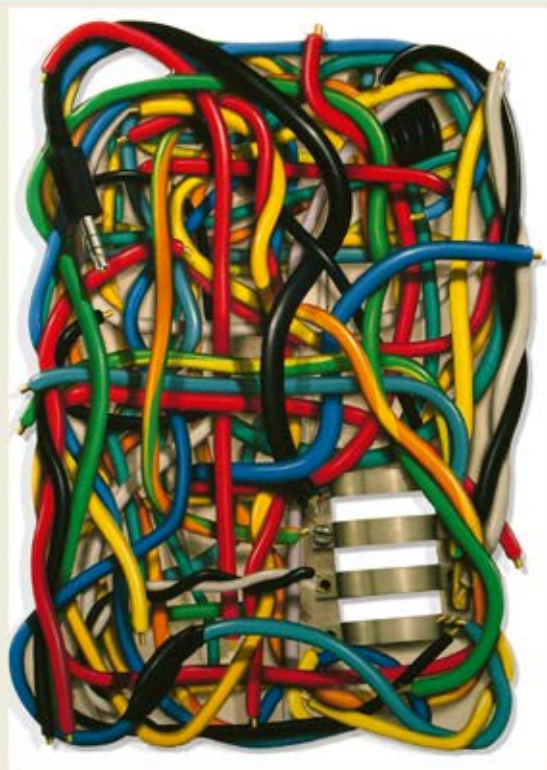


Hernán G. H. Taboada  
Sofía Reding Blase  
(coords.)

# DEBATES CONTEMPORÁNEOS EN TORNO A UNA ÉTICA INTERCULTURAL



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

DEBATES CONTEMPORÁNEOS  
EN TORNO A UNA ÉTICA INTERCULTURAL:  
PROPUESTAS A PARTIR DE LAS REALIDADES  
DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
9

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Hernán G. H. Taboada  
Sofía Reding Blase  
(coordinadores)

DEBATES CONTEMPORÁNEOS  
EN TORNO A UNA ÉTICA INTERCULTURAL:  
PROPUESTAS A PARTIR DE LAS REALIDADES  
DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2011

HM1271

D43 Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural :  
propuestas a partir de las realidades de América Latina y el  
Caribe / Hernán G. H. Taboada, Sofía Reding Blase,  
coordinadores. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones  
sobre América Latina y el Caribe, 2011.  
233 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América  
Latina y el Caribe ; 9)

ISBN 978-607-02-2967-1

1. Multiculturalismo – América Latina – Siglo XXI.  
2. Multiculturalismo – Caribe – Siglo XXI. 3. Pluralismo Cultural –  
América Latina – Siglo XXI. 4. Pluralismo Cultural – Caribe – Siglo  
XXI. I. Taboada, Hernán, ed. II. Reding Blase, Sofía, ed. III. Ser.

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

En la portada: Corazón, 2008, acrílico y laca sobre MDF calado 130 x 100 cm.  
Fotografía de Ivan Rickenmann

Primera edición: diciembre de 2011

Fecha de edición: 1 de diciembre de 2011

D. R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,  
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
Torre II de Humanidades, 8º Piso,  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.  
<http://www.cialc.unam.mx>  
Correo electrónico: [cialc@unam.mx](mailto:cialc@unam.mx)

ISBN 970-32-3579-4 (colección)

ISBN 978-607-02-2967-1 (obra)

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

Impreso y hecho en México

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Adalberto Santana</i> . . . . .	9
DE SANGRE Y PIEL: REFLEXIONES SOBRE EL RACISMO <i>Sofía Reding Blase</i> . . . . .	19
HISTORIA DE LAS CONCEPCIONES SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL <i>Roberto Mora Martínez</i> <i>y María Elena Camarena Adame</i> . . . . .	47
LOS DEPARTAMENTOS DE ULTRAMAR: ¿INTERCULTURALIDAD O ESPACIOS ETNOCULTURALES? <i>Margarita Aurora Vargas Canales</i> . . . . .	73
LA INTERCULTURALIDAD Y EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA <i>Gaya Makaran</i> . . . . .	95
EL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: UN CASO PARTICULAR EN ELECCIONES POLÍTICAS POR DERECHO CONSUETUDINARIO <i>Pedro Iniesta Medina</i> . . . . .	121
INTERCAMBIOS CULTURALES EN EL CIBERESPACIO <i>Paola Ricaurte Quijano</i> . . . . .	139
EL EMPODERAMIENTO DE LAS TIC POR PARTE DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS <i>Ricardo Ramos Gutiérrez</i> . . . . .	165

MULTICULTURALISMO: UNA VISIÓN DESDE EL OTRO LADO DEL ATLÁNTICO <i>Arturo González Sánchez</i> . . . . .	181
EUROCENTRISMO Y EUROCRIOLLISMO <i>Hernán G. H. Taboada</i> <i>y Carlos Mariano Tur Donatti</i> . . . . .	203

# INTRODUCCIÓN

Adalberto Santana

*El secreto de lo humano está  
en la facultad de asociarse.*

José Martí

Pensamos que esta obra que lleva por título *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural: propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe* se inserta en un tema axial de nuestros tiempos en los inicios del siglo XXI, como es el debate en torno a la interculturalidad, más que a la multiculturalidad. Preocupación que en gran medida se viene desarrollando como punto referencial desde el plano latinoamericano y caribeño frente al cúmulo de expresiones y manifestaciones culturales que a escala global cada vez adquieren mayor visibilidad. Incluso se puede afirmar, tal como lo señalaba la filósofa dominicana Rosa Elena Pérez de la Cruz, que:

La filosofía intercultural es una actitud de apertura que convierte en intercultural a toda filosofía, aunque tenga su raíz en una cultura determinada. Esta actitud supone estar dispuesto a escuchar el otro y a intentar entrar en diálogo con él. Es una exigencia del mundo contemporáneo. La filosofía implica un esfuerzo por trascender conscientemente los límites de lo empíricamente dado. El filósofo pregunta, duda y, con frecuencia, aparece como insatisfecho, lo que no es lo mismo que pesimista. Se apasiona por lo desconocido, por el misterio. Pregunta lo insólito, proble-



matiza, y esto lo hace al interior de su propia cultura. El filósofo es un comunicador, un conversador, un hablador. Se habla con el otro, quien representa, de algún modo, otro mundo, otra visión, otra perspectiva.<sup>1</sup>

