a los otros; por ello, es solidaria. Así se da razón libremente sobre sí y sobre los otros para comprender los modos de vida y las acciones de los demás. Parece que “es posible transmitir al menos una intuición racionalmente compatible, a saber, que si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan

⁴⁰ Raúl Fonet-Betancourt. *Art. cit.*

⁴¹ *Idem.*

lo singular”⁴² entonces ese universal es de alguna forma alcanzable en las relaciones interculturales. El intento de comprensión hermenéutico-crítica del otro evitará ubicarse en la arrogancia que aniquila la posibilidad de ‘ponerse en lugar del otro’ con la consecuente imposibilidad del diálogo intercultural.

CUADRO IV
LA DIVERSIDAD

Diversidad	
Las relaciones intra e interculturales van configurando la identidad de las culturas; estas relaciones van más allá del mundo de los contratos y de los cambios en el mercado.	Es necesario comprendernos para comprender al otro.
El problema es la dificultad para poder escabullirnos de la cultura de la que procedemos y ubicarnos en zona de nadie donde podamos situarnos para generar juicios de valor con un carácter neutral.	La expresión más clara y polarizada de lo que es la diferencia la encontramos en el etnocentrismo. En éste, se rechaza toda pretensión universalista, lo cual orienta el péndulo al lado extremo del relativismo al no poder articular los criterios valorales de las culturas y mostrar su incommensurabilidad por las deudas de la historia y tradición de cada cultura.

<p>El pluralismo cultural, como expresión de la diferencia, muestra –a partir de la concientización y del reconocimiento de la riqueza ínsita de las diversas culturas– que el recorrido histórico de esa diferenciación ha sido tanto positivo como negativo. Positivo, en tanto ha hecho patente la diversidad; negativo, en cuanto ha habido dominio por parte de algunas culturas, lo que muestra que, a partir de la diferenciación entre las culturas, se suma el hecho aún más problemático de la asimetría entre ellas.</p>	<p>Búsqueda de un espacio común: ponerse en el lugar de los otros</p> <p>Pedirle a alguien que adopte nuestro lugar para poder lograr un entendimiento y la consecuente comunicación manifiesta las diferencias que hay entre el que adopta nuestro lugar y nosotros mismos.</p> <p>Ponerse en el lugar del otro significa respetar su diferencia y aceptar su autonomía, lo cual, no significa “ceder ante ese otro, a dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo) entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene”.¹</p>
--	--

¹ Manuel Cruz. *Op. cit.*, pp. 109-110.

<p>Mirarme con el otro, sin apartar la mirada de mí mismo</p>	<p>La apuesta por el diálogo intercultural</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Posibilita una comprensión hermenéutica, a pesar de estar, cada cual, en posiciones diversas, comprensión que propone un diálogo para el encuentro de algo común que viene permeado en un horizonte que respalda ese diálogo argumentativo, ubicado en los conceptos de autonomía y dignidad fungiendo estos últimos como telón de fondo. • <i>Pensar lo político como entendimiento mutuo.</i> • En el ámbito de lo público se apela al diálogo racional y razonable en aras de defender la pluralidad y la libertad. 	<ul style="list-style-type: none"> • El conocimiento de las culturas ajenas contrasta con el juicio acerca de la propia cultura. Con esto se propicia la apertura de un posible diálogo intercultural. • El diálogo intercultural incluye las respectivas tradiciones culturales, tradiciones de sentido de lo que es la humanidad. A partir de la relación entre culturas es posible alcanzar la interpenetración de las diferencias. • El diálogo intercultural es plausible y más que responder a un proyecto, deberá ser un ideal regulativo que evite que la supremacía de los más fuertes relegue ese diálogo o lo reduzca en pos de la nivelación de las diferencias.

FUENTE: Elaborado por Candy A. Hurtado Hernández.

II. DE ETNIAS, ESTADO Y POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE LA PLURALIDAD

Diversidad y multiculturalismo

MICHEL WIEVIORKA*

Las Américas pueden considerarse un laboratorio para algunos de los problemas relacionados con las diferencias culturales y políticas, así como un espacio de investigación de las dimensiones del multiculturalismo, las identidades y otras tantas temáticas inscritas en el ámbito cultural. Abordaremos estos temas en términos sociológicos y no filosóficos; sin embargo, se debe señalar que, al tratarse de diferencias culturales, resalta una cuestión fundamental: los filósofos antecedieron a los sociólogos en el tratamiento del problema multicultural.

Los términos que actualmente se discuten desde un enfoque moderno alrededor de la diversidad surgieron en los años sesenta, cuando emergieron como situaciones locales específicas dentro de los Estados nacionales. En esa época, en algunos países se manifestaron diferencias que buscaban ser reconocidas desde lo local, y que hoy en día han tenido repercusiones en ámbitos globales; esto significa que lidiamos con las dimensiones locales en concomitancia con el Estado nacional que hoy pervive, empero, es necesario pensarlas de una manera global (loco-global). En consecuencia, se deben

* École des Hautes Études en Sciences Sociales de París / Fondation Sciences de l'Homme (FSH).

analizar dichos problemas como la articulación de lo que existe dentro de nuestras sociedades, dentro de nuestros países y regiones, así como lo que se encuentra fuera de todo ello, tanto en términos materiales como simbólicos. Por ello, se requiere articular las lógicas externas con las internas.

Supondríamos que en esta región del mundo, el problema de lo diverso (si es que lo hay) no es tan polarizado o fragmentado como en otras partes del planeta, si lo comparamos, por ejemplo, con Europa occidental, más aún si consideramos que hablar de diferencias culturales hoy día, no refiere únicamente a lo propiamente cultural, sino que se remite, en muchas partes del mundo, al problema socialmente profundo de las religiones, aunque en muchas ocasiones se tiende más a analizarlo de manera superficial, que a lo profundamente sociológico.

Afirmar, por ejemplo, que los fenómenos del terrorismo —o de luchas entre grupos diferenciados en términos de creencias— se deben y tienen causa en la religión, es tan analíticamente superficial como plantear que la pobreza tiene su causa en orígenes de raza o etnia. Aquí un ejemplo: si nos referimos al islam, es evidente que hay dimensiones planetarias, y podemos referirnos -aunque no comparto esta visión-, al “choque de civilizaciones”, de Samuel Huntington, entre Islam y Occidente. Se puede hablar del islam como un problema dentro de un Estado nacional, como es el caso de Francia, donde hay muchas discusiones al respecto a nivel nacional, y también muchas situaciones donde el islam constituye un problema muy local, como han mostrado los eventos de principios del siglo XXI. Por ejemplo: hay múltiples discusiones en pequeñas ciudades sobre si se debe o se puede abrir o no, una mezquita; si se les va a dar o no a los musulmanes una parte especial dentro del cementerio. Cuando se trata de este problema, tenemos entonces la dimensión planetaria, la nacional y la local. Pensar globalmente implica considerar todas estas dimensiones. En este caso, el debate sobre el islam no es solamente un problema cultural, sino político-económico y ahora geo-político.

Desde el punto de vista aquí defendido, la construcción del debate sobre la multiculturalidad (es decir, teorías del pluralismo cultural) tiene dos fuentes principales: una fuente concreta o empírica, y una fuente filosófica, o también conocida como teórica. La primera, se desarrolló en los años sesenta a lo largo

del mundo, cuando aparecieron nuevos actores que buscaban el derecho a que su identidad fuera reconocida. Estos problemas no eran del todo nuevos. Antes de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, los marxistas solían discutir sobre la cuestión nacional y hubo debates muy interesantes con los llamados austro-marxistas, los cuales analizaron la relación entre la nación y lo social. En Europa central hubo un partido poderoso, conformado por judíos que afirmaban ser parte de la lucha de clases —la dimensión social— pero al mismo tiempo tenían su propia lengua y querían hablarla, es decir, pretendían con esto articular las dimensiones social y cultural.

En la actualidad, podemos ver que se impone la necesidad de tratar cuestiones relacionadas con el reconocimiento de lo que llamamos las identidades culturales. Desde mi punto de vista, el lugar más interesante a este respecto es Canadá, en particular Québec, donde tempranamente surge la cuestión de la identidad cultural hecha visible por los quebequenses de origen francés; la posición adoptada por el gobierno de Canadá fue la de estudiar esta cuestión, es decir, qué hacer con el problema sobre la relación entre anglófonos y francófonos en un mismo territorio, sin incluir, desafortunada, aunque ya tardíamente, a las identidades culturales de los pueblos originarios (llamadas primeras naciones). Para ello, se creó la Royal Comisión, que publicó un reporte llamado “Report of the Royal Commission on bilingualism and biculturalism”.¹ Desde la inclusión de dos términos en su mismo título, *bilingualism* y *biculturalism*, se da la noción de que el asunto sería abordado desde esas dos dimensiones: siguiendo estos patrones, habría entonces que hablar ahora de multilingüismo y de multiculturalismo.

El multiculturalismo, como categoría jurídica e institucional, proviene de este trabajo en Canadá, en 1971, donde se decidió el principio del multiculturalismo como pilar político de gobierno. El concepto fue más tarde introducido en la constitución de Canadá en 1982, a través de una Carta de los Derechos y las Libertades, en la que se afirma que hay que reconocer a los grupos (no únicamente los franceses) de dos maneras distintas. Por un lado,

¹ The Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism, 1967-1970, *Final Report of the Commission on Bilingualism and Biculturalism*, Canada.

estos grupos poseen su identidad cultural, y por otro –en ciertos casos, no en todos–, los miembros de estos grupos enfrentan más dificultades sociales que otros integrantes de la sociedad. Se reconoce entonces la necesidad de actuar de dos maneras complementarias: primero, reconocer las diferencias culturales, y segundo, luchar contra las desigualdades sociales. Sin hacer un repaso de tipo histórico, se puede afirmar que a partir de entonces este concepto se ha desarrollado en muchos países y hoy se discute esta forma de plantear y pensar el multiculturalismo.

La segunda fuente del multiculturalismo surge más o menos al mismo tiempo, en la misma coyuntura histórica y es de corte teórico-filosófico. El primer autor importante al respecto es John Rawls, quien a pesar de no hablar en lo absoluto sobre el multiculturalismo, introduce el tema en su libro *Teoría de la justicia* (1971).² John Rawls no trata la cultura, no habla de grupos, de minorías ni de identidades, sino sobre una teoría de la justicia que se discute desde el punto de vista de los individuos. La respuesta a las reflexiones de Rawls por parte de la comunidad filosófica fue que estos individuos no son actores sin raíces, no son una pura abstracción individual, por lo que hay que considerar no únicamente al individuo en abstracto, sino también sus raíces, su cultura, los muchos elementos que hacen que no únicamente sea individuo, sino persona.

Comienza un debate de filosofía política para saber si debemos ser *liberals* o *communitarians*. Es decir, *liberals* como John Rawls, quien piensa en términos de individuos con derechos; o *communitarians*, lo cual no quiere decir comunitarista, sino más bien reconocer las identidades culturales; reconocer que la gente, además de ser un individuo, forma parte de una comunidad. En Francia este debate tiene otro nombre, pues ahí se desarrolla como un debate entre demócratas y republicanos; pero es la misma discusión que se desarrolla ampliamente durante las décadas de los setenta y ochenta.

Se puede observar, por un lado, una fuente concreta y real desde el hecho de que hay grupos que buscan el reconocimiento de su existencia; y por otro, el debate más abstracto, filosófico, es decir, lo que llamaríamos

multiculturalidad, aunque está claro que los dos ámbitos no son totalmente distintos. Para dar un único ejemplo, se necesita retomar a Charles Taylor. Filósofo canadiense que vive precisamente en Quebec, su padre es inglés, anglófono, y su madre es francófona. Por lo tanto, él es un filósofo que enfrenta, en su vida personal, estas dimensiones conflictuales.

Con este ejemplo podemos observar que el multiculturalismo, a nuestro juicio, es la traducción jurídica, institucional de un punto de vista *communitarian* o demócrata, para hablar como los franceses. Es decir: el multiculturalismo implica reconocer en los textos, en las leyes y en la vida política el derecho de grupos o minorías. Se debe de reconocer que el multiculturalismo es la tradición cultural y política de este punto de vista, y de aquí surgen múltiples discusiones.

Para sintetizarlas, resulta importante apuntar la existencia de dos críticas opuestas cuando se habla del multiculturalismo. La primera crítica afirma: “el multiculturalismo es lo contrario a las Luces (al movimiento filosófico del Iluminismo) porque el Iluminismo combate las ideas de las tradiciones, de la autoridad de los grupos”. Hay quien sostiene que introducir a las comunidades, las tradiciones y reconocerlas es abrir la puerta a los grandes riesgos que trae consigo el comunitarismo. A su juicio, el grupo no reconoce el derecho de sus miembros como individuos, además de que los grupos se enfrentan entre sí. Por lo tanto, no pueden aceptar el multiculturalismo ya que lo consideran contrario al universalismo, es decir, al espíritu de las Luces.

El segundo frente de crítica afirma que el problema del multiculturalismo reside en que constituye un peligro para el Estado, para las tradiciones de la nación y el orden general de un país, pues los grupos que reivindican el multiculturalismo buscan aspectos de la vida social, que no son necesariamente buenos desde el punto de vista de la tradición nacional y desde una imagen de país homogéneo. Sostiene, además, que el multiculturalismo puede socavar la tradición nacional ya que atenta contra el orden nacional.

Son dos críticas totalmente opuestas: una dice que el multiculturalismo va a destruir el universalismo de las Luces; otra sostiene que el multiculturalismo destruirá el orden nacional de la República o del Estado. En ese sentido, es interesante reconocer que la idea del multiculturalismo significa

que estamos ante un nuevo momento histórico del debate. No se trata del debate clásico entre tradición y modernidad, Luces versus tradiciones. Para hacerlo más visible, se abordarán tres tensiones desde las que puede partir el debate acerca de la cuestión multicultural.

La primera, responde a la necesidad de reconocer desde donde provienen las diferencias culturales, o si se producen por la mezcla de lo interno y lo externo a las sociedades. En nuestro mundo cada vez se mezclan más lo interno y lo externo; las realidades emergen por la imbricación e implicación de estas dos dimensiones, y reconocer esta tensión resulta importante para el diseño de políticas públicas.

La segunda tensión intelectual reside en que estos problemas ilustran claramente la tensión central de las ciencias sociales, entre maneras de trabajar y pensar que parten del sistema, la estructura, las instituciones, y de quienes reflexionan a partir del individuo, del sujeto. Si damos prioridad absoluta al pensamiento en términos de estructuras, de sistemas, el problema político de las identidades culturales se convierte en un problema de funcionamiento y de integración: es necesario saber cómo integrar las diferencias. Si pensamos en términos de individuos, de sujetos, las cosas cambian; el problema ya no es la integración, sino la capacidad de las personas para moverse; la capacidad de cada persona de ser centro de su existencia, sujeto de su existencia, de ser reactivo, de producir formas nuevas de cultura.

Es por esto que existe una tensión fuerte en las ciencias sociales entre el punto de vista de la integración de los individuos al cuadro del Estado nacional. Además, por quienes piensan en términos de las condiciones que permitan que la gente viva en su cultura y sea cada vez más creativa, capaz de pensar y desarrollar su propia trayectoria personal.

Por supuesto que este debate no es el mismo en todas partes. En países donde hay un fuerte centralismo no hay tradición de apertura a las diferencias culturales, y por tanto, el punto de vista de la integración es mucho más fuerte que en países en los que el pensamiento está más abierto a las diferencias. Esta distinción es muy clara entre Francia e Inglaterra, por ejemplo. En Inglaterra es mucho más fácil hablar en nombre de los actores, del sujeto y de los grupos. Por otra parte en Francia se habla de sistema, de la sociedad

y su funcionamiento. Un tercer punto evidente, es aquel que acepta el discurso de los actores, al sostener que las identidades son eternas, provienen de distinto tiempo y, por lo tanto, el problema es la reproducción: “yo existo desde siempre y quiero existir para siempre, con continuidad histórica”. Existen elementos de continuidad, pero se debe analizar el problema en términos de producción más que en términos de reproducción.

Las identidades son cambiantes y nunca son exactamente las mismas. Con este tipo de imagen se desarrollan fácilmente formas de racismo, pues si una identidad se presenta como eterna, se naturaliza; y si es eterna y natural, la idea de raza se acerca. Por lo que es posible conectar el tema del racismo con esta fragmentación cultural en la que algunas identidades pretenden aparecer como casi naturales.

Por otra parte, en los años noventa surgen otros puntos importantes que ponen en debate cómo y por qué las cosas han cambiado tanto en relación a las identidades. El primero es evidente: el individualismo que plantea que no debemos oponer las identidades culturales. Por ejemplo, Gilles Lipovetsky publicó un libro sobre la generalización del individualismo en las sociedades contemporáneas; y al mismo tiempo, Michel Maffesoli reflexiona sobre el retorno del tribalismo y de las identificaciones culturales. No hay que oponer Maffesoli a Lipovetsky, pues actualmente conviven el individualismo y las identidades culturales.³ Más aún: el individualismo alimenta las identidades colectivas, pues las identidades culturales funcionan a través de decisiones individuales: “yo quiero pertenecer a tal o cual grupo, es mi decisión personal”. Para evidenciar en un ejemplo: existen muchos académicos que estudian el Islam en Francia, y cuando entrevistan a jóvenes musulmanes en los barrios populares de París, éstos dicen que quieren ser musulmanes.⁴ No se trata, por

³ Cf. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, 1986; Maffesoli Michel [1986], *El Tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI editores, México, 2004.

⁴ Khosrokhavar, Farhad, “El universal abstracto, lo político y la construcción del islamismo como forma de alteridad”, en Gutiérrez-Martínez, Daniel, *Revisitar la etnicidad*, op. cit., 2008, pp. 204-245.

tanto, de la reproducción de una condición heredada, sino de la producción cultural a través de la decisión de sujetos pensantes.

El segundo punto toca la necesidad de saber si existe una articulación de la cultura y la dimensión social cuando se analizan experiencias concretas. Aquí dos ejemplos en Francia y México para acercarnos a este problema: en Francia hay comunidades gremiales fuertes que exigen al gobierno francés reconocer el genocidio de 1915 de los armenios en Turquía. Ésta es una demanda de reconocimiento de un episodio histórico y cultural que no se articula con lo social. Los armenios de Francia no pertenecen a un mismo grupo social, su definición es histórica y cultural. En cambio, con un segundo ejemplo, podemos darnos cuenta de que la problemática en Chiapas, México, no se puede comprender si no se articulan las dimensiones culturales, las propias de la dominación económica y las desigualdades sociales. Por tanto, resulta crucial saber si lo cultural y lo social se articulan, no sólo como problema teórico, sino como un problema práctico para el multiculturalismo, que no son más que políticas de reconocimiento del pluralismo cultural.

Una forma de afrontar esta cuestión es retomando la concepción organizativa canadiense, en la cual se conectaron la cuestión social y la cultural. La política multicultural significa reconocer las diferencias culturales y al mismo tiempo apoyar a los miembros de estas minorías que enfrentan dificultades sociológicas relacionadas con la salud, la educación, el empleo, etc. En otras situaciones, estas dos cuestiones pueden separarse; por un lado, políticas de reconocimiento cultural, y por otro, políticas sociales que no están dirigidas a un grupo cultural particular.

El último punto reconoce que estos temas se conectan con la dimensión que puede llamarse concretamente “la dimensión de las víctimas”. En muchos casos se habla de estos grupos culturales como víctimas de sucesos históricamente graves, ya sea genocidios, esclavitud, colonialismo a ultranza, crímenes de masas u otros, y en ocasiones, las demandas político-culturales por el reconocimiento se conectan con sufrimientos históricos de este tipo. Esto significa que las identidades de esos actores tienen dos caras: una que puede llamarse negativa, es decir, la cara de la

víctima: *Yo fui destruido, yo soy lo que quedó después de la destrucción*. Y, por otro lado, una cara que puede llamarse positiva: *Yo poseo una lengua, una cultura, tradiciones, una manera de ver el mundo, arte*. Estas dos dimensiones abren la puerta a debates complejos: se reconoce la cara negativa, pero si los actores únicamente apuntalan esta dimensión, se generan lógicas en las que el grupo y sus miembros no pueden construirse como actores, pues si se definen únicamente en referencia al pasado, no pueden proyectarse hacia el futuro. Hoy existen elementos que nos obligan a considerar que el multiculturalismo no es la solución universal a estos problemas que se enuncian. En primer lugar, porque en el contexto de la globalización, el cuadro del Estado nacional –que es el cuadro en el que generalmente se aborda el multiculturalismo– no es suficiente. Ulrich Beck utiliza la noción de “segunda modernidad”, en la que no debemos aceptar el “nacionalismo metodológico”, es decir, el punto de vista de la nación, del Estado como único lugar desde donde reflexionar.⁵

Finalmente se reconoce que las diferencias culturales no son de un único tipo, lo que permite hablar de diferencias dentro de las diferencias. Se puede señalar, desde este punto, cuáles son las diferencias que encajan concretamente con la idea de multiculturalismo y cuáles no lo hacen. Cuando los actores o los miembros de una diferencia entienden que las lógicas culturales son lógicas de producción que no se presentan como actores de una reproducción, y cuando el cuadro del Estado nacional corresponde bien a la visión que ellos tienen de sí mismos, se considera que es una visión que encaja con la idea de multiculturalismo. Empero, por otra parte, existen lógicas de reproducción. Pues si los actores quieren ser totalmente diferentes, o no quieren pertenecer a otro mundo más que el de su grupo, el multiculturalismo no puede funcionar, pues está conectado con la idea de democracia, con la idea del ciudadano, con la idea de participar de una nación o una sociedad; y si los miembros de un grupo sostienen, *Yo no quiero participar más que de mi grupo, quiero derechos que no tienen necesariamente que ver con*

⁵ Cf. Beck Ulrich, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica, España, 2006.

los derechos del país, esto implica una lógica de reproducción contraria a la del multiculturalismo, por el hecho que está conectado con la democracia.

Existen otras situaciones en las que las diferencias culturales son nómadadas, se mueven no sólo dentro del cuadro de un Estado nacional. Hay fenómenos migratorios que no responden ya a la migración clásica; hay situaciones en las que la gente regresa o no desea ser parte de un territorio. Es por esto que hoy se discute sobre la desterritorialización de los actores y el transnacionalismo, donde el multiculturalismo no puede adaptarse a estas demandas, y que el enfoque intercultural buscaría paliar. Al respecto, se realizó una investigación que retrata estas reflexiones, con personas de Marruecos que deseaban ir a España y a Francia; la cual se llevó a cabo en el consulado de estos países, al momento que las personas esperaban la visa. En este momento se les preguntó: “¿Qué quieren ustedes?”, a lo cual respondieron: “quiero ir a Francia o España porque quiero ser ciudadano”. “¿Por qué?”, “quiero tener un pasaporte francés porque con éste puedo circular en el mundo”. Es decir: el tema no tiene que ver con la sociedad francesa o española, sino con el hecho de tener un derecho como los ciudadanos de estos países para viajar por muchas partes del mundo.⁶

Existen también lógicas de diáspora. Los miembros de una diáspora desean alcanzar situaciones que se encuentran conectadas con dimensiones internacionales y con problemas de otros países. El multiculturalismo, entonces, no está bien adaptado a las demandas de una diáspora.

Por otro lado, cuando lo importante es la mezcla cultural, es decir temas relacionados con la hibridación, la criollización, el mestizaje, éstos no se pueden adaptar al multiculturalismo, que no puede resolver todos los problemas de interculturalidad y mestizaje que se presentan. En contraposición, hay individuos que optan por no pertenecer a ningún grupo y que reivindican su individualidad, por tanto no pueden defender sus derechos en términos multiculturalistas. De aquí la importancia mayor de complementar con el enfoque intercultural los deseos políticos de reconocimiento de lo multicultural.

ÍNDICE ⁶OECD, *Perspectives des migrations internationales*, 2012, OCDE Publishing.

Por último, la idea que se resalta es que no hay un problema de diferencias culturales; éstas son diversas y el cuadro de estos problemas no es necesariamente el del Estado nacional. Es por eso que el multiculturalismo, si aceptamos la definición de éste como el tratamiento jurídico-constitucional de las diferencias, es útil pero no es la solución para estos problemas expuestos. Con esto se hace necesario discutir de multiculturalismo en términos positivos, pero también en términos críticos y sobre todo reconociendo sus limitaciones: aquí entra la reflexión intercultural.

Diversidad cultural y conflicto étnico desde el enfoque de los derechos humanos

RODOLFO STAVENHAGEN*

La problemática de la diversidad, en el marco de las identidades y la globalización, es uno de los temas que se debate más apasionadamente en la actualidad y del cual se vienen ocupando diferentes disciplinas como la sociología, la ciencia política, la antropología, la psicología, la filosofía, el derecho y la historia.

Por su complejidad, la problemática de la diversidad no puede encararse desde una perspectiva unidisciplinaria, como suele hacerse en el medio académico; se trata de un conjunto de fenómenos multidimensionales que deben ser abordados a diferentes niveles.

¿De qué estamos hablando realmente? ¿Son fenómenos nuevos que se presentan por primera vez en la historia o son fenómenos antiguos que ya se han presentado de diferentes maneras, pero que tal vez no han recibido en las últimas décadas, sobre todo a lo largo del siglo xx, toda la atención que

* Exprofesor–investigador emérito de El Colegio de México A.C. y Relator especial de la ONU para los derechos humanos de los pueblos indígenas. Descanse en Paz. El presente texto es una transcripción de una conferencia impartida años antes de su fallecimiento, que el mismo autor concedió para su eventual publicación.

merecen? ¿Son fenómenos que tienen que ver con la política, o fenómenos que tienen que ver con la ideología o incluso la problemática de la diversidad tiene que ver con situaciones esenciales que conforman parte de lo que llamamos la naturaleza humana? ¿Se trata de fenómenos que requieren la atención de las autoridades públicas, o bien que requieren la atención de las personas, los individuos? ¿Qué papel juegan las religiones? ¿Qué papel juegan los valores? ¿Qué papel juegan los sentimientos, las emociones, los prejuicios en todo esto que llamamos el fenómeno de las identidades, el fenómeno de la diversidad, el fenómeno del multiculturalismo?

Con ello se busca plantear algunas reflexiones sobre este tema tan complejo desde la perspectiva de las ciencias sociales y de los derechos humanos, con el fin de concentrarse en lo que se ha venido llamando en algunos trabajos “la cuestión étnica”.¹ Esta cuestión es parte de la problemática de nuestro tiempo que tiene raíces muy antiguas. Comenzaremos reconociendo que existe una aparente oposición entre, por una parte, el proceso de la globalización, de la integración de una economía mundo, de una sociedad mundo, de una cultura mundo, y por otra parte, las tendencias a la fragmentación, la persistencia de particularismos sociales, culturales, identitarios. Algunos hablan de una contradicción entre el fenómeno de la globalización, que se expresa en las redes de comunicación, en la tecnología y la economía, en los patrones de consumo de la población, en la uniformización cultural, y por la otra, la reafirmación de las identidades locales, de lo particular frente a lo universal.

Esta aparente contradicción debe ser colocada en el marco de la existencia de los estados nacionales que caracterizan a nuestro mundo contemporáneo. El estado nacional es una forma de organización política relativamente reciente en la historia de la humanidad, ya que surge en Europa occidental solamente en el siglo XVIII, se consolida en el XIX y se transforma posteriormente en un fenómeno mundial. Algunos estudiosos predicen la desaparición del estado nacional en el proceso de la globalización, pero en la realidad sigue siendo el ladrillo básico en la construcción del mundo contemporáneo, aunque sus

características y funciones se han modificado rápidamente a consecuencia de este proceso de globalización. Es probable que, en el futuro, desaparezca como fenómeno histórico, tal como han desaparecido la sociedad feudal, las monarquías absolutas, los grandes imperios coloniales, etc. Pero el estado nacional sigue siendo el marco de referencia para las relaciones sociales, políticas y económicas, en las relaciones internacionales y en la autodefinición de las identidades de la mayoría de las personas del mundo.

Actualmente, existen alrededor de 200 estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas, cada uno con su voto, desde China con sus más de 1,600 millones de personas, hasta la isla de Tonga que tiene no más de quince mil. Esta disparidad preocupa a algunos analistas, quienes quisieran reorganizar el sistema internacional para que refleje mejor las realidades demográficas del planeta. También hay quienes piensan que los estados miembros de la ONU son demasiados para que el organismo funcione de manera eficiente, mientras que otros argumentan que todos los pueblos que así lo deseen deberán poder ingresar a la ONU, aumentando el número de sus miembros. Así, en la década de los noventa del siglo XX, ingresaron los nuevos Estados que se desgajaron de la antigua Federación Yugoslava y de la Unión Soviética; así como tres décadas antes lo habían hecho las antiguas colonias europeas de África y de otras regiones del mundo.

Los estados nacionales miembros del sistema internacional, y reconocidos como tales, son realidades políticas que tienen su identidad propia, su administración, su gobierno, su moneda, su banco central, su ejército, su himno nacional y sus timbres postales (aunque éstos ya no tienen en la actualidad la misma importancia que tenían antes, como cuando se aprendía geografía política coleccionando timbres de países lejanos y desconocidos). Todos estos símbolos de la diferencia y de la identidad son mantenidos cuidadosamente para marcar las diferencias y legitimar el poder de quienes controlan los aparatos del Estado en distintas partes del mundo.

Una de las contradicciones no resueltas en la organización del mundo contemporáneo es la existencia de estos 200 estados nacionales y la realidad que el mundo está dividido en varios miles de pueblos, naciones o etnias, según se les quiera llamar, que no tienen su propio estado nacional y que

generalmente no están siquiera representados como tales a nivel internacional, ni al interior de los países en los que viven. Aunque no existe consenso con respecto a la identificación clara de todos estos grupos (la cual depende mucho de condiciones históricas y geográficas locales), podemos decir que se trata de colectividades que se distinguen unas de otras por criterios de pertenencia identitaria como pueden ser la lengua, la religión, la organización social, la cultura, una tradición histórica compartida, la vinculación con un territorio específico, así como la naturaleza de las relaciones sociales con otros grupos semejantes en las que se reconocen estas diferencias.

Estos criterios varían, desde luego, de un lugar a otro según las circunstancias específicas de cada situación, si bien el criterio lingüístico es ampliamente utilizado en todo el mundo. El uso de una lengua materna propia, distinta a otras, o a una lengua identificada como “nacional” en determinado país, tiene una serie de consecuencias culturales y sociales que tienen implicaciones para la convivencia y las relaciones entre las personas y los grupos. La diferenciación lingüística puede derivar en diferencias de los modos de vida, de las expresiones culturales y artísticas, la cosmovisión, en fin, de las distintas formas de la identidad colectiva. Si estas distinciones lingüísticas se combinan con otras, con frecuencia se fortalece la distinción étnica entre un grupo y otro. Cuando la lengua también se comparte con diferencias religiosas, por ejemplo, entre tamiles y budistas, en Sri Lanka, o entre sectas y prácticas religiosas al interior de una comunidad religiosa más amplia (como sucede, por ejemplo, entre chiitas y sunnitas en los países del Medio Oriente), pueden surgir conflictos sociales y políticos, algunos de los cuales han caracterizado al mundo contemporáneo. Si bien las causas o el objeto de estos conflictos pueden ser diversos, con frecuencia los actores étnicos perciben la diferenciación en términos identitarios como los mencionados. El surgimiento y la persistencia de tales conflictos son el resultado y también la causa de la continuada existencia de contradicciones entre los modelos existentes del estado nacional y de pueblos y naciones diversos que no se reconocen en estos modelos nacionales.

¿Cómo se maneja esta diversidad a nivel mundial, al interior de los estados y al interior de las naciones? A lo largo de la historia se han dado

numerosas formas de encarar la diversidad cultural desde la perspectiva de los estados. En un extremo, encontramos los imperios multinacionales; en el otro, los estados que están unidos y que son indivisibles, que prefieren ignorar las diferencias culturales de sus ciudadanos y que afirman un solo modelo de cultura nacional. Entre estos extremos, encontramos las federaciones y las confederaciones, los estados autonómicos, los regímenes consocietarios. Por lo general, sin embargo, el estado nación moderno se rehúsa a reconocerse como multi o pluricultural y por tanto carece de políticas para manejar adecuadamente la diversidad, aun cuando ésta se manifiesta abiertamente en la composición demográfica y social de los países. Muchos estados que han vivido así, en la negación de sí mismos, enfrentan con el tiempo serios problemas de gobernanza, equidad, desarrollo y derechos humanos. Algunos gobiernos manejan estos problemas en forma antidemocrática, con autoritarismo e intolerancia, que con frecuencia han conducido a conflictos violentos, a veces a masacres y genocidios con violaciones masivas de los derechos humanos de unos y otros.

Los conflictos y la violencia interétnica no son la consecuencia de la existencia de la diversidad cultural como tal, contrariamente a lo que a veces propugnan los medios de comunicación masiva que suelen hablar de “odios ancestrales”, “impulsos tribales” y otras insensateces semejantes. Recordemos que la diversidad cultural es tan antigua como la historia de la humanidad misma, y que durante la mayor parte de ese largo periodo los pueblos de culturas e identidades diferentes han convivido pacíficamente dentro y fuera de los estados. Los pueblos del mundo con sus identidades propias se han formado, dividido, separado, encontrado, amalgamado, evitado, o peleado según las circunstancias, durante milenios mucho antes de la emergencia del estado nacional moderno. Los conflictos entre grupos étnicos no surgen por la diversidad de las culturas. El efecto torre de Babel siempre ha existido y en el mundo moderno el problema no está en la diversidad, está en la forma en que el estado nacional decide o deja de manejar esta diversidad para el bien de la sociedad en su conjunto.

La historia de la formación de los estados nacionales está asociada a la ideología nacionalista que postula que cada nación debe tener su propio

Estado y cada Estado debe identificarse con una nación. Esta ideología surge de manera fuerte durante el romanticismo alemán de principios del siglo XIX y se refleja en la formación nacional de países como Alemania, Francia, Italia, España y otros. Luego se deriva a los países latinoamericanos, que después de su independencia política despliegan esfuerzos para construirse una identidad nacional propia (de la cual, por supuesto, estaban excluidos los pueblos indígenas). A raíz de la desintegración de los imperios zarista, otomano y austro-húngaro como resultado de la Primera Guerra Mundial, surge el concepto de la auto-determinación nacional al amparo del cual nacen nuevos estados nacionales en los Balcanes y en el Medio Oriente. Una generación más tarde, se afirma el derecho de los pueblos a la libre determinación (consagrado por las Naciones Unidas), que da lugar a la descolonización y el nacimiento de nuevos estados nacionales en lo que habían sido las colonias europeas en Asia, África, el Pacífico y el Caribe angloparlante. Finalmente, nos encontramos con la autodeterminación nacional en el proceso de desintegración de la Unión Soviética y la Federación Yugoslava a fines del siglo XX.

Esta cápsula de la reciente historia del surgimiento de los estados nacionales en distintas partes del mundo no pretende menospreciar los procesos complejos que representan.

Cada nuevo estado nacional en el tablero planetario esconde luchas, conflictos y contradicciones que no desaparecen con la declaración de la independencia política de un nuevo país. Vale la pena preguntarse cuál ha sido la participación en este proceso de los distintos pueblos que componen la sociedad nacional y que conviven al interior de sus fronteras. Si el estado nacional surge al inicio en oposición a un conjunto geopolítico mayor (caso de los imperios coloniales) o como resultado de un proceso unificador interno (caso de los principados europeos), también sucede que por lo general el estado nacional crea sus contradicciones y polarizaciones internas entre grupos en el poder y grupos excluidos, entre nacionalidad mayoritaria o dominante y minorías nacionales, entre centro y periferia, entre élite gobernante y pueblos subordinados. Esta polaridad puede ser territorial, racial, lingüística, religiosa, nacional o cultural; puede ser vertical u horizontal (cuando implica

desigualdades claras de poder, o un equilibrio relativo de poder entre los contendientes). Pero a diferencia de los conflictos interétnicos premodernos, los conflictos internos en los estados nacionales contemporáneos tienden a tener por foco central los recursos políticos, económicos, culturales y simbólicos que genera y acapara el propio Estado y su aparato del poder.

Si para algunos, el Estado es la máxima expresión del espíritu humano (Hegel), y para otros, tendrá que desaparecer en aras de una etapa superior de convivencia humana (Lenin) o integrarse en formas más amplias de administración territorial y política (¿Unión Europea?), la verdad es que a principios del siglo XXI el Estado nacional sigue siendo la unidad aglutinadora de la actividad política y el marco regulador de buena parte de las actividades humanas en todo el planeta. No hay duda de que la globalización contribuye a profundas transformaciones del estado nacional (incluyendo las relaciones entre el Estado y los distintos pueblos y grupos étnicos que lo componen), pero sin el estado nacional (sobre todo la acción protagónica de los Estados más poderosos) la globalización no podría existir. El problema no es si eventualmente desaparecerá o no el estado nacional, sino más bien qué tipo de Estado se requiere para resolver los múltiples problemas humanos de las sociedades contemporáneas. Por ello no son irrelevantes los debates sobre las reformas del Estado, como los que se tienen en algunos países en la actualidad.

Por principio, existen dos visiones fundamentales del estado nacional (es decir, de las naciones que tienen vocación de estado y del Estado que quiere ver su fundamento en la existencia de una sola nación). Por una parte, tenemos al etnos, es decir, la idea de que a todo Estado debe corresponder una sola nación definida por su unidad y uniformidad étnica. Los alemanes llevaron esta idea al extremo al proclamar la idea de “un territorio, un pueblo” (*ein Land, ein Volk*), al que identificaban en términos raciales, con lo cual manifestaron aún más contundentemente la unidad de la sangre y la tierra (*Blut und Boden*). El intento de identificar el territorio de un Estado con la supuesta “raza” de su población resultó ser una de las mentiras más grandes de la humanidad, que condujo a uno de los crímenes más espantosos de la historia (el Holocausto).

Con menor intensidad, el criterio racial para definir al Estado también ha sido utilizado en otros contextos, por ejemplo, cuando se linchaba a negros y mexicanos con la consigna “This is white man’s country” (*Este país es para blancos*); o cuando imperó el apartheid en Sudáfrica entre 1948 y 1994. Aunque el burdo racismo de hace algunas décadas ya no forma parte, felizmente, del discurso oficial de algunos gobiernos, muchos países se siguen viendo a sí mismos en términos raciales. A raíz de las masivas olas de inmigrantes provenientes de las regiones del Sur, en países europeos como Francia, Alemania, España, entre otros, se debate acerca de los supuestos peligros que amenazan a la identidad nacional, argumento que la extrema derecha ha hecho suyo en diversos contextos.

La concepción de la nación étnica o racial como sustento del estado nacional no surgió de manera improvisada, sino que fue cuidadosamente cultivada desde el siglo XIX por los diversos ideólogos del nacionalismo, con frecuencia en los recintos universitarios y propagada en los medios de comunicación. Resabios de aquellos debates subsisten hoy en día en algunos círculos académicos. El ya fallecido profesor Huntington, de la Universidad de Harvard, considera por ejemplo que los *Hispanics* ponen en peligro la identidad anglo de Estados Unidos.²

A esta visión del *ethnos* se enfrenta la concepción de los que afirman que el estado nacional es una estructura constitucional que establece las reglas del juego mediante las cuales se norman las relaciones entre los ciudadanos independientemente de sus características étnicas, religiosas, lingüísticas, raciales o culturales. Ésta es la visión del *demos*, es decir, del Estado en el que hay lugar para todos en pie de igualdad y que da las garantías para que cada quien pueda tener y disfrutar de su identidad propia sin que sean afectados el comportamiento y las prácticas políticas del Estado como tal. El filósofo Habermas propuso a sus compatriotas alemanes adoptar un “patriotismo constitucional” y que se olviden de sangre, tierra y pueblo étnicos, consejo que parece haber sido aceptado por la mayoría de la población (que

² Véase Samuel P. Huntington, *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad estadounidense*, Paidós, Barcelona, 2004.

ahora incluye a un número creciente de inmigrantes turcos, entre otros). En esta perspectiva, el Estado tiene su propia esfera, la de mantener las leyes, respetar los derechos humanos, proteger a la población y tal vez aplicar alguna política de desarrollo, indistintamente que se trate de negros o blancos, judíos, cristianos o musulmanes, o gente que disfrute más de las hamburguesas, los tacos o el curry.

Aunque pudiera parecer que estas dos visiones del Estado (el etnos y el demos) están en contradicción permanente, de hecho los estados nacionales modernos pueden tener elementos de ambas, y según las circunstancias históricas, pueden inclinarse más por una o por otra. Los juristas distinguen entre el *jus sanguis* y el *jus soli*, y según las coyunturas, la ciudadanía puede ser definida ya sea en función de la descendencia o del suelo en el que se nace. Tomemos como ejemplo los casos frecuentes desde antaño y siempre recientes de padres de familia mexicanos, por ejemplo, que son deportados de Estados Unidos por ser indocumentados, es decir ilegales, es decir criminales, según las leyes migratorias de ese país. En 2007, una señora mexicana que se encontró en esta situación, se había resistido a ser deportada y se había refugiado durante algún tiempo en una iglesia de Chicago, argumentando que su único “delito” era buscar trabajo en Estados Unidos, ya que en su país (México) no encontraba empleo (como millones de otros mexicanos). En cambio, su pequeño hijo, quien nació en EUA, es un residente con todos los derechos, aunque ya está en desventaja porque su mamá había sido clasificada como una “delincuente” simplemente por no haber podido conseguir una visa. En Estados basados en la concepción del etnos (Alemania, Japón y otros) los descendientes de los miembros de la nación pertenecerán a ella aunque hayan nacido y vivan en otros países.

A lo largo de la historia, las clases gobernantes han tratado de conformar a los estados nacionales a su propia imagen, creando su modelo de nación, su modelo cultural, lingüístico, religioso o racial. Para ello han echado mano de todos los instrumentos e instituciones a su alcance: la educación, la religión, la administración pública, las leyes y la justicia, es decir, los aparatos ideológicos del Estado. Esto ha servido para facilitar la tarea de gobernar y también para unificar el país frente a las amenazas reales o percibidas que

proviene del exterior. La conformación de una cultura nacional es una de las principales tareas del estado nacional.

El antropólogo británico Benedict Anderson dice que la nación es una comunidad imaginada.³ Ciertamente, pero también es una comunidad construida incesantemente y conscientemente por el estado nacional. La cultura nacional se define, en primer lugar, frente a otras culturas externas. Allí tenemos el caso emblemático de la cultura francesa que ha tenido que defenderse históricamente de las demás culturas europeas: inglesa, alemana, española, italiana, echando mano de instrumentos ideológicos culturales como la francofonía... Igualmente lo hizo la España franquista con el concepto político-ideológico de la hispanidad. Por otra parte, la noción de cultura nacional ha servido para fortalecer el poder al interior del estado nacional mismo, en contra de los llamados elementos antinacionales o simplemente “no nacionales” por ser diferentes, distintos o “extranjeros”, como alguna vez se decía en países como México.

En el mejor de los casos, a quienes no comparten la llamada cultura nacional se les ignora, pero con más frecuencia se procede a su asimilación o se prohíbe su existencia. Así ha sido con los llamados indígenas en México, como en el resto del continente americano, y en muchas otras partes del mundo. La “mexicanización del indio” fue durante mucho tiempo uno de los objetivos declarados de la política indigenista en México, y aún existen quienes están convencidos de la bondad de este enfoque heredado de los primeros misioneros de la colonización española, la vieja visión colonizadora.

Si bien la afirmación de la identidad nacional hacia el exterior tiene su legitimidad en el concepto de la libre determinación de los pueblos (derecho humano reconocido universalmente), no así la imposición de una identidad nacional construida desde arriba sobre el conjunto de la población que puede ser internamente diversificada y heterogénea. De hecho, la mayoría de los llamados estados nacionales en la actualidad son sociedades multicultu-

³ Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Col. Popular Núm. 498, FCE, México, 1993

rales. Éste es el caso de las naciones multiétnicas y pluriculturales como los países de la región latinoamericana, muchos de los cuales así lo han reconocido en recientes reformas constitucionales y legislativas, como México desde 1992 y reafirmado en la reforma constitucional de 2001.

La diversidad étnica y cultural al interior de los países puede ser el resultado de conquistas, colonizaciones, migraciones, guerras, negociaciones políticas etc. Sabemos que la mayoría de las fronteras reconocidas actualmente fueron trazadas en algún mapa por generales o políticos en circunstancias históricas específicas, sin tomar en cuenta a las poblaciones que allí vivían. Es el caso de las fronteras de México con sus vecinos; así fue la historia de Europa y de los estados africanos cuando hace medio siglo surgieron como países independientes heredando las fronteras trazadas por las potencias coloniales en la Conferencia de Berlín, a fines del siglo XIX. El trazo de fronteras con frecuencia partió en dos o tres partes a las comunidades lingüísticas o culturales ya establecidas, produciéndose el fenómeno de los pueblos transfronterizos, como los yaquis y los kikapus, en el norte, y los mayas en el sureste de México. También ha conducido a desplazamientos y migraciones forzadas, así como a la creación de minorías nacionales, como sucedió en numerosas ocasiones en Europa oriental.

Un viejo cuento judío dice que un señor se encontró con algún conocido y le comentó que durante su larga vida había vivido en Ucrania, Bielorrusia, Polonia y Rusia. El conocido se admiró y le preguntó si había viajado mucho. El señor le contestó que nunca había salido de su pueblo.

Los estados nacionales han empleado numerosas políticas para ocuparse del problema de la diversidad cultural. En el extremo más radical, tenemos la política del genocidio, el aniquilamiento total de los grupos rechazados por la estructura del poder. El Holocausto, el genocidio de armenios en Turquía a principios del siglo pasado, el genocidio de los hotentotes, en Namibia, por el colonialismo alemán, el genocidio de numerosísimos pueblos indígenas en América al principio de la colonización, así como durante la etapa de la expansión del capitalismo depredador en los estados independientes durante el siglo XIX (la conquista de la Patagonia, en Argentina, las hazañas de los *bandeirantes*, en Brasil, la conquista del “Oeste”, en Estados

Unidos, etc.). Más común que el genocidio, no muy felizmente, han sido las políticas de asimilación o integración. Aunque a veces éstas han sido violentas y brutales, su resultado ha sido principalmente el etnocidio, es decir, la desaparición cultural y social de los grupos subordinados, con el objeto de transformarlos en mano de obra dócil y barata para la expansión capitalista. En otros entornos, las preocupaciones por la seguridad nacional llevan a regímenes autoritarios a forzar la integración de las minorías étnicas al molde del estado nacional con el objeto de asegurar las fronteras y las estructuras del poder. Esto sucede con frecuencia en países de Asia sudoriental y en África. También se dan las políticas de colonización interna como las que practica Indonesia en algunas islas de su archipiélago, China, en Tíbet, y Estados Unidos, en Hawái y en Alaska, que tienen como resultado principal la disolución progresiva de los lazos culturales y sociales de los pueblos del territorio subordinado. Así han tenido lugar los procesos de minorización de poblaciones otrora soberanas con identidades propias, que van desapareciendo como entes culturalmente distintos.

Algunas de las formas más eficaces para producir estos resultados han sido las políticas educativas y lingüísticas como las que México ha empleado a lo largo del siglo xx con respecto a los llamados pueblos indígenas del país. En Canadá, para citar otro ejemplo, el gobierno federal estableció el sistema de “escuelas residenciales” o internados para los niños indígenas bajo su tutela, a los que se obligaba a las familias indígenas a enviar a sus hijos durante varios años. En estas escuelas se les enseñaba el inglés como lengua dominante y oficial en el país, y después de varios años, los niños habían olvidado lo esencial de su cultura. Cuando volvían a sus comunidades, si acaso volvían a ellas, ya no podían comunicarse culturalmente con sus familiares de generaciones anteriores. A este rompimiento, las Primeras Naciones en Canadá lo califican como un periodo de “desolación y dolor transgeneracional”. Después de muchos años de litigio, el gobierno canadiense aceptó la responsabilidad de este proceso de destrucción cultural (que en muchas instancias iba acompañado de violencias físicas y sexuales contra los niños y las niñas indígenas), y hace poco acordó pagar una reparación financiera a las personas afectadas. Pero el daño ya estaba hecho.

Pese a todos los intentos históricos de hacerlos desaparecer, los pueblos indígenas del mundo han resistido a los genocidios y los etnocidios, y se han organizado para luchar por sus derechos humanos colectivos e individuales. En el marco de amplias movilizaciones políticas y sociales, lograron que las legislaciones de numerosos Estados reconocieran su existencia cultural y jurídica, así como sus derechos. Esta emergencia de los pueblos indígenas se da un contexto internacional favorable al reconocimiento de la pluralidad y de la diversidad como un valor ético global. Los estados nacionales asumen la responsabilidad de respetar la diversidad cultural, de proteger los derechos culturales de todos sus habitantes, por ejemplo, el uso de las lenguas vernáculas como se ha reconocido constitucionalmente en México y en otros países de América Latina. Aquí fue creado, hace pocos años, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas, hay programas de educación bilingüe intercultural, la ley establece que los indígenas tienen derecho a un traductor cuando no entienden el castellano en casos ante la justicia, etc.

La diversidad cultural, el multiculturalismo, es hoy reconocido como un valor necesario para hacer frente a los grandes problemas de la humanidad: la guerra y la paz, el medio ambiente, el desarrollo, la democracia. La diversidad cultural es cada vez más aceptada como un derecho humano colectivo. La UNESCO promovió la adopción de una convención internacional sobre la materia. Naciones Unidas ha establecido que el desarrollo humano, en su sentido amplio, solamente puede tener lugar si la diversidad cultural es respetada. Más aún, la diversidad cultural es un recurso de la humanidad para lograr el objetivo del desarrollo social y económico, la protección del medio ambiente y la convivencia pacífica entre los pueblos. En consecuencia, el estado nacional tiene la obligación de adoptar políticas que protejan la diversidad cultural y promuevan el respeto a la multiculturalidad. Estamos lejos de la idea –que aún persiste en muchas partes– de que solamente existe un modelo cultural universal para lograr el desarrollo, el bienestar y la vida democrática. Si la biodiversidad genética es buena para la supervivencia del planeta, la diversidad cultural lo es para la supervivencia de la humanidad. Esta perspectiva alterna es válida no solamente en los estados nacionales que cuentan con minorías étnicas o pueblos indígenas cuyas culturas han sido ignoradas y menos-

preciadas durante mucho tiempo, sino también en aquellos países que pueden sentirse culturalmente amenazados por la llegada masiva de inmigrantes de otras partes del mundo en busca de una vida mejor.

Se ha visto que no es suficiente simplemente reconocer y respetar los derechos individuales de cada persona a vivir su propia cultura en lo íntimo de su ser o, en el mejor de los casos, en su familia. Hoy se acepta –y así lo declara la legislación internacional– que es preciso respetar los derechos culturales de las distintas colectividades, de los pueblos diversos que conforman el mosaico de la humanidad contemporánea. La cultura individual es parte de la cultura de la comunidad, y si no se respetan los derechos colectivos de los pueblos culturalmente diferenciados, no podrán ser plenamente efectivos los derechos individuales de sus miembros. En México no basta con que se proclamen los mismos derechos individuales de todos los mexicanos, es preciso hacer efectivos los derechos colectivos de los pueblos indígenas como lo establece la propia Constitución Política desde su reforma en 2001, y como se ha establecido, a principios del siglo XXI, con la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, adoptada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007.⁴

⁴Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas*, marzo 2008. www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/

Sobre el Estado plural y la ciudadanía

LUIS VILLORO*

Se nos presentan dos temas relacionados con el Estado multicultural: democracia en un Estado intercultural y ciudadanía. Ambos temas presentan múltiples variables, según la situación de cada país multicultural. En América Latina ha cobrado especial relevancia el movimiento por los derechos de autonomía de los pueblos indígenas que, con modalidades distintas, se presenta en México, Guatemala, Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Paraguay, y en menor medida Brasil, Chile y Argentina.

El Estado democrático en una situación multicultural plantea el problema de conciliar dos exigencias contrapuestas: el respeto a la pluralidad de los pueblos que lo integran y la unidad y colaboración entre ellos. Cualquier respuesta a ese problema sólo es posible si partimos de la distinción entre dos conceptos: Estado y nación o pueblo.

El Estado podría definirse como la sujeción de un conjunto de personas y colectividades a un poder político único que tiene el monopolio de la

* Exinvestigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Descanse en Paz. El presente texto es una transcripción de una conferencia impartida años antes de su fallecimiento, que el mismo autor concedió para su eventual publicación.

violencia legítima y garantiza, a cambio, la seguridad de ese conjunto de personas. Es un sistema de dominación política, administrativa y militar. La nación, en cambio, es una comunidad de cultura, la cual implica una lengua común, formas de vida, creencias básicas, instituciones sociales, que acepta una tradición y un proyecto histórico común y tiene una referencia a un territorio. Si preferimos evitar el término “nación” por la tendencia a incluir en él la proclividad a convertirse en Estado, podemos emplear el término más vago de “pueblo”. Un Estado puede ejercer su dominio sobre varios pueblos o naciones; un pueblo puede coincidir con un Estado o varios, o bien compartir con otros pueblos en un Estado plural.

Algunos sistemas estatales que ejercen su dominio político sobre varias naciones¹ o pueblos en su territorio son el resultado de la confederación voluntaria entre esos pueblos, pero éste es un caso raro. La mayoría han nacido históricamente de la dominación de un pueblo sobre los demás, mediante la conquista o la hegemonía política. La constitución de la mayoría de los Estados nacionales refleja esta situación de dominación de un pueblo sobre los demás, que se consideran minoritarios o cuya identidad se ignora. Ésta es la situación de los pueblos indígenas en América Latina. Los Estados nacionales nacieron del dominio de un grupo criollo y mestizo que se identificó a sí mismo como la Nación y prescindió de las naciones indígenas que habían sido colonizadas.

El nuevo movimiento indígena no reclama la soberanía política frente a ese Estado-Nación dominante; lo que exige es su transformación de un Estado-Nación homogéneo en un Estado plural acordado por la unión voluntaria de los distintos pueblos que lo componen. Sólo entonces el Estado multicultural no se justificaría en la dominación, sino en un convenio libre.

Para que cualquier convenio sea legítimo tendría que responder a ciertas condiciones mínimas; las partes convenientes tendrían que pactar libres de coacción y ser autónomas, es decir, ser capaces de decidir con libertad las características del convenio, de aceptarlo o rechazarlo. Por consecuencia,

¹ Podemos llamar “Estado plural o multicultural” a una forma de Estado que respetará la diversidad de culturas que constituyen la Nación, sin pretender dominarlas.

la autonomía de los pueblos pactantes en un Estado multicultural no es resultado del convenio, sino su condición.²

Todas las características de la constitución del Estado plural que resultaren del convenio podrían discutirse y acordarse entre las partes, pero esas condiciones no serían negociables porque son las que hacen posible cualquier convenio basado en la libre voluntad y no en la dominación. En la medida en que la constitución del Estado multicultural cumpla con esas condiciones se acercará a un Estado democrático de derecho. Las condiciones de no-coacción y de autonomía forman parte de lo que el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés ha llamado el “coto vedado”³ a toda discusión, condición de todo Estado basado en un convenio democrático.

Por lo tanto, hay que distinguir los derechos previos al pacto constitucional y los derechos posteriores a éste. El derecho de autodeterminación de los pueblos es anterior a cualquier acuerdo político que lo supone. No deriva, pues, de la Constitución del Estado existente: es su fundamento. Luego, la Constitución del Estado existente es su fundamento. Entonces, la Constitución de un Estado plural no puede otorgar la autonomía a los pueblos, debe reconocerla. Un derecho otorgado se funda en un poder constitucional ya existente en un Estado-Nación. Podría, por lo tanto, abrogarse, limitarse o cambiarse por obra de cualquier otro constituyente del mismo Estado. Un derecho reconocido se comprueba como propio del pueblo, con independencia del Estado que lo reconoce. No puede ser abolido por el Estado plural o multicultural puesto que es su condición misma.

El error en que han caído las reformas constitucionales que se han avanzado en América Latina para intentar remediar la situación de los pueblos indígenas, es que padecen de esa confusión. La única excepción en mi conocimiento es la Constitución de Paraguay, al reconocer que los pueblos indígenas son “grupos anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo”.

² Un Estado multicultural sería, por lo tanto, una forma de Estado que resultara de un convenio libre entre representantes de los pueblos que intervienen en el convenio.

³ Cfr. *Op. cit.* Infra.

El estatuto jurídico de los pueblos o naciones dentro de un Estado plural es, por lo tanto, muy distinto al de las “minorías”. Las minorías no pueden considerarse anteriores al Estado, ni son parte de su constitución como Estado plural. Puede tratarse de grupos de inmigrantes procedentes de otros países, o bien de grupos que se identifican por adherirse a ciertas creencias colectivas o a prácticas de vida. De cualquier forma, se incorporan como un sector dentro de la Nación ya existente y carecen de las características de una nacionalidad. A diferencia de los derechos de los pueblos, los derechos de las minorías no son condiciones del pacto político, sino son otorgados como consecuencia de éste.⁴

A partir de esta constatación podemos preguntarnos cuál sería la estructura política que podrían tener los pueblos autónomos en un Estado plural. Un primer ordenamiento político obvio sería el régimen federal. Sin embargo, tal como se ha presentado hasta ahora ese sistema presenta varias dificultades para albergar una multiplicidad de pueblos o naciones.

Los federalismos existentes cumplen la función de establecer ciertas entidades políticas descentralizadas en un Estado-Nación culturalmente homogéneo. Puede tratarse de la unión de estados antes separados que constituyen una nueva entidad política (como en los Estados Unidos o en la antigua Unión Soviética) o bien de un Estado-Nación preexistente que se subdivide en entidades políticas y administrativas (como en México o en la Alemania actual). En ambos casos, la división en estados regionales federados no corresponde a pueblos diferentes, sino a regulaciones administrativas dentro de un Estado nacional. Subsiste entre ellos una homogeneidad en la cultura, que se traduce en la aceptación de un mismo ordenamiento jurídico, social y político. La federación no es un sistema unitario en el que coinciden comunidades culturales diferenciadas, sino una descentralización administrativa en una Nación culturalmente homogénea.

Sin duda, existen casos excepcionales en los que puede darse una coexistencia de naciones, con culturas diferenciadas, en un sistema federal, es

⁴Es el caso de las minorías africanas o mexicanas en Estados Unidos (o incluso en Europa) que no constituyen una nación norteamericana.

el caso de países como España o Canadá. En esos casos pueden coexistir nacionalidades culturalmente diferentes (Cataluña, País Vasco y Galicia, en España; francés e Inuit, en Canadá) en el mismo sistema federal, junto a otras entidades políticas que no son más que escisiones de la misma nacionalidad hegemónica. Hay entonces una asimetría entre los pueblos con identidades culturales diferenciadas y estados que comparten la misma identidad cultural, bajo el mismo régimen federal. Mientras los primeros tendrían derecho a la autodeterminación, los segundos no lo tendrían. El federalismo existente no responde a esa distinción. No es, pues, el sistema adecuado para dar cabida a la unión de pueblos diferenciados culturalmente.

Podríamos pensar en un sistema federal de un nuevo tipo, hasta ahora inédito, llamado “Estado de regiones autónomas”. Se trataría de un Estado plural dividido en entidades autónomas –los pueblos– que acuerdan unirse en un nivel superior, compartiendo la misma soberanía. La unidad no sería el resultado de la coexistencia de entidades administrativas en el seno de una misma nación, sino de acuerdos entre naciones o pueblos diferentes.

En los países de América Latina, un acuerdo semejante sería en principio realizable para pueblos indígenas que presentaran una cohesión cultural, instituciones sociales propias y que se desarrollaran en un territorio delimitado. Es lo que ya se dio en la constitución de la Región Autónoma de la Costa Atlántica, en Nicaragua. Es también el proyecto que en México ha propugnado una asociación de pueblos indígenas, la ANIPA (Asociación Nacional Indígena por la Autonomía).

En algunos países de la América indígena ese proyecto sería tal vez posible en pueblos que presenten una unidad territorial y cultural, y no estuvieran fuertemente mezclados con otras etnias. En mi opinión, ese caso podría darse en México en los yaquis, los huicholes, los rarámuris, y en Guatemala y en Chiapas con las distintas etnias de ascendencia común en la civilización maya⁵. Pero, en cambio, para la mayoría de los pueblos indígenas presentan serias dificultades.

⁵ En el sureste de México también podría darse en las comunidades indígenas de Chiapas y en algunas de Oaxaca. ¿No era ésa una de las demandas de los pueblos indígenas en los Acuerdos de San Andrés frente a los representantes del gobierno nacional?

En primer lugar, la mayoría de los pueblos indígenas se encuentran dispersos en comunidades aisladas y diseminadas entre poblaciones de etnias distintas, sobre todo mestizas. Es difícil trazar un territorio común uniforme entre ellas. Sobre todo, se dificulta el establecimiento de instituciones sociales y políticas comunes a diferentes comunidades.

En segundo lugar, es frecuente la mezcla entre etnias distintas o su yuxtaposición local en un mismo espacio geográfico. En realidad, las proyectadas “regiones autónomas” en el proyecto de ANIPA tendrían que ser, en la mayor parte de los casos, “poliétnicas”. Pero entonces se suscita una doble dificultad. En primer lugar, la necesidad de que varios grupos de etnias distintas puedan reconocerse como miembros de un pueblo autónomo, de manera de compartir una misma cultura e instituciones comunes. En segundo lugar, el problema de establecer criterios para determinar la etnia mayoritaria que podría considerarse el núcleo de un pueblo autónomo y el lugar en él de las otras etnias minoritarias.

Estas dificultades han llevado a seguir otra vía paralela. El pueblo es una realidad histórica; es vigente en la vida comunitaria cotidiana, donde todos siguen los usos y costumbres tradicionales y participan en las instituciones consensuadas. Pero, a través de los siglos, esas comunidades no siempre se encuentran unidas, a menudo están dispersas y han perdido su vínculo común en que todas se reconocían como una misma nación o pueblo. Se trataría entonces de reconstruir los pueblos a partir de esas comunidades dispersas. Es un movimiento de retorno, de restauración de una unidad dañada.

Las comunidades indígenas se unirían en municipios de mayoría indígena y éstos en regiones. La región autónoma no se diseñaría desde arriba, sino sería el resultado de un proceso de autoidentificación de las comunidades desde abajo, para reconstruir su pueblo histórico.

Ésta es, de hecho, la vía que siguió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en México, para negociar con el gobierno las autonomías indígenas en los acuerdos llamados de San Andrés Larráinzar, aunque el gobierno no los ha cumplido. En esos acuerdos se reconoce la autonomía de las comunidades indígenas, la facultad de que éstas se agrupen en municipios autónomos de mayoría indígena y éstos, a su vez, reconstruyan pueblos

autónomos. La autonomía sería elegida y reconstituida a partir de las bases comunitarias. Se trata de un proceso democrático radical, en que cada comunidad decidiría su estatuto de autonomía.

Otro de los temas con mayor relevancia de análisis es la relación de ciudadanía frente al Estado plural. Desde la Revolución francesa se distinguieron entre dos tipos de derechos: los “derechos del hombre” y los “del ciudadano”. Los primeros no derivan de ninguna decisión del Estado, se consideran anteriores a su constitución misma. Los segundos, en cambio, son decretados por el Estado y pueden, por lo tanto, variar a su voluntad.⁶

Pues bien, como se ha dicho, los derechos de las naciones o pueblos son previos a la constitución del Estado, no derivan de éste. En efecto, base de todos los derechos básicos de cualquier persona humana, es el derecho a la libertad, esto es, el derecho a elegir su propio plan de vida y de realizarlo. Pero la persona no es un ente asocial; para realizar su elección de vida requiere de su pertenencia a una comunidad de cultura, la cual le ofrece los fines y valores entre lo que puede elegir. En cambio, los derechos y obligaciones de los ciudadanos son dictados por el Estado⁷ y dependen de su voluntad.

De hecho, los derechos de la persona humana y los del ciudadano no han coincidido en la historia. Las constituciones estatales han restringido los derechos de la ciudadanía a un conjunto de individuos, según los intereses del poder político. Desde la separación de ciudadanos pasivos y activos con la Revolución francesa hasta la exclusión de la mitad de la población, las mujeres, en el siglo pasado. En las democracias liberales, la ciudadanía sigue siendo el instrumento por medio del que el Estado-Nación niega la pertenencia a él a muchas personas: los inmigrantes, los extranjeros, los marginados. Porque la ciudadanía liberal que, en teoría, debería comprender

⁶ Los “derechos del hombre” son los que tiene todo hombre o mujer por serlo, son, pues, anteriores a la constitución misma del Estado. Son constitutivos de una ética general. Los “derechos del ciudadano”, en cambio, corresponden a lo que decreta un Estado Nacional.

⁷ Así pues, tenemos que distinguir claramente entre los derechos de los pueblos o comunidades dentro de un Estado que se quisiera homogéneo, y los derechos de todo hombre o mujer dentro de ese Estado que pertenezca a cualquier pueblo o comunidad.

los derechos básicos para todo hombre o mujer, está contaminada con las ideas y valores propios de una nación dominante en el Estado. “Buen ciudadano” se considera al patriota leal a los valores de la nación dominante; a quien defiende su forma de vida, las manifestaciones básicas de su cultura, su lengua o su concepción religiosa, sus símbolos patrios. La ciudadanía en el Estado nación homogéneo exige la fidelidad a una nacionalidad y la exclusión de la pertenencia a las comunidades diferenciadas que incluyera el Estado. Por eso, la ciudadanía en el Estado nación existente, es de hecho un instrumento legal de exclusión gracias al cual la nacionalidad dominante rechaza a las otras nacionalidades o pueblos en el Estado.

El Estado multicultural⁸ pretende ser el resultado del acuerdo entre varios pueblos. La ciudadanía, en esa forma de Estado, no podría, por lo tanto, ser excluyente de ninguna pertenencia a pueblo alguno. En consecuencia, los derechos ciudadanos no podrían coincidir con un punto de vista ni con valores propios de un pueblo o comunidad de las que componen el Estado plural. La noción de ciudadanía tendría así que depurarse de cualquier contaminación con los fines, valores y concepciones de cualquiera de los otros pueblos que integran el Estado. La ciudadanía compete a la relación de toda persona con el Estado, es independiente de la relación diferenciada de pertenencia que tuviera esa persona con una comunidad cultural específica. Mientras que, por su integración en una comunidad cultural, un individuo tendría ciertos derechos y obligaciones que no comparte con miembros de otras comunidades, por su carácter de ciudadano de un Estado, tendría derechos y obligaciones comunes.

Los derechos comunes a una ciudadanía, así depurada de toda pertenencia a una nacionalidad, comprenderían las condiciones básicas en que todo hombre o mujer puede ser parte de un Estado plural común, sin perjuicio del pueblo de su pertenencia.

⁸ Ese Estado homogéneo que promulga una ciudadanía nacional indiferenciada, para toda comunidad de cultura, se opondría a un Estado multicultural. Éste sería un Estado plural que no respondería a ningún pueblo en particular.

Por ejemplo, los derechos humanos básicos deben incluir los valores inherentes a toda persona de cualquiera de las comunidades culturales del Estado plural. Así, cuando los pueblos del Estado provienen de orígenes culturales diferentes a la tradición occidental, como es el caso en los pueblos originarios de América Latina, los derechos básicos no se restringirían a la versión individualista y posesiva de los derechos humanos, propia de la civilización occidental moderna, sino que tendría ser el componente común entre interpretaciones culturales distintas de esos derechos.

Por otra parte, los derechos del ciudadano comprenderían todos los valores no excluyentes, que permiten la convivencia y la cooperación entre grupos y personas pertenecientes a comunidades diferenciadas, tales como la equidad en la diferencia, la solidaridad o la inclusión.

La ciudadanía, así depurada de todo carácter nacional, estatuye una igualdad básica entre todos los grupos diferentes integrantes de un solo Estado. Pero esa igualdad no derivaría ya de la imposición de los valores propios de un pueblo o nación sobre las demás, sino de la condición que hace posible el convenio entre todas. Sería, por lo tanto, una ciudadanía no excluyente, cercana al ideal originario de un liberalismo ético y ajeno, en cambio, a todo nacionalismo.

Esa ciudadanía no excluyente sería una expresión de la “ciudadanía diferenciada” propuesta por Will Kymlicka o de la “ciudadanía étnica” de Guillermo de la Peña. Ambas propuestas tienen, sin duda, en mi opinión, el acierto de dar satisfacción a las legítimas reivindicaciones de los grupos con culturas e identidades diferenciadas.

No parte, por otro lado, de la distinción conceptual entre derechos anteriores al Estado plural y derechos promulgados por éste. Una ciudadanía diferenciada, al solo comprender los elementos comunes que igualan a todos los miembros del Estado, cumple también la función política de establecer una colaboración entre iguales, más allá de sus diferencias, de manera semejante a la ciudadanía nacional de que hablamos antes.

La propuesta de la diferenciación de derechos ciudadanos en relación con las características de los pueblos que componen el Estado plural, plantea un problema correcto. Si los derechos de ciudadanía fueran iguales a

todos los grupos del Estado multicultural, habría que establecer derechos propios de otro nivel que dieran satisfacción a las demandas legítimas de cada pueblo diferenciado. Serían derechos de pertenencia de cada pueblo que no podrían contradecir los comunes de la ciudadanía. Pero este tema rebasa ya los límites trazados para la intervención de esta mañana, porque plantea un tema final: la necesidad de aceptar derechos situados en cada pueblo o comunidad, que serían una concreción de los derechos no-excluyentes, y que se ejercerían en la realidad de cada comunidad.

Modernidad, identidad nacional y religión: una reflexión historiográfica*

CLAUDE PROESCHEL**

La construcción de los Estados nacionales modernos en el espacio político europeo afirmó el triunfo de lo político como fundamento del lazo social, sustituyéndose así los lazos tradicionales, religiosos o dinásticos.¹ Esta nueva concepción ha conducido a una nueva relación con lo religioso en el espacio público. En términos políticos, la modernidad implica, en efecto, la no consideración, en el respeto de la pluralidad, de las pertenencias particulares para la ciudadanía democrática, es decir, la laicidad como fundamento del lazo social. Por ello, debe también confrontarse/negociarse con las nociones de identidad, identificaciones nacionales, “lugar de lo cultural”.²

Nuestro objetivo aquí es entonces interrogarnos, en lo relativo a las modificaciones inherentes a la modernidad avanzada, sobre la evolución de estas identidades/identificaciones nacionales, como modo de integración a

*Traducción de Daniel Gutiérrez-Martínez.

**Profesora-Investigadora CNRS-Francia.

¹Seguimos aquí a Dominique Schnapper de acuerdo con su libro *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Gallimard, París, 1994. Sus trabajos constituyen, en general, uno de los fundamentos de nuestra reflexión sobre la identidad nacional en la modernidad.

²Cfr. Schnapper, *op. cit.* 1994.

las sociedades nacionales globales, con respecto al hecho religioso y la laicidad. La re-emergencia de las religiosidades, tal como es analizada en este trabajo, las demandas colectivas en términos religiosos, ¿acarrear, acaso, la necesidad de una reintegración de lo religioso en la identidad nacional? Este fenómeno volvería entonces a cuestionar la idea misma de modernidad política, a saber, la trascendencia de las lealtades personales para un acceso equivalente, en términos de derechos, al espacio público; más todavía, ¿cuestionaría acaso la existencia y la posibilidad de un lazo social-nacional?

A la vista de esta problemática, deseamos entonces primeramente cuestionar el concepto de identidad nacional, que, en el universo de la relativización de las instituciones globales –en particular nacionales, en su modo de imposición de una doctrina, de un modelo de valores– ya no nos parecería más poder ser únicamente considerada en términos de identidad construida. El relativismo abre entonces la idea de identidades recibidas, reinterpretadas e integradas.

Una segunda etapa de esta reflexión tiene como objetivo ilustrar este propósito a través del caso de España, particularmente pertinente, porque esta joven democracia debió fundar una nueva imagen identitaria en el seno mismo de la modernidad, rompiendo con la identificación exclusiva al catolicismo, y acompañándose de un reconocimiento, de una reintegración de las minorías religiosas. Evocaremos en particular la recepción de esta construcción en el seno de una de estas comunidades, la comunidad musulmana española. Intentaremos mostrar que ésta, a través del mencionado lazo religioso, no intenta fundar una identidad propia e incompatible con una identidad nacional ciudadana, sino que se orienta, más allá de la idea de un reconocimiento de su herencia cultural en la historia nacional, hacia la reivindicación de una igualdad más efectiva de los derechos, hacia una mejor aplicación de la laicidad, en el seno de la sociedad española; dicho de otra manera, que el discurso en términos de identidad de esta comunidad no sea exclusiva, sino más bien principalmente un discurso ciudadano, que permita suponer la posibilidad de la coexistencia de identidades culturales particulares y de una identidad/lazo social global.

IDENTIDAD-IDENTIFICACIÓN

La modernidad está marcada por una modificación de la relación con lo institucional, con lo central, con lo absoluto. Patrick Michel escribía, en 1994, evocando la evolución de las sociedades postcomunistas, y las consecuencias de estos fenómenos sobre el conjunto de las sociedades occidentales: “la crisis actual es analizable, en el fondo, como la manifestación de la redistribución global de una relación con sentido, en lo relativo y el movimiento, que se pone en juego de manera mayoritaria, en el telón de fondo de la recomposición y la redistribución generales, así como sobre el modo de la incertidumbre que ya es inquietante en sí misma.”³ Para Michel, ahí está “si no una acentuación del paso a un universo de lo relativo, ya de por sí comprometido antes de él, al menos un incremento considerable de la conciencia de pertenecer a este universo”.⁴

Esta era de lo relativo, que marca el fin de las certidumbres recibidas del exterior, el fin también de la credibilidad de los valores recibidos de una centralidad, no puede más que llevarnos a repensar los conceptos de análisis de lo social. Es así como sucede con la identidad nacional, y sobre la cual deseamos indagar algunas pistas de reflexión en este sentido. Fruto de un trabajo en proceso, estas pistas de reflexión no pretenden plantear la última palabra en la materia y están, aquí, por lo mismo, sujetas, y aún más, abiertas a lecturas críticas.

No se trata aquí, es importante precisarlo *ex ante*, de tomar posición sobre la naturaleza de la nación como artefacto o comunidad natural. No nos situamos, ante este hecho, en el debate perennialistas-modernistas-funcionalistas, sino que nos resulta más pertinente en este sentido construir hipótesis teóricas no sobre el concepto de nación, sino más bien acerca del objeto de la investigación y de los procesos en marcha, y fundar la clave de lectura necesaria sobre la noción de identidad nacional. Este enfoque, indispensable

³ Michel Patrick, *Politique et religion: Le grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 26.

⁴ Michel Patrick, *op. cit.*, p. 24.

para determinar lo que se resalta o no en estos procesos, es, al respecto, ciertamente una elección teórica, pero sin unir a ésta de manera determinista a una visión de los fenómenos en su conjunto. Este enfoque nos autoriza una lectura que puede entonces, y que quiere, integrar un análisis personal y que no se aplica más que a los elementos que nos parecen capitales para comprender las reestructuraciones actuales, sin excluir a priori algunas dimensiones.

El mito de la identidad construida, fundadora del sentimiento de pertenencia a una misma comunidad e inculcada a través de las instituciones estatales a los ciudadanos nacionales, ha pervivido. Por ello, no se puede desdeñar esta dimensión. Es por esto que, en la era actual de la fragmentación de las *socialidades*,⁵ el concepto de identidad-identificación multiforme, debe, según nosotros, desarrollar dos ejes de reflexión.

La identidad es el resultado –ciertamente, en parte, incluso en la era de la modernidad avanzada– de la actividad consciente de los actores. Los nacionalistas creen en la nación, para retomar una frase de Ernest Gellner.⁶ Todo estudio sobre este concepto debe entonces ceñirse a los indicadores pertinentes para identificar tanto a éstos como a los elementos de “la invención de la tradición”, según la expresión de Eric Hobsbawm, y determinar los métodos, incluso sus frutos. Esto pasa a través de la observación de los lugares de construcción-deconstrucción de las legislaciones, pero también a través de los sistemas de símbolos que constituyen el mito común. En este sentido, nos situamos en la hipótesis de la instrumentalización y de la utilidad de los mitos colectivos en la cohesión de las sociedades y las comunidades. Por otra parte, cualquiera que sea el tipo de teoría de la nación al cual uno se refiera, ninguno ha podido rechazar ni trascender esta dimensión, incluido incluso Anthony Smith, teórico perennalista que afirma los orígenes étnicos, y por tanto naturales, de las naciones sin mito común, y sin ninguna construcción nacional posible.

Pero no es todo. La identidad no puede ser aprehendida, según nosotros, sin añadir una dimensión de recepción y de interiorización por los indi-

⁵ Retomamos este término a partir del coloquio de la AISLF de mayo de 2005, en Estambul, “Nuevas socialidades en la era de las fragmentaciones”, de la cual se deriva esta obra.

⁶ Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

viduos y los grupos de la sociedad civil. Se sitúa también en un proceso dinámico de “socialización” identitaria y nacional. ¿En cuál medida y por cuál medio, un Estado que modifica la construcción de su imagen le permite construir la suya a cada uno, comunidad o individuo? Una dialéctica libertad-determinismo caracteriza este fenómeno de socialización, por el cual el individuo se hace también miembro de la entidad ciudadana y nacional donde está integrado. En efecto, se trata de saber cómo y en qué sentido se efectúa la interiorización de los valores y los modelos del complejo mítico-simbólico en la definición de cada identidad personal, indisolublemente vinculada a la identidad colectiva. En el caso de España que nos ocupa aquí, nueva construcción nacional, los signos de una integración, difícil o no, deberán ser aclarados, en particular, a la vista de una libertad de culto y de conciencia recientemente otorgada, y frente a la persistencia eventual de una voluntad hegemónica que provendría de la mayoría.

Hay que dar cuenta que la interiorización del sentimiento nacional es un enfoque hasta hoy bastante poco utilizado, desarrollado aquí a través de una reflexión que va en el eje de las investigaciones existentes sobre la socialización política, entendida ésta como “un proceso de interacción social”, según la expresión de Annick Percheron, que va en el sentido de la asimilación, pero también de la reinterpretación, incluso creación.

Esta hipótesis, que podría aplicarse al estudio de otras configuraciones nacionales, nos parece particularmente fecunda en un país como España, donde una redefinición oficial de la identidad ha tenido que hacerse necesariamente a través del paso hacia la democracia, al tiempo que se dio el pasaje como una refundación de la ley, justo en el momento, en lo profundo, en que todo se transforma. A través de esta imperativa reconstrucción de la imagen y del imaginario nacional, del proyecto nacional de la modernización, la reintegración de las religiones minoritarias tuvo que hacerse de manera paralela con la creación de una identidad en términos ciudadanos, esto es, una gestión del pluralismo en términos de laicidad y de democracia. Esta solución original es también, y ante todo, el fruto de constricciones debidas a la historia, es decir, al modo como se llevó a cabo la construcción nacional pasada, excluyendo a los no católicos, lo que condujo por otra parte a que la España moderna se

haya visto confrontada a un doble problema de integración, el de sus minorías antiguamente excluidas, y el de las poblaciones recientemente inmigradas.⁷

Estamos aquí en presencia de una identidad construida, establecida por los actores oficiales, de los cuales vamos a dibujar a grandes rasgos sus características.⁸ Empero, debemos interrogarnos también sobre su recepción por los individuos o las comunidades, la recepción, la reinterpretación, la integración, particularmente a nivel de las minorías hasta entonces excluidas del lazo nacional.

La cuestión principal que se pone aquí a través del caso de la minoría musulmana es saber cómo la asociación de la identidad ciudadana a una cierta integración o reintegración de lo religioso, que ya se efectúa al nivel constitucional,⁹ constituye o puede acarrear un cuestionamiento del espacio público laico integrador de todas las poblaciones.