## EN TORNO A LA INTERCULTURALIDAD Y LAS IDENTIDADES

Si se prefiere, en América Latina y el Caribe en el momento actual de la segunda década del siglo XXI se reconoce que esta región, como otras en el resto del mundo, comparte semejanzas y diferencias, y se hace más patente que el mundo se va desarrollando y seguramente seguirá desarrollándose en base a las múltiples diversidades que en el plano económico, político, social y esencialmente cultural perviven. Hasta podemos reconocer que la diversidad cultural es parte intrínseca en esa dialéctica de la naturaleza:

Vivimos en un mundo diverso. Nos topamos con variedad de géneros, de etnias, de culturas. Son distintas las edades, los oficios, las clases sociales. Nos sorprende la multiplicidad orohidrográfica, de climas, faunas, floras, litorales, continentes. Proliferan por millares las especies botánicas y zoológicas. Aun en el orden de las partículas, átomos, moléculas, se percibe lo heterogéneo del andamiaje de la realidad.<sup>2</sup>

Cruda y compleja realidad aunque desde determinadas lecturas se nos dice que no es posible comprenderla sino a partir y exclusivamente de la concepción occidental. En gran medida los diversos retos y conflictos que se han desarrolla-

<sup>1</sup> “Filosofía, interculturalidad y ciudadanía”, en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga [coords.], *Identidad y diferencia*, vol. II, México, Siglo XXI, 2010, p. 404.

<sup>2</sup> Arturo Rico Bovio, “El cuerpo, casa de la identidad y de la diferencia”, en *ibid.*, p. 416.

do a lo largo de la historia, particularmente en América Latina y el Caribe e incluso en otras regiones del orbe, tienen como epicentro la variante de un diferendo cultural. Claro está que ello no implica desconocer la determinaciones que en última instancia contienen un carácter económico-social y que sin duda las pugnas entre diversos grupos sociales son una tendencia común a todo conflicto. Sin embargo, no es necesariamente la forma en que ellos se expresan. La especificidad de cada conflicto también es dada por distintos condicionamientos, políticos o culturales, cuando no económicos o sociales.

Así, en nuestro tiempo encontramos en el escenario regional una serie de variantes que se desarrollan en virtud de una serie de elementos culturales. Por ejemplo, en la principal metrópoli del orbe, como lo es los Estados Unidos, la variante del peso político y cultural de los llamados “latinos” genera reacciones de los sectores más conservadores por frenar la “invasión hispana” —la cual por cierto según el censo estadounidense suma más de 40 millones en una nación con un total de 308 745 538 personas (2010). Esto quiere decir que en ese segmento étnico-cultural se muestra un crecimiento cuatro veces mayor que en la población total de los Estados Unidos. Incluso se llegó a reconocer que “los mexicanos son el grupo hispano más grande a nivel nacional y en 40 estados”.<sup>3</sup> De ahí que la misma Oficina del Censo haya publicado que en 2010 en los Estados Unidos se mostró “un aumento en la población hispana de 15.2 millones entre el 2000 y 2010, representando más de la mitad de los 27.3 millones de aumento de la población total de los Estados Unidos. Entre el 2000 y el 2010, la población hispana aumentó en un 43 por ciento, o cuatro veces el crecimiento del país de 9.7 por ciento”.<sup>4</sup> Esto significó para dicho informe que los hispanos en aquel año representaron “una parte importante de la diversidad étnica cambiante

<sup>3</sup> En <http://2010.census.gov/news/releases/operations/cb11-cn146sp.html>.

<sup>4</sup> *Ibid.*

de los Estados Unidos con enfoque a los grupos de origen hispano, tales como mexicano, dominicano y cubano”.<sup>5</sup>

Pero este no es un fenómeno exclusivo de la mayor potencia del orbe, es un fenómeno cultural en las regiones desarrolladas. De ahí que en los círculos del poder estadounidense se manifiesten esfuerzos como los del precandidato republicano Rick Perry (gobernador de Texas) “para mostrar firmeza en temas de seguridad e indocumentados”.<sup>6</sup>

De igual manera en nuestros países, incluso en los más vulnerables como Bolivia, emergen en la etapa del gobierno pluricultural del presidente Evo Morales conflictos interculturales como el de septiembre-octubre de 2011, donde líderes de etnias amazónicas y grupos ecologistas y diputados conservadores cuestionaron e impugnaron al gobierno por el proyecto de concluir los 60 kilómetros de camino que financiados por Brasil completarían el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore.<sup>7</sup> Es decir, en todos estos conflictos figura la imagen del otro. De aquellos grupos y sectores que tienen una mirada distinta del mismo conflicto.

Pensemos en la diversidad de este mundo globalizado y de sus nuevos referentes identitarios, que llevan a afirmaciones de este género:

La aplicación del concepto de identidad al ámbito de lo cultural ha conllevado muchos problemas teóricos. De una parte, la tendencia tradicional ha sido otorgar a las identidades carácter esencial, considerarlas como modo de ser, y con ello se dificulta o impide comprenderlas como conjunto de significaciones de carácter histórico, en continuo proceso de transformación. Paradójicamente, toda identidad cultural se constituye y sólo puede ser comprendida como diferencia respecto de otras.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *La Jornada*, México, 2 de octubre, 2011, p. 7.

<sup>7</sup> *Crónica*, México, 2 de octubre, 2011, p. 20.

<sup>8</sup> Hugo B. Biagini y Arturo A. Roig [dirs.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 286.