⁷ Sobre este tema, nos remitimos a Proeschel Claude, “L’Espagne, une nation civile que? L’intégration de la minorité juive à la communauté citoyenne et nationale,” en Milot Micheline, Philippe Portier, y Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme, religion et citoyenneté*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005, dedicado más especialmente a la reintegración de la minoría judía.

⁸ Lo anterior no es realmente nuestro objetivo, para más detalles concretos nos remitimos a dos obras: Reyre Dominique, “Sefarad des Rois d’Espagne. Du discours d’exclusion au discours de réintégration (1492-1992). Analyse thématique du discours du Roi d’Espagne à la synagogue de Madrid”, en *Aujourd’hui l’Espagne, regards croisés sur l’altérité*, Toulouse, CRIC, 1995, pp. 127-128, sobre el discurso del rey en la sinagoga de Madrid en el momento de la conmemoración del Edicto de expulsión de los judíos, en 1992; y, Vincent Bernard, 1492, *L’année admirable*. Flammarion, Paris, 1995, sobre el conjunto de las celebraciones que marcaron el año 1992.

⁹ No olvidemos que la Constitución, que proclama la libertad ideológica y religiosa, explícitamente menciona la Iglesia católica y otras confesiones, con las cuales el Estado mantendrá relaciones de cooperación que emanarán de la toma en consideración de las creencias de españoles (Art. 16). Sobre las razones de esta mención, que no puede aparecer como una confesionalidad disfrazada, sino ante todo como el resultado de una voluntad de pacificación, nos remitiremos a Proeschel, Claude, “Les relations Eglises-Etat dans la Constitution espagnole de 1978: philosophie d’un Systeme”, en *Pôle Sud*, mayo de 2003.

MUSULMÁN Y ESPAÑOL

España cuenta con más de 200 mil musulmanes, de los cuales más del 7.5 % son de nacionalidad española. Se trata de españoles convertidos para algunos, pero también migrantes que han podido obtener su naturalización; son sobre todo los habitantes de origen marroquí de Ceuta y Melilla que pudieron beneficiarse de políticas de naturalización, después de un largo proceso que terminó en 1987. Para la minoría musulmana, como para el conjunto de la población, la integración legal es adquirida. Además, desde 1978 se despliega un trabajo consciente de reintegración en la comunidad nacional, por parte de los actores institucionales.

La integración jurídica objetiva conoció varias etapas:

- Por una parte, el voto de la Constitución de 1978, con el Artículo 16 apartado 1, que asegura las libertades ideológica, religiosa y de culto; y el Artículo 16 apartado 3, que prevee la firma de acuerdos de cooperación con las grandes religiones minoritarias del país, aquellas que, por su marco y número de creyentes, pueden prevalerse de un arraigamiento notorio (notorio arraigo) en España.
- La firma de un acuerdo de cooperación en este sentido, en 1992, implicó dos elementos. El primero fue la necesidad de una reorganización interna del Islam español, ya que la ley imponía a un interlocutor único. En 1989 fueron creadas la Federación de las Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y, en 1991, la Unión de las Comunidades Islámicas (UCIE). La mayor parte de las comunidades y asociaciones islámicas españolas se estructuraron alrededor de estas dos federaciones. Éstas se reagruparon en 1992 para constituir la Comisión Islámica de España (CIE), que es interlocutora del Estado.

La firma del acuerdo de cooperación también implicó el reconocimiento al Islam del carácter de arraigamiento notorio en España, que se efectuó en 1989. Incluíamos allí factores diversos que reforzaban la idea de la importancia del Islam en España: el número de fieles y la antigüedad de la confesión, la proxi-

midad geográfica con el mundo musulmán que favorece el crecimiento de un culto ya arraigado en el país, y la existencia de una inmigración procedente de países musulmanes. La firma de este acuerdo de cooperación define las condiciones de ejercicio de la libertad religiosa, especifica el estatuto de los lugares y de los ministros del culto, garantizando toda libertad en este campo. Establece, por primera vez desde hace cinco siglos, la presencia del Islam en la vida pública española al mismo nivel que las otras confesiones religiosas.

Así como acabamos de verlo, la integración legal ya comprende una dimensión simbólica, de representación. Ésta, y las acciones mostradas en este sentido desde la democratización, fueron objeto de numerosos estudios.¹⁰ Deseamos aquí, a título de ejemplo, evocar un momento representativo, el año 1992. Ese año, el 500 aniversario de una fecha capital para España, inició con la primera visita a España de un presidente de Israel. Vio la conmemoración del edicto de expulsión de los judíos, de 1492, con la ceremonia del Sefarad 92, y las ceremonias de Al Andalus 92, orientadas hacia la celebración de la riqueza de la civilización árabe-musulmana. El 4 de noviembre, en un discurso pronunciado en Córdoba, el rey también insistió en la cooperación entre España y los países del mundo árabe, en un espíritu de búsqueda de consenso y en una presentación de la nueva España, moderna y democrática, subrayando así que los enfrentamientos entre Islam y cristiandad pertenecían a un pasado concluido. De manera más general, todos los discursos dados por el Estado y sus representantes procuraron crear un consenso alrededor de las ideas eje de democracia y de modernidad.

De esta dinámica, contexto legal, pero también “simbólico” en evolución, ¿cuál es la recepción por la comunidad musulmana española hoy? ¿Cuáles fenómenos nuevos de interiorización identitaria, de identidad efectiva, salen a la luz, en qué sentido, y según qué intensidad?

Para intentar aportar elementos de respuesta a estas interrogantes, nos apoyamos en el examen sistemático de uno de los raros diarios confesio-

¹⁰Nos remitiremos, por ejemplo, a la citada obra de Bernard Vincent, al que seguimos ampliamente aquí.

nales musulmanes españoles, llamado *Islam verde*,¹¹ diario en línea de la FEERI, uno de los dos componentes de la CIE. De acceso directo, proveniente por lo general de la página en Internet *Webislam*,¹² es uno de los pocos sitios en lengua española sobre el islam y los musulmanes españoles, hecho por ellos mismos. Es en este sentido que nos parece una fuente pertinente para acceder a un fenómeno difícil de aprehender.

Así intentamos, a partir de este corpus,¹³ enfatizar las temáticas que están en relación con España, la hispanidad y la imagen identitaria de los musulmanes españoles. Las hemos reagrupado en tres grandes problemáticas: la alteridad del moro, memoria e hispanidad, e hispanidad y ciudadanía. Por supuesto, este agrupamiento es de tipo analítico, puesto que estas problemáticas son transversales, pudiendo apoyar varias un mismo tema. Éstas son también evolutivas, principalmente con relación al contexto político del momento.

LA ALTERIDAD DEL MORO

Para precisar el sentido de esta expresión, nos remitimos a los términos de un artículo de 1995, consagrado al Año Internacional de la Tolerancia: el moro extranjero, foráneo, todo eso, un “veneno educado”, un veneno transmitido por la educación.

Se trata del reflejo de una preocupación muy importante, que tiene que ver con la conciencia de muchos españoles que viven el Islam y los musulmanes como extranjeros, entes extraños, exteriores a la hispanidad y a España, que hay allí incompatibilidad, incluso peligro para el modelo social dominante, y esto a pesar de todos los testimonios de la presencia histórica del Islam en España. El hecho más destacado en los artículos consagrados a este tema, es el recordatorio de las observaciones, nunca refutadas oficial-

¹¹ Ver www.verdeislam.com.

¹² Ver www.webislam.com.

¹³ *Revista Digital de Información*, allí Análisis apareció 19 veces, del n°0 al n°18, de fines de 1994 a fines de 2002, con una periodicidad un poco irregular, girando alrededor de tres números al año. Contamos 16 artículos y tres rúbricas recurrentes vinculados al tema de esta investigación, que figuran en 14 números.

mente, del general Manglano, Jefe del Servicio de Información de la Defensa, y en consecuencia alta autoridad militar, a un periodista de la revista *Panorama* en 1992, que declaraba que los musulmanes de España son la quinta columna del mundo árabe e islámico en España, y esto, algunos días antes de la firma del Acuerdo de Cooperación CIE-Estado español.

¿Cuáles son las causas fundamentales de este fenómeno? Deben buscarse en la historia. España se hizo contra el Islam, como contra el protestantismo o el judaísmo. Esta lucha implicó prejuicios e ignorancia, y afianzó la idea del *moro traidor*, aunque el moro extranjero fue también el moro indispensable, imprescindible, para el éxito de la fusión de los pueblos españoles. ¿Cuáles son entonces las consecuencias de esta situación? Una actitud y una impregnación colectiva de las mentalidades que existe todavía hoy: es el veneno educado, cuyo segundo aspecto es la ignorancia de lo que es el Islam. Esta actitud llega hasta orientar una parte de la acción y las posiciones adoptadas de los dirigentes y del personal político. Así pues, según algunos representantes musulmanes, uno de los cuales es el presidente de la FEERI, algunos altos funcionarios traicionan en sus observaciones y en sus acciones el espíritu de la Constitución y son dignos herederos del nacionalcatolicismo más puro. Recordemos que, para el período estudiado, es el Partido Popular el que está en el poder, derecha acusada de manera más o menos explícita por algunos artículos, cuyos autores no pertenecen a veces al mundo musulmán, y se les dice “portadores del discurso del Opus Dei”, su “mentor ideológico y apoyo económico y político”.

Se destaca otra consecuencia de esta impregnación colectiva de las conciencias, duplicada de un desconocimiento profundo en sucesivas ocasiones. Se refiere a Ceuta y Melilla, tema que aparecerá en las mencionadas tres problemáticas. Según Abdelqader Muhammad Ali, eurodiputado para la Ciudad Autónoma de Melilla, a pesar de la situación legal de estas dos ciudades, la nacionalidad española de sus habitantes es escasamente reconocida, lamentablemente, tanto por las autoridades españolas como por las marroquíes, nosotros, los musulmanes de Melilla, ‘gozamos’ de la incomprensión de unos y de otros, ya que somos sospechosos a los ojos de ambas partes.

Así pues, según *Islam verde*, para muchos españoles, ser musulmán significa ser árabe, lo que implica una incompatibilidad total entre Islam e hispanidad, opinión basada en la confusión de criterios religiosos y étnicos. Esto está vinculado a un desconocimiento fundamental de la historia y las características del Islam en general, y del Islam español en particular, fenómeno que resulta también de larga y necesaria clandestinidad que implicó una suerte de cultura de la supervivencia a través del secreto.

¿Cuál es, entonces, la actitud adoptada por la revista frente a este conjunto de fenómenos? Asistimos a la publicación regular de artículos que apuntan hacia lo que es el Islam y el Islam español, y particularmente a subrayar que la imagen de intolerancia y de rigidez que se le presta no resiste a un conocimiento verdadero. Los artículos pueden tener todavía más peso, son a menudo hechos por autores o personalidades exteriores al Islam, científicos, historiadores y filólogos. Encontramos así un estudio esmerado de la noción de tolerancia y de libertad religiosa según fuentes islámicas, Corán y Sunnah, el informe de un seminario científico efectuado por la Fundación Euroárabe, en Granada, en noviembre de 1997, que también pone por delante la idea de “mediterraneidad”.

Asimismo, podemos evocar la rúbrica regular llamada Federalia, que se interesa por la evolución de las libertades de conciencia y de culto, y en los derechos de los musulmanes, que afirma repetidas veces que los musulmanes en España tienen que aportarles mucho a la democracia, al Estado de derecho, y a la Europa de las libertades. Frente a este contexto, ¿cómo definen los musulmanes españoles su hispanidad? Es definida, no es reivindicada, es una precisión que a menudo se encuentra, no es reivindicada porque es, como lo expresa una frase de la rúbrica Federalia, de 1997: “*nosotros, ciudadanos españoles de religión musulmana, [...] No reivindicamos la hispanidad (de nuestro proyecto); somos españoles*”. Dos aspectos son puestos en evidencia. El primero está relacionado con las raíces históricas, el término hispanidad toma allí una connotación “nacional”; el segundo es más político y está vinculado a la ciudadanía.

MEMORIA E HISPANIDAD

Este tema general, que aparece de modo recurrente a través de la casi totalidad de los números, contiene dos facetas:

- Un recordatorio constante de la herencia árabe y musulmana de España, esta vez todavía un recordatorio y una no reivindicación. Un recordatorio caracterizado también por una voluntad de conocimiento lo más preciso posible y una atención constante a disipar las utilidades “políticas” que han sido hechas desde esta parte de la historia.
- Sobre este substrato histórico, puede fundarse, y se funda a veces, un sentimiento nacional muy fuerte: es el conocimiento histórico como base del “nacionalismo”, palabra que empleamos a propósito, incluido en la economía general del informe del Islam al concepto de nación, porque es utilizado en un artículo de una gran potencia.

Al Andalus es omnipresente en *Islam verde*, a través de artículos pero también a través de rúbricas regulares. Entre los tres enumerados, dos le son dedicadas, “La farmacia de Al Andalus” y “La higiene de Al Andalus”, expresando la voluntad de recoger, en todos los campos, el saber de esta época. Esto traduce la preocupación más general de transmitir la herencia musulmana de España y de participar en el conocimiento del patrimonio histórico español de origen árabe y musulmán, en particular en respuesta a las preocupaciones expresadas en la primera problemática.

Un artículo del número 3 (1995-96) es particularmente representativo de esta tendencia. Emanado del equipo de redacción, es titulado “Patrimonio lingüístico de origen árabe en la lengua española”. Los autores entregan ahí su trabajo de elaboración de un glosario de los términos castellanos de origen árabe, extraídos de la última versión del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.

Este trabajo es precedido de consideraciones sobre esta aportación: “La visión del mundo que el Islam, a través de la lengua árabe del Corán, ha establecido en Al Andalus, influyó no sólo sobre los musulmanes, sino

también sobre todos habitantes de la Península”. Esto se explica a través de la diferencia de desarrollo cultural entre cristianos y moros, en la medida en que, entre estos últimos, algunas situaciones culturales o científicas todavía no habían aparecido, y que se produjeron en el momento preciso, una asimilación directa de palabras para las cuales no existían todavía un equivalente. Encontramos aquí una insistencia muy fuerte sobre la superioridad cultural de los musulmanes de Al Andalus y sobre lo que ellos pudieron aportar y enseñar a los cristianos de Al Andalus, acción pasada, entre otras cosas, por el papel capital de la lengua. De donde surge esta conclusión: “la superioridad de la lengua árabe como sistema organizado de signos, como lengua creadora de realidad, es plenamente reconocida”.

Otra característica subrayada de Al Andalus que nos acerca a nuestra tercera problemática, es el espíritu de tolerancia que reinaba en el seno de esta civilización. Así, el eurodiputado Abdelqader Muhammad Ali, cuando es interrogado sobre el futuro ideal para la Ciudad Autónoma de Melilla, hace ampliamente referencia a la Toledo de la Edad Media, caracterizada por la convivencia (palabra que evoca la idea de vida en común) y la tolerancia de las comunidades. Para él existe actualmente una coexistencia, en Melilla, pero no de convivencia. Encontramos pues, para sintetizar, la idea general de que España debe reapropiarse de esta parte de su identidad, su parte de identidad islámica y, más aún, como escribió Mansur Abdussalam Escudero, presidente de la FEERI en 1995, su “sitio privilegiado entre las naciones de cultura árabe. Tiene a este título un patrimonio histórico excepcional”.

Un patrimonio, ciertamente, ¿pero cuál? Islam verde llama la atención de manera importante a todos los trabajos más recientes que aparecen sobre la historia de Al Andalus, y los confronta con las afirmaciones de lo que llama la “historia oficial”, la “visión política de la historia”. Una idea predomina: hubo una historia oficial y muy coercitiva intelectualmente, por lo menos hasta el período del catolicismo nacional y franquista, y España se encuentra de ahora en adelante en una fase un poco oscura, de democratización, sin duda, pero donde se manifiestan las voluntades reaccionarias de sectores muy conservadores (aquí la referencia es hecha al Opus Dei y a una parte del episcopado). Se manifiesta, pues, aquí, la preocupación constante

de recordar, de precisar, detallar el substrato histórico de la herencia musulmana y árabe de España. ¿Cuál es la traducción de esto en términos de identidad actual, de identificación nacional? Querríamos abordar esta cuestión a través de la respuesta del eurodiputado de Melilla a la interrogante siguiente planteada por la revista *Islam verde*: ¿los musulmanes de Melilla se sienten españoles? “Puedo hablar sólo por mí. Me siento tan musulmán como español, y esto basándome en mi conocimiento histórico, que me dice que ser español puede reflejar un aspecto de la realidad musulmana, si se tiene en cuenta ocho siglos de presencia del Islam en Al Andalus”. Vemos aquí, sustentada sobre la historia, la memoria, una valorización de la identidad y de la realidad hispano-musulmana.

Otro artículo nos parece a este respecto muy importante. Titulado “El regreso del muezzin” (nº5, 1996), es una extensa entrevista al profesor Ali Kettani, el rector de la Universidad Internacional Averroès, de Córdoba, impregnada por completo por la idea de Andalucía como tierra del Islam. Para él, existe un nacionalismo andaluz (son sus términos), vinculado íntimamente al Islam, cuyos símbolos son todos musulmanes y que no puede comprenderse sin la historia del Islam. Es un sentimiento de conciencia colectiva. Pero no es un nacionalismo ciego, es el amor para una tierra. “El amor para esta tierra no es un hecho étnico. (...). Y el deseo de ver renacer el Islam en esta tierra no es concebido como la desestimación de otras poblaciones”. La interrogante que se planteó entonces, y que se le plantea, es la de la compatibilidad entre este nacionalismo andaluz y la comunidad internacional y universal de los creyentes. Su respuesta se basa en un ejemplo doble: un marroquí, explica, que llega y que se integra, es ciudadano por elección (ciudadano por deseo); un catalán musulmán es un andaluz en el sentido islámico; para el rector, el pueblo andaluz, con sentido islámico, es el conjunto de los ciudadanos musulmanes del Estado español.

Hay pues, según Ali Kettani, una fuerte identidad del pueblo andaluz. Pero subraya la dificultad en verla reconocer con el mismo título, por ejemplo, que el nacionalismo catalán, tanto por el Estado como por la conciencia colectiva española. Efectúa aquí una condena muy violenta de la perpetuación de la

ceremonia del 2 de enero en Granada.¹⁴ Para él, ésta equivale a la celebración de un pueblo esclavizado por la derrota de sus antepasados; el pueblo andaluz se siente, dice él, como pueblo de segunda clase. Encontramos, pues, a través de esta segunda problemática, la idea de una hispanidad unida a la memoria, a la historia, con una dimensión que casi depende de la *Volksnation*. Se sobrepone allí, o más bien se entrelaza, de manera muy explícita, una idea de hispanidad vinculada a la ciudadanía, más próxima al de la *Staatnation*.

HISPANIDAD Y CIUDADANÍA

La hispanidad de los musulmanes españoles pasa también, a la vez objetivamente y en sus declaraciones, por el reconocimiento pleno y entero de sus derechos ciudadanos y, entonces, por su integración a la nación cívica, ciudadana, que caracteriza toda democracia. Esta experiencia es recordada muchas veces en *Islam Verde*, con el fin de que cada uno pueda tomar la medida de su importancia. Entre 1492 y 1978, se puede leer, las nociones de España y de libertad se excluían para los musulmanes en particular. En 1978, por primera vez desde 1492, los musulmanes verdaderamente tienen derechos. En cuanto a los acuerdos de cooperación firmados en 1992, a pesar de todas sus imperfecciones o sus ausencias, constituyen, desde esta óptica, un avance importante que reforzará el reconocimiento total de los derechos civiles de los ciudadanos españoles de religión musulmana, ciudadanos españoles de religión islámica.

Sin embargo, como lo subraya la rúbrica Federalia, subtitulada en varias ocasiones Para un proyecto laico español, la afirmación de la libertad de conciencia en la ley no basta, debe ser articulada con numerosos desarrollos normativos y prácticos que la volverán aplicable de forma concreta. De manera más general, según *Islam verde*, hay dos tipos de problemas u obstáculos al despliegue verdadero de la igualdad cívica; uno es característico de Ceuta y Melilla, el otro concierne a la actitud de la administración, principalmente en los diferentes desarrollos del acuerdo de cooperación.

¹⁴ Ceremonia que tiene lugar en Granada cada 2 de enero, para evocar la caída de la ciudad en 1492. Es el objeto de numerosas controversias en España.

En Ceuta y Melilla, la población musulmana aumenta más rápidamente que la población cristiana, que será mayoritaria en 2020. Por otra parte, está el temor expresado por el presidente de la FEERI, Mansur Abdussalam Escudero, en 1999 (núm. 12), de que este fenómeno no facilita la restitución a Marruecos, que no podría ser negado por el gobierno español, sobre todo si éste obtiene la restitución de Gibraltar por Gran Bretaña. Ahora bien, la mayoría de la población musulmana no quiere dejar España ni dejar de ser española.

Puntos concretos muestran el difícil reconocimiento de la ciudadanía española de estos musulmanes, incluidos por España, que es poco diligente a la realización de las medidas prácticas que se imponen. El presidente de la FEERI evoca el ejemplo de los matrimonios musulmanes religiosos: en 1999, en el momento en el que se negocia este problema, los musulmanes de Ceuta y Melilla que desean un matrimonio según su rito deben acudir a un notario marroquí que vive en su ciudad, y que hace transitar todos los documentos necesarios a través de Rabat, como si se tratara de ciudadanos marroquíes. Aparece aquí la necesidad flagrante de abrir un estudio notarial dependiente de la CIE, que no encuentra respuesta concreta.

Otro escollo reside en la actitud de la administración española, en particular en el momento de los intercambios necesarios para el desarrollo del Acuerdo de cooperación. De nuevo, encontramos la idea de que existen poderosos intereses opuestos al buen funcionamiento de este acuerdo (Opus Dei). La rúbrica Federalia del número 7 (1997) sostiene, apoyándose con numerosos ejemplos, la idea de que los musulmanes españoles tuvieron que padecer del acceso al gobierno del PP, y vieron sus derechos puestos en un estado lastimoso. Según *Islam Verde*, el PP, respaldado por el Opus Dei, optó por un verdadero discurso de cruzada. Varios casos de discriminación son citados:

- Rechazo del derecho a la inscripción sobre el registro del Ministerio de Justicia de nuevas comunidades que no respondían a ciertas condiciones, sin embargo, no exigibles por la ley.¹⁵

¹⁵ La ley prevé que las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas pueden adquirir la personalidad jurídica, por la inscripción sobre un registro específico al

- Multiplicación de las coacciones técnicas exigidas para la apertura de una mezquita.
- Rechazo del Ministerio de Justicia de recibir una delegación de la FEERI, contradiciendo el reconocimiento del carácter de notorio arraigo del Islam en España.

La impresión general es que la igualdad legal no es la igualdad efectiva. Un artículo del número 0 cualifica, por otra parte, la administración de perfectamente laica, pero solamente con las minorías.

Se transparenta, pues, la expresión de un fenómeno del que intentábamnos aprehender los signos al principio de esta comunicación, a saber, el sentimiento, y, probablemente, la realidad de una dificultosa integración. Para los musulmanes españoles, la libertad religiosa todavía no ha podido desplegarse plenamente, sea quizás por pecar de juventud, pero también porque encuentra obstáculos que emanan de una cierta parte de la población vinculada a la confesión mayoritaria. La evolución de las leyes no es la evolución de las mentalidades.

De esta manera, comprobamos –con el examen sistemático de las problemáticas desarrolladas en la revista digital *Islam verde*– una distinción muy marcada, para los musulmanes españoles, entra identidad nacional legal, efectiva y sentida. Es muy probablemente en la imbricación o la no imbricación de estas tres dimensiones que se juega su relación con la hispanidad. En esta nueva democracia, la trascendencia de las pertenencias particulares a través de la concesión de la ciudadanía plena y entera ha sido realizada por la ley. Puede conocer inflexiones, queridas o no, a través de las dificultades de su establecimiento en ejecución en el sistema nuevo, pero también la resistencia o la desconfianza de algunos grupos de la sociedad. Muy vivamente sentidas por los musulmanes españoles, para quienes la dimensión ciudadana de la identidad es afirmada de manera intensa, estos problemas contribuyen a un sentimiento de diferencia entre nacionalidad-ciudadanía legal y nacionalidad-ciudadanía real.

Ministerio de la Justicia. La inscripción implica para los beneficiarios una autonomía plena, y la posibilidad de establecer sus propias normas de organización.

La relación de la hispanidad para la minoría musulmana se sitúa también, sin duda, en un nivel más identitario, a través del recuerdo incesante del lugar del Islam en la historia y la cultura nacionales. Ésta ha sido reintegrada, en una versión oficial, por los actores institucionales en la memoria y los símbolos de España. Los musulmanes, en cuanto a ellos, tienen empeño de contribuir a la difusión en el conjunto de la población de un conocimiento que consideran más exacto. Por lo mismo, las tensiones que surgen nos parecen ante todo sintomáticas de las dificultades para gestionar democráticamente el pluralismo religioso. Éstas son a la vez el resultado de la juventud del sistema, y también de la evolución (demasiado) lenta de las mentalidades y las representaciones sociales e individuales.

Sin embargo, sin poseer tradición verdadera en la materia, España estableció una solución original, no excluyendo lo religioso ni de la memoria colectiva ni del reconocimiento público que puede globalmente estar considerado como un logro, porque parece permitir a los individuos y a las comunidades conjugar sus identidades culturales particulares y su identidad ciudadana, sin incompatibilidad. Nuevo país laico, su evolución da a reflexionar sobre la posibilidad —en situación de modernidad avanzada, en la era del relativismo y de las recomposiciones individuales de las identidades— de considerar lo político como un lazo no superado, a través de la existencia de un espacio público laico.

III. EXPERIENCIAS

INTERCULTURALES EN LA
POLÍTICA ESTATAL

Umbral educativo universitario intercultural en México

DANIEL GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ*

La interculturalidad no es una cuestión que solo afecte o implique a las comunidades indígenas, sino que hay que tener presente que en todas las aulas se da la diversidad cultural a través de un intercambio constante entre subculturas y modos de vida diversos. La diversidad incluye el género, la clase social, el origen familiar, la religión, las creencias, los tipos de familia.

JUAN CARLOS LAGO Y LILIA GONZÁLEZ¹

I. EL EPISTEME DE LA DIVERSIDAD

La diversidad de los seres humanos, los grupos, las personas, las sociedades ha sido el punto nodal de toda interacción y relaciones humanas desde antes que se erigiera el homo sapiens. Desde entonces se han buscado distintas maneras de gestionar estas diversidades, que son las denominadas formas o tecnologías de gobierno: tribalismos, comunidades, comarcas, imperios, monarquías, repúblicas, democracias, anarquías, socialismos, neoliberalismos, comunismos... A esto le llamaríamos civilización, cuando tecnologías de gobierno se emplean en la gestión de los intercambios en las relaciones sociales (cultura, religión, economía, social, política...). En su mayoría, estas tecnologías, particularmente desde la emergencia de los modernos Estados-nacionales, han politizado categorialmente la diversidad, tendiendo este proceso hacia la diferenciación social y cultural (jerarquizar y clasificar la diversidad). El punto nodal de estas tecnologías ha sido la manera en la

* CONAHCYT, FCPYS UNAM.

¹ Cf. Juan Carlos Lago Bornstein, Lilia González Velásquez (coords.), *Los saberes de la experiencia: un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2006.

cual se ha tratado de administrar, gestionar estos intercambios en la diversidad en los procesos de interacción e intercambio sociales y políticos, y los resultados que han implicado con respecto a la diversidad y las formas de ver y organizar el mundo (Cf. Cuadro V).² Por ello, conceptualizamos la diferencia desde la ciencia política o sociológica como la “politización de la diversidad”. Por tanto, se insiste en que es un hecho social que no sólo atañe a todas las sociedades tradicionales y complejas, sino también se encuentran en todas las épocas societales (tiempos llamados primitivos, medievales, industriales, post-industriales, etc.).

En este sentido, vale decir que lo que marca la historia política del mundo occidental son las implicaciones en sociedad que resultan en razón de la gestión de los intercambios de la diversidad en la que las instituciones se emprenden, y que se traducen al final en políticas de gobierno, véase, en la actualidad, aquellas del orden de la educación, la salud, la alimentación, por solo mencionar las más emblemáticas.

² Así, la diferenciación social y cultural, independientemente de sus avatares históricos y geográficos, ha representado el proceso político que describe, aquello que René Girard ha denominado el “deseo mimético” pues desde siempre y sin importar el régimen del régimen que pueda existir, virulento o pacífico, ha sido cimiento de los procesos identitarios. Los procesos miméticos son factores antropológicos que dan cuenta de un cierto tipo de intercambio entre los seres humanos que se reproduce siempre y constantemente. Es la necesidad de diferenciarse a través del conflicto, de las rivalidades o las alianzas. Esta necesidad de diferenciación lleva paradójicamente a la acción mimética que se puede resumir claramente con el juego infantil que dice “lo que hace la mano hace la de atrás”. Cf. René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, col. Argumentos, 2002.

CUADRO V

FORMAS DE GOBIERNO E IMPLICACIONES EN LA DIVERSIDAD

Distintas formas de gobierno para gestionar los intercambios resultan en:	Implicaciones en la gestión de la diversidad en las instituciones de gobierno. Los intercambios acontecen en:
Monarquías Imperios Repúblicas Democracias Dictaduras Anarquías Socialismos Comunismos Neoliberalismos Tribalismos Comunidades	Diversidades culturales. Diferenciaciones culturales. Pluralidades culturales. Relativismos culturales. Negaciones culturales. Potencias culturales.

FUENTE: Elaboración propia.

De este modo, para mencionar someramente un ejemplo del cuadro anterior, las tecnologías de gobierno como los llamados *imperios* gestionarían los intercambios, de tal manera que resultasen en aceptar las diversidades culturales, incluso enriqueciéndose de ese intercambio en la diversidad, siempre y cuando se aceptasen y efectuasen los pagos tributarios, económicos, políticos y/ o territoriales solicitados al gestor de gobierno; como lo muestran los momentos más intensos de los imperios mongol, romano, mexica, inca, los cuales, si bien aceptaron y se enriquecieron culturalmente con la existencia de diversidades humanas, no las eximieron de los pagos tributarios correspondientes. Otros ejemplos se pueden dar con las dictaduras, que contrariamente al caso anterior, al impedir el intercambio de las diversidades, al impedir la diversidad de diálogos y opiniones, esta tecnología rudimentaria de gobierno termina siempre por crear una sociedad cohesionada, desconfiada o temerosa entre las mismas personas, resultando en la implosión de la diversidad y de la sociedad mismas. Igual sucede con los monopolios económicos de toda calaña, es decir resultan en implosiones severas.

Finalmente, para solo mencionar algunos ejemplos que permitan entender la lógica presentada en el Cuadro V, las democracias han sido la forma de gobierno que se ha presumido poseedor de la tecnología necesaria para gestionar de mejor manera el intercambio en la diversidad, con implicaciones supuestamente favorables para la humanidad (inclusión), a través de la igualdad de oportunidades económicas, de la elección política y material de sus gobernantes e instituciones de forma autónoma, del acceso “igualitario” al esparcimiento cultural en el ámbito público y privado; a través sobre todo de la participación explícita de sus miembros. En las democracias contemporáneas, el problema mayor de gobernanza se plantea en cómo gestionar los intercambios de las diversidades, a partir de las tecnologías de gobierno disponibles para una potenciación de dichas diversidades: lo que definimos como interculturalidad. En muchas otras ocasiones, en el pasado y en la actualidad, la diversidad se ha querido resolver con su desaparición o su negación (dictaduras, véase comunismos). Hablamos así de retos, de tareas necesarias que tienen que ver con el tema de la inclusión en la actualidad; que no es más que tomar en cuenta la diversidad en su completa dimensión en el ámbito de lo estatal, la política y la forma en cómo se puede entender e incluir en nuestras realidades diversas formas de ver el mundo, dentro de un contexto de participación y resolución colectivas.

El Cuadro V solo hace alusión a futuras preguntas de trabajo que aquí se mencionan para dar cuenta de las implicaciones que tienen las tecnologías de gobierno sobre la diversidad a partir de la gestión de los intercambios, y que vale la pena tener presente, particularmente en la actualidad. En este sentido, si las llamadas comunidades originarias, comunidades locales o comunidades nacionales maternas resultarán ser las más vulneradas a lo largo de los últimos quinientos años, sería porque su participación en las reglas de gestión de los intercambios ha sido prácticamente nula, en el mejor de los casos ha habido integración a las formas de gobierno establecidas, pero rara vez inclusión de sus formas de ver y organizar el entorno para una conformación general de la gestión de los intercambios en el resto de sociedades que conforman el territorio en cuestión. Aquí la diferenciación primaria sobre la diversificación y no la diferenciación. Sin duda, valdría distinguir

entre diverso, diversidad, diversalidad; diferente, diferencia, diferenciación; plural, pluralidad, pluralización, entre tantos otros términos aledaños. Será motivo en otro espacio, solo vale insistir que cada noción designa procesos políticos específicos, al menos en lo que compete al lenguaje y análisis desde la ciencia social y humana.

La diferenciación cultural refleja, en este sentido, la problemática política de gestionar dos hechos antropológicos ineludibles y siempre presentes, independientemente de las formas de gobierno que existan (que dicho sea de paso, han sido homogeneizantes, reductivas y simplificadoras en los últimos dos mil años)³. A saber: a) lo diverso: distintas entidades presentes en todas las dimensiones; y b) el intercambio, que es la característica primera y fundamental de los grupos y seres humanos: son cambios entre dos o más que están presentes en todas las direcciones. Éstos pueden ser conflictivos o pacíficos, pero sin intercambio no hay re-producción de la diversidad de grupos humanos, no hay sociedad, no hay socialidad. Se trata de las interculturales que cambian la faz de la tierra desde siempre (desde la primera célula hasta la actualidad) y que permiten integrar e incluir cualidades y características de los pueblos, principios y valores humanos, vivencias cotidianas. Aquí, no es más que lo que denominaríamos *Diversalidad*. Todo

³ Ahora bien, como se ha mencionado, el multiculturalismo es el resultado de lo que llamamos la *Crisis de la modernidad* en la era poscolonial, que no es más que el resultado del largo proceso de desgaste que ha tenido el pensamiento y el discurso político Institucional de lo *Unitario*, es decir, de aquel discurso que propuso *unificar* en una única Unidad el intercambio de valores, de principios, de ideas, de creencias que se daban en la realidad cultural y social, fusionando así culturas y tradiciones naturales. Se trata de los regímenes de los Estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos, de los sistemas económicos de emancipación conocidos por todos. En el ámbito socio-político, esto significó cuestionar la clásica búsqueda de la conformación de la identidad Única y *Unitaria*, de la aglutinación de semejanzas e igualdades culturales, de la homogenización social (que predominaron, por lo menos en los últimos cuatro siglos, como las únicas estrategias políticas posibles). Se trata ciertamente de un cuestionamiento a la vida industrial que dio nacimiento a la consolidación del racionalismo-secular.

esto permea el identitario personal, grupal, comunitario, tribal, gremial y muestra la movilidad, el flujo de personas y materias, de emociones y subjetividades; de pertenencias y apegos, el apareamiento de saberes. Es la diversidad como fuerza donde ya no se ve a lo diverso como conjunto de elementos opuestos en lucha o diferenciándose unos de otros, sino como complementariedades que nutren los sentidos de vida colectivos. A modo de paráfrasis darwiniana, diríamos que: “lo que logra intercambiar con lo Otro puede pervivir”.

En este sentido, el concepto de “diversidad cultural” sería un pleonasma pues no hay cultura sin referirse a lo diverso, y diversidad sin vincular lo cultural: su principio motor es el intercambio o, en el menor de los casos, relaciones que representan todas aquellas nociones que remiten al encuentro de dos o más percepciones, representaciones, interpretaciones, apreciaciones colectivas (diálogos). Por eso, en la actualidad se prefiere hablar de *Diversidad humana*, véase social. La diversidad en términos culturales y sociales, desde la dimensión de la convivencia diaria, no es más que la experiencia vivida colectivamente y la percepción social-personal que le acompaña. En la dimensión política, es el conocimiento de una identidad singular (particular), frente a una serie de valores globales y personales. Diversidad cultural significaría el conflicto de interpretaciones, que no es más que el diálogo entre culturas. Desde el marco de la dimensión étnica, la diversidad no es solo el reconocimiento de una o varias reivindicaciones identitarias para legitimar demandas políticas, sino la convergencia de opiniones y perspectivas que confluyen en visiones colectivas. Es la dimensión que refiere a tribus, personas y colectivos cristalizados en límites identitarios específicos. La cultura, bajo estos aspectos, se entiende como la interacción de diversidades. El conocimiento de la diversidad tiene consecuencias a favor del reconocimiento de ciertas prácticas y costumbres. Aquí, la cultura es, antes que nada, la intersubjetividad colectiva, es decir, el resultado de intercambios colectivos en convergencia, que asumen significados con dos o más significantes, sentidos en interacción que generan lo cultural constantemente en procesos de espiral: aquel de la linealidad de “La Historia” y el de la circularidad de las historias. Por su parte, hablar de diferencias es identificar clasificaciones culturales de significados,

que es justamente lo que hace la política multicultural, para bien o para mal, y de la cual un interculturalismo se distinguiría. Por ello, en ciencias sociales no es lo mismo el concepto de diferencia, que es la politización y jerarquización de la diversidad, la metáfora de la diversidad, elemento y factor capital de la reproducción de los culturales en sociedad.

RECONOCIMIENTO MULTICULTURAL DE LA DIFERENCIA / CONTEXTOS INTERCULTURALES DE LO DIVERSO

Esta distinción semántica, más allá de su pertinencia, resume también el meollo del asunto en torno a la educación intercultural, y de manera más emblemática, el surgimiento, desde el Estado, de las Universidades Interculturales en México, puesto que es justamente el no darle importancia a la diferencia en estas dos lógicas, que dichas universidades, más que promover el intercambio colectivo de saberes o el diálogo entre las culturas (lo intercultural), han terminado por jerarquizarlas, con todo y su plusvalía étnicamente agregada; y hacer de dichas instancias nichos “especiales” para seres “especiales”, aledaños del resto de la sociedad (universidades multiculturales, en el mejor de los casos). Aquí, no se refiere más que al eufemismo de la antigua integración propia del nacionalismo metodológico de antaño, revestido de la noción políticamente correcta de diversidad. Lo diverso, en concreto, remite a la búsqueda incesante y constante de puntos comunes de interpretación y apreciación, lo que termina por generar complementariedades, acoplamiento colectivo de saberes, es decir, diversalidad. A pesar de ser diversos, tenemos puntos en común, empezando por el carácter común de todos los seres diversos e interdependientes. Es justamente en esta distinción entre diferencia y diversidad que encontramos las más fuertes tensiones entre las políticas multiculturales e interculturales; entre las que pregonan respeto y reconocimiento de las diferencias (multiculturalismos), y las que proponen el diálogo y conocimiento de la diversidad (interculturalismos).

El reconocimiento invocado por el multiculturalismo ha sido un avance para los grupos “vulnerables”, así denominados por la Historia y el Estado, como los llamados “indígenas, primeras naciones, pueblos originarios,

etc.”, abogando por la pluralidad de discursos alrededor de la necesidad de la tolerancia de las diferencias, que no es más que reconocerlas y respetarlas, mas no así dialogar entre y con ellas. Hablamos de una lógica política que categoriza, incluso valoriza las identidades diferenciadas, pero termina por pluralizarlas culturalmente, es decir, ubicarlas en su particularidad (diferenciación) más que en su complementariedad. Junto con este espíritu político del reconocimiento se generan igualmente programas políticos con el objetivo de valorizar y promover el pluralismo cultural en el seno de una sociedad. Se trata de una búsqueda de conciliación y cohabitación de diferencias y pluralidades de toda índole (políticas culturales de la diferencia), incluso se podría hablar de la potenciación de estas diferencias en algunos contextos como el comercial y turístico –al menos en su intención política–, a través de una co-habitación entre ellas, en beneficio de la acumulación de riquezas, en virtud del discurso de fachada que el pluralismo cultural invoca (plusvalía étnicamente agregada, al estilo De Sousa). Pero si bien lo multicultural reconoce las diferencias culturales, éstas coexisten como entidades disímiles, extrañas, dispares, véase asimetrías opuestas, cuyo reconocimiento no termina por jugar en la conformación de las interrelaciones sociales, en la convergencia de las identidades de pertenencia, y con ello termina por fortalecer un sistema de reconocimiento, cuya consigna es “no somos iguales, sino todos diferentes”, que es diametralmente opuesto a decir, “todos somos iguales por el carácter común de nuestra diversidad intrínseca”.