De ahí que en determinados espacios y en nuevos sujetos sociales la identidad no se circunscribe a la versión de los prototipos tradicionales. Por el contrario emergen novedosos referentes, especialmente los que se ubican en los inicios del siglo XXI al calor de una sociedad de consumo subdesarrollada, tales como las identidades que son producto de una economía sumergida. Por ejemplo, la de aquellos sectores ligados a la llamada delincuencia organizada. Nuevos actores que figuran como un fenómeno económico, social y cultural que ha cobrado un gran arraigo en sociedades como la mexicana, colombiana y de otros países de la región. Esas identidades tienen una realidad y una lógica propias. Conceptualmente el narcotraficante es expresión de un fenómeno social nutrido por una actividad económica que también desarrolla sus referentes simbólicos. Este fenómeno irrumpe y se desarrolla con la violencia organizada, dado que una de las características principales de los segmentos vinculados a ella es “usar la violencia como forma de lucro”, problema medular de nuestro tiempo que desde el pensamiento latinoamericano es necesario estudiar para comprender su esencia y dinámica. De ahí, por ejemplo que las condenas únicamente sirven para ocultar el problema o encubrirlo, pero no funcionan para explicar y ofrecer una alternativa urgente de atender. Sin embargo, también podemos afirmar que el fenómeno de la identidad de esos actores ligados a la criminalidad resulta viscoso y difícil de asir.<sup>9</sup>

Así, en la obra que aquí prologamos, vamos a encontrar diversos autores y propuestas de trabajo, que como avances de investigación nos remiten a una vasta y compleja red de elementos sobre la interculturalidad pero también a las especificidades de los distintos actores y escenarios que compo-

<sup>9</sup> Adalberto Santana, “Nuevas identidades sumergidas en América Latina”, en Labastida y Aréchiga [coords.], *Identidad y diferencia*, p. 414. Véase también Adalberto Santana, *El narcotráfico en América Latina*, México, Siglo XXI/UNAM, 2008.

nen esas vertientes de la interculturalidad y de las nuevas identidades. En ese mismo sentido, podemos a la vez apuntar que esta obra surge como resultado del esfuerzo académico de un grupo de investigadores y alumnos que se integran en el proyecto colectivo: “Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural: propuestas a partir de las realidades en América Latina” (DGAPA-IN401310), adscrito al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

#### DE LOS APORTES DE INVESTIGACIÓN

El cuerpo esencial de esta obra reúne una serie de trabajos que se inician con el aporte de Sofía Reding Blase “De sangre y piel: reflexiones sobre el racismo”, donde nos apunta que entre los mitos fundacionales de los Estados latinoamericanos, el cuerpo es de central importancia para construir un imaginario en el que se hallan correspondencias entre la identidad y determinadas características físicas. Como lo explica Sofía Reding, lo anterior es una idea racista que resulta un obstáculo al diálogo intercultural. El imaginario racista materializa en un orden sociorracista y biologiza la desigualdad para evitar escuchar y atender las alternativas que ofrecen otras identidades. Tal y como se señala en diversas propuestas latinoamericanistas, la democratización de la sociedad requiere superar el racismo que, desde tiempos coloniales, viene aquejando a las multitudes de nuestra región y que, además, ha adquirido tintes científicistas.

En tanto que los autores del trabajo “Historia de las concepciones sobre la diversidad cultural”, Roberto Mora Martínez y M<sup>a</sup> Elena Camarena Adame, se sustentan en la historia de México principalmente y tienen como fondo la historia de América Latina y el Caribe para exponer la manera como fueron surgiendo los términos con los cuales se designó a los seres humanos nacidos en nuestra América. De tal modo que se exponen

términos como mestizaje, multiculturalidad, pluriculturalidad, interculturalidad, entre otros. El objetivo consiste en presentar la manera como históricamente se fueron dotando de contenidos semánticos para gestar un pensamiento racista y la manera como dichos términos han sido empleados para la reivindicación de las demandas de las naciones originarias, así como de las diversas organizaciones sociales que también exigen derechos en nombre de minorías que les han sido retacados debido a que las leyes no consideran la diversidad como fundamento del Estado nacional.

En lo que corresponde al ensayo “Los Departamentos de Ultramar: ¿interculturalidad o espacios etnoculturales?”, cuya autoría corresponde a Margarita Vargas Canales, nos expone cómo se muestran los debates que se han dado durante el siglo XX entre las poblaciones de Guadalupe, Guyana y Martinica por establecer verdaderas relaciones interculturales, ideas que surgieron, principalmente, entre los intelectuales y, por otro lado, los grupos que, por el contrario, se pronunciaron por una afirmación de carácter etnocultural. El texto hace referencia a los problemas de las dinámicas de convivencia interétnica entre los afro, indo y sino-departamentales en las tres regiones señaladas.

Por otra parte Gaya Makaran en su ensayo “Interculturalidad y el Estado Plurinacional de Bolivia” tiene como objetivo reflexionar acerca del significado de la interculturalidad en ese país andino y su manejo práctico por los gobiernos del presidente Evo Morales Ayma en el marco del Estado Plurinacional. Se presentan las interpretaciones teóricas del término y las propuestas prácticas desde el punto de vista indígena boliviano. La autora nos señala que la interculturalidad es contrastada con el multiculturalismo, entendido éste como una ideología pero también como una serie de políticas gubernamentales. Gaya Makaran también analiza el texto de la Nueva Constitución Política del Estado boliviano, buscando principios y regulaciones interculturales. Posteriormente examina el discurso

oficialista del gobierno de Evo Morales acerca de la interculturalidad y las políticas que tienen como objetivo implementarla. Así, la autora de este trabajo nos propone una visión crítica de la “revolución cultural democrática” y hace un examen crítico de los alcances de la interculturalidad en Bolivia.

Por su parte Pedro Iniesta Medina, con “El multiculturalismo en México: un caso particular en elecciones políticas por derecho consuetudinario”, nos señala que a pesar de que el multiculturalismo, en su práctica política, aparenta una suerte de justicia social para los sectores que han sido marginados por condiciones étnicas (en su mayoría), cuestiona la puesta en práctica de uno de los más importantes presupuestos del mismo: el reconocimiento a los derechos de autogobierno. El caso específico se desarrolla en el estado de Oaxaca, a partir de las elecciones por sistema de usos de costumbres y derecho consuetudinario.

En tanto que Paola Ricaurte nos presenta un trabajo titulado “Intercambios culturales en el ciberespacio”, novedoso aporte en el que muestra que el actual paisaje tecnológico ha detonado procesos de intercambio de información, flujos de datos, imágenes, representaciones del mundo, que ocurren más allá de las fronteras y los obstáculos físicos. La tecnología, en particular la Internet, ha generado un nuevo entorno simbólico compartido, el *ciberespacio*, que responde a los diversos paisajes étnicos, mediáticos, financieros e ideológicos de nuestra época. El texto revisa algunas de las características de esta nueva forma de habitación social convertida en *locus* cultural en el que se articula el sentido con reglas semejantes, complementarias o divergentes de las que existen en el mundo físico.

En lo que se refiere al trabajo “La apropiación de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) por parte de las comunidades indígenas”, su autor, Ricardo Ramos Gutiérrez, nos expone su interés por enfocar el estudio de las TIC, sus alcances exponenciales, llegando a introducirse a una gran cantidad de comunidades indígenas en territorio de la forma-

ción social mexicana. Los objetivos particulares de su trabajo consisten en estudiar el comportamiento de las comunidades indígenas, la relación que establecen con estas tecnologías, no sólo integrándolas a su comunidad, sino “apropiándose” de ellas y “reinventándolas” a partir de su cruda realidad. Esas tecnologías de la información puede considerarse que han sido un medio y herramientas para tener una posibilidad de conservar su memoria cultural, económicamente impulsar la venta de sus productos y por ende la producción; y sobre todo, forjar relaciones sociales a nivel regional, nacional e internacional con otras comunidades.

En la contribución de Arturo González se discute el multiculturalismo como un concepto complejo que se encuentra en el centro de los debates políticos, económicos y sociales en Europa y cuyo surgimiento y evolución se encuentra vinculado a tres poderosos fenómenos que se expresaron durante las dramáticas décadas de transformaciones posteriores a la segunda Guerra Mundial, cuyas manifestaciones más visibles fueron la división ideológica durante la Guerra Fría; la descolonización de más de 100 Estados en África, Asia y América Latina y el Caribe y la dinámica expansión durante ese mismo período, fuertemente asociado a la integración europea. Así el autor examina los enfoques que han experimentado las políticas multiculturales en la Unión Europea y su evolución reciente, que apunta al abandono del término y las opciones que enfrentan los países. Adicionalmente se muestra brevemente el papel que han tenido los organismos internacionales en la conformación de instrumentos relacionados con derechos humanos, derechos de las minorías y, desde luego los derechos de los migrantes. El texto incluye un panorama contrastante con las políticas en el caso de las migraciones intralatinoamericanas, así como los desarrollos más recientes en los Estados Unidos relativos a las políticas antiinmigrantes que no sólo incluyen países del continente, sino de todas las latitudes. Y, finalmente se menciona la importancia económica que han alcanzado las



remesas de los migrantes, que rebasan con mucho las cifras de ayuda oficial para el desarrollo.

Por último, Hernán G. H. Taboada y Carlos Tur nos presentan un ensayo que lleva por título “Eurocentrismo y eurocriollismo”, en torno a las discusiones sobre la interculturalidad y denuncian cómo muy a menudo al eurocentrismo se lo retoma inconscientemente. Ello es debido a la hegemonía social criolla. Los autores pretenden contribuir a definir brevemente el eurocentrismo y el eurocriollismo y señalar su fuerte presencia en América Latina, así como sus bases de sustentación.

De esta forma los trabajos que aquí se reúnen y de los cuales hemos hecho una breve introducción, nos aportan una serie de planteamientos muy pertinentes para nuestra época latinoamericana de los inicios del siglo XXI. Tiempo en el cual la interculturalidad y las identidades latinoamericanas requieren una urgente reflexión. Pensemos que el tema de las manifestaciones de la cultura regional ha sido y será un referente necesario, e incluso perentorio de estudiar por la serie de cambios que se suceden en la historia. Dejar de lado su estudio representa un freno para comprender las dinámicas de temas axiales.

Antes de dejar al lector solo frente a los trabajos que siguen, quiere el seminario del que se originaron y del que formo parte expresar nuestro agradecimiento a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, que al aprobar el Proyecto PAPIIT IN401310 ayudó económicamente tanto a la formulación y desarrollo de los trabajos como a su publicación.

## DE SANGRE Y PIEL: REFLEXIONES SOBRE EL RACISMO

Sofía Reding Blase

### LA PUREZA DE SANGRE

El racismo se presenta como causa a la vez que efecto de cierto orden, en el que las filias y las fobias originan un discurso en torno a la identidad nacional en varios de nuestros países. En realidad, se trata de un tema añejo. De hecho, aunque cualquier desentendido diría que hace tiempo que pasó de moda la limpieza o pureza de sangre, aquellos días en que tener una piel clara que dejara ver las venas era la mejor seña de ser cristiano viejo no están tan lejos. Los estatutos de limpieza de sangre se promulgaron para vigilar a los conversos, y su aplicación en América se dio mediante diversos dispositivos puestos en marcha por las instituciones que aquí operaron.

En la América colonial fueron las castas las que permitieron separar de los otros, impuros y viciados, a quienes se identificaban como portadores de la civilización y la limpieza de sangre. Éstos fueron etiquetados con nombres que los alejaban de lo humano y presentaban sus cuerpos deformes como el *zambo*, o los acercaban al mundo de las bestias: *mulato*, *lobo*, *coyote*. Para los cruces más excéntricos se idearon rótulos tan ridículos, como ridícula parecía la mezcla: *tente en el aire, no te entiendo, torna atrás y ahí te estás...* Todavía en nuestros días son comunes los chistes en los que se ridiculiza el color, el habla y las costumbres de los otros.