En este sentido, podríamos decir que el multiculturalismo, en la actualidad, no ha logrado a cabalidad ser la estrategia política incluyente del derecho al intercambio en la diversidad: diversidad de pensamientos, de percepciones, de gustos, de tendencias que converjan colectivamente incluso en el conflicto, en la conformación de formas complementarias de ciencias y saberes. Hoy, lo que significa el multiculturalismo en términos políticos contemporáneos y su diferencia con otras épocas históricas, al menos en los últimos cinco siglos, es que la gestión de la diversidad que ahora se vive, está inscrita en un proceso político de aceptación y legitimidad de ésta, rigiendo la nueva ética mundial, pero terminando por clasificar las culturas en existencia. Ciertamente, nos encontramos con un grado de concientización

social que se ha hecho de esta relación entre diferencia y pluralidad, pero la propuesta política del multiculturalismo ¿acaso puede gestionar de manera equitativa y potenciadora las diversidades? En términos políticos instituidos, es decir, en el de las instituciones del Estado, al respecto, alguno de los retos más relevantes reside en buscar cómo congeniar diferencias en un bien común del que todos estaríamos de acuerdo. A ello supone la ardua tarea del educare (acarrear hacia una moral común). En los ámbitos políticos instituyentes, el de los seres humanos, los/as ciudadano/as y las personas, a esa lógica se la llama ética, donde más allá de pregonar dogmas del reconocimiento, compartimos saberes en común que conforman el conocimiento (de la etimología latina; nascere con: nacer en colectivo). Podemos entender así la diversidad como la potenciación política de lo cultural y no la jerarquización política de las culturas (diferencia).

Se trata de potenciar esas disimilitudes con la convergencia del punto común que todos sentimos y compartimos. ¿De qué manera incluirlos a un proyecto de nación global? Pensemos en el tequio, sin hablar de folclorismos, sino de buscar cómo co-laborar en una sociedad, beneficiándose de manera personal, y también *en* y *con* la comunidad. Asimismo, se puede hablar de cómo implicar la noción de la diversidad con la obligatoriedad de hacer partícipe a la mayor parte de la comunidad en un proyecto de nación. El reto es potenciar la diversidad, no sólo reconocerla, sino potenciarla, y ello solo es posible en el diálogo (lógicas de dos), en la participación. Que se entienda bien: una lógica de dos (diálogo) no es más que el conflicto de interpretaciones y no una armonía de relatos, puesto que todos los seres humanos son únicos e indivisibles, “cada cabeza, un mundo”, las interpretaciones de cada quien en principio son distintas; es en el conflicto y el intercambio que se llega a la conocida homeostasis o equilibrio de cosmovisiones.

Desde los años sesenta del siglo pasado, empieza el auge de la diversidad “cultural” en materia política del Estado, en el ámbito de las instituciones internacionales de solidaridad como la ONU; y cuyo uso y abuso se incrementó con el paso de la globalización mediante intercambios desde las tecnologías digitales. Lo intercultural significa, en groso modo, co-laborar, co-operar, co-ordenar, es decir, laborar, operar, ordenar juntos y en con-

junto. Es el baluarte para el florecimiento de una nación, un país, un lugar. Encontrar y movilizar las capacidades de cada miembro de la sociedad para que de manera cooperativa se llegue a un resultado como sociedad. Éste es el enfoque del diálogo entre culturas; del conflicto de interpretaciones. Diversidad no es lo mismo desde el enfoque de la interculturalidad, que desde la multiculturalidad. Multiculturalidad sería la herramienta teórico-política para gestión de la diferencia. Interculturalidad sería enfoque práctico de formas de vida para convivir en sociedad. En ese sentido encontramos dualismos epistémicos entre multiculturalidad/interculturalidad que valdría esquematizar, so riesgo de caer en el relativismo.

CUADRO VI

DIFERENCIALES ENTRE LÓGICAS Y DINÁMICAS MULTICULTURAL E INTERCULTURAL

Principios multiculturales	Principios interculturales
Diferencias	Diversidades
Reconocimiento de la diferencia	Con-vivencia de la diversidad
Derechos individuales	Derechos colectivos
Tolerancia	Diálogo
Respeto	Con-sideración
Integración	Inclusión
Distribución	Reciprocidad
Igualdad	Equidad
Neutralidad	Imparcialidad

FUENTE: Elaboración propia.

II. DIVERSIDAD SOCIAL DE LA CULTURA, EDUCACIÓN SUPERIOR Y CONTEXTO GLOBAL

Diversidad “cultural” –el cual marcaría el conflicto de interpretaciones siempre presente entre pueblos y personas– sería un concepto-pleonismo institucionalizado a fines del siglo xx que buscaría distinguirse del término *biodiversidad*, proveniente de las ciencias naturales en la década de los años setenta del siglo pasado. Diversidad no significa más que el connotado diálogo entre culturas, que representa la insignia que sin conflicto no hay sociedad. En este sentido, hablaríamos más bien de diversidad social de la cultura. Desde la dimensión de la convivencia diaria, se trata de la experiencia vivida colectivamente y la percepción social-personal que le acompaña, con sus tensiones y virtudes. En este tenor, desde el marco de la dimensión étnica, la diversidad no es solamente el reconocimiento de una o varias reivindicaciones identitarias colectivas (cultura) para legitimar demandas políticas (etnicidad), sino la convergencia de opiniones y perspectivas que confluyen en visiones de conjunto (intercultural). Es también la dimensión referente a grupos, personas y colectivos cristalizados en identitarios específicos (particularismos). La cultura, bajo estos aspectos, se entiende como la interacción de diferencias, la tensión de asimetrías, la compensación de los contrarios. Ahora bien, el reconocimiento de la diversidad social de la cultura por parte de los gobiernos tiene consecuencias a favor de políticas públicas que suponen reconocer prácticas y costumbres de grupos y sociedades diferentes conviviendo en un espacio compartido.

Es el reconocimiento de una identidad singular (sujeto-individuo) en el marco de una particularidad (grupo-comunidad), frente a una serie de valores universales (sociedad-Estado): singularidad-particularidad-universalidad, donde justamente se juega la historia política del mundo occidental desde hace al menos varias centurias, pues es en la gestión de los intercambios en la diversidad social en la que se emprenderían las instituciones de gobierno y organizaciones de sociedad para conducir el destino de la humanidad, y que se traducen al final de cuentas en políticas públicas, véase aquellas de educación, de salud, de alimentación, por solo mencionar las más emblemáticas. Estamos aquí en nuestro campo de trabajo para escudriñar

la diversidad social de la cultura y su corolario político que sería lo intercultural. En el marco de la construcción de los Estados nacionales, el tema de la diversidad social de la cultura fue desdeñado por mucho tiempo, o a lo mucho se le pensaba más desde su desaparición o reducción a la unidad, que en su potenciación y bifurcación posibles. En la historia moderna contemporánea, desde la época de las fundaciones de los Estados nacionales en el mundo occidental, había predominado el modelo del Estado napoleónico: una sola lengua, una sola cultura, una sola política, que una vez fortalecido en los países industriales, a fines del siglo XIX, se argumentó la necesidad de que las fronteras de los Estados coincidieran con las fronteras culturales de las naciones, es decir, delimitar territorios con la supuesta cultura que los circunscribía. Huelga decir, las inmensas consecuencias en términos de genocidios y etnocidios que han resultado de este modelo, tanto en la organización geopolítica del mundo, como en las políticas clasistas internas de los Estados nacionales (colonialismos internos);⁴ ya no digamos en los discursos xenófobos, antinmigrantes o racistas que retoman fuerza en la actualidad.

En México, durante al menos dos siglos, se mantuvo la misma tesis de la integración a la civilización y al supuesto progreso nacional de los pueblos tradicionales y comunidades locales. El Estado republicano mexicano también heredó la concepción del Estado napoleónico, de tal manera que, dos siglos después, el proyecto de la inclusión de la diversidad social y étnica a la que se enfrentan en la actualidad –no solo el Estado mexicano, sino los latinoamericanos–, representan grandes retos, no solo políticos, sino filosóficos y sobre todo de posturas-visiones del mundo diferenciadas, en el sentido de que estamos hablando de un posicionamiento que trae consigo, al menos, 500 años de mentalidad mono-cultural por parte del Estado y por ende internalizada por parte de sus ciudadanos, que difícilmente se logrará

⁴ Vemos casos diametralmente opuestos en el mundo occidental, con los tuaregs, los kurdos, los gitanos, los mapuches, los inuits, por mencionar los más conocidos. Para el caso de México, el paisaje territorial es bastante irregular si lo vemos desde las distribuciones étnico-culturales, así, la nación otomí abarcaría al menos siete estados de la república, tanto como los mixtecos, zapotecos y la mayoría de las más de 64 macroetnias.

eliminar en un par de décadas, en beneficio de una mentalidad policultural, véase intercultural. De ahí la necesidad de establecer desde el Estado políticas con corte intercultural, con el objetivo de romper con el homogeneismo predominante. No es exagerado decir que, por el momento, las políticas interculturales en México (al menos las que competen la educación) han sido nulamente logradas (aunque así sean denominadas en el marco de lo políticamente estatal o existan francas intensiones por elaborarlas); aunado a que es claro que en la actualidad la mentalidad monocultural (disfrazada de pluricultural, véase multicultural), ha mostrado no solamente su fuerte presencia, sino también de manera contundente sus fallas y deficiencias en el ámbito de la gestión de la diversidad social de la cultura, sobre todo en ámbitos de políticas de Estado.

Todavía, hasta el siglo xx, el tema de la nacionalidad predominante (en este caso, la republicana criolla-mestiza urbana) había sido indiferente a la diversidad social de la cultura siempre presente (particularmente con respecto a las comunidades locales, rurales, tradicionales con herencia cultural protohistórica). Tanto neoliberalismo como socialismo, al ser las ideologías políticas predominantes de emancipación del siglo xx, habían desdeñado el valor de la diversidad social de las naciones, incluso se pensaba que con la época moderna y el progreso, la diversidad solo sería insumo folclórico de la unicidad interna y particularidad externa de las nacionalidades, y que el resto del poblamiento tendería a desaparecer con la homogeneización cultural de la modernización. El adagio consideraba que todos íbamos recto y directo a los beneplácitos del progreso, haciendo desaparecer las diferencias para solo encontrarnos con algunas de índole cultural, que eran toleradas e incluso valorizadas al mostrarse como baluartes de las manifestaciones culturalistas de las naciones. A este fenómeno lo denominamos “diferencialismos culturalistas” o la diversidad cultural de lo social.

En el último tercio del siglo xx, la filosofía política de John Rawls incorporó en su “Teoría de la justicia” el tema de la diversidad cultural, que hizo que la filosofía política anglosajona revitalizara, en el mundo occidental, la idea de la presencia del comunitarismo en las sociedades multiculturales. Es decir, se trataba de la reconsideración del fenómeno de la fuerte impronta y

presencia de la comunidad en la toma de decisiones y elecciones individuales de los seres humanos. Se podría especular que todo el tema del multiculturalismo y su cimiento en torno al reconocimiento ya tenía precedentes con el concepto filosófico hegeliano del reconocimiento (Cf. *Fenomenología del espíritu*), que ha sido planteado filosóficamente como un valor ético primordial en las relaciones entre gobierno, ciudadanos y naciones.⁵ Con ello se empezó a aceptar la idea que desde el multiculturalismo liberal se podría lidiar con los derechos comunitarios (que no es lo mismo que los derechos colectivos) y por lo tanto, que las llamadas minorías (incluidas las mujeres y grupos vulnerables) se verían protegidas para que conservasen y preservasen su cultura, su lengua, sus identidades.

El reconocimiento de la diferencia social de la cultura, sin duda, tiene en la historia actual del mundo occidental una larga trayectoria de esfuerzos y luchas sociales incansables, resultado de la acción de movimientos sociales y étnicos en el mundo entero, y del reclamo de aquellos pueblos “originarios” de ser protagonistas de su propio desarrollo (etno-desarrollo); así como del requerimiento a la autogestión de los pueblos, territorios y culturas, aunado a otros factores más conocidos desde entonces, que resultaron, al menos superficialmente, en el establecimiento por parte del Estado de políticas también llamadas compensatorias (Cf. *affirmative action*: discriminación positiva...), las cuales han buscado respetar y sobre todo reconocer los diferentes derechos adquiridos por los distintos grupos en pugna. De ahí, que se haya llegado, con el tiempo, a una refundación del Estado, empezando con las reformas constitucionales de Estado que se dieron en el mundo occidental y que procedieron a la declaración de países y naciones definidas como pluri-étnicas y multiculturales (Cf. Bolivia, Ecuador, Australia, EE.UU, Canadá, Nueva Zelanda, México, entre tantos otros). De estas reformas constitucionales, se generó la necesidad, al menos en el ámbito político, de dar continuum a como diera costa, entre lo establecido constitucionalmente y las propuestas de políticas públicas que representasen dichos cambios.

⁵ Cf. *Hegel's Ethics of Recognition*, Robert R. Williams, University of California Press, Berkeley California, 1997.

Con ello, aunque sea de manera superficial, se buscó dar la imagen de la existencia de un cierto eslabón entre reformas constitucionales y políticas públicas, que por ley debían emprenderse. En otras palabras, con la inclusión del tema de la diversidad “cultural” en el debate de la justicia, la planeación de políticas públicas debía reformularse hacia esta tendencia política (multiculturalismo), con el fin de tomar en cuenta esta variable en el ámbito de gobierno. No obstante, como ya es esbozado en la actualidad, la problemática al respecto reside en lo difícil de la implementación en las políticas públicas (véase por ejemplo las de educación intercultural), pues no se desarrollan herramientas en todos los niveles para llevar a cabo acciones incluyentes de gobierno (en este caso de políticas educativas), donde converjan leyes constitucionales, políticas públicas, programas de trabajo, pedagogías y didácticas especificadas; y por lo contrario, se carece de fuerza y voluntades de gobierno para tomar decisiones en ese sentido. América Latina está en situación semejante: etiquetan a las reformas constitucionales como cambios sociales por sí mismos, como si por ósmosis las reformas jurídicas se tradujeran en transformaciones de la vida política y cívica. Hay cambios en la legislación que están por escrito, pero no se traducen en cambios significativos dentro de las políticas públicas (los sistemas educativos, en este caso), y menos en el nivel de las relaciones entre la población (instituyentes).

Esta situación tiene varias interpretaciones factoriales: a) o bien se desconocen las normas establecidas y por ende no hay convergencia en la implementación de las acciones políticas concretas; b) o bien en el sistema legal (en este caso el mexicano) las reformas constitucionales son puntos de partida, y no de llegada. Eso no sucedería, por ejemplo, en una tradición románica, en la medida en que supuestamente primero se trata de instrumentar los cambios y después adecuar la legislación; c) finalmente también puede resultar que se tropicalicen las propuestas de políticas públicas provenientes de organismos internacionales u otros países externos al país concernido, que si bien podrían mostrar su funcionalidad en alguna geografía de origen, no así en el lugar donde se busca implantar, el cual es heredero de otra historia del Estado-nación en cuestión.

Las universidades interculturales, en México, son un caso claro de este fenómeno y estas vertientes societales mencionadas (reavivamiento de la diversidad, obligación constitucional de políticas multiculturales compensatorias, ausencia clara de políticas interculturales). Ciertamente, nos desvelan la preocupación e intención por parte del Estado de conformar instituciones públicas que respeten y reconozcan la diversidad social de la cultura, empero en los programas políticos, el resultado, al menos para México, parece haber sido el opuesto. También nos muestra el bajo impacto social de dichas políticas estatales en torno a la equidad social, así como la falta de comprensión epistemológica por parte de la política de Estado incluyendo sus funcionarios, entre lo que significan políticas multiculturales y las interculturales.

EDUCACIÓN DE LA PLURALIDAD, EDUCACIÓN DE LA DIVERSIDAD

Recordemos también que, durante la década de los 90 del siglo xx, varios sucesos en el ámbito internacional fortalecieron esta tendencia global hacia el reavivamiento de la diversidad multicultural: la Declaración de la Unesco del Día Mundial de los Pueblos (1992), la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú (1993), los Reportes Mundiales de la Cultura por parte de la Unesco (1991), entre tantos otros sucesos de la misma índole.⁶ Todo ello iba a la par

⁶ Aquí, la relevancia de la Declaración sobre de los Derechos de los Pueblos Originarios, de la ONU, que implicó una lucha de 25 años para que los gobiernos del mundo reconocieran las diferencias que integran la riqueza de las naciones. Esta declaración no es vinculante, pero es fuente de inspiración para el debate y para toma de decisiones de políticas públicas. Es un referente internacional. Declaración del derecho de los pueblos a su autodeterminación (2005). Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad cultural (2001). Convención internacional para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003). Recomendación sobre la Promoción y el uso del plurilingüismo y Acceso Universal al Ciberespacio (2003). Convención sobre la Protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005). La Unesco reconoció que las culturas indígenas forman parte del patrimonio común de la humanidad. En su artículo 4º, afirma que la protección y defensa de esa diversidad es un “imperativo ético inseparable

con estar *ad hoc* con el “concierto de naciones” que ahora vitoreaba el reconocimiento a la pluralidad y diversidad culturales desde los marcos jurídicos, culturales, políticos y territoriales (multiculturalismos).

En esta tesitura, el Estado mexicano se vio influenciado, y de alguna manera obligado, por el discurso de la diferencia en el “concierto de naciones”, de modo que a finales del siglo xx predicó y aplicó tal enfoque en el ámbito de su Constitución y política públicas, al punto de emprender las reformas constitucionales de 1992 y 2001, en torno a la definición del Estado pluricultural y multiétnico, y con ello, a la postre se elaborarían, por consecuencia, las denominadas políticas multiculturales, cuyas propuestas de formar las universidades interculturales formarían parte del paquete de propuestas políticas de gobierno emprendidas a fines de los 90 y principios del siglo xxi.

A partir de estas reformas emprendidas por los Estados-republicanos, los ahora llamados “pueblos originarios” (que no deja de ser un eufemismo discriminatorio) aparecen en la Constitución como sujetos de derecho, abriéndose con ello un parteaguas en los ámbitos del derecho y la política públicos nacionales, no solo de México, sino de muchos países del mundo occidental, particularmente los latinoamericanos. En nuestro caso, se entiende por tanto que las iniciativas políticas hacia esta tendencia no fueron propiamente surgidas desde México, sino aplicadas más bien, debido a la tendencia global en el mundo occidental de reconocer los derechos de los pueblos, así como en razón de la declaratoria de los derechos humanos so-

de la dignidad de la persona”. En este artículo de la UNESCO se establecen bases jurídicas para la promoción y protección de los derechos humanos. Se trata de un documento detallado sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas. La Declaración fue preparada y debatida oficialmente durante más de veinte años antes de ser aprobada por la Asamblea General de la ONU el 13 de septiembre de 2007. El documento hace hincapié en el derecho de los pueblos indígenas a vivir con dignidad, a mantener y fortalecer sus propias instituciones, culturas y tradiciones, y a buscar su propio desarrollo, determinado libremente de conformidad con sus propias necesidades e intereses. Otros órganos de las Naciones Unidas se ocupan de los derechos de los pueblos indígenas por medio de convenios como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su artículo 8 (www.un.org).

ciales, económicos y culturales promulgados en el mundo occidental, a los cuales supondrían seguir todos los Estados considerados modernos y democráticos en el marco del susodicho “concierto de naciones”.

Con ello, ciertamente se fortaleció el reconocimiento a la diversidad social de la cultura y su impacto en el ámbito político público estatal, así como se revalorizó en tanto riqueza de los pueblos, naciones y Estados. Sin embargo, ello no significó la inclusión y convergencia en el ámbito de las decisiones de gobierno de formas de ver y pensar diversas, y más bien este diferencialismo terminó fungiendo como insumo para los discursos propagandísticos de los proyectos políticos de sociedad y las normatividades estatales preconizadas. En otras palabras, ciertamente a los pueblos y poblaciones concernientes, se les han brindado espacios políticos como sujetos de derecho y como entidades “especiales” que habría que atender, respetar y reconocer, mas no se ha fortalecido la participación equitativa de estas diferencias culturales en las decisiones de proyectos de sociedad. Esto es lo que ha representado el multiculturalismo liberal en el mundo occidental y en México. Sin duda, este reconocimiento (*recognition*, en inglés) dio respiro a la legitimidad política del mismo Estado-nacional-republicano para el siglo que se avecinaba en cuanto al tema de la integración política de la diversidad social de la cultura, pero quedó lejos de cumplir a cabalidad con el objetivo de la inclusión política y colectiva de la diversidad social en el proyecto de nación, y sobre todo se ha descuidado la posibilidad de potenciar sus virtudes en el ámbito político (interculturalismo).

Todo ello ha resultado hoy, para bien o para mal, en lo que denominaríamos “integrismos nacionalistas multiculturales” o “nacionalismos metodológicos pluralistas”. Es justamente bajo estos nacionalismos metodológicos pluralistas (reducción de la diferencia social de la cultura a políticas de reconocimiento pluralista), que en el mundo occidental, en el marco de la educación en general, primero, y de las universidades interculturales, después, se empezaron a fraguar programas, carreras, disciplinas y demás formaciones que se implicarían e involucrarían con el tema de lo plural, de la pluralidad, véase de la diferencia, y nociones afines y derivadas (etnicidad, género, derechos, ciudadanía, etc.). De modo que en los últimos veinte años la tenden-

cia por aumentar la presencia de la temática de la diversidad cultural en los programas y disciplinas en la educación superior en el mundo occidental ha ido en vertiginoso avance, al punto de volverse una condición *sine qua non* de las políticas de Estado-nacionalistas republicanas de toda estirpe. Es en este debate que están insertas las reflexiones en torno al multiculturalismo y la educación intercultural en la actualidad (interculturalismo educativo). Estos dos hechos antropológicos mencionados en los apartados anteriores han sido el eje central de la discusión en el seno del multiculturalismo y en relación con la educación intercultural.

La interculturalidad no es una cuestión que solo afecte o implique a las comunidades indígenas, sino que hay que tener presente que en todas las aulas se da la diversidad cultural a través de un intercambio constante entre subculturas y modos de vida diversos. La diversidad incluye el género, la clase social, el origen familiar, la religión, las creencias, los tipos de familia.⁷

Actualmente, desde la visión del Estado se dice que estas universidades y los programas interculturales están logrando avances en términos de la reafirmación y fortalecimiento de la pertenencia y empuje de los pueblos locales según los balances de dichas políticas. Sin embargo, parecen más intenciones políticas que acciones específicas.

Desde el punto de vista aquí esbozado, *interculturales* (dimensión epistémica) está mal empleado al denominar así a las universidades, pues en cuanto a la educación se refiere, si enseñamos a los niños a trabajar en competencia por una calificación no llegaremos a un diálogo entre culturas, que es el de colaborar para un objetivo común. Es un reto más cualitativo que cuantitativo. El reto es potenciar las mejores cualidades de los grupos y personas en el intercambio entre ellas: en la dinámica del “conflicto de interpretaciones”. Mientras siga siendo un subnivel de educación se seguirá sin potenciar, y a lo mucho podrán ser denominadas multiculturales.

⁷ Cf. Juan Carlos Lago Bornstein, Lilia González Velásquez (coords.), *Los saberes de la experiencia: un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2006.

En suma, en el ámbito institucional al nivel de gobierno y de políticas públicas, las universidades interculturales en México son el resultado de la conjunción de una multiplicidad de factores, empezando por ese reavivamiento de la pluralidad en el mundo occidental, en concomitancia con la llamada “crisis de la modernidad”, la reflexiones en torno a la posmodernidad, así como la incursión de parte de la filosofía política de la justicia en el ámbito del liberalismo multicultural. Los corolarios resultantes se asocian con la vinculación en los ámbitos legislativos y ejecutivos de gobierno en torno a la búsqueda de instituir políticas gestoras de la diversidad cultural de lo social (sean las multiculturales, las del pluralismo cultural, o las de pretensión intercultural, por ser las predominantes). Del igualitarismo republicano pasamos al diferencialismo multiculturalista. Al reavivamiento étnico le siguió el reavivamiento de lo plural, pero nunca a lo diversal, al diversalismo, a la diversalidad.

Estar obligados por el concierto de naciones, primero, y por las reformas constitucionales en pro de lo pluri-étnico y multicultural, después, aceleró la urgencia de plantear políticas públicas con atención social, cultural y económica a la pluralidad. Hasta el momento, ha quedado poco clara la distancia política entre lo multi y lo intercultural para el Estado, los políticos y funcionarios, al menos en lo que competen las estrategias políticas de Estado en México, principalmente en lo educativo, al punto que no se ha logrado reflejar la enunciación de intenciones institucionales de lo intercultural con las dinámicas instituyentes de la diversalidad. Aquí el tema, ejemplo, caso y política de la educación, y de manera particular el de las interculturales, es emblemático para esbozar dichas problemáticas enunciadas.

A raíz de todo lo dicho en páginas precedentes, en 2001 se crea la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), y en 2004 se crea “la primera universidad intercultural” en el Estado de México; luego siguió la veracruzana, hasta llegar a la actualidad con más de 12 universidades públicas con este corte. La última fue la del estado de Hidalgo. Además, existen dos escuelas privadas interculturales, que son gratuitas. Hasta hace algunos años había más de cien iniciativas de educación superior en América Latina, entre universidades y otros programas más específicos.

La experiencia de México es pionera y se crea en un contexto más amplio, como lo hemos venido exponiendo. En términos prácticos, estas universidades surgieron en la coyuntura de la creación del programa de educación interbilingüe (PEIB), así como para contrarrestar el hecho de que la oferta de la educación superior estaba centralizada en las grandes ciudades. Es decir, la educación universitaria seguía siendo elitista y un reproductor de la desigualdad. Los estudiantes llamados indígenas siguen siendo minoritarios en el acceso proporcional a la matrícula de educación superior del país.

A partir de las distinciones entre lo multicultural y lo intercultural, entre la diferencia y la diversidad, ¿podría decirse que las universidades interculturales, a más de veinte de años de su impulso, han logrado ser interculturales? Desde nuestra perspectiva, todo ello ha tenido una repercusión negativa en el objetivo, pues se ha etnizado, se ha indigenizado y se ha clasificado en “especies culturales”, en lugar que se lograra una dinámica de la diversidad aquí propuesta.

Por ello, nos preguntamos, como bien lo hacen Juan Carlos Lago y Lilia González, si los objetivos políticos de las universidades interculturales han logrado imponerse a la segregación y promover, al menos en sus principios, el diálogo entre sus miembros. El enfoque intercultural supone impactar en la pertenencia y compartimiento de saberes entre los estudiantes a través del aprendizaje colectivo. Incluso desde las lenguas maternas en conjunción con la predominante; y no solo desde los miembros de las comunidades con su lengua materna nacional, sino en conjunto con aquellos que no la hablan. No solo la educación no es en la lengua materna en general, sino que los universitarios que no la hablan no están en la obligación de hacerlo, como sí lo están en otras instancias para la lengua inglesa (por ejemplo) en donde deben de leer los textos en este idioma.

La dinámica que implica distintas lógicas de aprendizaje, desde otras ubicaciones en conjunto, desde otras cosmovisiones en colectivo, desde construcciones variadas del conocimiento, no está potenciada. Ciertamente, parece que existen carreras profesionales en las universidades interculturales que son una alternativa interdisciplinaria a favor de los campos laborales tradicionales, pero en eso se quedan, en campos laborales, sin que haya una

dinámica de implicación colectiva entre diversos, y como si el objetivo fuese aquel de las antiguas escuelas rurales del siglo pasado, en donde se buscaba que aprendiesen lo escolar para ser transmisores en sus comunidades de origen. ¿Acaso se puede hablar, por ejemplo, de una interculturalización en el sistema jurídico, en la medicina, en la pedagogía y en el medio ambiente, entre otras tantas materias en todo el espectro social, económico y político del país? La respuesta es negativa, solo quedan en el mejor de los casos en las comunidades de origen (multiculturalismo). Se pretende que sean espacios que promuevan el diálogo, el reconocimiento y el trato entre diferentes, aunque terminan más en un respeto, en un reconocimiento, pero no en un conocimiento colaborativo. Aquí, el diálogo no significa específicamente conflicto de interpretaciones, sino tolerancia de diferencias.

Ciertamente no son instituciones “indígenas”, sino que están obligadas a generar acciones que favorezcan el acceso a la educación superior de los jóvenes provenientes de grupos étnicos, con pleno respeto a sus tradiciones; pero en eso se quedan, en un “respeto”, más allá de una colaboración con todos los vertientes de la población. No hay saberes comunales, colectivos, cooperativos, colaborativos. Consideramos que este modelo es eficaz para fomentar el trabajo comunitario y de vinculación con la comunidad, con el fin de instrumentar políticas públicas en sus comunidades; no obstante, no es un modelo para implementación en las comunidades “no consideradas indígenas”, o para prospectar en conjunto políticas desde una visión incluyente de todas las lógicas junto con las cosmovisiones de las comunidades maternas, para *toda la sociedad en su conjunto*. Estas universidades, sin duda han tenido un impacto en la generación de justicia (en teoría), al promover la cultura “indígena”, así como los supuestos derechos que sustentan los pueblos y comunidades, pero más allá de su simple superficialidad, se quedan en el ámbito comunitario y no general de la sociedad.

Los desafíos son variados en este sentido, pues más allá de contribuir a la emergencia de nuevas profesiones con un ámbito de intereses entre lo local y lo global, y buscar generar una investigación de primera mano en comunidades que nunca antes habían sido estudiadas, no han desatado ni promovido, más que superficialmente, procesos identitarios

generacionales. Y por lo contrario, han sido evidentes los despliegues de prácticas, espacios de recreación y consumismo global de lo siempre predominante. Les queda mucho por aportar en la formación académica realmente intercultural buscando desplazar la transferencia unidireccional de conocimientos entre sociedad y universidad. Las iniciativas de culturización en los tres ámbitos de gobierno no han propiciado un cambio a favor de la equidad en salud y educación, con decisiones más autónomas, transformación de las prácticas de pareja en la crianza, en la sexualidad y en la denuncia de situaciones de violencia; menos aún han ampliado el concepto de incubación de empresas productivas, con la emergencia de una generación de laboristas integrando el saber de dos o más tradiciones, desde las antiguas hasta las “modernas”. Tampoco se puede decir que han formado actores profesionistas capaces de articular iniciativas en los dos sentidos, los de las comunidades de arraigo y las de la predominancia occidental. Generalmente se quedan con el conocimiento occidental con un tinte de lo “tradicional, autóctono”, véase local.

En cuanto a la formación de los maestros, si bien ha habido avances en la formación continua y una mayor participación social de los docentes en las escuelas y su inclusión en la comunidad, sigue siendo en detrimento de la lengua materna local o cultural, pues no termina de despegar en su ampliación, por el mismo motivo que solo queda en “sus comunidades de origen”. También se reconocen avances como espacios generadores de posibilidades que permitan mostrar los cambios dentro del sistema educativo para combatir el racismo y la discriminación, pero en ello hemos encontrado que se superpone el intrarracismo entre las mismas diferencias étnicas viviendo en un mismo territorio, en donde el “racismo de la inteligencia” pervive al validar la jerarquía en la obtención de los diplomas.

De hecho, por lo general, desde un lugar segregado se ha decidido que las “lenguas indígenas” se impartan tres horas a la semana, cuyos maestros son contratados con bachillerato sin preparación intercultural. No se han promovido secundarias ni bachilleratos interculturales, pues las universidades al no ser “indígenas” (para tener el carácter de “inclusivas”, sino interculturales) se sitúan en lo general en zonas densamente “indígenas”, y

si bien no están cerradas a otro tipo de población, esto, en lugar de ser un factor de potenciación de saberes, es uno de diferenciación de los mismos.

Visto a la distancia, las universidades interculturales no se desarrollaron con y en participación de las comunidades maternas nacionales (para el Estado, “los pueblos indígenas”); ni con sus organizaciones, pues no se les consideró como interlocutores reconocidos, ni en un principio ni en la actualidad. Por ello, los planes de estudio, las curriculas, son hechas y pensadas desde arriba y desde los NO “indígenas”. En el programa de educación superior se buscó la descentralización, pero no se modificó la política racista. Se trató de aplicar algunos principios: estas universidades son interculturales, pero no son “indígenas”, aunque están dirigidas a esta población y son un mecanismo igualador en las oportunidades de acceso a la educación, no son tomados en cuenta en la conformación de todo el programa. Están orientadas al desarrollo regional, económico y lingüístico, y se basaron en las necesidades y potencialidades de estas regiones, pero se quedan ahí, en escuelas regionales... otras nuevas escuelas “rurales” de antaño. Algunos principios adicionales que rigen esta educación son el deseo de convertirse en un espacio para el diálogo epistemológico, a partir de procesos intensos y permanentes de abordaje sobre la problemática social; estar orientadas al desarrollo regional, lingüístico y cultural de las regiones donde están ubicadas; contar con una fuerte participación comunitaria, a través de su inclusión en los órganos de dirección; y mantener como ejes la docencia, investigación y aculturación, con un alto nivel académico de talla internacional mediante el intercambio de las culturas “indígenas al mundo”. Empero, en el mejor de los casos, en eso se queda: “en las culturas indígenas del mundo”. Nada que ver con lo intercultural.

En este mismo tenor, podemos destacar que: a) existen contradicciones entre los principios que rigen esta educación y la normatividad de las políticas nacionales de educación superior; b) existe una contradicción entre la fortaleza que se promueve a la identidad de las comunidades y la vulnerabilidad política de las mismas; c) el propósito de impulsar el desarrollo regional se ve contradicho porque el mercado de trabajo donde están ubicadas estas universidades está estancado e inamovible; d) se pretende arraigar a los egresados,

pero a nivel nacional existe una política de abandono del campo, de lo local, y de desarrollo en las comunidades; e) los mercados locales se saturan y la oferta académica no responde rápidamente a estos cambios; y f) también hay que destacar que las universidades interculturales requieren una identidad común, pues aunque van adquiriendo cierta fuerza, estas universidades no tienen un lugar operativo, ni en la SEP ni en los organigramas de los estados (sin duda este es un problema menor o más accesible de resolver).

Desde esta reflexión, hemos tratado de llamar la atención sobre el hecho de que partir desde una visión completamente ignorante de lo intercultural –y solo como mimesis de otras políticas llamadas multiculturales, por el hecho de buscar formar parte del concierto de naciones y lo políticamente correcto de moda–, la idea de lo intercultural se ha perdido por completo en este ejercicio, quedando como simple producto multicultural de elogios gubernamentales y para rayar la palomita de las “promesas de Estado”. Sigue habiendo una profunda ignorancia en lo que refiere al “diálogo entre culturas: conflicto de interpretaciones”, es decir, a lo intercultural. Más aún, hay una profunda brecha en el cambio de mentalidades y, por tanto, de acciones; porque al final, buscar una sociedad, o en el menor de los casos, una educación superior intercultural, conllevaría a romper con las lógicas de la individualidad, competitividad y globalidad (característica del mundo actual) en favor de una lógica de la colectividad, la complementariedad y la comunalidad (localidad), las tres CCC, es decir, la fuerza de la DIVERSALIDAD.

Diversidad discursiva en las políticas del desarrollo sustentable. Algunas comparaciones entre Brasil y México

ROBERTO LIMA*

Durante la década de los años ochenta, en México y en Brasil comienza a ser usada la curiosa y vaga noción de “desarrollo sustentable”, tanto en discursos oficiales como en el ámbito académico. La primera pregunta que se tendría que plantear para esta contribución es: ¿qué es “el desarrollo”? Claro que al respecto se han escrito ríos de tinta, no obstante, el interés es sólo señalar algunas situaciones que hagan posible una futura sistematización en un relato etnográfico sobre los significados del agua. Para ello, el camino que se va a recorrer estará marcado por la incorporación de la perspectiva que acerca de este asunto tienen algunas poblaciones ribereñas de Brasil (y en comparación con algunos casos en México). También debe quedar claro que el planeamiento del desarrollo se da de manera regional y es pregonado como nacional, y de esa forma es comprendido por esas poblaciones.

Brasil y México tienen marcadas diferencias en lo que se refiere al lugar concedido a los ríos en su imaginario nacional. Eso se debe en parte a la propia existencia/ausencia, respectivamente, de grandes ríos en los territorios nacionales de los dos casos que nos ocupan. No obstante, existen ciertas similitudes en los procesos históricos de ambos países cuando hablamos de pobla-

* Universidad Federal de Goianas, Brasil.

ciones ribereñas afectadas por proyectos de desarrollo. Y cuando hablamos de represas, la mayoría de las veces nos estamos refiriendo a grandes proyectos realizados en regiones de refugio,¹ regiones que gracias a esos proyectos se transformaron en las “nuevas” fronteras internas de nuestros países.

Para abordar estos problemas se plantean dos posibilidades: la primera, es etnográfica, es decir, ¿qué es lo que dicen las personas con las que se conversó en los valles de los ríos São Francisco y Jaguaribe sobre el desarrollo?; la segunda, es más “académica”, es decir, tiene su origen en una serie de lecturas críticas acerca de la noción de desarrollo y de los proyectos nacionales involucrados.

Para los propósitos de este texto, parece que lo mejor es hacer una mezcla de ambas, o sea, reflexionar de qué manera la etnografía puede ayudar a hacer la crítica de la “teoría” y de la “política”. Se hará la tradicional mirada antropológica en la que la “teoría”, signifique lo que signifique, con una base etnográfica que se constituya en un contexto social, es decir, el de la teoría como política.

De esta manera, a decir de Durkheim y Mauss, las categorías del pensamiento no son innatas pero sí bases de sistemas de pensamiento y, como tales, creaciones históricas. Ciertamente, desarrollo, modernidad y progreso son partes inalienables del edificio de pensamiento de eso que llamamos Occidente (o mundo occidentalizado); también es cierto que ese Occidente es un espejo roto y tales términos significan cosas diferentes en diversas corrientes sociológicas nacionales y en distintos proyectos de nación al sur y al oriente de Europa, y también en Estados Unidos y Canadá.

De esta forma, necesitamos comprender el significado que se les atribuye a esos términos en nuestros países de América Latina, que son parte de esa porción del mundo que no es Occidente (en el sentido de que éste no los reconoce como tal), pero que sufren una fuerte influencia de éste, que se siente de manera diferente en poblaciones que viven en ciudades medias y grandes, o en poblaciones rurales o de pequeños núcleos poblacionales, ya sean élites económicas y políticas o grupos subalternos.

En México, cuya población tiene maneras de relacionarse con el agua y los ríos muy diferentes a las de Brasil, es pertinente hacer algunas comparaciones. A fin de cuentas, el río San Francisco, al que me referiré principalmente en esta contribución, tiene un cauce de 2,600 km de largo, extensión que lo ubica como uno de los principales ríos brasileños, aunque su caudal promedio en la desembocadura de 2,900 m^{3/s} es ampliamente superado por otros ríos, en particular los amazónicos (el río Amazonas, el más grande de todos, tiene un caudal de 219,000 m^{3/s}). Con todo, afortunadamente el caudal del río San Francisco es tres veces más grande que el río mexicano más caudaloso, el Usumacinta, con 900 m^{3/s}.

Desde el punto de vista de la creación de las gestas nacionales, historias oficiales y planes de desarrollo –nacionales y regionales– los dos países están en situación casi diametral: en México, por lo menos desde los años cuarenta, la “escasez de agua” es la piedra de toque para inversiones, planificación, toma de decisiones, etcétera; en Brasil, la “profusión de agua” es la que desempeña ese papel, pero con el matiz de que existe una región brasileña semiárida que es atravesada por un gran río (la región noreste y el río San Francisco, respectivamente), en donde, como se dice: “se muere de sed en las márgenes del río”, condiciones que “exigen una planeación específica” para esa región y ese río.