Al igual que en el Antiguo Régimen, la limpieza de sangre funcionó como garantía para el cumplimiento de la labor cristianizadora en América y fomentó la estigmatización:

La limpieza de sangre “sólo” era un factor más en el ordenamiento social del Antiguo Régimen diseñado desde los valores nobiliarios de desigualdad, linaje, privilegio y dominación. La lógica de los estatutos de limpieza de sangre es la misma que la de los mayorazgos o que la de los gremios. Si lo bueno (la nobleza, la ortodoxia) se transmite por la sangre, también lo malo (la mancha, el pecado).<sup>1</sup>

El orden estamental, por lo tanto, peligraba con la mezcla y de hecho a ésta se la consideró como una más de las obscenas artimañas del Maligno, quien permanecía activo incluso en los corazones de los conversos. En América, sin embargo, la invocación a la limpieza de sangre como garantía de la pureza de la fe se convertía en obstáculo para la misión salvífica de España, pues el orden que se establecía requería forzosamente de la “sangre manchada”, de la mezcla. Esa contradicción habría de resolverse pasando a otro orden constituido en base a la movilidad social: el moderno. En principio se eliminarán las referencias al carácter diabólico del converso y del mezclado pero, a tono con las nuevas circunstancias, se hallarán novedosas formas de exclusión o desafiliación de los sujetos.

Aunque supuestamente las castas desaparecieron con motivo de las Independencias, el vacío que dejó la obsesión por la “sangre limpia” fue colmado por otros mecanismos —modernos— que permitieron que la piel siguiera siendo una suerte de salvoconducto para vivir. Las castas no dejaron de existir más que nominalmente, pues fácticamente ahí están para con-

<sup>1</sup> Antonio Irigoyen López, “Religión católica y estatutos de limpieza de sangre: a propósito de un Memorial al Conde-Duque de Olivares”, *Sefarad*, vol. 70, núm. 1, enero-junio de 2010, pp. 141-170, p. 168.

trolar el acceso a los bienes. Michael Walzer entiende las castas como

grupos rígidamente segregados, y al sistema de castas como una “sociedad plural”, como un mundo de fronteras [...] Prestigio, riqueza, conocimiento, cargo, ocupación, alimentación, vestido e incluso el bien social de la conversación: todos están sujetos a la disciplina lo mismo intelectual que física de las jerarquías. Y la jerarquía misma es determinada por el valor único de la pureza racial.<sup>2</sup>

El viraje desde la obsesión por la limpieza de sangre hacia el ideal de las razas puras embona con el paso del orden feudal al orden burgués. Y hay que decirlo en corto: el racismo es moderno. El racismo es un asunto que atañe en principio a la piel, pero también al color y forma de los ojos, la estatura, la forma del cabello, la pilosidad y los rasgos faciales tales como la forma de la nariz. En la cultura moderna es el cuerpo lo que adquiere centralidad y, por lo tanto, el *cuerpo político* deja de ser una metáfora para convertirse en realidad objetiva.<sup>3</sup> Ese cuerpo político es un *cuerpo de cuerpos* y en ese orden el cuerpo individual

funciona como jugada ganadora cuando responde a la valoración dominante en una determinada cultura, como capital favorable que puede ser movilizadado en una situación de intercambio simbólico específico. No es lo mismo responder a la característica marcada por el cuerpo ideal de una cultura que poseer las características estigmatizadas por ella.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Michael Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997, pp. 39-40.

<sup>3</sup> Roberto Esposito, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 27.

<sup>4</sup> Marcelo Urresti, “Cuerpo, apariencia y luchas por el sentido”, en Mario Margulis, Marcelo Urresti *et al.*, *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 72.

Si atendemos a lo que expone Roberto Esposito, comprenderemos que hay una conexión entre quienes conforman una comunidad: hay una obligación, establecida en el *munus* o reciprocidad. Desobligarse es desligarse de ese mandato de dar, recibir y devolver.<sup>5</sup> Y el desobligado es alguien que *abí está*, pero a quien no se le quiere. Pero no es sólo que no se le quiera sino que, siguiendo al filósofo napolitano, se trata de desconectarse de él/ella e inmunizarse con su presencia a fin de evitar daños a la comunidad. Así pues, para Esposito el verdadero antónimo de *communitas* es *immunitas*.<sup>6</sup> No en balde se hablaba en tiempos premodernos de la *sangre inficciónada* para referirse a lo que infectaba el cuerpo social.

Así como se intentó evitar la mezcla mediante los estatutos de limpieza de sangre, cuando ésta fue innegable por su obviedad, las estrategias de inclusión de las poblaciones —y sus cuerpos— tomaron una forma distinta: la desigualdad vivida en la esfera de la cultura, de la economía y de la política se biologizó, y con ello se detuvo la movilidad social. El modo en que esto ocurrió tiene que ver con los llamados mitos fundacionales que, especialmente en nuestra región, se han acompañado de un ideal de mestizaje controlado y controlador.

Como sabemos, el mito tiene entre sus características presentar como natural lo que en realidad tiene una intención histórica. Es posible entender al mito como sobrehumano pero también como una realidad cultural, que es lo propiamente humano: “La organización mítica del mundo (es decir, las reglas que aseguran la comprensión de las realidades empíricas como dotadas de sentido) está siempre presente en la cultura”.<sup>7</sup> Un mito es un relato narrado en lenguaje simbólico y, en ese sentido, de carácter enigmático. El mito aparece como una estruc-

<sup>5</sup> Esposito, *Immunitas*, p. 16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>7</sup> Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 12.

tura narrativa de tipo simbólico,<sup>8</sup> que relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el de los “comienzos” y es, por tanto, una historia sagrada.<sup>9</sup> Desde luego, hay una diferencia entre el relato mítico y el histórico. Si la historia es la memoria escrita en el mundo occidental,<sup>10</sup> “el mito es la historia personalizada dada verbalmente”.<sup>11</sup> Así pues, la historia es “el mito de Occidente”, pues en Occidente las cosas adquieren sentido si se les sitúa en el horizonte histórico.<sup>12</sup> En suma: pueden ser *representadas* si se las puede *conceptualizar*.<sup>13</sup>

El mito es también portador de sentido y explicación de por qué se considera valioso algún tipo de realidad o algún comportamiento frente a ella y es, por tanto, configurador de valores. Así, “la herencia de los mitos es una herencia de valores engendrados por aquéllos”,<sup>14</sup> y aparece como un obstáculo a la libertad en la medida en que al ser aceptado se admite la imposición de un modelo acabado. Una vez enunciado, pasa a ser verdad apodíctica que fundamenta la verdad absoluta y lo que se hace al margen del modelo mítico se considera una actividad vana e ilusoria: irreal a fin de cuentas.<sup>15</sup> Pero a partir del momento en que los símbolos *sagrados* de un mito son *profanados* éste se convierte en utopía, es decir, en liberación frente a la inmovilidad; y ya no funciona como respuesta a la “experiencia del desgarrar y de vivir en un mundo roto”.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> José María Mardones, *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 52.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2000, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>11</sup> Aleksei F. Losev, *Dialéctica del mito*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 123.

<sup>12</sup> Mardones, *El retorno del mito*, pp. 60-61.

<sup>13</sup> Véase Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, p. 108.

<sup>14</sup> Kolakowski, *La presencia del mito*, p. 17.

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988, p. 84.

<sup>16</sup> Mardones, *El retorno del mito*, p. 11.

La utopía, este ideal que consiste en presentar como deseable una alternativa a lo que hay, se muestra como modélica y perfecta y también por eso es generada por sociedades en las que los mitos se han vuelto imposiciones autoritarias. Y sabemos de sobra que la utopía de la *raza cósmica* querrá servir para neutralizar el desconcierto que se desencadenó a cuenta de la obsesión por la pureza de sangre, aunque diera origen a una sociedad mestiza conducida por un *Leviatán Criollo*.<sup>17</sup> A pesar de todo, la *turbatio sanguinis* —o confusión respecto a la paternidad— no se resolvería ni siquiera en cuanto al nombre de esta parte del continente: América Latina.<sup>18</sup>

#### LA PIEL ESTIGMATIZADA

Las razas no existen; lo que existe es el racismo. Para el racista la sangre es una metáfora de su prejuicio que se concentra en el color de la piel, y que determinaría —como la sangre— la pertenencia a un linaje.<sup>19</sup> Y en las circunstancias latinoamericanas el racismo enmascara las desigualdades económicas porque es uno de los tantos prejuicios sociales que promueve el elitismo y la meritocracia, que se basan en la vinculación entre pureza y piel blanca:

<sup>17</sup> Marcos Kaplan, *El Estado latinoamericano*, México, UNAM, 1996, p. 280.

<sup>18</sup> El nombre de nuestro continente, por ejemplo, ya tiene un componente racial y europeísta. Pero, como señalara Sergio Bagú: “Alguien decía que si a esa altura de nuestra historia nos poníamos a contabilizar cuánta gente de sangre latina vivía en América Latina, nos íbamos a llevar muchas sorpresas, iba a resultar una pequeña minoría, y de esa minoría íbamos a extraer el adjetivo para todo el continente”, *La identidad continental*, México, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 29.

<sup>19</sup> Lo siguiente es muy revelador: “La lucha ideológica es con frecuencia una lucha para imponer metáforas”, Pierre-François Moreau, “Sociedad civil y civilización”, en François Châtelet y Gérard Mairet [eds.], *Historia de las ideologías: de los faraones a Mao*, Madrid, Akal, 2008, p. 427.

La blancura es el poder de decidir e imponer los criterios que humanizan a los hombres y a las mujeres en el planeta [...] es un fenómeno transnacional y como hegemonía es policlasista e interétnica [...] La definición de la blancura y el contenido de sus repertorios simbólicos tiene que ver con las reglas no escritas de la pigmentocracia y principalmente con el proceso ideológico del sector de la población que se autoconsidera miembro de una elite planetaria que comparte las creencias en la superioridad e inferioridad racial y cultural y los prejuicios del darwinismo social, el individualismo radical y el humanismo anticomunista.<sup>20</sup>

Lo anterior vale para muchos de nuestros países. Sin embargo, en el caso mexicano es preciso matizar la cuestión y recordar que lo blanco adquiere un sentido más bien metafórico y no literal. Pero aunque se establece el mestizaje como un ideal racial y se asume al mestizo como heredero de dos tradiciones, la americana suele etiquetarse de tal modo que el parámetro resulta eurocéntrico: *pre-hispánica*. En cierto modo, es como si se quisiera asumir al indio, pero purificado de su carácter no occidental. En cuanto a su cuerpo se refiere, no hay problema si *ya no está* entre nosotros, aunque su color debe ser aclarado.

De nueva cuenta vienen bien las metáforas médicas: el cuerpo social se inmuniza para defenderse de lo malo admitiendo la herencia étnica y cultural, pero de un modo que permita que no resurja nunca más. En cierto modo, funciona como un *phármakos*, como decían los griegos:

El *phármakos* era, por un lado, un ser humano que tenía funciones similares a las de un «chivo expiatorio»; sobre él recaían todas las agresiones y violencias del pueblo, liberando a éste de ellas; y una vez que el *phármakos* se hacía depositario de estas

<sup>20</sup> Jorge Ramón González Ponciano, "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional", en Olivia Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CEECH-CRIM/UNAM, 2007, p. 177.



cargas negativas, se le sacrificaba con el exilio o la muerte (generalmente por lapidación), y al mismo tiempo se le sacralizaba, haciéndosele objeto de veneración. El *phármakos* era así objeto de maldad y al mismo tiempo de salvación.<sup>21</sup>

El *phármakos* es pues un mal, pero también un antídoto; un veneno, pero también una cura. Ante él, valen tanto la cerrazón y la desconexión como la apertura y el vínculo. Es el mal necesario y, por lo tanto, hay que mostrar hostilidad pero no como guerra total, sino con ciertas dosis de hospitalidad. Eso es lo que, en suma, significa el mestizaje en el que, al final de cuentas, predomina la blancura aunque haya trazas de colores oscuros.