Naturalmente que los significados de lo que sería planeación o desarrollo están lejos de ser unívocos, no sólo entre los dos países sino principalmente al interior de cada uno e incluso en cada región. Es precisamente por esa senda que se desea transitar este análisis.

Se realizaron entrevistas en las orillas de los ríos, ya sea en Brasil o en México, donde se entablaron conversaciones sobre algunos términos ligados a lo que en sociología se denomina política, por lo que se presentaba el problema de que esos vocablos tenían significados muy diferentes de aquellos a los que estamos acostumbrados por pertenencia –en la ciencia social– al sentido común de la academia y, por otro lado, a la parte más occidentalizada de eso que la sociedad brasileña llama “ciudadanos”. Esa *différance*, para usar el término acuñado por Derrida, provocó que entre las notas de campo hubiera una cierta cantidad dedicadas a los términos progreso, desarrollo y democracia.

Durante el trabajo de campo, aún no había sido publicado el texto de Eduardo Viveiros de Castro en el que cuestiona hasta dónde somos capaces de soportar la palabra nativa.² No obstante, se encontraba eco para las reflexiones en los escritos de los autores relacionados con los estudios subalternos y culturales. Lo que se verificó en aquel momento era una heterogeneidad interna a la nación y una manera de pensar que usaba esos mismos términos, aunque con significados muy diferentes a los que se esperaba.

Claro que, en nuestro caso como antropólogos en formación, esa cuestión se traducía en un esfuerzo por retomar viejas y muy importantes cuestiones de la disciplina. A fin de cuentas, la antropología se consolidó enfrentándose la mayoría de las veces con sociedades no sólo sin Estado, sino abiertamente contra el Estado. Las poblaciones con las cuales se dialogó eran en su mayoría campesinas (si todavía es permitido usar ese término), y parecía que al contrario de lo que sucedió con la antropología de los llamados pueblos indígenas, que mantuvo su interés en los significados que esos agentes confieren al mundo, había un salto truncado en el paso de una sociología del campesinado a una antropología del campesinado. Como si la noción sociológica de la subordinación del campesinado al capital y la oposición también sociológica campo/ciudad se mezclasen y de ahí surgiera una curiosa relación subordinada campesino/Estado, dejando de lado la substancial pregunta de lo que es el Estado para los campesinos, así como la manera en que sus cosmologías en general absorben a la sociedad envolvente.

La ecuación de la necesidad de pertenencia (no solo formal, sino también de organización) de los campesinos a un Estado parece ser uno de los prejuicios socio-antropológicos latinoamericanos más arraigados (algo similar es visto en una parte significativa de lo que se escribe en México) y se hace evidente en una vasta producción que olvida que las fronteras externas e internas de los Estados-nación actuales, poco tienen que ver con las realidades vividas por los pueblos que allí habitan, sean descendientes o no de las poblaciones precolombinas.

Así, lo que se constata en las barrancas del río San Francisco es una aver-sión al Estado, una clara perspectiva a partir de la cual se considera que es mejor que el Estado esté lejos, pues siempre es desastroso cuando se manifiesta. A fin de cuentas, para esa población ribereña –creo que lo mismo sucedió tanto en la región de La Montaña, los Altos de Guerrero, en la lucha en contra de la represa La Parota, como hace 50 años cuando se construyó la presa Miguel Alemán en la cuenca del río Papaloapan– el Estado es sus aparatos ideológico-represivos, en particular la policía y el ejército (baste recordar el incendio de las casas de muchos de los 22 mil mazatecos desplazados por esa obra³).

Para la población del nordeste brasileño –en especial la de las márgenes de los ríos San Francisco y Jaguaribe, con la cual hay más proximidad por medio de investigaciones de campo, y con excepción de las élites locales directamente involucradas en las ventajas obtenidas por la elaboración y la implementación de políticas públicas– la palabra desarrollo aparece en enunciados que señalan la creciente inestabilidad de su estilo de vida, ya sea por la precariedad de sus posibilidades de reproducción familiar, por la inseguridad ligada a la criminalidad o la criminalización de sus actividades de subsistencia. Y la palabra muchas veces es asociada al progreso y a la modernidad, términos también relacionados a la desestructuración de lazos y modos de vida. Tal vez la frase más significativa que se conozca sea la que transmitió Gil Jacó, profesor de la Universidad Estatal de Ceará, quien le oyó decir a un viejo campesino durante una reunión en la que técnicos del gobierno le explicaban a una comunidad un proyecto de desarrollo rural: “Doctor, todo lo que es *pro* es contra nosotros: progreso, proyecto, programa...”⁴

También el crecimiento de ciudades a la orilla del río San Francisco – fruto de un éxodo rural iniciado en los años cincuenta, aunque intensificado a lo largo de los sesenta (la población de las ciudades más importantes del

³ La manera en que se dio el desplazamiento forzado de esos mazatecos generó una controversia en la antropología mexicana, en la que participaron Bartolomé y Barrabás, Aguirre Beltrán, Benítez, Boege y otros.

⁴ Una vez se intentó traducir esa frase a un activista que luchaba en contra de la represa La Parota y dijo: “aquí es lo mismo, todo lo que es *des* es contra nosotros: desarrollo, desmadre...”.

valle como Juazeiro, Petrolina, Januária, Pirapora, aumentó diez veces en cincuenta años)– y un reportado aumento en el número de robos es descrito de la siguiente manera: “con el desarrollo todo esto se hizo más peligroso”.

Para la población ribereña de esos ríos, las relaciones entre los seres humanos y el río son fundamentales para la formación de identidades colectivas e individuales, así como para los procesos de socialización e individualización. Por ejemplo, en el río San Francisco, muchos pescadores ya jubilados no dejan de caminar desde su casa hasta la orilla todos los días para platicar con él. También los mazatecos, antes de la construcción de la presa Miguel Alemán, decían que el río era por demás idiosincrático: “que se puede hacer presas en otros ríos, pero no en el río Tonto”.⁵ De tal modo que es muy difícil trazar la tradicional línea humano/naturaleza, tan presente en las teorías antropológica y sociológica.

Aquellos que se enfrentan más directamente con el río, como los pescadores y los agricultores de vazantes, como son llamadas las tierras de humedad en Brasil,⁶ describen de la siguiente forma el proceso vivido en los últimos cincuenta o sesenta años: “(...) con el desarrollo, los peces empezaron a diezmar”; “Cuando llegó el progreso, el río comenzó a secarse”.

La idea, muy recurrente, de los ingenieros de sustituir al río –con su sinuosidad y ritmos– por canales rectos y con flujos continuos también puede mostrar que el progreso equivale, las más de las veces, a expropiación y concentración de recursos. Un grupo de desplazados por la construcción de la represa Castanhão, en el río Jaguaribe, fue reubicado a la vera de un canal que lleva agua de la presa al puerto de Pecén, en construcción, a casi 200 km de distancia. No obstante, la población reubicada tiene prohibido sacar agua de este canal para su consumo o para saciar la sed de sus animales. El canal es vigilado día y noche por policías armados. De esta forma, dichos

⁵ Véase Alfonso Villa Rojas, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, 1955; Aguirre Beltrán, “Viejo y nuevo Ixcatlán”, en *La palabra y el hombre*, 1958; y Luna Ruiz, Xicohtécatl, *Mazatecos*, México, CDI, 2007.

⁶ En muchos casos son los mismos, pues la pluriactividad es un rasgo del campesino ribereño brasileño. Lo mismo habla Boege de los mazatecos de la cuenca del Papaloapan.

pobladores son vistos como potenciales ladrones del mismo producto que la represa les expropió.⁷

¿Qué nos está queriendo decir esa constelación ribereña? Me parece que todo lo que está pasando nos recuerda que la “modernidad” llegó y reclutó a la fuerza a los pobladores sin que éstos tuvieran la oportunidad de decir que no estaban interesados en ese asunto, y los obligó a participar en este proceso como ejército de la batalla del desarrollo y del progreso. Sólo que esos dos términos no han representado ningún avance, en el sentido de ser más, y sí la destrucción de modos de vida, aunque sin proponer una mejor alternativa.

Tal vez para eso sea significativo volver en el tiempo y pensar cómo y cuándo llegaron a esas regiones el desarrollo, la modernización y el progreso. También en este punto es importante contextualizar que la región noreste de Brasil es la que menos agua tiene, a diferencia de las regiones mexicanas donde se emprendieron proyectos de desarrollo regional basados en comisiones de cuenca,⁸ justamente donde se concentraba la mayor riqueza hídrica del país (así como es extraño para un brasileño saber que, en México, la mayor parte de las obras de irrigación están basadas en el aprovechamiento de aguas subterráneas y conforman el gran proyecto de desarrollo regional del norte árido por la irrigación).

Básicamente, los procesos de intervencionismo estatal con vistas a la modernización del río San Francisco pueden tener como fechas fundacionales los años de 1948, cuando se constituyó la Compañía Hidroeléctrica del Río San Francisco (CHESF), y de 1949, cuando se crea la Comisión del Valle

⁷ Un ejemplo todavía más impresionante de la criminalización del estilo de vida es estudiado por Cintya Rodrigues al analizar el caso de la represa Atibainha, en el municipio de Nazaré Paulista, cuyo objetivo era abastecer de agua potable a la ciudad de São Paulo. En este caso, las actividades de plantar, cosechar y criar fueron resignificadas por la planeación estatal interpretándolas como “suciedad”, de tal modo que aquello que daba honor y autonomía a esos campesinos, se transformó en basura y, por tanto, prohibidas.

⁸ Las comisiones de bacía son creadas en México para promoción del desarrollo regional. Sus fechas fundacionales son: en 1947, la de los ríos Papaloapan y Tepalcatepec; en 1950, la de Lerma-Chapala-Santiago, y en 1951, la del río Grijalva.

de San Francisco (CVSF), una autarquía estatal “que tenía como modelo la Tennessee Valley Authority”.⁹ Ambas agencias estatales diferían mucho en cuanto a su carácter y misión y, por lo tanto, en cuanto al resultado de las acciones de cada una. Así que podríamos decir que esas fechas son claves para la comprensión de lo que es el desarrollo en la región por el fomento del llamado “desarrollo regional”, pero, y es lo que se discute aquí, lo que se logró fue algo peor que el desarrollo desigual.¹⁰

La CHESF se centró en la construcción de grandes hidroeléctricas y en la generación de energía. Entre las empresas generadoras de hidroelectricidad brasileñas, ésta es la que tiene mayor capacidad instalada. Por su parte, la CVSF, que tenía que haber presentado un plan integral de aprovechamiento del río San Francisco, nunca concretizó lo que quedó registrado en los estudios que patrocinó. En palabras de un crítico de la década de los setenta: “siempre actuó como un tapa-hoyos”,¹¹ lo que dio lugar a tres cambios de nombres, remodelaciones y ajustes¹² hasta llegar a la forma que actualmente tiene, centrada en los perímetros irrigados. Aun así, el número de hectáreas irrigadas (109 mil), instaladas por la actual CODEVASF, es casi nada si lo comparamos los casi 3 millones de hectáreas irrigadas en Brasil, y a los más de 6 millones de hectáreas en México.¹³

⁹ Melville (1990) permite verificar los derroches de esta intención para México. No hay estudio comparativo similar para Brasil. Melville también hace consideraciones acerca de las fallas de la TVA, como la no actuación frente al racismo presente en la región y las diferencias de posibilidad de cabildeo de los diversos agentes que permitía ese silencio frente al racismo.

¹⁰ Para esa noción, véase Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación*. México, Siglo XXI editores, 1988.

¹¹ Eudálio Dantas, “O País do São Francisco”. Realidade. São Paulo, 1972.

¹² Primero fue Superintendencia del Valle del Río San Francisco (SUVALE), después Compañía de Desarrollo del Valle del San Francisco y por último, a finales de la década de los noventa, ya con vistas al proyecto de transposición del río San Francisco, tuvo un agregado: Compañía de Desarrollo de los Valles del San Francisco y del Parnaíba (CODEVASF). Por otro lado, también se dieron importantes procesos en contra de dirigentes acusados de deshonestidad administrativa.

¹³ Así que se tuvo el raro suceso de tener dos agencias estatales para la misma cuenca, lo que ya muestra una fractura en el modelo “TVA”.

Estos dos tipos de megaproyectos –hidroeléctricas e irrigación– centrados en el uso del agua del río, merecen especial atención por el potencial de destrucción que tienen para los modos de vida ribereños. En efecto, los habitantes de las márgenes del río San Francisco vieron brotar en su lecho cinco hidroeléctricas en 40 años. Para muchas comunidades ribereñas, la construcción de Tres Mariás, la primera, marca el inicio de la “muerte del río”.¹⁴

De todas las hidroeléctricas, la más famosa es Sobradinho, que a finales de los años setenta desplazó a más de 80 mil personas y ahogó cuatro ciudades.¹⁵ Hasta hace muy pocos años era la principal del mundo en espejo de

¹⁴Las comunidades cimaronas del Río das Ras (Río de las Ranas), afluente del San Francisco localizado cerca de la ciudad-santuario de Bom Jesus da Lapa, refieren ese momento como “cuando el río comenzó a perder fuerza”, eufemismo para moribundo.

¹⁵Por los daños que causó su construcción, esa represa marca el imaginario brasileño de diferentes maneras. Asimismo, a partir de Sobradinho, el Banco Mundial empezó a exigir planes de reasentamiento para la concesión de recursos para represas. Durante la época de su llenado, tres músicos de la región de Bom Jesus da Lapa escribieron una canción que se transformó en una especie de himno ambientalista de la clase media en contra de la construcción de represas: “O homem chega, já desfaz a natureza / Tira a gente, põe represa, diz que tudo vai mudar / O São Francisco lá prá cima da Bahia / Diz que dia menos dia vai subir bem devagar / E passo a passo vai cumprindo a profecia / Do beato que dizia que o sertão ia alagar // O sertão vai virar mar, dá no coração / O medo que algum dia o mar também vire sertão / Vai virar mar, dá no coração / O medo que algum dia o mar também vire sertão // Adeus Remanso, Casa Nova, Santo Sé / Adeus Pilão Arcado, vem o rio te engolir / Debaixo d’água lá se vai a vida inteira / Por cima da cachoeira o gaiola vai subir / Vai ter barragem no salto do Sobradinho / E o povo vai se embora com medo de se afogar // Remanso, Casa Nova, Santo Sé, Pilão Arcado, Sobradinho adeus, adeus”. “El hombre llega, deshace la naturaleza/ Saca a la gente, pone represa, dice que todo va a cambiar/ El San Francisco allá arriba de la Bahia / Dice que día menos día va a subir muy despacio / Y paso a paso se va cumpliendo la profecía / Del beato que decía que el sertão se iba a inundar /El sertão se va a transformar en mar, pega en el corazón / El miedo que algún día el mar también se convierta en sertão / Adiós Remanso, Casa Nova, Santo Sé / Adiós, Pilao Arcado, viene el río a tragarte /Allá debajo

agua y en desplazamiento poblacional, siendo desbancada por Tres Gargantas, en China. Por otro lado, los proyectos de irrigación, al contrario de lo que sucedió en México (y también en Estados Unidos, ya que la Tennessee Valley Authority fue creada luego de un reparto de tierras), nunca estuvieron relacionados con la reforma agraria. Se hicieron famosos los debates en la Cámara de Diputados entre los abogados de la futura comisión (los diputados Manuel Novaes e Israel Pinheiro) y el entonces diputado por el Partido Comunista, Carlos Marighela. Para los primeros, los hacendados del San Francisco eran verdaderos héroes, mientras que para Marighela eso no sólo no era verdad, sino que se debía promover primero el reparto de tierras para después hacer una inversión pública sobre esas parcelas. Ganó la oligarquía. Hasta la fecha, la implementación de los proyectos de irrigación sigue siendo pensada en función de los intereses de los productores empresariales.

En la actualidad, sólo algunos de los procesos de desplazamiento provenientes de esa acción desarrollista regional son conocidos, la mayor parte sigue esperando a su historiador.

Existen algunas tesis y disertaciones acerca de Sobradinho¹⁶ e Itaparica, pero no se ha escrito ninguna otra obra que aborde de manera más profunda este tema.

del agua se va la vida entera / Por arriba de la cascada el barco-vapor va a subir / Va a haber represa en el salto de Sobradinho / Y el pueblo se va por miedo de ahogarse / Remanso, Casa Nova, Santo Sé, Pilão Arcado, Sobradinho adiós, adiós” (Sá Rodrix y Guarabyra).

¹⁶Véase Ruben Alfredo de Siquiera, *O que as águas não cobriram. Um estudo sobre o movimento dos camponeses atingidos pela Barragem de Sobradinho*. João Pessoa: Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal da Paraíba (dissert. mimeog), 1992, así como los interesantes artículos de la ya añorada Lygia Sigaud, “Efeitos Sociais de Grandes Projetos hidrelétricos: As barragens de Sobradinho e Machadinho”, en Rosa, Pinguelli; Sigaud, Lygia y Mielnik, Otavio (org), *Impactos de Grandes Projetos Hidrelétricos e Nucleares*. São Paulo: Marco Zero/Cnpq; Lygia Sigaud et al. *Expropriação do campesinato e concentração de terras em Sobradinho: uma contribuição à análise dos efeitos da política energética do Estado*. Ciências Sociais Hoje, São Paulo: Vértice/ANPOCS, 1987, y Lygia Sigaud, “O Efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o caso das grandes barragens”. Em: RBCS 18, 1992 (18-29).

A diferencia de México –donde a finales de los años ochenta se hizo un balance inicial de la deuda social que la generación de energía y los distritos de irrigación significaron en términos de desplazamiento poblacional forzado¹⁷–, en el caso de Brasil no se ha contabilizado el impacto de la construcción de miles de represas.

Cabe destacar que las alteraciones en el río San Francisco no sólo afectan a aquellos cuyas tierras se inundaron o les fueron expropiadas para la implementación de los proyectos de irrigación. La construcción de hidroeléctricas implica también la alteración drástica del ambiente acuático: formación de ambientes lacustres, interrupción de la posibilidad de remonte de varias especies de peces, eutrofización en los lagos, disminución de la oxigenación y de los nutrientes río abajo de la represa, baja fertilidad de las tierras marginales por el fin de las inundaciones. Dicho de manera más directa: todos los que viven del río son perjudicados. Ése es el desarrollo, ése es el progreso. Claro que, discutiendo raramente el rol y la participación de las hidroeléctricas en esos conceptos/proyectos¹⁸ y sus efectos en términos sistémicos,¹⁹ la cuestión de lo que significaban esos conceptos (desarrollo,

¹⁷ Véase Scott Robinson, “Los reacomodos de poblaciones a raíz de obras hidroeléctricas e hidráulicas”, en *Anuario de antropología. Alteridades*. México, 1988.

¹⁸ Se hace alusión a la conocida distinción hecha por Geertz entre “modelos de” y “modelos para”, o sea, que hay un concepto de desarrollo que actúa en los proyectos de desarrollo regional/nacional, y lo mismo pasa con los conceptos de modernización y progreso.

¹⁹ Muy recientemente, tal discusión ha presentado ese carácter para el caso de las hidroeléctricas. Ejemplos importantes son el libro de McCully, en el que analiza, entre otras cosas, una metafísica relación entre represas y modernización, afirmando, en tono más que crítico, que “Las hidroeléctricas son el principal templo del progreso”. También el Banco Mundial, el principal inversionista multilateral de esos artefactos, presentó documentos donde mostraba que el progreso desplazó forzosamente a más gente en el siglo XX que todas las guerras ocurridas entre 1900 y 1950, lo que le permite a Vainer (2002) caracterizar a ese proceso como la “gran guerra del desarrollo”. En su informe, la CMD señala que entre 30 y 60 millones de personas fueron afectadas por la construcción de represas en el

modernización, progreso) y los efectos perversos de los proyectos asociados venían siendo discutidos en el ámbito de América Latina por científicos sociales hace bastante tiempo.

Es claro que tenemos una escisión muy fuerte entre la experiencia concreta y lo que dicen los libros, donde moderno es, de acuerdo a la “teoría sociológica”, muchas veces, una cualidad que detentan algunos países (Estados Unidos y los países europeos); desarrollo es, al mismo tiempo, otra cualidad asociada (en la macropolítica siempre pensada en términos del Producto Interno Bruto per cápita) a esos mismos lugares-ideales (el Occidente, por supuesto) y un objetivo a ser alcanzado por quien no la posee; “modernización” es el consumo de productos (materiales e inmateriales) “modernos”; y progreso es la salida de algo indefinible, pero rotulado de tradicional, en dirección a lo moderno-desarrollado.²⁰

Si, como escribió en la década de los setenta un antropólogo brasileño, “*De manera general, las teorías de la modernización enfocan la dimensión psicosocial del proceso de cambio desde una situación abstractamente concebida como tradicional hacia otra definida como moderna y, explícita o implícitamente, referida al tipo capitalista-occidental*”,²¹ el problema siempre fue definir el “camino” para pasar de una a otra, donde variadas recetas son asociadas a un pensamiento evolucionista implícito (y, agregaría yo, un racismo disfrazado). Como el mismo autor observa, buena parte de las estrategias modernizadoras empleadas en América Latina terminaron por acarrear una satelización de ésta con relación a los “países desarrollados” y ampliar la brecha entre los desarrollados y los subdesarrollados, otros dos términos complicados, pues, recordando bien, eran definidos básicamente por el PIB per cápita.

mundo, cantidad que puede estar subestimada.

²⁰ En este artículo se separan los dos términos de manera provisional y heurística al mismo tiempo. No obstante, se reconoce que en el discurso de los ribereños y de las propias ciencias sociales, éstos son muchas veces usados de forma indistinta, y también que los significados asociados a cada término cambian en las vertientes sociológicas de Europa Occidental, Estados Unidos y América Latina (véase, por ejemplo, Klaas Woortmann).

²¹ Klaas Woortmann, *op. cit.*, p. 8.

Muchos otros intentos por definir lo que es desarrollo se han hecho, pero ninguno de los que han sido agenciados por el gobierno brasileño (y me parece igual en el caso de México) ha visto de frente hacia esos hermanos gemelos del iluminismo que son el colonialismo y el racismo. Por ejemplo, el desarrollo de índices –como el Índice de Desarrollo Humano de la Organización de las Naciones Unidas– no es tomado en consideración cuando se trata de discutir macro-inversiones, así como particularidades locales, como la presencia de sociedades indígenas (y/o cimarrones) en las áreas que van a ser afectadas, poblaciones que tienen sus derechos amparados por las constituciones federales (casos de México y Brasil), por la Organización Internacional del Trabajo, entre otras.

Todavía en la década de los sesenta, cuando se estaban gestando las políticas públicas que contemplaron la construcción de represas en el río San Francisco, Rodolfo Stavenhagen publicó sus “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”. La primera de estas tesis, desafortunadamente aún vigente, criticaba la idea de que las sociedades de América Latina fueran duales, donde el polo tradicional era un obstáculo para el desarrollo. Dicha idea justificaba el colonialismo interno, pero también era apoyada por la sistemática discriminación/exterminio de la población sobreviviente a la invasión europea y de la población descendiente de los negros secuestrados del otro lado del Atlántico. Aquí quedaban implícitas dos maneras de resolver la cuestión indígena: aculturarlos o terminar de liquidarlos.

Tanto en Brasil como en México, el colonialismo interno²² tuvo como uno de sus momentos más brillantes la serie de proyectos ligados a la

²²“La expansión de la economía capitalista en la segunda mitad del siglo XIX, acompañada de la ideología del liberalismo económico, transformó nuevamente la calidad de las relaciones étnicas entre indios y ladinos. Consideramos a esta etapa como una segunda forma de colonialismo, que podemos llamar colonialismo interno. Los indios de las comunidades tradicionales se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdían sus tierras, eran obligados a trabajar para los ‘extranjeros’, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político. Esta vez, la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente su control sobre su territorio”, en Rodolfo Stavenhagen, “Clases, colonialismo y aculturación”, *América Latina* 6(4), 1963, p. 93.

generación de energía. En el caso del río San Francisco, una especificidad que apoyaba la idea de la intervención estatal era que ese río atravesaba el sertão, esa región imaginada que constituye la roca donde se debe erigir la nación brasileña. Sólo que esa roca es un altar de sacrificio. La nación nace por la muerte violenta de los habitantes del sertão. Ésa es una de las ideas fundadoras de Brasil, y se volvió hegemónica con la publicación de la obra *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha, que trata del aniquilamiento por parte del ejército de toda la población, en su gran mayoría de indios y negros, del gigantesco pueblo de Belo Monte, con sus 10 mil personas, en la cuenca del río San Francisco, en los albores del siglo xx. Así, la brutalidad estatal en la región tiene un sabor de mito del eterno regreso. Pero, como alguna vez escribió Walter Benjamin: “el asombro que somos tomados no tiene nada de filosófico”.²³

Pero ese asombro exige una respuesta filosófica, no de una filosofía vacía o nefelibata sino una filosofía que permita ir en contra de esa ola genocida. La propuesta de Benjamin, expresada en una de sus paradojas, es que el progreso es la decadencia. Ése es el tema que generó todo su libro *The Arcades Project*: demostrar un materialismo histórico totalmente libre de la idea de progreso.²⁴ Entonces, si hasta el día de hoy todavía seguimos discutiendo qué es el desarrollo, de qué y para quién, es porque no tuvimos el valor de asumir esa idea expresada en 1940.

Vale subrayar que ése no es un problema sólo del capitalismo, pues en lo que concierne a los megaproyectos, los países socialistas fueron tan destructivos para con sus minorías y sus ambientes como los primeros,²⁵ más del deseo fáustico. En el caso de América Latina, esa situación se vuelve todavía más dramática porque nuestros países actúan como si la modernidad fuera algo a ser consumido y no una cualidad temporal en la que

²³ Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

²⁴ Walter Benjamin, *Passagens*, Belo Horizonte, UFMG, 1999, p. 46 0 [edición en español, Taurus].

²⁵ No hace falta más que evocar el nombre de Mar de Aral para que esa cuestión salte a la vista.

todos estamos inmersos.²⁶ Entonces, para cerrar este primer punto, más que buscar imitar o comprar (y endeudarse económica y moralmente con eso) la modernidad de otros, sería mejor pensar en lo que es nuestra modernidad y abandonar la manera vectorial de pensarla –el progreso, y su objetivo: el desarrollo– por una manera en que los vencidos estén presentes, no como figuras, sino como agentes, todos coetáneos.

Se considera que es el momento de hablar un poco más sobre las represas a principios del siglo XXI, por el calendario de la religión que más mató en toda la historia de la humanidad.²⁷ Esto porque, como se ha planteado en una nota anterior, las hidroeléctricas son el principal templo de la modernidad, el mismo altar de sacrificio del desarrollo. Es curioso constatar cómo el sueño de las grandes represas ya es antiguo. Tal y como acaba de demostrar Luis Aboites en un valiente libro,²⁸ la marcada acumulación de agua verificada en la segunda mitad del siglo XX es fruto de cambios ideológicos y descubrimientos técnicos que se dieron en el siglo XIX: el cemento, la generación de energía eléctrica y el transporte ferroviario forman parte de esa matriz. A ello se puede sumar la conocida frase de Marx que dice que cada época sueña la época que le sucederá. Del otro lado del ring, los movimientos sociales que actúan en contra de la construcción de represas son de los más criminalizados. Además, siempre son perseguidos por las distintas doctrinas de seguridad na-

²⁶ Como propone, por ejemplo, Patha Chatterjee en *Nuestra modernidad* (1997), lo que exige otra vez la separación entre modernidad y modo de producción capitalista que, si bien éste domina a escala mundial, no siempre organiza a escala local y/o regional.

²⁷ Con esto se hace un homenaje a la polémica afirmación de Chomsky en el sentido de que La Biblia es el libro en cuyo nombre más se ha matado en toda la historia de la humanidad.

²⁸ Cf. Para un análisis de la Modernidad y el desarrollo como sistemas de creencia, véase el texto de Gutiérrez-Martínez Daniel, “Sistemas de creencias y modernidad: la religiosidad implícita en la era del desarrollo del mundo occidental”, en Gutiérrez-Martínez Daniel (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, El Colegio Mexiquense, A.C., México, 2008, pp. 173-212; Luis Aboites Aguilar, *La decadencia del agua de la nación: estudio sobre desigualdad social y cambio político en México, segunda mitad del siglo XX*, El Colegio de México, 2009.

cional como si fueran una especie de enemigos internos. Hay que recordar la masacre de Chixoy, Guatemala (1985), donde 400 mayas achi que se oponían a la represa del mismo nombre fueron asesinados.

En Brasil, el principal movimiento opositor a la construcción de represas es el Movimiento de los Afectados por las Presas (Movimento de Atingidos por Barragens-MAB), en cuyas discusiones y algunas manifestaciones se pudo participar. Este movimiento es interesante desde varios puntos de vista: uno de ellos es que se trata de campesinos en muchos casos con una bajísima instrucción educativa formal, pero que conocen de política energética y de política internacional, brasileña y latinoamericana mucho más que buena parte de la academia; otro aspecto es que se trata del actor que más profundamente critica el modelo de desarrollo brasileño, pues justamente aprieta donde más duele: la generación de energía.

Así, uno de los más importantes objetivos que dicho movimiento se ha propuesto es la elaboración y discusión con la sociedad brasileña de marcos para un nuevo modelo energético. Y uno de los puntos clave de ese modelo es exactamente la percepción de quien fue expropiado de que “el agua y la energía no son mercancías”, es decir, de que en ambos casos se trata de derechos humanos y de que si va a haber inversión en este sector, ésta debe ser pensada como parte de la función distributiva pública que tiene el Estado, y no como concentradora en las manos de los estratos superiores de la Nación dominante (a final de cuentas, cuando hablamos de Brasil y México estamos hablando de Estados multiétnicos o plurinacionales).²⁹ De hecho, fue en buena medida a partir del contacto con ese movimiento que se encontró una serie de estudios que abordaban los desastres que implicaron las represas brasileñas y sus congéneres en otras partes del mundo. Al respecto,

²⁹ La cantidad de ejemplos en los que los derechos humanos más elementales de los afectados por la construcción de represas son violados es nauseabunda y está democráticamente dispersa por todo el globo. Sólo para dar dos ejemplos, uno mexicano y otro brasileño, buena parte de las 5,000 familias afectadas por la represa Miguel Alemán y de las 20,000 familias afectadas por Sobradinho fueron reubicadas a centenas de kilómetros de sus lugares de origen. Hasta la fecha, los afectados luchan ante la justicia por el resarcimiento de sus tierras.

cabe hacerse tres preguntas para el caso brasileño y, de alguna manera, también para el mexicano: ¿A quién le interesan las represas? ¿Es necesaria esa energía? ¿Esa energía es limpia?

En un libro pionero y que amerita una actualización, Mauro Leonel muestra que en el periodo que va de 1989 a 1992, la facturación de las grandes compañías constructoras³⁰ era casi íntegramente de origen estatal. Con índice de 99% de la Odebrecht y 100% de la C. R. Almeida del presupuesto proveniente del Estado, esas empresas volcadas a los megaemprendimientos no ponían nada de su capital en las obras que hacían y después lucraban con la venta y el funcionamiento. Además, evidentemente influían en los planes del sector energético. Así, entre otras cosas, la construcción de represas en Brasil fue una manera de que los grandes empresarios del sector se hicieran de grandes fortunas. Durante el gobierno de Fernando Enrique Cardoso, en el que se invirtió muy poco en infraestructura, dichas empresas se vieron en grandes dificultades financieras. Tales compañías volvieron a tener esperanzas con el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC), del gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, que muchas veces ha sido denunciado como un paquete de salvación de las constructoras, que sacaron de la gaveta planes realizados desde la década de los ochenta, como el realizado por Cagnin para el aprovechamiento de los ríos amazónicos.³¹

Una cuestión curiosa en el caso brasileño: con las concesiones para la generación y distribución, y la posibilidad de autogeneración de la reforma legislativa llevada a cabo por Fernando Enrique Cardoso, en 1995,³² grandes empresas empiezan a dominar partes cada vez más importantes de la cadena productiva. Un ejemplo interesante es la Votorantim, que tiene un gran interés en la construcción de represas en el valle alto del río Ribeira, en el

³⁰ Llamadas *empreiteiras* en Brasil.

³¹ Urbano Cagnin fue responsable de una importante parte de las obras de ingeniería de Sobradinho y durante varios años también fue un obsecado director del proyecto de transposición del río San Francisco. Dicho "currículum" lo hace candidato a responder por delitos en contra de la humanidad.

³² Alessandro André Leme, "A reforma do setor elétrico no Brasil, Argentina e México: contrastes e perspectivas em debate", *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 17, n. 33, pp. 97-121, junio, 2009.

sureste brasileño, donde vive más de un centenar de comunidades cimarrones. Desde 1936 dicha empresa fabrica cemento, en 1955 empieza a producir aluminio (Compañía Brasileña de Aluminio [CBA]) y en 1956, acero. Así, la misma empresa fabrica el cemento y el acero para la construcción de la represa, usa parte de la energía que genera para producir aluminio y lo que sobra, lo vende. Claro que en cada una de las partes de esta red se pueden calcular enormes ganancias. En el año 2009, según datos de la propia empresa, el 60 % de la energía consumida por sus plantas era autogenerada.³³

Una segunda cuestión a plantearse es hasta dónde esa energía es necesaria para el país. Una parte de la pregunta ya está respondida con lo que se dijo más arriba. La construcción de las represas no está relacionada con la necesidad de energía, sino con la salud de las constructoras. En el caso mexicano, los estudios sobre la represa La Parota señalan que debido al régimen hídrico del río Papagayo, dicha hidroeléctrica sólo podría generar cuatro horas por día, es decir, no es la generación de energía la razón por la que está siendo construida. En Brasil, varias de las represas que están siendo construidas son exclusivamente para la producción de aluminio de exportación. Eso porque países como Japón, que eran grandes productores del metal, cerraron sus plantas y las trasladaron a países del Tercer Mundo.

La tercera cuestión tiene que ver con la supuesta energía limpia: desde finales de la década de los noventa, los trabajos de Fearnside vienen demostrando que la energía producida por esas represas produce tanto o más gases invernadero que las termoeléctricas. Dicho investigador ha medido regularmente la cantidad de gas metano emitido en la atmósfera por las turbinas y el vertedero de Balbina y Tucuruí, dos grandes represas hechas en la Amazonia. Una de las conclusiones a las que llegó es que *“cualquier ponderación de las emisiones por tiempo (no incluidas actualmente en el Protocolo de Kyoto) favorecería la alternativa de los combustibles fósiles, en comparación con la generación de energía hidroeléctrica”*.³⁴

³³ http://www.votorantim.com.br/votorantim/novalHome_PTb.html

³⁴ P. M. Fearnside, “Gases de efeito estufa em hidrelétricas da Amazônia”. *Ciência Hoje* 36(211), 2004, p. 44.

Después de reflexionar un poco sobre lo dicho más arriba, viene la segunda parte de la pregunta inicial: para las poblaciones ribereñas, ¿qué es lo sustentable del desarrollo sustentable? Para empezar, podríamos referirnos a la constatación de que ambientalismo y neoliberalismo “surgen juntos” tanto en Brasil como en México. En Brasil, el Instituto Brasileño del Medio Ambiente (IBAMA), la agencia ambiental (casi) actual, fue creado a finales del gobierno de José Sarney, en 1989. Al año siguiente, Fernando Collor de Mello, su sucesor, realizaría una serie de “ajustes estructurales”, entre ellos el fin de las reservas de mercado para productos industrializados, la apertura a las importaciones y el inicio del plan de desestatización, que será radicalizado por Fernando Henrique Cardoso. Es decir, como planteó Aboites para el caso mexicano, se trató de proponer un Estado mínimo, pero muy ecológico.

Además, el discurso del desarrollo sustentable se volvió otro proceso de exclusión: “a los numerables defectos de los pobres debe sumarse la de ser muy poco ambientalistas”. En el caso del río San Francisco, el sentir de los pescadores artesanales respecto a la agencia ambiental puede resumirse con la siguiente frase de un pescador: “lo que terminó con la pesca en el río fue el IBAMA”.³⁵ Se da una especie de unanimidad con respecto a esta agencia: a nadie le gusta. Para los pescadores artesanales, dicha agencia regula su pesca, pero no la de los pescadores deportivos; para los ambientalistas, el IBAMA no fiscaliza a las industrias más contaminantes de la cuenca, y por último, para los empresarios, dicha agencia crea una mala imagen de ellos, que se autodenominan los portavoces del progreso (aunque hasta ahora ningún gran emprendimiento hidroeléctrico haya sido engavetado por el IBAMA). Por lo tanto, poner juntos desarrollo y sustentable, o poner al primero como siendo regido por el segundo es, por el análisis de los significados del primero, una paradoja insoluble. Y eso, por un problema de la forma en que tiempo y espacio son pensados dentro del lenguaje del capital (y por lo tanto, del desarrollo y de Occidente). Pensamos que tiempo y espacio son categorías siamesas, o sea, una se reconoce por las marcas dejadas por la otra. No obstante, cuando hablamos de capital, debemos tener cuidado.

³⁵Luis Aboites Aguilar, *op. cit.*, p. 102.

Es interesante advertir que una cara del “tiempo del progreso” es el sometimiento al “tiempo liso del capital”, que es el tiempo de la plusvalía o de la explotación de la fuerza de trabajo. Ese tiempo es absolutamente vacío: una hora de trabajo es intercambiable por cualquier otra hora de cualquier otro trabajador. Lo mismo ocurre con el espacio: un pedazo de tierra en el mercado es igual a cualquier otro. Ese vaciamiento significativo tiene repiques en diversas partes del sistema, que podemos llamar ideología capitalista, y tiene un curioso acompañante, el monocultivo. Con este término se refiere tanto a los monocultivos vegetales como al cierre de posibilidades/alternativas que el prefijo mono implica. La unión evolucionista entre progreso y monocultivos pasaría tanto por la pretendida superioridad del monoteísmo sobre el politeísmo, como del monocultivo del maíz transgénico sobre la milpa.³⁶ Así, el “monocultivo de la mente”, como lo llama Vandana Shiva, es no sólo un “borrador” de diferencias y diversidad, sino de posibilidades de imaginar lo diferente, pues éste sería siempre inferior o supervivencia del pasado. De este modo, la conocida fórmula de lo sustentable, “sin comprometer a las futuras generaciones”, es afectada porque el futuro ya fue vaciado por el monocultivo, el futuro no existe.

Todo esto que parece tan abstracto es palpado cuando se visita un reasentamiento de afectados por la construcción de represas. Lo mismo sucede en Brasil que en la India. Christianne Evaristo compara las imágenes de un reasentamiento estudiado por ella en el río Jaguaribe (de una represa que no tuvo recursos del BIRD, pero que siguió sus directrices) y los asentamientos en el río Narmanda, en la India.³⁷ Centenas de hectáreas de tierras desnudas eran apenas marcadas por “chabolas iguales” para “personas iguales”. Iguales en cuanto al empobrecimiento que la represa

³⁶ O sea, el tiempo del progreso no es histórico ni acumulativo y no puede ser explorado por la genealogía o la arqueología. Su progresión es antes “lógica” o, todavía más, teleológica para un “moderno” supuesto y suprimido de la discusión.

³⁷ Christianne Evaristo de Araújo, *Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), a questão ambiental e a participação política*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente/PRODEMA. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

les legó, iguales en el empobrecimiento de las posibilidades de su futuro e iguales por ser alcanzadas por un proyecto del cual no participaron (y en el que no querían participar).

Slavoj Žižek llamó la atención hace algunos años sobre esa perversa ipseidad radical. Para él, en el capitalismo tardío es más fácil pensar en el fin del mundo (y la cantidad de películas producidas por Hollywood sobre dicho tema es un índice de la inversión libidinal en ese asunto) que en un cambio en el capitalismo.

Lo mismo ocurre con el agua, y aquí vale la pena hacer una reflexión sobre México. En este país hay una gran producción académica acerca de los usos del agua, pero el énfasis en ese tema implica cierto funcionalismo que todavía no toca el principal problema que se tiene actualmente: el vaciamiento de los significados del agua. Eso es particularmente perceptible en el caso del abastecimiento urbano. El agua que está en los caños es un agua cuyo origen se ha olvidado; es un agua cuyo significado es dado por el medidor. Está en el ambiente del capital y, por lo tanto, se vacía. En todo esto hay un punto que debe ser mejor pensado: el agua que está en los caños no es exactamente la misma que es retirada de los pueblos, como nos enseña la lucha de las indígenas mazahuas.

El agua de los grandes proyectos no es el agua social. La cuestión de las represas es hoy una especie de última frontera del capital. Son las tierras marginales donde no fue posible que pasara el tractor, donde vive el jaguar y donde viven las poblaciones que se permitirán vivir al lado de la temporalidad del agronegocio, las comunidades que no son Occidente y que tampoco, las más de las veces, son blancas. En Brasil, algunos cambios recientes en la legislación transformaron el campo en una guerra de trincheras contra el campesinado. La posibilidad de autogeneración y la simplificación del proceso de licitación ambiental para pequeñas represas dieron lugar a una situación casi de especulación inmobiliaria. Sólo para el estado donde resido, Goiás, está prevista la construcción de 100 PCHs en cinco años, a partir de 2007.

En el mismo país no se tuvo una reforma agraria, ésa es una contra-reforma sin reforma ejemplar. Los movimientos sociales en contra de la construcción de represas tienen conciencia de ello, y al mismo tiempo están

sujetos a la necesidad de usar el término “desarrollo sustentable” en sus negociaciones y comunicados, ya que éste les permite el diálogo con las fracciones más occidentalizadas y urbanizadas de la sociedad brasileña.

También les permite tener acceso a un mínimo de recursos que hace posible mantener viva la lucha. Una lucha por reconocimiento, una lucha para que no se borre el pasado, para que se les pague lo que es debido y para que no ocurran nuevas masacres, desplazamientos y destrucciones. Al tener muy claro que lo que quieren está en su grito “¡Agua para la vida, no para la muerte!”, se puede decir que prefieren que el desarrollo (in)sustentable no los alcance.

Articulación de la cosmovisión maya y de las creencias protestantes evangélicas en Guatemala

JULIE HERMESSE*

INTRODUCCIÓN

La presente reflexión tiene por objetivo analizar la cohabitación, en un mismo espacio geográfico, de creencias tradicionales de origen maya y de creencias pentecostales. La mayoría de los trabajos sobre el protestantismo en Guatemala favoreció el estudio de las instituciones religiosas y de sus dirigentes. Otros estudios aún se preocuparon de las transformaciones estructurales causadas por la extensión protestante y los cambios producidos dentro de las comunidades a partir de la llegada de estas confesiones religiosas. De esta forma, la mayoría de las investigaciones esquivó a los individuos convertidos. Entre algunos estudios que se interesan en el cambio de afiliación religiosa, hay que mencionar los trabajos del M. Cantón Delgado y de S. Pédrón-Colombani.¹

* Université Catholique de Louvain

¹ Véase M. Cantón Delgado, *Bautizado en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. CIRAM et Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala, 1998; y S. Pédrón-Colombani, "Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala", en Jean-Pierre Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, 1998.

ÍNDICE

Los estudios que abordan la manera en que los llamados indígenas pentecostales de origen maya reconstruyen su cosmovisión y el contenido teológico procedente del exterior son muy poco numerosos.² En comparación con las investigaciones que procuran describir los fenómenos sincréticos entre la espiritualidad maya y la religión católica, estos estudios abordan por supuesto un fenómeno reciente. A partir de ejemplos empíricos,³ nuestra contribución tiene por objeto precisamente alimentar los debates sobre la permanencia de las creencias mayas después de una conversión protestante. Las investigaciones etnográficas en las cuales se basa este artículo fueron realizadas en el municipio mam⁴ San Martín

²En lo que concierne únicamente al altiplano de Guatemala, tres estudios doctorales se dedicaron a tratar de este tema desde los años noventa: C. L. Chiappari, *Rethinking religious practice in Highland Guatemala: an ethnography of Protestantism, maya religion and magic*, University of Minnesota, 1999; D. Scotchmer, *Symbols of salvation: interpreting highland maya protestants in context*, State University of New York at Albany, 1991; y C. M. Samson, *Re-enchanting the world: Maya identity and Protestantism in the western highlands of Guatemala*, State University of New York at Albany, 2004. Hay que notar que, en los tres estudios, el análisis se enfoca sobre el caso de la Iglesia presbiteriana.

³El análisis de los discursos y prácticas se basa en datos etnográficos recogidos durante varias estancias en el municipio de San Martín, en Guatemala, de una totalidad de 15 meses en la primera década del siglo XXI. Las metodologías de investigación movilizadas fueron esencialmente la observación participante y la realización de entrevistas. Para las investigaciones que concierne este trabajo, favorecimos tanto encuentros con personas recientemente convertidas al pentecostalismo, como con personas “nacidas” en una familia pentecostalista. Mientras que los primeros se presentan como preocupados de demostrar la erradicación efectuada de presupuestas y concepciones mayas tradicionales, es fácil preguntarles en lo que creían, en un pasado poco alejado. Para los segundos, los habitantes nacidos pentecostales, pudimos observar una flexibilidad, incluso una recuperación de interés manifestado por una cierta curiosidad con respecto a la espiritualidad maya.

⁴23 etnias cohabitan en el territorio nacional, de las cuales 21 son de origen maya. Cada etnia posee una lengua vernácula que se declina en dialectos. La región étnica y lingüística Mam cubre los departamentos de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos.

Sacatepéquez, del departamento de Quetzaltenango. Dentro de esta zona rural del suroeste de Guatemala, concentramos nuestras investigaciones en el centro urbanizado del municipio donde residen 5 mil de los 29 mil habitantes de San Martín, llamados también *tinecos* (abreviatura de sanmartinecos), de los cuales, alrededor del 95 % de la población es de origen étnico mam.

Para empezar, examinaremos la expansión protestante en Guatemala. El contexto de cambios religiosos de la sociedad guatemalteca causado por la implantación del protestantismo, en su corriente esencialmente evangélico pentecostal, cuestiona las relaciones entre esta nueva religión y la herencia cultural de las poblaciones locales.⁵ El encuentro entre sistemas religiosos y culturales diferentes, así como su compleja cohabitación, plantean las cuestiones de desaparición o de persistencia de prácticas chamánicas mayas, del sincretismo de las formas simbólicas y del trabajo de reelaboración de los esquemas de representación del mundo.⁶ Es más interesante cuestionar el vínculo entre la espiritualidad maya y el credo protestante, que la implantación de las nuevas iglesias de confesión no católicas se haya construido históricamente sobre un rechazo de las tradiciones.

A continuación, presentaremos la cohabitación posible entre afiliación institucional evangélica y persistencia de creencias en elementos consustanciales a la espiritualidad maya, como la atribución de “centros anímicos” a entidades no humanas. Expondremos esta cohabitación a partir de un análisis de los discursos etiológicos desarrollados por los habitantes de San Martín con respecto a los daños causados en el municipio por la tormenta

⁵ S. Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*. CNRS, Paris, 1998; S. Pédrón-Colombani, “Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémalteque”, en Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (eds.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Société d’ethnologie, Nanterre, 2000, pp. 187-207; y Linda Green, “Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala”, en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, Philadelphia, 1993.

⁶ Michel Meslin, *L’expérience humaine du divin*. Paris: Les éditions du CERF, 1988.

tropical Stan. En octubre de 2005, el municipio fue invadido por diluvios y deslizamiento de tierra procedentes de las montañas circundantes. La crisis causada por Stan exacerba los sistemas explicativos tradicionales que pretenden explicar el desastre.

En un tercer tiempo, examinaremos las prácticas religiosas oficiosas que derivan de la cosmovisión pentecostal maya. Existe una serie de prácticas tradicionales mayas toleradas por los evangélicos ya que se aplican en un objetivo colectivo. La visita personal a un chamán y el pedido de rituales mayas por iniciativa propia son, por el contrario, prácticas completamente ocultadas. Los sistemas ideológicos de la espiritualidad tradicional maya y de las religiosidades pentecostales no aparecen como mutuamente exclusivos. Su compatibilidad desemboca en lo que nombramos una *cosmovisión sincrética*. El sincretismo de la cosmovisión no produce, sin embargo, prácticas religiosas sincréticas, sino prácticas religiosas dimorfas.

Por último, cerraremos el trabajo con consideraciones de carácter conceptual con respecto al desarrollo local del protestantismo. El análisis, basado en un trabajo etnográfico de larga duración, defiende la idea de que la conversión a una iglesia evangélica no opera una erradicación radical de los esquemas culturales tradicionales que explican el funcionamiento del mundo, sino que demuestra un sistema religioso capaz de albergar sistemas ideológicos evangélicos y tradicionales mayas en una misma cosmovisión. El encuentro entre estructuras formales de lo religioso y fenómenos informales de creencias, confiere un carácter local a las creencias y sugiere pensar las distintas modalidades de creer ante los sistemas de creencias pretendidos únicos y universales.

PROTESTANTISMOS EN GUATEMALA: UNA IMPLANTACIÓN RECIENTE BASADA EN UN RECHAZO DE LAS CREENCIAS ANCESTRALES MAYAS

Aunque existen pocos datos cuantitativamente fiables relativos al número de convertidos al protestantismo, parece que en Guatemala se encuentra el porcentaje más elevado de convertidos de toda la América Latina. La cifra media generalmente avanzada se sitúa entre un 25 y un 30 % de la

población total.⁷ Según las fuentes de J. García-Ruiz, las estadísticas autorizarían a pensar que un 40 % de la población –casi exclusivamente católica no hace mucho tiempo– está involucrado en la corriente evangélica.⁸ P. Freston avanza también que este país es el más evangélico de América Latina.⁹ Enuncia, no obstante, cifras más realistas que se acercan del tercero a probablemente un poco más del 20 % de la población.¹⁰

Las iglesias protestantes se desarrollan considerablemente hacia el final de los años setenta, años de crisis en América central.¹¹ La década de los setenta se ha caracterizado por la creación de la guerrilla en Guatemala. Una catástrofe natural se añadió a esta inestabilidad política: el terremoto del 4 de febrero de 1976. Para V. Garrard-Burnett, “mientras que las acciones humanas fomentaron el crecimiento protestante en los años sesenta, es un ‘acto de Dios’ cataclísmico que lo hizo en los años setenta”.¹² Todas las denominaciones protestantes gozaron de un aumento inmediato de sus miembros después del sismo de 1976.¹³ No obstante, el crecimiento más

⁷ S. Pédrón-Colombani, “Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala”, *op. cit.*, p. 199; Henri Gooren, “Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement, and Ethics among small-scale entrepreneurs in Guatemala City”, *Journal for Scientific Study of Religion* 41(1), 2002, p. 2.

⁸ J. García-Ruiz, “La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala”, *Socio-anthropologie*, 2006, p. 4.

⁹ Paul Freston, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 21

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ Por un histórico más completo sobre la implantación de las iglesias evangélicas en Guatemala, véase V. Garrard-Burnett, “Incultured Protestant Theology in Guatemala”, in Viggo Mortensen (ed.) *Theology and the religions. A dialogue*, 1998; S. Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala. op. cit.*; y M. Cantón Delgado, *Bautizado en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. CIRAM et Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala, 1998.

¹² V. Garrard-Burnett, *op. cit.*, p. 120.

¹³ Julie Hermesse, “Expansion des missions protestantes au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976: assistencialisme et apolitisme”, *Histoire et Missions chrétiennes*, 2, 2010.

importante era el de los grupos pentecostales.¹⁴ En los meses que siguieron al terremoto, la afiliación a las iglesias evangélicas pentecostales aumentó 14 %.¹⁵ Para S. Pédrón-Colombani, “la miseria fue un ‘excelente’ trampolín para la implantación de estas nuevas iglesias”.¹⁶ Las confesiones misioneras están superadas en gran número por iglesias independientes, evangélicas y pentecostales que se desarrollan fuera de las denominaciones tradicionales.

Los evangélicos difieren de los protestantes históricos y liberales porque conceden una importancia determinante al nuevo nacimiento, a la verdadera conversión. Momento crucial en la vida de los protestantes, la conversión es un marcador de separación entre la vida de antes y la vida de después. La visión evangélica de la salvación hace hincapié aún más en la ruptura que la continuidad en la existencia personal y comunitaria. En Guatemala, “desde el inicio, el pentecostalismo atacó con vigor al conjunto de estas creencias y prácticas populares autóctonas, todas muy alejadas de la ‘verdad’ bíblica y en las cuales ve la marca del demonio”.¹⁷ Los indígenas pentecostales se presentan como portadores de una modernidad de ruptura con las antiguas creencias, generando así transformaciones significativas a nivel cultural. Se aprovechan todos los medios (ataques verbales o materiales y distintas presiones) para establecer una política radical de erradicación de todas las prácticas que contienen una concepción diferente de Dios.

¹⁴ El término *pentecostalista* se refiere a formas estáticas del protestantismo definidas de acuerdo a dones particulares conferidos por el Espíritu Santo. “Mientras que una minoría de los misioneros estadounidenses son pentecostales, la mayoría de los evangélicos latinoamericanos lo son”, David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley, 1990, p. 17.

¹⁵ V. Garrard-Burnett, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁶ S. Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala... op. cit.*, p. 9.

¹⁷ S. Pédrón-Colombani, “Pentecôtisme...”, *op. cit.*, p. 192. A este respecto, las investigaciones de M. Delgado en Guatemala Ciudad presentan, de manera crítica, algunas prácticas inspiradas de una ideología política y religiosa que excluye la diversidad étnica (1998). Los discursos de las iglesias neo-pentecostales activas en los años noventa y basadas en la capital, son caracterizados por el imaginario de una Guatemala sin indígenas.

Si todos los protestantismos extraen su legitimidad de la Escritura Santa más bien de una autorización eclesiástica, para los evangélicos, “la autoridad de la Escritura, Palabra infalible de Dios, está en derecho inmediata y cualquier fiel tiene acceso directamente, y puede prevalecerse de eso”.¹⁸ Estas iglesias se posicionan contra sus pares católicos o protestantes que requieren del sacerdote o pastor para efectuar rodeos hermenéuticos. Ante el éxito de las religiones protestantes que proponen respuestas concretas a los problemas vividos por los ciudadanos contemporáneos, se cuestiona la fiabilidad y la validez del sistema de creencia y de visión del mundo tradicional maya. Esta crisis de creencia está acompañada por una crisis de autoridad. La autoridad de una espiritualidad basada en la tradición de los antepasados se enfrenta a la autoridad de una religión basada en un libro sagrado: la Biblia. Para los protestantes, la conversión es un cambio fundamental de la autoridad espiritual: la Palabra de Dios escrita en la Biblia sustituye a una espiritualidad transmitida por medio de la oralidad. Los evangélicos mantienen su relación con Dios sobre el modo de la inmediatez. Esta inmediatez se distingue de las prácticas chamánicas.

Afianzada en una cosmogonía milenaria, la espiritualidad maya es una manera de entrar en relación con lo sagrado a través de prácticas rituales y diarias. El chamán, llamado *ajq'ij* o *ajkab'* en el idioma mam, es agente de una función de interés colectivo. Tiene el don de poder ponerse en contacto directo con Dios, con las figuras de espíritu y con los antepasados. Pero las intervenciones chamánicas de los tradicionalistas, la mediación a través de los santos o del sacerdote ya no son parte de ninguna necesidad. De esta manera, el fiel evangélico, todopoderoso, puede conectarse a Dios con el Espíritu Santo como único intermediario.

En una treintena de años, el protestantismo, en su corriente esencialmente evangélico pentecostal,¹⁹ se estableció en San Martín, municipio objeto

¹⁸ Spindler, 1990, p. 197.

¹⁹ Existen catorce iglesias en el centro urbano de San Martín; todas son de confesión pentecostales, excepto la Iglesia presbiteriana. En este texto, a semejanza de *tinecos*, considere las apelaciones “pentecostal” y “evangélico” como sinónimos para nombrar a los habitantes convertidos a uno de los corrientes protestantes.

de nuestro estudio. Este protestantismo rural se desarrolló de manera relativamente autónoma respecto de los centros de poder y de control religioso protestantes urbanos. Ante la imponente iglesia católica y la decena de iglesias protestantes abundantes, los chamanes y sus espacios de culto parecen ausentes del paisaje religioso. Presentes desde hace algunas décadas en San Martín, las iglesias evangélicas simbolizan el progreso, por el rechazo de las tradiciones y de algunas convenciones mayas.

Contrariamente, se presentan también como un elemento de ruptura con la tradición. La mayoría de los pentecostales entrevistados hacen afirmaciones del orden del rechazo con respecto a la religión popular y en particular hacia la espiritualidad ancestral maya.

Considerado como brujo, el papel de chaman es rechazado por los pentecostales. Vector de entrada en la modernidad, *“el pentecostalismo lo está en particular en su dimensión destructiva de la costumbre, en la ruptura con la pertenencia étnica que propone, en el corte que establece con el pasado”*.²⁰ Para Rodríguez Balam, la evangelización de las poblaciones mayas ha sido un proceso inacabado *“De ahí que no sea fruto de la casualidad el hecho de que el discurso de los dirigentes de las denominaciones evangélicas mantengan el mismo tono de censura frente a las costumbres tradicionales de los pueblos mayas, al igual que lo hicieron los primeros evangelizadores”*.²¹

Todo arreglo sincrético entre espiritualidad protestante pentecostal y espiritualidad maya parece imposible. Si las conversiones al pentecostalismo de los indígenas mam incitan a relegar las creencias y las prácticas populares del lado de las supersticiones antiguas, preguntamos la relación efectiva existente entre cultura humana y fe que anima las creencias de los fieles pentecostales, entre los fenómenos de ruptura y los fenómenos de integración.

La apelación “pentecostal” es por supuesto abusiva porque incluye la minoría de los fieles presbiterianos que no son pentecostales.

²⁰ S. Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme...*, op. cit., p. 211.

²¹ Enrique Rodríguez Balam, “Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (ed.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM, México, 2005, p. 172.

CRISIS Y RESURGENCIA DE LAS FIGURAS MAYAS TRADICIONALES DE LO INVISIBLE

La cartografía del universo invisible de los *tinecos* está formada por figuras de espíritus de la cosmogonía maya mam:²² los espíritus de los antepasados y los espíritus protectores. A estas figuras de espíritu se añaden el principio vital, que es el corazón, y el nahual.

El *tanim* es traducido por los *tinecos* como “corazón” y “espíritu”. Toda entidad viviente está conformada por un *tanim*, de la más insignificante manifestación del viviente como un grano de maíz, hasta los humanos, las montañas y el universo. La desaparición del *tanim* manifiesta la muerte de la entidad viviente. El *tajaw* puede utilizarse en un doble sentido. Se traduce del mam como “propietario”, como dueño de un bien, de un animal, de un campo, de una casa... El *tajaw* es también el espíritu protector de una entidad viviente no humana. El *tajwalil*, llamado también *tk'olel* en mam, corresponde al nahual.²³ Cada ser humano o no humano vino al mundo con un temperamento para realizar una misión. Un destino individual los acompaña. Al destino corresponde dones, capacidades y un lugar, tanto geográfico como social. Las personas que no están atentas a su nahual pueden experimentar obstáculos pesados en el transcurso de su vida. Todo ser tiene un *tajwalil*, incluso si no lo sabe o no lo conoce.

En este sentido, cada uno de los existentes humanos y no humanos es distinto de todos los demás debido a la pluralidad de las interioridades que

²² En San Martín, los habitantes cohabitan también en su entorno con figuras de lo invisible que dependen de manifestación divina (el Espíritu Santo y los ángeles), que son de origen bíblico (San Martín y San Pedro, fundadores, guardias e intercesores) o que son de origen mítico (el cadejo, el win, el duende, la llorona...). Estas figuras de lo invisible no serán el objeto de este artículo. Lejos de chocarse con este sistema complejo de representación del mundo sobrenatural, los pentecostales parecen conciliar sutilmente con esas figuras invisibles.

²³ La implicación del nahual sigue siendo ambigua y enigmática. Las distintas tradiciones orales, la literatura local y la literatura científica le asignan funciones distintas. Examinaremos aquí solamente la interpretación contemporánea local mam del nahual.

se les combinan: espíritu protector, corazón y nahual. Estas interioridades, que defieren a cada ser una idiosincrasia no es el privilegio de los seres humanos: es otorgado a los animales, a las plantas e incluso a las montañas, lagos, ríos y lagunas. La configuración compleja y única de las entidades vivientes les asigna una capacidad de acción autónoma y a veces peligrosa para el hombre. Nos fueron contadas numerosas historias relativas al tema: caminos que pierden a un paseante no respetuoso de la montaña, una fuente de agua cuyo flujo cesó debido a un conflicto, un viento violento llevándose a un habitante que desafió la prohibición de salir en su presencia.

Las creencias animistas se ven difícilmente integradas en el credo oficial pentecostal. Este último clama el carácter trascendente de Dios ante las creencias animistas. De manera recurrente, los indígenas evangélicos se complacen en recordar: “adoramos el Creador y no la creación, a la diferencia de los mayas (personas vinculadas a las tradiciones ancestrales)”.

D. Freidel, L. Schele y J. Parker consideran que la concepción de una creación inmanente y potencialmente manifiesta por todas partes, forma parte de las premisas básicas del chamanismo y que consolida el sentido de pertenencia al mundo y al cosmos.²⁴ Si Dios, Ajaw, está por encima de todo, el tajaw, el tanim y el tajwalil asignan principios internos a las entidades no humanas. Ahora bien, el discurso protestante no asigna interioridad que confiere autonomía de acción a las entidades no humanas. Les confiere una interioridad única, exterior a la creación: Dios. La unicidad de Dios se ha convertido en el centro de su fe: el fiel convertido ya no teme a los antepasados ni a las figuras de espíritu tradicional. Los discursos pentecostales cuestionan la atribución de principios autónomos al ser divino que anima las entidades no humanas.

Mientras que la gestión del “caos”, compuesto de una multitud de entidades vivientes idiosincráticas, era tradicionalmente la carga del chaman, las iglesias evangélicas se lanzan a la conquista de un nuevo modo de ordenamiento del mundo. Ante el desorden de las interioridades de las entidades

²⁴David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. Harper Collins, New York, 2001, p. 12.

no humanas que componen el entorno, los discursos evangélicos operan una política de simplificación: la cartografía de las figuras de lo invisible se ve simplificada a Dios (y el Espíritu Santo) y Satanás. Las creencias evangélicas proponen una lectura dual del mundo y de los fenómenos. *Tanim*, *tajaw* y *tajwalil* están borrados del mapa religioso-mágico evangélico. Una chaman recientemente convertida a una iglesia pentecostal explica la visión pentecostal de las figuras de lo invisible, que es, según ella, más accesible la visión de lo invisible en la espiritualidad maya.

Con los evangélicos es más claro. A veces yo no entiendo los ajq'ij. Por ejemplo, Ángela, sabes, ¿la ajq'ij de Xela? Pues ella me comentó una vez de observar bien, pero bien, una piedra que yo tenía, ella me decía de mirar la vida en la piedra, de ver de qué manera la piedra manifestaba su vida. Pero yo no entendía eso. Con los evangélicos, Dios es todo. O existe el enemigo, el mal. Solo existe Dios o Satanás; es el bien o el mal. El trabajo de los ajq'ij es más complicado. El manejo de las energías y todo eso es más complicado. Allá, con los evangélicos, todo es Dios, es el Único.²⁵

La potencia explicativa de la espiritualidad tradicional maya está cuestionada. Si la lectura en términos de crisis de la tradición justifica hoy las conversiones masivas al protestantismo, el análisis de la cosmovisión de los indígenas mam pentecostales, que explica los daños catastróficos causados por el paso del huracán Stan demuestra el resurgimiento del sistema ideológico maya. Las explicaciones etiológicas de los habitantes de San Martín sobre el desastre causado por Stan en su municipio atestiguan la vivacidad de las representaciones de las montañas animadas de *tajaw*, *tajwalil* y *tanim*.

El mantenimiento de relaciones pacíficas entre los seres humanos y las interioridades se basa en el principio del don recíproco. Éste se realiza por prácticas diarias que los profanos pueden realizar y por supuesto por ceremonias que solamente los chamanes, *ajq'ij*, pueden poner en práctica. Figuras clave de la comunidad, los chamanes tienen la responsabilidad de restablecer los flujos y los equilibrios biológicos, climáticos y sociales trabajando directamente con los espíritus de las montañas, Dios, las entidades

²⁵ Yecenia, notas de terreno, febrero de 2009.

que habitan el cosmos, los demonios, los antepasados y otros seres invisibles.²⁶ Por ofrendas y ceremonias, el chaman participa en la gestión de las relaciones con las distintas entidades del cosmos consideradas como seres vivientes dotados de una interioridad.²⁷ Los intercambios recíprocos son esenciales en el mantenimiento de un equilibrio entre la sociedad humana y la sociedad de las entidades no humanas. Mientras que las montañas no dejaron de cuidar de los habitantes, los *tinecos* hoy están cubiertos de deudas porque habrían olvidado de ocuparse de ellas espiritualmente.

La mayoría de los habitantes entrevistados formulan la hipótesis de que las montañas no consiguieron retener los deslizamientos de tierras sobre sus laderas, ya que sus figuras de espíritu y sus principios vitales habrían sido olvidados y descuidados. Las interioridades de estas entidades no humanas, no abastecidas y no protegidas por los seres humanos, “se durmieron” y/o desearon irse. Olvidadizos de trabajar diario con los espíritus de las montañas y de mantener buenas relaciones con éstos, los *tinecos* consideran a los chamanes como parte responsable del desastre provocado al paso de Stan. Desde unos años atrás, estos mediadores cósmicos entre las distintas comunidades del viviente se habrían desviado de las montañas y ya no las habrían abastecido suficientemente de comida espiritual. Un chaman exterior al municipio nos explica: “*Los desastres fueron fuerte en los lugares donde no cuidan más espiritualmente los cerros. Los cerros para nosotros son sagrados*”.²⁸ Así pues, si los indígenas pentecostales acusan a los habitantes vinculados a la espiritualidad maya de adorar tanto la creación como al Creador, asignan también una libertad de acción, autónoma a Dios, a las montañas donde se enclava San Martín, así como a todas entidades vivientes (agua, laguna, árbol, etc.). Los *tinecos* deploran públicamente la disminución del trabajo chamánico; los evangélicos lo confían con discreción. La situación de abandono de las montañas vulnerabiliza la comunidad del centro del municipio instalada en las partes bajas.

²⁶ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *op. cit.*, p. 33.

²⁷ Rainer Hostnig, *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango. Tomo 1*. Centro de Capacitación e Investigación Campesina, Quetzaltenango, 1997.

²⁸ Esperanza, notas de terreno, julio de 2007.

Por la deuda no saciada, los habitantes se encuentran en posición de inseguridad. La llegada de las iglesias protestantes a San Martín introdujo un nuevo credo, una nueva manera de representarse el cosmos y las figuras de lo invisible. Una duda se instaló en la adhesión al sistema simbólico tradicional que ordenaba el mundo. Al alejarse de los referentes recordados por los más ancianos de la comunidad, los *tinecos* pierden interés en éstos. Puesta en duda la concepción tradicional del equilibrio cósmico, se afirma la necesidad de vincularse a las nuevas lecturas evangélicas del mundo. El movimiento es doble: por el abandono de las referencias tradicionales, los evangélicos se sienten perdidos frente a éstas. Desean entonces estar más vinculados a una ontología antagónica a la ontología tradicional “animista”. Pero el paso de Stan y sus consecuencias en San Martín introducen una duda de un nuevo orden en los pentecostales: las figuras tradicionales mayas de lo invisible no habría desaparecido completamente, ya que su abandono sería una de las razones del desastre. El hecho mismo de no conceder tanta importancia como anteriormente a las figuras de espíritu y a los principios vitales de las montañas, deja vulnerables a los *tinecos* en su entorno montañoso. Mientras que la conversión y la adopción del sistema de creencia evangélico permiten poner en orden el campo de lo invisible, al mismo tiempo desestabilizan el orden tradicional establecido.

A pesar de la tentativa de destrucción de las creencias tradicionales por la instauración de una nueva ontología evangélica, no se puede observar un abandono total de las creencias tradicionales. El paso de Stan reafirma las creencias en la necesidad del mantenimiento de relación con los espíritus protectores, los principios vitales y los nahuales de las montañas. “Así, tanto para católicos como para protestantes, la existencia de Dios, el Diablo, los ángeles y más demonios, es real y tiene tanta importancia para la vida así como también lo tienen los seres del cosmos maya”.²⁹ Una tineca evangélica nos confiaba que sería peligroso “dejar” las antiguas creencias: “No se puede dejar de creer en eso (el *tajaw*, el *tajwalil* y el *tanim*). Ya que de una forma u otra, las entidades como el agua, el viento, la montaña, se

²⁹ E. Rodríguez Balam, *op. cit.*, p. 170.

vengarían de esta falta de atención y de respeto".³⁰ Stan demuestra así la necesidad del mantenimiento de las ceremonias tradicionales mayas. Pero si los *ajq'ij* no son ya tan asiduos como antes, es que su número disminuye y se desprecia públicamente su trabajo. Los *tinecos* explican la desvalorización del trabajo chamánico y la marginalización de los chamanes como una de las consecuencias de la expansión evangélica. Stan exagera la desposesión de conocimientos técnicos chamánicos ancestrales que permiten responder a las respuestas específicas de las montañas y a las necesidades de sus interioridades idiosincráticas. Lo que parece cruelmente faltar es el conocimiento de dispositivos adecuados para mantener las relaciones con las montañas y tener una determinada influencia sobre éstas con el fin de limitar la vulnerabilidad ante los potenciales acontecimientos naturales extremos. Stan es un ejemplo del peligro que amenaza la supervivencia de la comunidad si el abandono es radical de las figuras tradicionales de lo invisible que viven y que animan las montañas. Si Stan es el reflejo de la negligencia de la lógica animista, paradójicamente, este abandono actualiza con vivacidad su eficacia.

COSMOVISIÓN CONTEMPORÁNEA SINCRÉTICA DE LOS INDÍGENAS MAM PENTECOSTALES

Los *tinecos* pentecostalistas intentan deshacerse de las creencias tradicionales mayas. Dedicados a este ideal de purificación pentecostal activo y voluntario, se niega toda cosmovisión sincrética simbólica de los discursos. Ahora bien, el resurgimiento de elementos del sistema de creencias ancestrales mayas que explican los deslizamientos de las laderas montañosas cuestiona el carácter exclusivo de la religión pentecostal.

La atribución de "centros anímicos" a entidades no humanas forma aún hoy parte de las creencias de los habitantes de San Martín que pertenecen a la religión pentecostal. Pero, para los evangélicos, esta creencia en el animismo se combina también con un sistema ideológico teocéntrico, en el cual Dios es en el centro de toda cosa y motor del universo. Observamos así

un sincretismo de los sistemas simbólicos evangélicos y mayas que explican la existencia del mundo y de sus fenómenos.

La conversión a una iglesia evangélica es una entrada en el mundo moderno donde se afirma una nueva identidad que, no obstante, no sobrepasa completamente la herencia cultural maya. Aquí reside toda la ambigüedad del pentecostalismo rural, que afirma esta búsqueda de pureza y de ruptura, operando al mismo tiempo un diálogo de las formas simbólicas en continuidad con la espiritualidad tradicional y su sistema cultural.

A. Mary considera que la plasticidad de la religión pentecostal es una de sus grandes fuerzas para su implantación y su expansión actual³¹ La conversión a una iglesia evangélica no opera una erradicación radical de los esquemas ideológicos de comprensión del mundo de origen maya, sino demuestra un sistema religioso pentecostal capaz de albergar sistemas ideológicos diferentes. Esta cohabitación es constitutiva de la cosmovisión sincrética de los indígenas mam contemporáneos convertidos a una iglesia evangélica.

Alfredo López Austin, que se sitúa en una filiación marxista, entien- de la cosmovisión como “*el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionales entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo*”.³² López Austin nombra el conjunto articulado de las cosmo- visiones de los distintos grupos que componen una sociedad en un momen- to dado, un *complejo ideológico*. El padre del concepto, Wilhelm Dilthey, hace hincapié en el hecho de que una cosmovisión puede integrar elemen- tos divergentes y contradictorios. En efecto, destacamos la cohabitación de un sistema ideológico evangélico con un sistema ideológico animista de origen maya que da nacimiento a una cosmovisión pentecostal maya. Se- gún numerosos autores, las conversiones masivas a las iglesias evangélicas sólo fueron posibles porque toman significado de acuerdo con la cultura “receptora”. J.P. Bastian considera que todo pentecostalismo rural integra,

³¹ André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Éditions du CERF, Paris, 2000.

³² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, México, 2008, p. 20.

cohabita e impregna las prácticas y las concepciones culturales locales para conocer éxito y relevancia.³³ Concibe esta práctica como la única posibilidad para un protestantismo exógeno de tomar raíces rurales y garantizar su continuidad en la estructura autóctona. M. Meslin, a un nivel más general del análisis, se alinea sobre este pensamiento: “*La aceptación de una religión venida de otra parte sólo es posible en realidad si ésta consiente a coexistir con modos de expresión, de representaciones y ritos tradicionales y familiares*”.³⁴ Y de proseguir sobre la tolerancia de valores éticos tradicionales, “*El problema fundamental permanece, pues, la comprensión de una realidad religiosa en términos de cultura humana. Ya que si toda religión explica y justifica a la vez el hombre y el mundo, sólo es por su cultura que el hombre comprende el mundo. De ahí, la necesidad de una aculturación que sea respetuosa de los valores éticos tradicionales, o al menos tolerante en consideración suya*”.³⁵

Para Daniel Gutiérrez-Martínez también, “*queda claro que en América Latina, lo religioso, la religiosidad y las creencias se manifiestan como elementos profundamente insertados en la esfera cultural*”.³⁶ Si las creencias y las representaciones no pueden separarse de la cultura en las cuales los ritos y prácticas religiosas están vinculadas íntimamente a las creencias.

DIMORFISMO DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

La conversión a una iglesia evangélica no evacúa completamente una lectura del mundo heredera de la espiritualidad antigua maya. La relación con las entidades vivientes no humanas bajo un modo de interacción animista tiene, sin embargo, consecuencias prácticas: influye una búsqueda y un apoyo al trabajo chamánico. Para los *tinecos*, la eficacia simbólica de los ritos y cere-

³³ Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*. CUPSA, México, 1990, pp. 235-236.

³⁴ Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*. Éditions du CERF, 1988, p. 239.

³⁵ *Ibid.*, p. 243.

³⁶ Daniel Gutiérrez-Martínez, “Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme”, *Social Compass* 55(3), 2008, p. 279.

monias realizadas por los chamanes permite a los seres humanos mantener relaciones con los nahuales (tajwalil), los espíritus de los ancianos, los espíritus protectores (tajaw) y el corazón (tanim) de las entidades no humanas.

Mientras que los indígenas evangélicos desarrollan una cosmovisión sincrética, las prácticas religiosas que se le correlacionan no se mezclan de ningún modo. Los calificamos de dimorfos³⁷ ya que no se mezclan en ningún caso y se declinan en ritos mayas o en cultos evangélicos. La implicación de hermanos evangélicos en prácticas religiosas mayas se declina bajo dos formas: realización o participación en ritos mayas tolerada por no ser el instigador principal, solicitud personal escondida de rituales mayas.

Si los evangélicos no son los instigadores de las actividades chamánicas relativas a los recursos naturales (fuentes de agua, montañas, lluvia...), no se oponen a estas tradiciones ya que se trata de la realización de deberes comunitarios. La demanda y el apoyo indirecto del trabajo chamánico para el bien de la comunidad o para otras individualidades son tolerados por la mayoría de los evangélicos. La solicitud de trabajo a su intención que emana de su propia persona, o de la demanda de un prójimo, aparece, por el contrario, en el registro del discurso políticamente inaceptable. En la discreción, los chamanes, desmontan rápidamente que los ideales profesados por los fieles evangélicos conocen un profundo desfase con las prácticas. A pesar de la descalificación en el discurso pentecostal de todo lo que se refiere a la cultura maya, el dimorfismo religioso, o la búsqueda de prácticas tradicionales y protestantes, caracteriza la situación religiosa de un gran número de evangélicos. Los chamanes explican estar consultados y solicitados para realizar ceremonias tanto por evangélicos como por católicos. Destacan el

³⁷ Con fines teóricos, para calificar el fenómeno de dualismo de las prácticas religiosas y no de sincretismo, nos inspiramos ampliamente en el concepto de “dimorfismo religioso” desarrollado por el historiador Cornelius Jaenen. Éste analiza cómo las Primeras Naciones amerindias se adhieren a la vez a la religión de los misioneros y a su religión tradicional. Observa así cómo las creencias están compartimentadas en función de lo vivido y de las situaciones. No obstante, utilizaremos únicamente el término “dimorfismo” para caracterizar las prácticas religiosas y no el conjunto de los sistemas religiosos.

mantenimiento de una importante solicitud de realización de rituales tradicionales por parte los nuevos o más antiguos convertidos al protestantismo.

Al inicio, esta situación desconcierta al investigador deseoso de clasificar y categorizar las pertenencias religiosas, en particular, en función de las prácticas confesionales. No habría distinción religiosa de los “paciente-clientes” en las visitas al chaman. Un ejemplo altamente ilustrativo vuelve a poner de lleno en cuestión la separación evangélico/no evangélico: unos *ajq'ij* encontrados dicen ser consultados por pastores ávidos de aumentar el número de fieles en sus iglesias.

Con el fin de satisfacer los dogmas cristianos y de no estar en el pecado, la creencia en la eficacia de los ritos mayas y, más globalmente, en la legitimidad de las creencias tradicionales esta ocultada y mantenida secreta. Visitar un *ajq'ij*, un chaman, equivale en San Martín a infringir prohibiciones morales. “Bajo el paraguas”, como lo expresa un *tineca*, persisten officiosamente, pero con vigor, las prácticas chamánicas. El recurso de las prácticas rituales tradicionales no se reconoce en público. De confesión católica o evangélica, la persona consultando un chaman oculta o disfraza su visita. A fin de preservar la discreción, la práctica común consiste en consultar los chamanes de noche o en visitar los chamanes que residen en otra localidad. Los chamanes reciben sus visitas en espacios lo más distante posible de los lugares públicos. Se preservan, así como sus “pacientes”, de las miradas inquisidoras. Además, el recurso a chamanes extranjeros a su lugar de residencia permite aún más movilidad de acción. Lejos del control social de los pares, esta estrategia conviene tanto a los “clientes”, como a los chamanes. El alejamiento geográfico del chaman consultado evita el deber de justificar sus prácticas religiosas no conformes a los dogmas evangélicos.

El dimorfismo de las prácticas religiosas observadas entre numeroso evangélicos da la impresión de una permeabilidad de los sistemas religiosos y culturales, tanto evangélicos como mayas. A diferencia del análisis de los sistemas ideológicos, la observación de las prácticas revela aún más la yuxtaposición de dos sistemas religiosos y culturales, antes que su encuentro. Esta permeabilidad de las prácticas permite respetar la escisión formal y moral dictada por los dogmas evangélicos.

¿UNA RELIGIOSIDAD PENTECOSTAL “MAYANIZADA”?

En la medida en que las sociedades pentecostales relegan al segundo plano toda forma de pertenencia basada en una identificación religiosa y hacen de la conversión un segundo nacimiento, aparecen como una opción particular dentro del campo religioso guatemalteco: “Las conversiones masivas a las iglesias pentecostales plantean la cuestión de la pertenencia étnica ya que el proyecto de sociedad de estas nuevas comunidades religiosas deja poco espacio a las pertenencias individuales”.³⁸

Mientras que toda persona indígena mam tiene raíz étnica maya, la identidad afirmada por los habitantes protestantes es la ser indígena de San Martín habitando en la región lingüística Mam. Los tinecos pentecostales rechazan la apelación “maya”, ya que lo asocian a la herencia propia de tradiciones culturales con vínculo a la cosmovisión y a la espiritualidad maya.³⁹ Ahora bien, los pentecostales evitan toda vinculación a la espiritualidad “maya”, controvertida en su religión.