El ideal de nación, en este sentido, se objetiva en un orden sociorracista porque, finalmente, hay una obligación de mestizaje. Éste es tenido como solución al atraso y pobreza que resultan de la incapacidad de los grupos no occidentales para superar los retos que supone la cultura dominante. Dicha inferioridad —la de sus producciones simbólicas y materiales— sólo se superaría por medio de la mezcla forzada de cuerpos y de saberes: el Estado mestizo, en este sentido, engulle sus propias entrañas y se transforma en *etnofago*.<sup>22</sup> Al mismo tiempo, y para forzar al mestizaje biológico y cultural, se garantiza la reproducción de los prejuicios que legitiman el orden de la exclusión, se neutralizan las rebeldías y se controla la vida de las personas.

Como vemos, el problema no sólo echa raíces en la biologización de la desigualdad, sino en prácticas institucionales

<sup>21</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, México, UNAM/FCE, 1996, p. 87. Lo que señala la autora es a la larga lo que ocurrió con el indio: desde la perspectiva del indigenismo, el indio muerto es objeto de veneración en tanto que el indio vivo es un estorbo.

<sup>22</sup> La *etnofagia* es, según Díaz-Polanco, “una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas” y que permite “asimilar y devorar otras identidades étnicas”, Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007, p. 161.

que permiten esa falacia. Ello es especialmente cierto cuando se entrecruzan, como señala Esposito, el nacionalismo y el racismo: “En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los otros pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él”.<sup>23</sup>

Ahora bien, ¿por qué se intenta justificar la racialización de la desigualdad? La pretensión es absurda, pues en primer lugar los datos antropomórficos se tabulan de muy diversos modos. Por eso el término *raza* resulta inadecuado para remitir a realidades culturales, especialmente cuando se trata del mestizaje. Al hilo de la reflexión sobre la sangre y la piel, es obvio que el término *raza* ya no parece el más adecuado toda vez que lo emblemático o característico del mestizaje es ser un *crisol* de razas: la mezcla de todas las sangres. Con todo, por más que se mezclen las *razas*, en aquel recipiente siguen dándose discrepancias culturales.

Éstas tienen que ver con un problema que señalara Rodolfo Stavenhagen: la sustitución del término biologicista de *raza* por el de *etnia* no supera la inferiorización ni favorece forzosamente el diálogo.<sup>24</sup> Además, como lo establece Eduardo Restrepo, también puede darse un proceso de *etnización* que desde la academia y la política va configurando un imaginario en el que, como es el caso de la gente negra de Colombia, las condiciones de emergencia de un sujeto político determinado no puedan garantizar su accionar político.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Roberto Esposito, *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Grama, 2006, p. 10.

<sup>24</sup> Rodolfo Stavenhagen, “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, en *Estudios sociológicos*, vol. X, núm. 28, México, El Colegio de México, 1992, pp. 60-61.

<sup>25</sup> Eduardo Restrepo, “Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas [eds.], *Conflicto e (in)visibilidad: retos*

En todo caso habría que pensar en otra noción: la de *raza social* que, al igual que el término *etnia* tienen que ver con un proceso de construcción de la subjetividad.<sup>26</sup> La definición social del grupo puede ser cultural y no racial. Por eso Bastide prefiere dejar de lado la noción de raza en su sentido biologicista y define más bien la noción de raza social así: “Aquellos grupos, internos o externos, respecto de una comunidad, de los cuales *se presume* que poseen atributos biológicos comunes o un origen genético diferente, pero cuya extensión varía de un lugar a otro, lo que cabalmente pone de relieve el carácter sociológico y no biológico del grupo”.<sup>27</sup>

Asimismo hay que recordar que en opinión de algunos especialistas se habla de *etnicidad* y no de *razas* en un afán por “exorcizar el mal del racismo” dejando un espacio más o menos amplio para los factores físicos, que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los llamados *grupos étnicos*.<sup>28</sup> También podemos apreciar que con esta distinción se marca distancia entre la alterización racial y la cultural, con el fin de evitar la confusión entre *raza* y *estirpe*.<sup>29</sup> La categoría *raza social* deja lugar a una mayor heterogeneidad cultural que influye

---

*de los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2004, p. 295. Dice además lo siguiente: “Por etnización entiendo, en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes”, *ibid.*, p. 271.

<sup>26</sup> Juan Carlos Callirgos, *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*, Lima, DESCO-Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1993 (Col. Blanco y Negro, 4), pp. 49-50.

<sup>27</sup> Roger Bastide, *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 34.

<sup>28</sup> Pierre Van den Berghe citado por Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 91.

<sup>29</sup> Véase Ariane Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, Barcelona, Bellaterra, 1998, pp. 18-19.

sólo en algunas situaciones sociales definidas, mientras que la categoría de *grupo étnico* llama a cierta homogeneidad.

Así pues, *etnia* puede referirse a *raza* pero sólo si es entendida como *raza social*, es decir, cuando algunas características —que pueden modificarse— forman parte de los criterios de autoadscripción a un grupo. De hecho esto último es lo que empujó a Fredrik Barth a definir a un grupo étnico como aquella comunidad que cumple con lo siguiente, pero que incluye otras características más:

- a. en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
- b. comparte valores culturales fundamentales, realizados con unidad manifiesta en formas culturales,
- c. integra un campo de comunicación e interacción,
- d. cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.<sup>30</sup>

Como se puede ver, lo que comparten ambas nociones —raza y etnia— nos lleva de nueva cuenta al ámbito de lo biológico y con ello se sigue corriendo el riesgo de caer en el determinismo, porque se considera que lo fenotípico afecta positiva o negativamente a lo sociocultural y que la diversidad cultural depende esencialmente de la variabilidad biológica. Desde una perspectiva antropofísica se explica la variabilidad biológica —o polimorfismo— del siguiente modo:

la amplitud de la distribución para la población deriva de dos fuentes. En primer lugar, las medias de las distribuciones genotípicas subyacentes son distintas. Por tanto, la población tendrá

<sup>30</sup> Véase el clásico de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976 (Introducción). Para él es importante considerar como central la cultura, aunque en su opinión “mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico”.