David Scotchmer, misionero presbiteriano y antropólogo (con investigaciones efectuadas en el municipio Mam vecino de San Martín, San Juan Ostuncalco), distingue dos modelos socioculturales que surgieron en las iglesias protestantes en lugares indígenas en los años setenta: un modelo con enfoque asimilacionista y un modelo con enfoque revitalicionista.⁴⁰ El primer modelo espera del protestante indígena que se vincule a la cristian-

³⁸ S. Pédrón-Colombani, *Le pentecôtisme au Guatemala, op. cit.*, p. 30.

³⁹ El Movimiento Maya, nacido de colectivos sociales y políticos al final de los años ochenta y principio de los años noventa, reivindica la continuidad con el pasado prehispánico: la descendencia directa de las poblaciones mayas actuales con los mayas del tiempo precolonial; véase Santiago Bastos, Aura Cumes y Leslie Lemus, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. FLACSO, CIRMA, Cholsamaj, Guatemala, 2007.

⁴⁰ David Scotchmer, “Life of the Heart: A Maya Protestant Spirituality”, en Gary H. Gossen (ed.), *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, Crossroad, New York, 1993, p. 506.

dad exclusivamente a través de la cultura ladina, mestiza o misionera. El segundo modelo, daría las señales de una revitalización de la cultura indígena ya que promueve la organización de los creyentes locales en comunidades de fe semiautónomas en función de características culturales vernáculas. Estas iglesias no son pentecostales sino pertenecen a las denominaciones históricas que incluyen la presbiteriana, América Central, Brethren, Friends, metodistas y menonitas, entre otras. Es en el marco de este modelo de revitalización que toma sentido lo que Scotchmer nombra: una espiritualidad protestante maya.

A semejanza de Scotchmer, Virginia Garrard-Burnett examina el ejemplo de las iglesias presbiterianas guatemaltecas. Destaca el vínculo entre el desarrollo presbiteriano de una teología protestante “mayanizada”⁴¹ y la brutal guerra civil, que hizo de los indígenas las principales víctimas.⁴² La teología protestante mayanizada se creó alrededor del proyecto político de revitalización de la cultura maya hacia el final de los años noventa. Pero la creación del nuevo paradigma teológico choca con las prácticas de los convertidos.

La reafirmación de los aspectos materiales de la cultura religiosa maya plantea un punto de desacuerdo para numerosos protestantes mayas por lo que se refiere a la teología inculturada. Los protestantes mayas evitan con asiduidad la utilización del material de ‘regalos y animales’ como el incienso, las velas, la veneración del maíz y el alcohol. Rechazan estos

⁴¹ El fenómeno de mayanización está analizado por Bastos, Cumes y Lemus como la promoción de un nuevo paradigma ideológico para entender la diversidad étnica de Guatemala: el multiculturalismo (2007). Motor de este cambio social, el Movimiento Maya y sus agentes o miembros llamados mayanistas invalidan la dominación de la cultura ladina y reivindican: la resistencia del pueblo maya, una cultura común, los idiomas mayas, una cosmovisión propia y una descendencia directa con los mayas nacidos antes de la colonización; véase Santiago Bastos, Aura Cumes y Leslie Lemus, *Mayanización y vida cotidiana...*, *op. cit.*, p. 8. Los mayanistas dan a la cultura y a las identidades étnicas un sentido político que confiere una identidad política unificadora del pueblo maya.

⁴² Virginia Garrard-Burnett, “Inculturated Protestant Theology in Guatemala”, en Viggo Mortensen (ed.) *Theology and the religions. A dialogue*, Michigan/ Cambridge, 2003.

elementos como prácticas idólatras asociadas al sincretismo y peor, siempre al catolicismo (...).⁴³

Como lo destaca el autor, este problema ilustra la disyunción que existe entre el discurso político de inculturación –tenido por los pastores protestantes formados y los intelectuales–⁴⁴ y del otro lado, los indígenas convertidos, reticentes a la aceptación de una teología protestante inculturada. Generalizar el caso de la iglesia presbiteriana (única importante denominación protestante en Guatemala que no es fundamentalista, premilenarista o pentecostal) al conjunto de las iglesias protestantes de Guatemala (mayoritariamente fundamentalistas), introduciría serios errores en la interpretación. La iglesia presbiteriana se caracteriza por el desarrollo de una política de inculturación de la teología protestante. Pero se trata sobre todo de un caso aislado en el paisaje protestante y cuyo fenómeno está limitado, ya que es rechazado por los fieles al nivel de las prácticas.

En el contexto actual, el concepto de “revitalización” de la espiritualidad maya por denominaciones o iglesias protestantes nos parece inadecuado. Si algunas iglesias, y prioritariamente denominaciones históricas, conceden una determinada libertad en la mediación del mensaje evangélico en la cultura autóctona por los idiomas vernáculos, significa que reconocen el carácter multicultural del país y respetan la cultura ancestral maya, pero no que la están revitalizando. No invitan a una fusión entre la espiritualidad maya y la espiritualidad protestante como lo sugiere el término de “espiritualidad protestante maya”, inadecuado a nuestro gusto. Por la conversión, el creyente permanece destinado a publicar su ruptura con el orden antiguo del mundo. Además, si algunas iglesias difunden el mensaje protestante con respeto por el idioma y la cultura local, hoy no es más el privilegio de las denominaciones históricas.

Nos parece que se perfila hoy una tercera vía: un pentecostalismo autóctono, inspirado en los dogmas protestantes, con un liderazgo local y afian-

⁴³ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁴⁴ La innovación teológica es el fruto de la Conferencia de las iglesias evangélicas de Guatemala (CIEDEG), una organización protestante liberal dominada por los presbiterianos indígenas mayas.

zado en la cultura maya y el idioma local. No obstante, este desarrollo no se caracteriza de ninguna manera por el sello de un compromiso político de revitalización cultural, y aún menos por una revitalización de la espiritualidad maya. A partir del análisis empírico, rechazamos el uso de términos contruidos para el análisis como “espiritualidad protestante maya” o “religión protestante mayanizada”. Hemos analizado la cosmovisión contemporánea de los indígenas mam evangelizados tal como se compone de elementos de la espiritualidad maya. Nuestro análisis empírico demuestra que los protagonistas pentecostales locales indican claramente la voluntad de compartimentar sus prácticas religiosas y pretenden evitar todo sincretismo de sus prácticas religiosas protestantes.

En San Martín, existe una forma de aculturación del pentecostalismo con los sistemas hermenéuticos vernáculos hereditarios de espiritualidad maya. Este protestantismo, sin embargo, no es el fruto de una reflexión consciente y afirmada de inculturación de la teología protestante a la espiritualidad maya. Mientras que pastores e intelectuales mayas tales como V. Similox y A. Otzoy predicán un discurso político de descolonización de la teología, la mayoría de los indígenas pentecostales son reticentes a una política voluntaria de inculturación de la teología protestante a la espiritualidad maya. Aunque podemos observar que los indígenas mam son portadores de una cosmovisión sincrética, los rituales religiosos pentecostales se distinguen voluntaria y profundamente de los ritos y ceremonias mayas. Se rechaza toda forma de rito sincrético. En correspondencia a sus creencias, los evangélicos recurren, sin embargo, al trabajo chamánico. Se disocian completamente prácticas rituales chamánicas y prácticas religiosas evangélicas.

La contribución de los estudios de V. Garrard-Burnett y de D. Scotchmer sobre el caso particular de la iglesia presbiteriana en Guatemala es doble. La iglesia presbiteriana resalta la imposible anulación o el imposible abandono de la herencia cultural y espiritual de los antepasados. De vanguardia, formalizó una teología inculturada a un nivel institucional. Si los principios teológicos no son concretamente sostenibles en las prácticas de los fieles, pueden estar observados en la cosmovisión vehiculada por numerosos protestantes.

en los dogmas de las otras iglesias u otras denominaciones. Por último, la reflexión de la iglesia presbiteriana destaca el hecho de que los indígenas convertidos al protestantismo siguen siendo, sobre todo, los actores de su propio destino: adaptan y reorganizan sistemas religiosos importados a su gusto.

UN PENTECOSTALISMO LOCAL INSTITUYENDO LO INSTITUIDO

En el transcurso de este artículo, hemos desarrollado una entrada particular para el análisis de una religiosidad⁴⁵ mestiza, nacida del encuentro entre iglesias pentecostales resultantes de una religión histórica de salvación y creencias ancestrales mayas. Mientras que la adhesión a una iglesia protestante evangélica invita a la enunciación de discurso del orden de la ruptura y de rechazo hacia las creencias ancestrales mayas, el análisis de los sistemas ideológicos de los fieles protestantes aporta matices en los cuadros de análisis que dividen estas creencias. La tentativa de rechazar el sistema cultural de creencias mayas, considerado pagano, revela una imposible erradicación en el sistema religioso evangélico de elementos de la espiritualidad maya y de creencias en los ritos chamánicos. En una discusión sobre el atractivo de las tradiciones ancestrales por numerosos pentecostales, un chaman de San Martín nos explica, “*Es la cosmovisión, el pensamiento maya y su corazón que siempre palpita. Se dicen (los evangélicos), debo vivirla. Eso no se olvida... No se puede abandonar lo que fluía en nuestras venas*”. Independientemente del credo pentecostal profesado, la presencia del sistema ideológico maya en la cosmovisión pentecostal de los *tinecos* vehicula una identidad colectiva con los indígenas no convertidos.

⁴⁵ Las religiosidades, a diferencia del concepto de religión, “encarnan precisamente un vaivén entre lo oficial, lo legítimo, la religiosidad y lo oficioso” (Daniel Gutiérrez-Martínez, *op. cit.*, p. 286). En nuestro caso de análisis, optamos por el uso de los términos de religiosidades o espiritualidad, más que de religión. “El significado de la religiosidad es el bien aquello del *ethos* de vida. [...] Se puede ver una lucha por la reapropiación de la producción legítima de lo simbólico”, Daniel Gutiérrez-Martínez, *op. cit.*, p. 287.

Para E. Rodríguez Balam, quien trabaja sobre la cosmovisión protestante de los indígenas yucatecos:

Lejos de abandonar las costumbres y creencias tradicionales, muchas veces éstas se reconfiguran, reconstruyen y mantienen tras un cambio religioso. [...] En efecto, la cosmovisión de los hermanos pentecostales incorpora las categorías y sistemas de creencias con las cuales los ha provisto su congregación y su cultura. Sin embargo, éstos no se contraponen, sino que conviven para explicarse el mundo, el mal, su relación con la naturaleza, el monte, los seres que lo habitan, así como la convivencia en los espacios cotidianos y públicos y con las deidades tradicionales, en un arsenal de ardidés y formas cotidianas a fin de seguir existiendo.⁴⁶

Los pentecostales entrevistados en San Martín se esfuerzan por estar conformes a la representación social dominante de una religión universal institucional y a las estructuras formales del religioso. Los fenómenos informales de los creyentes permanecen ocultos. Como lo destaca Gutiérrez Martínez, “la particularidad teórica-analítica de América latina reside en la intersección que existe entre el universalismo religioso institucional y el carácter local de las creencias”.⁴⁷

La preocupación de las iglesias evangélicas locales por borrar toda particularidad mestiza de su religiosidad para alinearse y unificarse al sistema ideológico evangélico “universal” eleva la relación compleja, mencionada por Gutiérrez Martínez, entre el instituyente y el instituido:

entre el diario y el establecido, es decir, entre los formalismos de las instituciones legítimas de lo político y las creencias constituidas y compartidas día a día por una comunidad y una colectividad –lo que algunos designaron por religiosidad popular, proceso de aculturación o sincretismo– y que son perceptibles en los vestigios de la memoria colectiva de cada grupo.⁴⁸

⁴⁶ E. Rodríguez Balam, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁴⁷ Daniel Gutiérrez-Martínez, *op. cit.*, p. 278.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 277.

A la par de las investigaciones sobre el institucionalismo religioso, el reto teórico para las ciencias sociales es conceder un lugar pertinente a la observación de las interacciones entre el instituyente y el instituido, es decir, una de las características de la dinámica intercultural religiosa, que da nacimiento a las creencias étnico-indígenas, mediante procesos de interpenetración de las creencias.

De la razón contradictoria al ideal ascético: el trayecto antropológico y las políticas culturales en Brasil*

EDUARDO PORTANOVA BARROS**

INTRODUCCIÓN

Desconfiemos de la moral, dice Nietzsche: “¿Qué nos está pasando?”¹ Este trágico dilema, que no se presenta como un fin, una resolución, es una de las preguntas, por no decir la principal, del filósofo alemán en *Aurore*. También se trata de un problema sociológico. La moral contra la cual Nietzsche se rebela es, en términos de políticas culturales, lo opuesto a la orgía dionisiaca que celebra al artista que está dentro de nosotros. Tal es la conclusión de Nietzsche sobre el problema de la Voluntad (aquí, en mayúscula para designar un concepto) en el hombre. Esta voluntad, la podríamos traducir como motivación, la cual analizaremos en este artículo. Al principio, diríamos que hay una brecha o un escalón –muy alto, es bueno recordarlo– entre el Poder –representado por instituciones públicas o privadas– y la Potencia– considerada como una fuerza invisible de un grupo hacia el que está destinada toda acción cultural– y la política es acción.

* Traducción del francés de Adriana Vázquez Delgadillo.

** CEAQ-París Université René Descartes/ Professor Visitante da Universidade Federal de Goiás (UFG).

¹ Nietzsche, 2005, *op. cit.*

Este desapego, considerado aquí metafóricamente como un escalón o una brecha, es lo que caracteriza nuestro tema de investigación: ¿estamos o no viviendo *un imaginario de la incisión* que celebra el ideal ascético contra una razón contradictoria?²

La incisión es esta actitud negativa presente en la cultura brasileña celebrada por lo Instituido contra lo que considera un grupo marginado: uno de ellos son los nativos, el otro, los “*rolezinhos*” (personas de clases más bajas, despreciadas por la clase superior debido, entre otras cosas, a su forma de vida), para tomar simplemente estos dos ejemplos. Según Wunenburger, la razón contradictoria se entiende aquí como “una matriz móvil de relaciones circulares de inclusión y exclusión”.³ Para el filósofo, en esta tríada coexisten simultáneamente los vínculos y las repulsiones que evolucionan de acuerdo con equilibrios y desequilibrios alternantes. “Permite pensar las relaciones del Mismo y del Otro, la similitud y la diferencia como una energética que le favorece en la aprehensión de cualquier fenómeno dinámico y evolutivo”, dice Wunenburger.⁴ No obstante, una relación, cualquiera que sea, permanece binaria. Por un lado, la financiación, y por el otro, el financiado. La mala conciencia del ideal ascético, que tiene como objetivo purificar todos los obstáculos, es de lo que Nietzsche (nosotros) habla en la *Genealogía de la moral*,⁵ es una forma del espíritu contemporáneo. Sin embargo, debemos admitir que esta contemporaneidad contiene aspectos positivos y negativos, como todo lo que es del orden de una naturaleza compleja.

Empero, para continuar, tenemos que retroceder un poco y recuperar el complejo concepto de “mala conciencia”. Nuestra reflexión pretende observar la mala conciencia dentro de las Políticas Culturales, del mismo modo que Nietzsche cuestionó el *valor* de los *valores* morales. Este nihilismo es, para el alemán, la visión del hombre que ahora está más que cansado. Lo Instituido se

²Teixeira Coelho, *A cultura e seu contrário. Cultura, arte e política pós-2001*, São Paulo, Iluminuras, Itaú Cultural, 2008.

³Wunenburger, J.J. *A razão contraditória. Ciências e filosofias modernas: o pensamento do complexo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, p. 18.

⁴*Ibid.*, p. 68.

⁵Nietzsche, F., *Genealogia da moral. Uma polémica*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

considera de buen abolengo mientras que los artesanos (con artesano, me refiero a artista) son considerados como menores, malos, esclavos y sirvientes.

Incluso si uno les habla, estos artesanos siguen siendo un obstáculo contra los planes de lo Instituido. Al ser un obstáculo, es mejor ignorarlos, olvidarlos y despreciarlos. El origen de la mala conciencia de lo Instituido hacia los artesanos es la superioridad que se atribuye sobre el pensamiento débil, inmoral y vulgar de lo Instituyente. A través de esta transposición, sigo el pensamiento de Nietzsche sobre lo “bueno” y lo “malo” de la Primera Disertación de la *Genealogía de la moral*. Según el filósofo alemán, el arte dionisiaco “descansa” en la exaltación y la fascinación, cuyos efectos están representados por la figura de Dionisio.

Dionisio representa el exceso, lo inusual, lo orgiástico y el desorden. Es todo lo que molesta a lo apolíneo (lo Instituido, en términos de Políticas Culturales). Sin embargo, la relación entre los dos, lo dionisiaco y lo apolíneo, es lo que los delimita. “Cuanto más progresaba fuertemente el espíritu del arte apolíneo, más se desarrollaba libremente el dios hermano Dionisio: (...) el primero alcanzó el aspecto pleno e inamovible de la belleza, el otro interpretaba en la tragedia el enigma del mundo”, ⁶ Según Nietzsche, la tragedia ofrece una visión disonante de la linealidad apolínea. En *Sócrates y la tragedia*, el autor de *Ecce homo* explica que el héroe trágico, a diferencia de la estética moderna, no lucha contra el destino, pero “se precipita rápidamente en la adversidad”, ⁷ Nietzsche hace una comparación con la dialéctica que, básicamente, es optimista al creer en la causa y efecto, en la culpa y el castigo, en la virtud y la alegría: atributos que el hombre trágico no reconoce porque no cumple, como en la dialéctica, sus fines. Según Nietzsche, el héroe dialéctico representa una existencia cómoda. Lo mismo puede decirse de lo Instituido en relación con el artista cultural.

Este héroe dialéctico es un héroe tranquilo, que cree en los principios socráticos de “la virtud es el conocimiento” y del “pecado” a través de la ignorancia. “[...] en el olvido de sí mismo de los estados dionisiacos tuvo lugar

⁶Nietzsche, 2005, *op. cit.*, p. 11.

⁷*Ibid.*, p. 89.

el ocaso del individuo con sus límites; un ocaso de los dioses era inminente”.⁸ Así nació, según él, el pensamiento trágico que el artista lleva inevitablemente en su ser. En Nietzsche, la idea de lo trágico es dinámica. Podemos hablar, considerando su primera fase, tanto de un trágico equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, por ejemplo, como de un trágico simplemente en segundo sentido, que es el que prevalecerá para el resto de su obra. Vattimo retoma este aspecto al recordar que “la tragedia nació como una síntesis del espíritu (o elemento) apolíneo y del espíritu (o elemento) dionisiaco”,⁹ A la luz de Nietzsche, quizás podamos afirmar que: hoy, el artista es nihilista en el sentido de su restitución a un espíritu libre, sin el peso de la tradición y con el descubrimiento de que un orden providencial, de lo Instituido –moralmente corroído hoy– no existe y es necrótica frente a lo cotidiano, “el eterno retorno de lo mismo”.

Es decir, más allá de una sucesión de hechos “que destacan una estructura de temporalidad que invierte el modo de ver el tiempo: es querer volver atrás”,¹⁰ ¿Acaso no tuvimos el posestructuralismo, principalmente con Foucault,¹¹ que provocó una desestabilización dentro del conocimiento científico que afirmaba ser neutral, imparcial y objetivo? Muchos otros escritores, más allá de él, que también han pasado de la primera fase estructuralista a la actualidad, los llamados posmodernos con más o menos consenso, perciben un cambio de paradigma; esto, si nos atenemos a la versión de Kuhn,¹² Foucault utilizó un método arqueológico para el análisis del sujeto, a través de la enunciación, el acto del lenguaje, el discurso y las condiciones de posibilidad de este discurso y sus verdades. En resumen, significa que el sujeto es una construcción histórica, una posibilidad de enunciación en una época determinada, es decir, “[...] un lugar determinado y vacío que puede

⁸ Nietzsche, 2005, *op. cit.*, p. 24.

⁹ Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche. Ensaíos: 1961-2000*, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 303.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹¹ Foucault, M., *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

¹² Kuhn, T., *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1996.

ser ocupado por diferentes individuos”,¹³ Por lo tanto, para Foucault, el hombre ya no es un problema de acuerdo con los cambios paradigmáticos a disposición del conocimiento.

Maffesoli, cuya tesis doctoral aborda la dinámica social, afirma que las culturas nacionales no son homogéneas, y que, en lugar de pensarlas como unificadas, deberíamos pensarlas como constitutivas de un *dispositivo discursivo* que representa la diferencia como una unidad o una identidad. Pero, es necesario decirlo claramente, con la inclusión del hombre que el estructuralismo rechazó. Maffesoli argumenta que puede haber una saturación de esta lógica clásica de la identidad con la que, diríamos, funciona lo Instituido. El sociólogo francés establece una lógica de identificación respaldada por la tesis de la existencia de un proceso y de un cambio progresivo –como un trayecto antropológico en Durand– de uno a otro (de la identidad a la identificación). No obstante, esta posible sustitución no es el punto principal del argumento maffesoliano. Según él, son las *socialidades* contemporáneas las que generan otra disposición (tanto en términos de voluntad como de arreglo), y ésta puede constituir una de las formas de la posmodernidad. “El yo es solo una ilusión, o más bien una búsqueda algo iniciática; nunca se da definitivamente, sino que se relata gradualmente, sin que haya, para ser exactos, unidad en sus diversas expresiones”.¹⁴ Según él, el sujeto deja su lugar a la persona, pero todavía permanece presente en una clara lectura de apertura en relación con el referencial foucaultiano. De acuerdo con la etimología de la palabra, esta persona utiliza varias máscaras o presenta diferentes facetas que, aunque son distintas, se incorporan dentro de la misma individualidad. Algunas palabras obtenidas de la lectura de sus libros *El Nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, *El tiempo de las tribus* y *La Contemplación del mundo*, entre otros, permiten presentar una nueva sensibilidad, calificada por muchos de posmodernista. Esta sensibilidad alternativa a la modernidad, que se observó durante una investigación de campo en LAPCAB

¹³ Foucault, M., *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense Univesitária, 1986, p. 109.

¹⁴ Maffesoli, M., *No fundo das aparências*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996, p. 303.

(Laboratorio de Políticas Culturales de Brasil), es lo que, según Maffesoli, nos reconciliemos con el diario.

Maffesoli enfatiza que la sociedad moderna se construyó con la idea de progreso, buscando referirse al futuro y enfatizando la razón, el racionalismo y la lógica en el ser humano. Esta manera de pensar se reflejó en la idea de dominación. Es práctico tener dominio debajo de sí: “[...] el individuo aprende a tener una identidad dominada por sí misma y, en consecuencia, aprende con los demás que han alcanzado este mismo dominio, a dominar al mundo”.¹⁵ Así, el individuo, el individualismo, es la expresión teórica de la modernidad y el pensamiento, que era colectivo, se vuelve individual (“pienso, luego existo”¹⁶):

Me parece que aquí es donde se sitúa el pivote de la modernidad, en esta concepción del individuo que se da su ley a sí mismo y que, luego, puede asociarse con otros individuos autónomos para hacer la historia. Es desde aquí que se construye el contrato social (cuya fragilidad la vemos en nuestros días), la ciudadanía que es quizá todo lo que funda el ideal democrático.¹⁷

No obstante, se percibe un aumento gradual en la saturación del modelo monoteísta de la modernidad, una saturación del Estado-nación y el ideal democrático. Hay ejemplos que van desde las protestas populares en Brasil, en 2013¹⁸, hasta la formación de la familia que ya no sigue el modelo de familia nuclear tradicional para asumir alternativas ajenas a la modernidad. Por un lado, percibimos una estructura mecánica; por el otro, una estructura compleja u orgánica. Por un lado, la estructura en grupos contractuales ha

¹⁵ Maffesoli, M., “Perspectivas tribais ou mudança do paradigma social”, *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n° 23, abril de 2004, p. 26. Disponible en: <<http://200.144.189.42/ojs/index.php/famecos/article/view/364/295>>. Acceso en noviembre de 2014.

¹⁶ Cita del filósofo y matemático francés René Descartes, que pretendía apoyar el conocimiento humano sobre bases sólidas y seguras.

¹⁷ Maffesoli, 2004, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸ Más información concerniente a las manifestaciones que se desarrollaron en Brasil y sus vínculos con las redes sociales en: http://pt.wikipedia.org/wiki/Protestas_no_Brasil_em_2013.

prevalcido en la modernidad. Por el otro, en la contemporaneidad posmoderna han surgido las masas y las tribus afectivas. Sin embargo, no buscamos un camino cerrado, un concepto único y una metodología lineal, pues “las relaciones entre los contenidos y las formas no son siempre congruentes: dentro de un mismo sistema, contenidos, formas, relaciones o grupos no son directamente proporcionales”.¹⁹ Es decir: en el campo de las políticas culturales, que es el enfoque de este trabajo, solo una parte de la acción institucional corresponde a un resultado pragmático satisfactorio. De manera empírica, esto se observó durante los viajes a nombre de LAPCAB,²⁰ cuyos resultados ya se han publicado en otros artículos. A partir del material recopilado, podemos avanzar en una hipótesis, en la que *vivimos una crisis de políticas culturales que se refleja directamente en las llamadas comunidades sociotécnicas. No se observa una acción densa, duradera y consistente orientada hacia la interpretación del contenido simbólico de esos grupos.*

Por ejemplo, la cooperativa Art’Escama, en Porto Alegre, cuyos artesanos fabrican objetos con escamas de pescado, estaba a punto de cerrar. ¿Cómo explicar esto? Lo mismo está sucediendo en Laguna (estado de Santa Catarina), Cachoeira do Brumado (estado de Mato Grosso) y Olinda (estado de Pernambuco). Los *paneleiros* (fabricantes de sartenes de esteatita) de Cachoeira do Brumado se aislaron de la asociación local. En Laguna, tres corporaciones se enfrentaron entre sí, con el alcalde y el IPHAN (Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, Órgano del Ministerio Brasileño de la Cultura). Nadie se comprendía. En Olinda, apenas diez asociados se reunieron en la casa de un escultor porque no tenían un lugar propio. Durante el estudio, que tuvo lugar entre 2011 y 2013, todos los miembros de los diversos grupos de artesanos pedían un Proyecto de Políticas Culturales, un

¹⁹Durand, G., *Sociologie moderne. Recueil méthodique*, París, Bordas, 1969, p. 29.

²⁰Se trata del proyecto llamado *Laboratoire des Politiques Culturelles du Brésil: Gestion et Innovation*, en el cual participé de 2011-2014 (en su etapa final, sin la parte empírica). Tenía como objetivo cartografiar las asociaciones, los grupos y otras entidades que laboraban en el ámbito cultural, y éste, rigurosamente, en todas las regiones del país. Otros profesores y yo visitamos al menos un Estado en cada una de esas regiones.

proyecto incluyente, plural y sobre todo que no se aísla de una práctica cultural. Pero ¿qué sería un proyecto de políticas culturales en un país con las características de Brasil? Consideremos una hipótesis que tome en cuenta la situación de las artesanías en el país. Los artesanos y todas estas comunidades sociotécnicas estarían presentes en lo que Durand llamó el *ego social*. Este ego social se divide, según él, en dos polos: negativo y positivo. Lo positivo es la visión completa de la Ilustración de la sociedad, la que valora el modelo de la empresa y del progreso.²¹

El aspecto negativo deja de lado a los excluidos del progreso lineal, entre los que se encuentran los indios y, en nuestra hipótesis, los artesanos. En consecuencia, al minimizar un poco la pregunta, no habría una política cultural brasileña *densa, profunda*, dirigida a estos grupos de artesanos o en la que se inserten de manera satisfactoria, y esto en total desinterés, con raras excepciones, para la esfera simbólica de estos grupos. Por un lado, en síntesis, tenemos una visión de la Ilustración de las políticas culturales institucionalizadas que devalúan el simbolismo, en el sentido durandino, más allá de conceptos arbitrarios relativos al signo, en las prácticas de los grupos de artesanos. Por el otro, el romanticismo (sí, el romanticismo, metafóricamente hablando) de la práctica artesanal en conexión con la naturaleza. Al final, estamos atravesados por dos corrientes: la de la objetivación y la de la subjetivación. Nos parece que esta paradoja es la base de toda la sociología y del concepto sociológico de sistema, acentuado por la idea de restricción institucional, por un lado, y de subjetivación, por otro, que no es más que el imaginario de Durand. Entonces, las instituciones públicas, en general, viven en la Ilustración.

Este ideal de la Ilustración está representado por la pretendida claridad, por la explicación causal binaria y por la huella histórica, mientras que las colectividades sociotécnicas viven en el romanticismo de Gaia, en la comunión cósmica y en lo cotidiano. Percibimos claramente un desequilibrio entre los tiempos históricos y filosóficos que también observan una serie de autores (ya mencionados). En resumen, esto es lo que se destacó en este

artesanal brasileño, al menos en las personas visitadas. En otras palabras: los “promotores culturales”, sobre todo en el marco político, todavía creen en el proyecto de la modernidad, cuya oferta se ha agotado y necrotizado desde hace mucho tiempo por la falta de credibilidad del Estado y las políticas culturales desniveladas. Los artistas y su dinámica de creación permanente, fluida y móvil, son visionarios, románticos y místicos. Es una dialéctica entre pequeños grupos de relaciones y sociedad global o, según Boaventura de Souza Santos, un “nuevo equilibrio entre adaptación y creatividad”.²²

Continuando con Boaventura de Souza Santos, “el gran debate metodológico de la ciencia moderna ha sido constantemente, desde Bacon y Descartes, el de saber cuál es la participación del sujeto y el objeto en la creación del conocimiento”.²³ Esta reflexión es, por lo tanto, parte de ese trabajo de investigación del LAPCAB –que, por mi parte, finalizó en 2014– y en sus consecuencias epistemológicas en la forma de una contextualización del conocimiento aportado por el trabajo teórico y empírico resultante de los tres últimos años de investigación. Ésta es, obviamente, una doble contextualización porque “es a la vez una práctica científica y social”.²⁴ Según Teixeira Coelho, “el hombre es un ser en la cultura: transita a través de diferentes identidades adquiridas o construidas; es un ser que se define y se rehace en una fluctuación cultural”.²⁵ Todas estas preguntas del hombre como un “ser en la cultura” refuerzan la necesidad de una oferta coherente, en la medida de lo posible, con esta visión compleja de la sociedad.

Partamos ahora del siguiente principio: las manifestaciones culturales contemporáneas se reinventan en la posmodernidad. Relativicemos los límites de referencia y no aceptemos, pasivamente, las interpretaciones de carácter racionalizante. En definitiva, una característica de las Políticas Culturales en la posmodernidad es aquella en la que el papel del Estado, ideológicamente hablando, se retracta (como ya lo hemos visto). Se contrae

²² Santos, Boaventura de Souza, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Rio de Janeiro, Graal, 1989.

²³ *Ibid.*, pp. 71-72.

²⁴ Boaventura de Souza, 1989, *op. cit.*, p. 77.

²⁵ Coelho, T., 2008, *op. cit.*, p. 66.

porque pierde espacio a favor de un modo de expresión no despreciable: el predominio del deseo (lo que Yúdice destacará en el plan de consumo) y la imaginación simbólica. Lo Instituido no proporciona apoyo conceptual a los artesanos, útil para los intereses mutuos de los actores sociales, en forma de debates en reuniones, seminarios o mesas redondas. En este artículo, investigamos si, con el advenimiento de la posmodernidad, la posición del sujeto se desplaza, con énfasis en la objetivación, como un intento de rearticular la relación entre actores sociales y prácticas discursivas.²⁶

Tratamos de entender, igualmente, cómo se lleva a cabo la formación del sujeto en términos de sujeción-subjetividad dentro de la línea de lo imaginario y del posestructuralismo, que, a su vez, pone a debate el tema del poder en la idea del discurso y la identidad. Para ello, hay que evaluar las formas de la cultura como estructurantes al interior de la vida cotidiana, y la condición que ofrecen al individuo para obtener un margen de movimiento y posibilidades de explicación con carácter tanto heterogénea como prismática. Además, es necesario reflexionar sobre las nociones de uso y consumo culturales en el sentido del proceso de internalización por parte del receptor, en el primer caso, y del contacto epidérmico, en el segundo, cuando el mundo se precipita al abismo. Así entendemos la dinámica cultural contemporánea (o posmoderna) de la cultura a partir de la crítica del sistema que globaliza como nuevo orden de poder, y el Estado-nación como regulador de los flujos de capitales.

HOMO EROTICUS

No sería exagerado decir que Maffesoli es el teórico que se impone como referencia cuando se habla de una sociología de lo cotidiano. Maffesoli da importancia a lo inmaterial, al aura y a lo no-racional en las relaciones sociales. Por cierto, eso es lo que entiende por erotismo. Otra cuestión que se hace es que Occidente no se habría entregado al trabajo arduo a fin de obte-

²⁶ Yúdice, G., *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

ner un mejor futuro como recompensa. La respuesta es: No, pues Maffesoli cree en un *ser/estar-juntos societal* como, por ejemplo, el de los “rolezinhos”. Es decir, que la vida se cristaliza en el instante: un instante mágico y afirmativo. Este instante es la marca de la posmodernidad. En la modernidad, el mito de Prometeo (trabaja para cosechar los frutos) asumió un papel de mejora, el de un sujeto institucionalizado y racional. La modernidad fue fundada en el individualismo: si trabajo, seré recompensado. En la dirección opuesta, el mito dionisiaco de la posmodernidad valora la exacerbación de los afectos, lo orgiástico y el tribalismo. Los grupos se unen en torno a objetivos comunes. La tribu está cerrada, pero es solidaria. Se trata de un imaginario tanto *arquetipológico*, como social.

El mundo moderno se ha saturado, ha desestructurado su cuerpo y ha dado lugar a una reestructuración al usar, para eso, los mismos elementos con los que fue desmantelado. Maffesoli sitúa esta saturación de la modernidad en la década de 1950 con el posmodernismo arquitectónico que revalorizó la ambigüedad y la complejidad en la arquitectura. Se privilegia así, alrededor de la ambigüedad y de la complejidad como los elementos fundadores de la naturaleza humana, revelando en la revalorización de la vida cotidiana, el culto al cuerpo, el retorno de lo emocional y el sentimiento de pertenencia a una comunidad, el tribalismo. Por lo tanto, estas manifestaciones son las marcas del cambio de paradigma social actual. Así, un ciclo termina y la saturación del mundo –que no significa el fin del mundo– anuncia otro reinicio. Un reinicio que ya no reconoce al ser humano como un individuo, sino como persona plural: “Cada uno, persona plural en la tribu de su elección, será lo que es a partir de las conexiones que lo constituyen. Conectando afectos, olores, sabores, sentimientos y sensaciones, todo lo cual nos hace crecer”.²⁷

Una de las características de la posmodernidad es la fragmentación de la persona. Esta fragmentación no puede interpretarse como la de una persona que carece de fuerza, desagregada y desintegrada. En este contexto, se trata de las diferentes máscaras, los diversos roles, los diversos “meses” en una

²⁷ Maffesoli, M., *Homo eroticus. Des communions émotionnels*, París, CNRS, 2012, p. 12.

sola persona; una persona plural.²⁸ Esta característica de la fragmentación está intrínsecamente ligada al concepto de tribalismo y de tribus urbanas.²⁹

Una persona es plural porque asume diferentes funciones y teatralidades a lo largo de la vida. Ya no es posible limitar a alguien a un rol o función; la persona es madre, abuela, hija, músico y rockera, trabajadora, estudiante, etc., entre innumerables funciones realizadas en el contexto de la posmodernidad. La identidad sexual, la identidad profesional y la identidad ideológica ya no son tangibles, con contornos bien definidos. “Este hermoso edificio ha sido depuesto por la publicidad, la moda, las puestas en escena en las que se ven las sinceridades sucesivas que parecen predominar”.³⁰

Por lo tanto, percibimos la porosidad de las identidades y la búsqueda de una identificación entre individuos pertenecientes a diversos grupos y con diferentes objetivos. El deseo de frecuentar al otro refuerza el sentimiento de ser/estar-juntos y da a luz a diferentes tribus. Para Maffesoli, “el fenómeno de las tribus está allí, irrefutable, y al mismo tiempo, no lo queremos ver; o aun, en las mejores circunstancias, admitimos su existencia, pero como un momento transitorio: *la juventud necesita existir*”.³¹ Se considera que el ‘ser/estar-juntos’ “se convierte en el pivote de la agregación neotribal”,³² que puede expresarse a través de compartir una costumbre, modos de vida, maneras de mezclarse o con cualquier comportamiento que estimule el ser/estar-juntos y que se presenta en la posmodernidad como una información fundamental. De este modo, los vínculos se fortalecen a diferencia de la estandarización externa.

Cada grupo al que pertenece una persona plural tiene características singulares de tratamiento y cordialidad hacia sus miembros. Sin embargo, no es

²⁸ *Ibid.*, 2012.

²⁹ El término de tribus urbanas fue concebido por Maffesoli, quien comenzó a utilizarlo en sus artículos desde 1985. Véase el libro con el mismo título: Maffesoli, M., *El Tiempo de las Tribus. El ocaso del individualismo moderno*. Siglo XXI editores, México, 2006.

³⁰ Maffesoli, *op. cit.*, 2012, p. 46.

³¹ *Ibid.*, p. 47.

³² Maffesoli en Casalegno, F., *Memória cotidiana: comunidades e comunicação na era das redes*. Porto Alegre, Sulina, 2006, pp.150-1.

la formación del grupo la que hace que se convierta en una parte de la tribu. De la misma manera, el grupo, por sí solo, no representa una tribu. Se necesita más que eso; un intercambio de valores debe estar presente en este grupo. La convivialidad no es una necesidad cotidiana, puede ser esporádica y eventual; lo que importa, sin embargo, es la convivialidad en sí misma y las relaciones establecidas a través de ella. El sentimiento de pertenencia de cada miembro del grupo, estableciendo relaciones diferenciadas dentro de esta convivencia. La posmodernidad se revela como una escena para la formación de tribus. Éstas, por su parte, afectan y modifican la vida individual y colectiva porque el individuo se forma a partir de las relaciones que establece con el grupo con el que se identifica y al que pertenece en ese momento.³³ En virtud de esto, el individuo termina por poseer una multiplicidad de valores, pues no es sólo parte de una tribu sino de varias, teniendo en cuenta sus múltiples identificaciones y la estructura de las acciones humanas que se desarrollan al interior varias redes, diversas y, a menudo, opuestas.

Recordemos que la *personne-persona* en la posmodernidad retoma comportamientos colectivos, como el deseo de ser/estar-juntos, la acción comunitaria y solidaridad, en oposición al individualismo. Este ser/estar-juntos, utilizando los avances en las tecnologías digitales, comenzó a unir las personas en comunidades virtuales, a través del Internet. No obstante, durante las manifestaciones sociales en Brasil, en 2013, se produjo un movimiento dialéctico que emergió del mundo virtual hacia el mundo físico, ubicado geográficamente. Las reuniones se desarrollaron en las redes sociales después de un evento desencadenador: el aumento en las tarifas del transporte público. Algún tiempo después, los jóvenes salieron a las calles, se reunieron, se reagruparon, *se tribalizaron* y estuvieron juntos durante las manifestaciones en las principales capitales brasileñas. El *hashtag #vempruarua* (ven a la calle) sacó a miles de personas de sus

³³ Aquí, utilizamos la expresión “en ese momento” porque el individuo puede, en todo momento, perder la identificación con esa tribu y así, terminar de sentirse su miembro. De esta manera, la pertenencia a una tribu no significa una permanencia vital en su interior; esta permanencia es volátil y depende de la posesión o no de valores compartidos.

casas, quienes vinieron a expresar virtualmente sus sentimientos, insatisfacciones y opiniones.

Los movimientos emocionales característicos de la posmodernidad tuvieron lugar durante estos eventos. Slogans³⁴ y demandas difusas que hablaban sobre temas que iban desde la reducción del precio del boleto del autobús hasta la cancelación de la propuesta PEC 37, pasando por la crítica al despilfarro durante la realización de la Copa del Mundo 2014. Los manifestantes expresaron claramente su descontento con la dirección de la política brasileña en general, marcada por frecuentes casos de corrupción y mala administración de los fondos públicos. A diferencia de otros movimientos sociales en la historia de Brasil –como el de las *Diretas Já* (1983-1984), donde las manifestaciones reunieron a miles de personas que defendían de forma conjunta las elecciones directas a la presidencia del país, y el *Fora Collor* (1992), cuando los jóvenes *caras-pintadas* exigieron la partida del presidente Fernando Collor–, las manifestaciones de 2013 mantenían diversas banderas con intereses difusos, fragmentados, que revelaban la frustración y el descontento de la población hacia la política y gobiernos en todas sus esferas: municipal, estatal y federal.

La idea de lo imaginario de Durand no es, sin embargo, la misma que la del imaginario social en Maffesoli, quien fuera su alumno. Es bueno aclarar este punto. Esta reflexión considera indudablemente una reversibilidad constante entre los polos social y creativo. El creador es del orden de una antropología de lo imaginario, como diría Durand. Es decir, del orden de un pensamiento “primitivo” (no en el sentido de retardado, sino de primero y fundamental) y patológico. Por otro lado, la esfera del imaginario social que, según Maffesoli, significa un pensamiento civilizado *en y de* la cultura (la cultura como *construcción*). Siendo esta división puramente racional, quizá es más pensada que vivida. Sin embargo, es a partir de esta racional-

³⁴ “El pueblo unido protesta sin partido”, “El pueblo se despertó, el pueblo decidió, o se detienen las exacciones o detenemos Brasil”, “Queremos hospitales y escuelas bajo normas de la FIFA”, “Tantas cosas equivocadas que no pueden entrar en un solo cartel”, son algunos ejemplos de frases escritas en los carteles por los manifestantes.

dad científica que se puede alcanzar, quién sabe, a tener una mirada menos impregnada de preconcepción hacia las prácticas sociales. “El símbolo es mediación, porque es el equilibrio que ilumina la libido inconsciente a través del sentido consciente que le da mientras marca la conciencia por medio de la energía psíquica que la imagen transmite”.³⁵ Notemos que el aspecto *dialéctico* o *dialógico*, para ser más precisos, trata de reforzar la reversibilidad de lo que hemos hablado anteriormente.

Sólo el pensamiento civilizado como el de la esfera del imaginario social, y no *arquetipológico*, adquiere en Maffesoli una connotación igualmente primitiva en “Homo eroticus”. Este “erotismo” del que Maffesoli nos habla es, sin embargo, totalmente secundario en las decisiones relativas a la inversión en el campo cultural. Estamos buscando, sobre todo, la posibilidad de un rendimiento máximo y una devolución de capital. La cultura no se trata en el país como una manifestación primitiva-simbólica, sino en una forma estática, pura y ascética. El erotismo maffesoliano podría constituir un primer camino, así como una toma de conciencia de esta mala conciencia de la que habla Nietzsche, para encontrar una autoestima cultural en Brasil. Esta autoestima en sí misma debe comenzar desde dentro de la cultura para que se fortalezca y adquiera raíces. Esta cultura debe ser fertilizada y no tratada con indiferencia. La cultura se refleja en este mismo imaginario de la incisión, según Teixeira Coelho.³⁶ Veamos, para terminar, cómo el artista, de acuerdo con la concepción de Nietzsche, sería lo opuesto al Poder.

En el capítulo 4, titulado “Del alma de los artistas y escritores”, Nietzsche explica que el artista “no quiere absolutamente privarse de interpretaciones brillantes y significativas de la vida, y preserva métodos y resultados sobrios y simples”.³⁷ En la práctica institucional criticada aquí, se percibe esta idea de Nietzsche, la cual habla de una metodología cultural en lugar de una “política” cultural. Mientras que las instituciones tradicionales se ocupan de

³⁵ Durand, G., *A imaginação simbólica*, Edições 70, Lisboa, 2000, p. 59.

³⁶ Coelho, T., *Guerras culturais. Arte e política no novecentos tardio*, São Paulo, Iluminuras, 2000.

³⁷ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*, São Paulo, Cia. das Letras, 2005, p. 107.

la eficiencia económica, el artista se ocupa de la eficiencia creativa. Lo que está en el corazón del problema de las Políticas Culturales en la actualidad, es la oposición que se encuentra entre la objetivación y la creación. El medio efectivo para el artista, según Nietzsche, es todo lo que se relaciona con “lo mítico, lo incierto, lo extremo, el sentido de lo simbólico y la creencia en algo milagroso en el genio”.³⁸ En resumen, para el artista, siguiendo a Nietzsche, la forma de crear es más significativa que su devoción científica a la verdad.

Maffesoli dice que, más allá de una concepción progresiva, emergen tres arcaísmos en la posmodernidad: el retorno de Dionisos (dimensión hedonista de la existencia), la idea de tribu (especie de ser/estar-juntos a partir del gusto compartido) y el del nomadismo (sedentarización de la existencia, retorno de la animalidad, de la barbarie y de lo salvaje). Contra el gran esquema que ha marcado la modernidad, el “enraizamiento dinámico” es una energía que se mantiene en el aquí y ahora, según Maffesoli. Frente a eso, uno se pregunta:

¿Hasta qué punto esta energía nos permitiría pensar en términos de reencantamiento del mundo? Mientras Weber denunciaba la racionalización exagerada de la existencia en las dos primeras décadas del siglo pasado, y que Nietzsche aparecía como uno de los padres fundadores de la posmodernidad, según el filósofo italiano Gianni Vattimo, ¿qué forma toman estos factores en el estado actual de la cultura?

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos intentado circunscribir aquí, en algunas líneas rápidas, y sobre la base del trabajo empírico llevado a cabo, de 2011 a 2013, durante una investigación realizada en el Laboratorio de Políticas Culturales y Ambientales de Brasil, de Unisinos, aspectos relacionados con un imaginario tanto social como primitivo (por no decir *arquetipológico*) de la cultura brasileña. Hemos visto que la distancia que los separa (lo social y lo primitivo) sale a la

luz, al menos para nosotros, dentro de la llamada posibilidad de establecer Políticas Culturales en este país. Esta evidencia se apoya en la idea de que vivimos bajo la perspectiva de un imaginario de la incisión (Teixeira Coelho) que, filosóficamente hablando, se asienta sobre lo que Nietzsche llamó “ideal ascético” (ya mencionado en este texto). Por lo tanto, en resumen, las Políticas Culturales son disonantes en relación con los intereses de los creadores de esta misma cultura que, paradójicamente, ayudan a preservar así. De esta manera, la brecha cultural ya mencionada que se está creando solo podría ser subsanada por un interés institucional en el carácter imaginativo-simbólico de esta producción artística, y no simplemente en el carácter bourdiano del capital simbólico. Pero ¿sería posible?

Esta dimensión dinámica de la que hablamos es la de una cultura viva, anárquica y no necesariamente perfecta, el artista no es una medida fija. La razón (del Poder) y la intuición (de la Potencia) son ambiguas en lo vivido. Por lo tanto, la posmodernidad también incluye el arcaísmo y el regreso del mito. Maffesoli llega a decir que la posmodernidad reside precisamente en esta unión entre los elementos arcaicos y la tecnología de punta. Así, el hombre es un animal racional que va a buscar, en la naturaleza, una explicación de su existencia y, como no la encuentra allí, en su origen, busca una explicación simbólica de la vida. A partir de este simbolismo se hace no solo el cine, por ejemplo, el arte por excelencia de la expresión y la impresión de lo imaginario, sino también este “museo” de manifestaciones culturales que sirven, en sus diferentes modulaciones, para equilibrar a la especie humana. Hoy, ¿de qué manera vive la especie humana? ¿No estaríamos rodeados por una abundancia cultural que nos aleja gradualmente de los mitos a los que pertenecemos? Una posibilidad de acercamiento a lo que ha quedado de nuestra naturaleza es lo que Michel Serres llama “el contrato natural”, superando la idea de un “contrato social”.³⁹

Según Serres, el racionalismo, el del “contrato social”, provoca violencia, a diferencia de la belleza que requiere la paz. Por su parte, según Serres, la paz supone un nuevo contrato. El nuevo contrato del que está hablando es

³⁹ Serres, M., *Le contrat naturel*, Flammarion, París, 1992.

un “contrato natural”. La unión de los dos tipos de “contratos” formaría, en opinión de Serres, un nuevo pacto para que nuestra cultura no tenga “horror del mundo”.⁴⁰ Serres se refiere a esta cultura como “repugnante”. Esto es de lo que queríamos también hablar aquí, pero especificando esta cultura “repugnante”, según Serres, en el marco de una relación entre lo Instituido y lo Instituyente, entre el Poder y la Potencia, entre Prometeo y Dionisio, entre ascético y orgiástico. En estas tribus hubo abandono del individuo en favor de lo colectivo. Lo que estaba en juego no era el beneficio –o la ganancia– personal. Si el manifestante usa su automóvil o un transporte público no importó, lo que importaba era el bien de la comunidad que afectaba a todos. Los vínculos virtuales creados a partir de una indignación colectiva giraron en torno a los eventos que tuvieron lugar en las calles.

Con estos movimientos de movilización de miles de personas, se percibe que Internet y sus instrumentos de utilización no alimentan el individualismo, como uno presupone. Por el contrario, *potencializan* el debate, el intercambio de ideas, la exposición de las diferencias y la comunión de intereses. Las tribus reúnen a un gran número de personas y se refuerzan mutuamente gracias a la facilidad de comunicación a distancia permitida por las tecnologías de información y comunicación y por el fenómeno viral de una rápida difusión de la información. De este modo, las redes sociales se han convertido en importantes impulsores de la movilización social, capaces de sacudir a los gobiernos y a los sistemas políticos.

Bibliografía

- Aboites Aguilar, Luis, (2009), *La decadencia del agua de la nación: estudio sobre desigualdad social y cambio político en México, segunda mitad del siglo xx*, México, El Colegio de México.
- Aguirre Beltrán, (1958), “Viejo y nuevo Ixcatlan”, *La palabra y el hombre*, Xalapa.
- , (1991), *Regiones de refugio*, México, FCE.
- Aguilar, José Antonio, (2001), “De Bogotá a San Andrés. Las migraciones de la persuasión cultural”, en *Nexos*, No. 277, México.
- Aguilar, Mariflor, (1998), *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, México, Fontamara.
- Aguilar, Luis, (1989), *Weber. La idea de ciencia social*, México, Porrúa.
- Apel, Bruno, (2006), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- Araújo, Christianne Evaristo de, (2007), *Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), a questão ambiental e a participação política*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente/ PRODEMA, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.
- Arendt, Hannah, (1995), “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- , (1998), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

- , (1984), *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
- , (1987), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Ávila García, Patricia, (2002), *Agua, cultura y sociedad en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Aviña, Crecer Gustavo, (2000), “Antropología, identificación e identidad cultural”, en Rafael Pérez Taylor et al., *Aprender-comprender la antropología*, México, Compañía Editorial Continental.
- Bartolomé, Miguel Alberto, (2001), *Etnias y naciones, la construcción civilizatoria en América Latina*, Diario de campo, Cuadernos de Etnología, México, CONACULTA/INAH.
- Bastian, Jean-Pierre, (1992), “Les protestantismes latino-américains: un objet à interroger et à construire”, *Social Compass*, 39, 3.
- , (1990), *Historia del Protestantismo en America Latina*. Mexico, CUPSA.
- Bastian, Jean-Pierre, (1994), *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.
- Bastos, Santiago, Cumes, Aura y Leslie Lemus, (2007), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala, FLACSO, CIRMA, Cholsamaj.
- Bauman, Peter, (1995), “En busca de un centro”, traducción de Maya Aguiluz, *Acta Sociológica*, núm. 35.
- Bazán, Osvaldo, (2004), *Historia de la homosexualidad en Argentina. De la Conquista de América al siglo XXI*, Buenos Aires, Marea.
- Benjamin, Walter, (1985), *Magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense.
- , (2007), *Passagens*, Belo Horizonte, UFMG.
- Berger, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu Editores, 1999.
- Beriain, Josetxo, (2003), “Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel”, *Acta Sociológica*, núm. 37.

- Berkins Lohana (comp.), (2007), *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*, Buenos Aires, ALITT.
- , (2004), “Eternamente atrapadas por el sexo”, en Josefina Fernández, Paula Viturro y Mónica D’ Uva (comps.), *Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Ají de Pollo.
- , (2003), “Un itinerario político del travestismo” en Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Scarlett Press.
- , y Fernández, Josefina (coords.), (2005), *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones de las Madres de Plaza de Mayo.
- Bernstein, Mary, (1997), “Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement”, en *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 3, noviembre.
- Beuchot, Mauricio, (1997), *Tratado de hermenéutica*, México, Itaca-UNAM.
- Beyer, Peter, (2005), “Au croisement de l’identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation”, *Social Compass*, 52(3).
- Bilbeny, Norbert, (1995), *El idiota moral*, Anagrama, Barcelona.
- , (2002), *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Barcelona, Gedisa.
- Boege, Eckart. (1988), *Los mazatecos ante la nación*. México, Siglo XXI editores.
- Bokser, Liwerrant, Judith, (2006), “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (coord.), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, El Colegio de México, UNAM.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), (1993), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México. CNCA.
- Boran, Jorge, (1998), *Las grandes tendencias de la situación juvenil, el futuro de la juventud en el contexto del tercer milenio*, Medellín, Vol. XXIV, Bogotá, Celam, Itepal.

- Brown, Stephen, (2002), “‘Con discriminación y represión no hay democracia’: The Lesbian and Gay Movement in Argentina”, en *Latin American Perspectives*, Issue 123, vol. 29, núm. 2.
- Cabral, Mauro (ed.), (2009). *Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Astraea/Anarrés editorial/Mulabi.
- , (2005), Benzur, Gabriel, “Cuando digo intersex: un diálogo introductorio a la intersexualidad”, en *Cuadernos Pagu*, núm. 24.
- Callis R., Axel, (2001), *Legitimidad democrática y padrón electoral*, en <http://www.electoral.cl/estudios/Legitimidad.html>
- Cantón Delgado, Manuela, (2005), “Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, pp. 65-97. México, UNAM.
- , (1998), Manuela, *Bautizado en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala, CIRAM et Plumsock Mesoamerican Studies.
- Castells, Manuel, (1999), *Globalización Identidad y Estado en América Latina*. Santiago de Chile, PNUD, SEGPRES.
- , (1998), *La era de la información*, volumen II. El poder de la Identidad, Madrid, Alianza.
- Chatterjee, Partha, (1997), *Our Modernity. Sephis*, Accessivel en <http://www.sephis.org/pdf/partha1.pdf>.
- Constant, Benjamin, (1978), *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Corona Berkin, Sarah, y Barriga Villanueva, Rebeca (coords.), (2004), *Educación indígena. En torno a la interculturalidad*, México, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Cosse, Isabella, (2010), *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Buenos Aires. Siglo XXI.
- Cruz, Manuel, (1999), *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós.

- D'Emilio, John, (1992), *Making trouble. Essays on Gay History, Politics and the University*, NY, Londres, Routledge.
- Dantas, Eudálio. (1972), "O País do São Francisco". *Realidade*. São Paulo, 6 (72). Dascal, Marcelo, (1992), *Relativismo cultural y filosofía*, México. UNAM.
- De Lucas, Javier, (2003), "Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural". Ponencia presentada en el Seminario de Multiculturalismo de la UNAM el día 8 de mayo. Texto inédito.
- Descola, Philippe, (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Díaz Polanco, Héctor, (2006), *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México, Siglo XXI.
- Durkheim, Emile y Mauss, Marcel, (1963), *Primitive Classification*. The University of Chicago Press.
- Durston, John, (1998), *Participación de la juventud en actividades laborales y en el proceso de toma de decisiones en América Latina y el Caribe. Desafíos a las políticas de juventud y a los actores sociales juveniles*, Santiago, CEPAL.
- Dworkin, Ronald, (1978), *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press.
- Espinoza, Vicente, (1998), *La participación social y política de los jóvenes*, "Seminario El rostro de los nuevos ciudadanos", INJUV-IDEA, Santiago, Universidad de Santiago, 15 de diciembre.
- Esquivel, Juan, (2009), "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina", en *Archives des sciences sociales des religions*, núm. 146, Institut de sciences sociales des religions de Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Farell, Martín, (1985), *La ética del aborto y de la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Fearnside, P. M. "Gases de efeito estufa em hidrelétricas da Amazônia", *Ciência Hoje* 36(211): 2004.
- , (1997), "Greenhouse-gas emissions from Amazonian hydroelectric reservoirs: The example of Brazil's Tucuruí Dam as compared to fossil fuel alternatives", *Environmental Conservation* 24(1).

- Felitti, Karina, (2000), “El placer de elegir. Anticoncepción y liberación sexual en los 60’s”, en Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y María Gabriela Ini (eds.), *Historia de las mujeres en Argentina. Siglo xx*, Buenos Aires, Taurus.
- , (2010), “Lenguajes comunes, sentidos en pugna: intervenciones católicas en los debates sobre derechos sexuales y reproductivos en la Argentina actual”, en *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (III SIRCP del GERE)*, Ciudad de Buenos Aires, agosto.
- , (2010), “Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 84, El Colegio de México.
- , (2009), *Regulación de la natalidad en la historia argentina reciente. Discursos y experiencias (1987-1987)*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández, P., (1994), *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Colombia, Anthropos, El Colegio de Michoacán.
- Fexia, Carles, (1998), *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona, Ariel.
- Figari, Carlos (redactor), (2010), “Per scientiam ad justitiam! Consideraciones de científicos/as del CONICET e investigadores/as de Argentina acerca de la ley de matrimonio universal y los derechos de las familias de lesbianas gays bisexuales y trans”. Publicado como C. Figari, “Per scientiam ad justitiam! Matrimonio igualitario en Argentina”, en *Mediações*. Revista de Ciências Sociais, Londrina, Brasil.
- FLACSO, (1993), *El difícil camino hacia la democracia en Chile*, Chile, FLACSO.
- Florescano, Enrique, (1996), *Etnia, estado y nación*, México, Taurus.
- Follari, Roberto, (2002), *Teorías débiles: para una crítica de la reconstrucción y de los estudios culturales*, Buenos Aires, Homo Sapiens.
- Fornet-Betancourt, Raúl, (1997), “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, ponencia presentada en la Universidad Intercontinental dentro del marco del Coloquio de Filosofía “Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural. Encuentro con Karl-Otto Apel. Septiembre.

- Freidel, David, Schele, Linda, et Joy Parker, (2001), *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. New York, Harper Collins.
- Freston Paul, (2008), *Evangelical Christianity ad democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press,
- Gadamer, Hans-Greog, (1992), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Gallego Montes, Gabriel, (2009), “Diversidad sexual y arreglos domésticos en México”, en *Revista latinoamericana de estudios de familia*, núm. 1, Colombia, Universidad de Caldas.
- Gamson, Joshua (2009), “Must identity movements self-destruct? A queer dilemma”, en *Social Problems*, 42:3.
- Garagalza, Luis, (1980), *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos.
- García Canclini, Néstor, (1995), *Consumidores y ciudadanos, conflictos culturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- García Roca, Jesús, (1994), *Las constelaciones de los jóvenes, síntomas, oportunidades y eclipses*, Barcelona, Edita Cristianisme y Justice.
- García-Ruiz, Jesús, (2006), “La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala”, *Socio-anthropologie* [en ligne], consultado el 11 de enero de 2010. URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html>
- , (1997), “Modernité et sociétés paysannes : le rôle du religieux dans la recomposition des identités au Guatemala”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 97.
- Gargarella, Roberto, (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Buenos Aires, Paidós.
- Garrard-Burnett, Virginia, (2003), “Incultured Protestant Theology in Guatemala”, in Viggo Mortensen (ed.) *Theology and the religions. A dialogue*, pp. 97-107. Michigan/Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- , (1998), Virginia, *Living in the New Jerusalem. Protestantim in Guatemala*, Austin, University of Texas Press.
- Garretón, Manuel Antonio, (1997), *Problemas y desafíos en la participación política de los jóvenes*, Santiago de Chile, PARTICIPA.

- Garzón Valdés, Ernesto, (1992), “‘No pongas tus sucias manos sobre Mozart’. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Derecho, ética y política*, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras UNAM.
- , (2005), Ernesto, “El sentido actual de la tolerancia”, en *Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004 México*, Fontamara.
- Geertz, Clifford, (1987), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Gellner, Ernest, (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Gemetro, Florencia (en prensa), (2002), “Lesbiandades. Hitos y discursos en la construcción del lesbianismo en la Argentina”, en Gabriela Bacin, Florencia Gemetro, Ana María Gutiérrez, Renata Hiller, Dalia Szulik y L. Vargas (eds.), *Sexualidades polifónicas*. Buenos Aires, Godot.
- Gergen, K., (1985), “The Social Constructionist Movement in Modern Psychology”, *American Psychologist*, Vol. 40, No. 3, marzo.
- Goffman, E., (1997), “The Arrangement Between the Sexes”, en *Theory and Society*, 4.
- González Ávila, Manuel, (1997), *La responsabilidad de la universidad en el fomento de los valores que son comunes a la educación, la ciencia y la práctica de la democracia*, Departamento de Educación, Facultad de Odontología, Universidad de San Carlos de Guatemala, octubre, en <http://www.campus-oei.org/salactsi/mgonzalez.htm>
- Gooren, Henri, (2002), “Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement, and Ethics among small-scale entrepreneurs in Guatemala City”, *Journal for Scientific Study of Religion* 41(1).
- Green, Linda, (1993), “Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala”, en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia, Temple University Press.
- Gutiérrez-Martínez, Daniel, (2006), “Espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje”, en Gutiérrez-Martínez, Daniel (coord.), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, El Colegio de México, UNAM, México.

- , (2008), “Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme”, *Social Compass* 55(3).
- Habermas, Jürgen, (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid. Taurus.
- Hall, Stuart; Held, David; Hubert, Don; Thompson, K., (1997), *Modernity and Introduction to Modern Societies*, Oxford, UK, Blackwell.
- Heidegger, Martin, (1960), “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- Hermesse, Julie, (2010), “Expansion des missions protestantes au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976: assistencialisme et apolitisme”, *Histoire et Missions chrétiennes*.
- Hernaiz, Ignacio, (2004), *Educación en la diversidad. Experiencias y desafíos en la Educación Intercultural bilingüe*, Buenos Aires, Instituto Internacional de Planeación de la Educación-UNESCO.
- Hostnig, Rainer, (1997), *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango. Tomo 1*. Quetzaltenango, Centro de Capacitación e Investigación Campesina.
- Huntington, Samuel, (2002), *El choque de civilizaciones*, México, Paidós.
- INJUV, (2003), “La participación política en los jóvenes chilenos”, en *National Democratic Institute*, Red de Partidos Políticos, <http://www.ndipartidos.org>
- Insausti, Santiago Joaquín, (2010), “Selva, plumas y desconche: Un análisis de las performances masculinas de la feminidad entre las locas del Tigre durante la década del ochenta”, en *Actas de las III Jornadas de Historia, Género y Política en los '70*, Ciudad de Buenos Aires, octubre.
- , (2001), *La eventualidad de la inclusión, jóvenes chilenos a comienzos del nuevo siglo. Tercera encuesta nacional de juventud, 2000*, Santiago, Instituto Nacional de la Juventud.
- , (1994), *Primer Informe Nacional de la Juventud*, Santiago, INJ.
- , (1998), *Segunda Encuesta Nacional de la Juventud, 1997, Cuadernillo temático N° 1: educación y trabajo*, Santiago, INJUV.
- , (1998), *Segunda Encuesta Nacional de la Juventud, 1997, Cuadernillo temático N° 2: sociabilidad y cultura juvenil*, Santiago, INJUV.
- , (1998), *Segunda Encuesta Nacional de la Juventud, 1997,*

- Cuadernillo temático N° 4: familia y vida privada de los jóvenes*, Santiago INJUV.
- , (2001), *Tercera Encuesta Nacional de Juventud, La Participación Política de las y los jóvenes*, Santiago, INJUV, Agosto.
- Isla, José Andrés, (1998), *Coordenadas virtuales y coordenadas reales en la cultura de los jóvenes*, Seminario El Rostro de los Nuevos Ciudadanos, Santiago, INJUV–IDEA, Universidad de Santiago, 15 de diciembre.
- Jáuregui, Carlos, (1985), *Historia de la homosexualidad*, Buenos Aires, Sudamericana. Jokisch, Rodrigo, (2002), *Metodología de las distinciones*, México, UNAM–Juan Pablos. Kymlicka, Will, (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós. Klein, (2003), *La física cuántica*, México, Siglo XXI.
- Klesing-Rampel, Úrsula, (1999), “Tareas de la interculturalidad y sociedad multicultural”, *La Piragua*, núm. 15.
- Lago Bornstein, Juan Carlos; y González Velásquez, Lilia (coords.), (2006), *Los saberes de la experiencia: un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe*. México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Lanceros, Patxi, (2005), *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos.
- Laporta, Francisco, (1985), “El principio de igualdad”, en *Sistema*, No. 67, Madrid, Larmore, Charles, (1987), *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press. Lazo Briones, Pablo, (2007), *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán.
- , (2007), “Fundamento y fondo en Heidegger: actualidad hermenéutica”, *Revista de Filosofía*, UIA, núm. 118.
- , (2007), “La perversión semántica de las imágenes en una sociedad multicultural”, en Bolívar Echeverría y D. Lizarazo (eds.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura de la imagen*, México, Siglo XXI.

- Leme, Alessandro André. (2009), “A reforma do setor elétrico no Brasil, Argentina e México: contrastes e perspectivas em debate”, *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 17, núm. 33.
- Leonel, Mauro, (1998), *A morte social dos ríos*. São Paulo, Perspectiva.
- Levinas, Emmanuel, (1977), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Libson, Micaela, (2009), *Parecidos de familia. Aproximaciones teórico-metodológicas a la construcción del objeto ‘familias post-heteronormativas’*, Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Instituto de Altos Estudios Sociales/Universidad Nacional de General San Martín, inédita.
- Link, Daniel, (2010), “Informe para una academia: Congreso de Formas de Vida”, en “Soy”, *Página 12*, 16 de julio.
- López Austin, Alfredo, (2008), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- López, Néstor, (2005), *Equidad educativa y desigualdad social. Desafíos a la educación en el nuevo escenario latinoamericano*, Buenos Aires, Instituto Internacional de Planeación de la Educación-UNESCO.
- Luhman, Niklas, (1992), *Teoría política en el estado de bienestar*, Madrid, Alianza.
- , (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos, UIA-ITESO.
- Luna Ruiz, (2007), *Xicohténcatl. Mazatecos*. México, CDI.
- Maffesoli, Michel (1990), *El tiempo de las tribus*, Madrid. Icaria.
- Marcuse, Herbert, (1985), *El hombre unidimensional*, México, Planeta.
- Martínez, José, (1998), “El Contexto Social de la Ciudadanía Juvenil”, Seminario *El Rostro de los Nuevos Ciudadanos*, Santiago, INJUV-IDEA, Universidad de Santiago, 15 de diciembre.
- Martuccelli, Danilo, (2006), Las contradicciones políticas del multiculturalismo, en Daniel Gutiérrez-Martínez (coord.), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, El Colegio de México, UNAM.
- Mary, André, (2000), *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Editions du CERF.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle, (1970), *Juventud chilena, rebeldía y conformismo*. Santiago, Ed. Universitaria.

- Marx, Karl, (2005), *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México, Siglo XXI.
- McCully, Patrick, (2004), *Ríos silenciados. Ecología y política de las grandes represas*, Santa Fe, Proteger.
- Meccia, Ernesto, (2006), *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*, Buenos Aires, Gran Aldea.
- Mendizábal, Sergio, (2007), *El encantamiento de la realidad. Conocimientos Mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*. Guatemala, DIGEBI, Universidad Rafael Landívar.
- Meslin, Michel, (1988), *L'expérience humaine du divin*. Paris, Editions du CERF. Michel, Patrick, (1994), *Politique et religion: Le grande mutation*, Paris, Albin Michel.
- Ministerio de Planificación Cooperación, (2000), *Encuesta de caracterización socioeconómica nacional, Casen 2000*, MIDEPLAN, División Social, Departamento de Información Social, Santiago.
- Muguerza, Javier, (2000), "El puesto del hombre en la cosmópolis" en Ma. Julia Bertomeu, *Universalismo y multiculturalismo*, Buenos Aires, Eudeba.
- Nietzsche, Friedrich, (1974), *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus
- Nino, Carlos, (1988), "Liberalismo vs. comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No.1, Madrid, septiembre-diciembre.
- , (1989), *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea.
- NNUU, (2002), United Nations Expert Group Meeting on Global Priorities for Youth, held in Helsinki from 6 to 10 October 2002. World Programme of Action for Youth to the Year 2000 and Beyond, adopted by the General Assembly in 1995, United Nations Commission for Social Development in 2003.
- Olivé, León, (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.
- Ornelas, O, (2004), "La violencia, ¿Biológica o Social?", México, *El Financiero*, 7/12/2004. Ortiz-Osés, Andrés, (2000), *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Salamanca, San Esteban.

- Ottosson, Daniel, (2010), *State Sponsored Homophobia. A world survey of laws prohibiting same sex activity between consenting adults*, The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA), mayo.
- Otzooy, Antonio, (1997), “Traditional values and Christian ethics: a Maya protestant spirituality”, en Guillermo Cook (ed.), *Crosscurrents in indigenous spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews*, Leiden, Brill.
- Parker G. Cristián, (2000), *Los jóvenes chilenos: cambios culturales y perspectivas para el siglo XXI*, Unidad de Estudios Prospectivos, Santiago, MIDEPLAN, IDEA -USACH, diciembre.
- , (2002), *Los estudiantes USACH, 2001-2002, Informe preliminar y parcial*, USACH, enero.
- , (2002), *Perfil de los estudiantes de la Universidad de Santiago de Chile y sus valores. Informe de investigación*, Publicación interna, USACH, diciembre, 2002.
- Parker Gumucio, Cristián, (1999), “Cultura política de los jóvenes de los 90”, ponencia en: V Congreso Nacional de Ciencia Política, *Lo político en la encrucijada. representación, ciudadanía y conflicto*, Santiago.
- Parker, C; Salvat, P (comps.), (1992), *Formación cívico-política de la juventud, desafío a la democracia*. Santiago, CERC-UAHV, Ormitorrico.
- Parsons, Talcott, (1962), *Hacia una teoría general de la acción*, Nueva York, Universidad de Oxford.
- Peces-Barba, Gregorio, (1991), “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, en *Los servidores sociales*, Civitas-Once, Madrid.
- Pecheny, Mario, (2010), “De la ‘no-discriminación’ al ‘reconocimiento social’. Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina”, *xxiii Meeting of the Latin American Studies Association*, Washington DC.
- Pecheny, Mario, (2000), “La salud como vector del reconocimiento de derechos humanos: la epidemia del sida y el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales”, en Ana Domínguez Mon; Andrea Federico,

- Liliana Findling y Ana María Mendes Diz (comps.), <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/libros.htm> -# *La salud en crisis. Una mirada desde las ciencias sociales*, Buenos Aires, Dunken.
- Pédrón-Colombani, Sylvie, (2000), “Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque”, en Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière y Jean-Pierre Chaumeil (eds.). *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre, Société d’ethnologie.
- , (2001), Sylvie, “Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala”, en Jean-Pierre Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*.
- , (1998), Sylvie, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*. Paris, CNRS.
- Pérez Tapias, José A., (2002), “¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral”, en Joan B. Linares y Nicolás Sánchez Durá (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva.
- Pérez Tylor, Rafael, (1996), *Entre la modernidad y la tradición*, México, UNAM.
- Perlonguer, Néstor, (1997), “Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina”, en N. Perlongher, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Buenos Aires, Colihue.
- , (1991), “La desaparición de la homosexualidad”, en *El Porteño*, núm. 119, noviembre.
- Proeschel, Claude, (2002), “L’Espagne, une nation civique? L’intégration de la minorité juive à la communauté citoyenne et nationale”, en Micheline Milot, Philippe Portier, y Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme, religion et citoyenneté*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- , (2003), “Les relations Eglises-Etat dans la Constitution espagnole de 1978: philosophie d’un Systeme”, en *Pôle Sud*, mayo 2003.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (2002), *Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural, 2002*, Santiago, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- Putman, Robert D., (1995), "Turning in turning out: the strange disappearance of social capital in América", ps: *Political Science & Politics*, December.
- Raíces Montero, Jorge Horacio, et al., (2004), *Adopción. La caída del prejuicio: proyecto de ley nacional de Unión Civil*. Buenos Aires, Ediciones del Puerto/Comunidad Homosexual Argentina.
- Rapisardi, Flavio, y Bellucci, Mabel, "Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente", en *Nueva sociedad*, núm. 162, julio-agosto, 1999.
- , y Modarelli, Alejandro, (2001), *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Rawls, John, (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, No. 77/9.
- Raz, Joseph, (1988), *Morality of Freedom*, Oxford University Press.
- Reichmann, Jorge; Fernández Buey, Francisco, (1994), *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Buenos Aires, Paidós.
- Reyre, Dominique, (1995), "Sefarad des Rois d'Espagne. Du discours d'exclusion au discours de réintégration (1492-1992). Analyse thématique du discours du Roi d'Espagne à la synagogue de Madrid", en *Aujourd'hui l'Espagne, regards croisés sur l'altérité*, Toulouse, CRIC.
- Ricoeur, Paul, (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE.
- , (1995), *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI-UIA.
- Robert, Jean, (2002), "Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor", en Ávila García, Patricia, *Agua, cultura y sociedad en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Robinson, Scott, (1998), "Los reacomodos de poblaciones a raíz de obras hidroeléctricas e hidráulicas", *Anuario de antropología*, México, Alteridades.
- Rodríguez Balam, Enrique, (2005), "Acercamiento etnográficos a la cosmovisión de los Mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (ed.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM.
- Salvat B. Pablo, (1992), "Notas sobre la formación política de los jóvenes:

- desafíos y esperanzas”, en Parker, C; Salvat, P (comps), *Formación cívico-política de la juventud, desafío a la democracia*, Santiago, CERC-UAHV, Ornitorrinco.
- Sandel, Michael, (1992), “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en Shlomo Avineri y Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press.
- Sartori, Giovanni, (2001), *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus.
- Schutz, Alfred, (1972), *La fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós.
- Schnapper, Dominique, (1994), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- Scotchmer, David G., (1993), “Life of the Heart: A Maya Protestant Spirituality”, en Gary H. Gossen (ed.), *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York, Crossroad.
- Sebreli, Juan José, (1998), “Historia secreta de los homosexuales en Buenos Aires”, en Juan José Sebreli, *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires Sudamericana.
- Seidman, S., (1991), *Romantic Longings*, Routledge, Cambridge.
- , (2003), *The Social Construction of Sexuality*, New York, ww Norton.
- Sempol, Diego, (2008), “Las paradojas de la igualdad”, *paper* presentado en *Jornadas de discusión, Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES)*, Ciudad de Buenos Aires, 3 y 4 de diciembre.
- Servicio Electoral de Chile, (2004), *Elecciones de concejales y alcaldes*, Santiago de Chile.
- Shiva, Vandana, (2003), *Monoculturas da mente*, São Paulo, Gaia.
- Shklovski, V., (2007), “El arte como artificio”, en Tzvetan Todorov (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI.
- Sigaud, Lygia et al, (1987), *Expropriação do campesinato e concentração de terras em Sobradinho: uma contribuição à análise dos efeitos da política energética do Estado*, Ciências Sociais Hoje, São Paulo, Vértice/ANPOCS.
- , (1992), “O Efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o

- caso das grandes barragens”, Em, *RBCS* 18, (18-29).
- , (1988), “Efeitos Sociais de Grandes Projetos hidrelétricos: As barragens de Sobradinho e Machadinho”, en Rosa, Pinguelli; Sigaud, Lygia y Mielnik, Otavio (org), *Impactos de Grandes Projetos Hidrelétricos e Nucleares*, São Paulo, Marco Zero/Cnpq.
- Siquiera, Ruben Alfredo de, (1992), *O que as águas não cobriram. Um estudo sobre o movimento dos camponeses atingidos pela Barragem de Sobradinho*. João Pessoa: Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal da Paraíba (dissert. mimeog).
- Sívorí, Horacio, (2008), “GLTB y otros HSH, Ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del SIDA”, en Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones, *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*, Buenos Aires, El Zorzal.
- Smith, Nicholas, (1997), *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity*, Londres, Routledge.
- Solares, Blanca, (1997), *El síndrome Habermas*, México. Porrúa-UNAM.
- Stavenhagen, Rodolfo, (1963). “Clases, colonialismo y aculturación”. *América Latina* 6(4).
- , (1995), “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Isonomía*, No. 3, México, ITAM-Fontamara.
- , (1965), “Siete tesis equivocadas sobre la América Latina”. *El Día*, 25-26/julio.
- Stoll, David, (1990), *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, University of California Press.
- Tafoya, Edgar, (2005), *La dialógica del diálogo. Plausibilidad de la observación de los sistemas mutuales. Autorreferencia, alteridad, dialogía, diferencia*, Tesis de licenciatura, UNAM.
- Taylor, Charles, (1997), “Comparación, historia, verdad”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Thiebaut, Carlos, (2000), “Ponerse en el lugar de(l) otro. (Sobre la atribución de autonomía)”, en María Julia Bertomeu, Rodolfo Gaeta, Graciela Vidiella (comps.), *Universalismo y multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires.

- Thiebaut, Carlos, (1999), *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- , (1998), *Vindicación del ciudadano*. Barcelona, Paidós.
- Todorov, Tzvetan, (1998), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar.
- Tournier M., (1994), *El viento paráclito*, Barcelona, Alfaguara.
- Touraine, Alain, (1997), *¿Podremos vivir juntos?* México, FCE.
- Tylor, Charles, (1996), *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.
- Universidad Austral, (2010), *Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos y experiencia en otros países*, Buenos Aires, junio 2010.
- Urteaga Maritza. (1996), “Identidad y jóvenes urbanos”, nueva versión, En Sevilla., Aguilar M.A., (coords.) *Estudios recientes sobre la cultura urbana en México*, México, INAH/Plaza y Valdés Eds.
- Urzua, Carlos M. (2000). *Medio siglo de relaciones entre el Banco Mundial y México*, México, El Colegio de México.
- Vaggione, Juan Marco, (2005), “Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo”, en Marta Vasallo (comp.), *En nombre de la vida*, Buenos Aires, Católicas por el Derecho a Decidir.
- Vainer, Carlos, (2002), “Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação”, em: Carleial, Adelita (org.) *Transições migratórias*. Fortaleza, Iplance.
- Villa Rojas, Alfonso, (1955), *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México, Siglo XXI.
- Villoro, Luis, (1995), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM.
- Vincent, Bernard, (1995), *1492, L'année admirable*. Paris, Flammarion.
- Wattzlawick, P., (1994), *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa.
- Weber, Max, (1994), *Economía y sociedad*, México, FCE.
- Wetherell, M., (1997), “Linguistic Repertoires and Literary Criticism: New Directions to Social Psychology”, en Mary Gergen and Sara Davis (eds.), *Toward a New Psychology of Gender*, New York, Routledge.
- Wieviorka, Michel, (2006), “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (coord.), *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI, El Colegio de México, UNAM.

- Woortmann, Klaas, (1992), *Modernização e Desenvolvimento*. Serie Antropologia, 120, Brasilia.
- Zimmerman, K., y Bierbach, Christine, (1997), *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*, Frankfurt, Vervuert Iberoamericana.
- Zizek, S., (1988), “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires/México, Paidós.

La primera edición electrónica de
Tópicos de sociología contemporánea:
experiencias multiculturales e interculturales en el mundo actual
realizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM,
se finalizó el 5 de noviembre de 2024.
La producción de esta obra estuvo a cargo de Lépez Vela Ediciones.
En su composición se utilizó la tipografía, Times, Óptima y Gil Sans
Cuidado editorial:
Departamento de Publicaciones, FCPYS, UNAM.

δημοκρατία



FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES

ISBN: 978-607-30-9578-5



9 786073 095785