varianza, pues la hay entre las medias genotípicas. Esa varianza entre las medias genotípicas se denomina varianza genética de una población. Pero la variación entre las medias genéticas no explica toda la que encierra una población: existe asimismo variación dentro de cada genotipo, como lo indican las subdistribuciones genotípicas individuales. La varianza que se da dentro de cada clase genotípica se denomina varianza ambiental, porque desaparecería si el ambiente fuera idéntico para todos los individuos.<sup>31</sup>

De hecho, las razas humanas no son especies separadas, sino subpoblaciones muy recientes y escasamente diferenciadas. Esta variación tiene que ver con unas diferencias genéticas considerablemente pequeñas. La noción biológica de *raza* proviene de la distribución de características físicas y generalmente se entiende este término como similar al de subespecie, ya que *especie* se define como los grupos de poblaciones que de hecho o en potencia son capaces de mezclarse y que reproductivamente se hallan aisladas de otros grupos semejantes.<sup>32</sup> Es más, según Stephen Jay Gould:

Las razas, si se definen formalmente, son, pues, subespecies. Las subespecies son poblaciones que ocupan una subdivisión geográfica concreta de la distribución de una especie y que son suficientemente diferentes en cualquier serie de rasgos como para ser taxonómicamente reconocibles. Pero los seres humanos se mueven de un lado para otro, y mantienen unos hábitos muy notables de hibridación extensiva. No estamos suficientemente bien divididos en grupos geográficos distintos, y nombrar subespecies humanas no tiene en realidad sentido.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Richard C. Lewontin, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984, p. 65.

<sup>32</sup> Esa es la definición difundida por Ernst Mayr, autor de *Animal species and evolution*, Cambridge, Belknap, 1963. Citado por Peter Kilham y Peter Klopfer, "El concepto de raza y el diferencial innato", en Théodosius Dobzhansky *et al.*, *Ciencia y concepto de raza (Genética y conducta)*, Barcelona, Fontanella, 1972, p. 25.

<sup>33</sup> Stephen Jay Gould, *La sonrisa del flamenco*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2008, p. 164.

La idea de dividir a los humanos y asumir que esta división se relaciona con las capacidades racionales tiene larga historia, pero vale la pena recordar a Linneo, naturalista sueco, quien en 1738 atribuyó a las razas ciertos vicios y virtudes:

- a. *Europeus albus*: ingenioso, inventivo, blanco, sanguíneo, gobernado por leyes.
- b. *Americanus rubescens*: feliz en su grupo, amante de la libertad, de piel bronce, irascible, gobernado por la costumbre.
- c. *Asiaticus luridus*: orgulloso, avaro, amarillento, melancólico, gobernado por la opinión.
- d. *Afer niger*: astuto, ocioso, negligente, negro, apático, gobernado por el capricho arbitrario de sus amos.<sup>34</sup>

Otro sueco, el jurista Rudolf Kjellen, apuntó en su obra *El Estado como forma de vida* (1916) que el Estado es un organismo territorial que ejerce poder sobre un segmento de tierra organizada y una porción de humanidad. Así, Kjellen asume una concepción según la cual el Estado en su devenir es dominado por dos esencias principales (el medio y la raza) y tres secundarias (la economía, la sociedad y el gobierno).<sup>35</sup> Por ello, le pareció conveniente hablar de *biopolítica*, término que más tarde utilizaría Michel Foucault, así como de *geopolítica*.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> En Leon Poliakov, *The Aryan myth: a history of racism and nationalist ideas in Europe*, Edimburgo, Sussex University Press, 1974, p. 161. El autor señala la importancia de la conquista española para que se produjera una suerte de racismo, no teórico pero sí práctico, en relación a los habitantes de las colonias, situación que habría originado el tremendo embate de la discriminación racial al implementar un sistema de castas, *ibid.*, p. 136.

<sup>35</sup> Rodrigo Araya D. y Francisco Romero, "Geopolítica sin territorio: una mirada estratégica a los flujos de información", en *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad*, año 16, núm. 2, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 2011, pp. 25-33.

<sup>36</sup> Uno de los profesores de la asignatura de geopolítica en la Academia de Guerra de Chile, y autor de un manual publicado en 1968, fue Augusto Pinochet. Definió la geopolítica como "una rama de las ciencias políticas que, *basada en los conocimientos geográficos, históricos, sociológicos, económicos, estratégicos y políticos*, pasados

Desde luego es científicamente inútil concebir que el comportamiento esté indisolublemente ligado a lo genético, particularmente cuando se olvida el papel del ambiente en el desarrollo del fenotipo. Así pues, el error inicial del racismo reside en la confusión entre la noción biológica de raza y las realizaciones materiales y culturales de los grupos humanos:

La diferenciación “racial” humana en realidad no va más allá del color de la piel. Cualquier uso de las categorías raciales debe buscar su justificación en alguna otra fuente que no sea la biología. El rasgo más notable de la evolución y de la historia humana ha sido el mínimo grado de divergencia que existe entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre los individuos.<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿por qué ciertas personas adquieren prejuicios raciales? Según dicen algunos, ciertos individuos trasladan toda su frustración a un *chivo expiatorio* como si éste fuera el agente causal, consiguiendo con ello un efecto catártico.<sup>38</sup> En este sentido, resulta interesante el posicionamiento de Dollard, quien considera que el racismo es un conjunto de prejuicios y de actitudes, “una estructura emocional” y no sólo un subproducto o una racionalización instrumental de una postura

---

y presentes, *estudia en conjunto* la vida y desarrollo de una masa humana organizada en un espacio terrestre, analizando sus múltiples y recíprocas *influencias* (sangre, suelo) para deducir sus *objetivos* y estudiar sus *proyecciones*, con el fin de lograr en el futuro un mayor bienestar y felicidad en el pueblo”, citado por Alberto Polloni, *Las fuerzas armadas de Chile en la vida nacional*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1972, p. 35.

<sup>37</sup> Richard C. Lewontin, Steven P. R. Rose y Leon J. Kamin, *No está en los genes: racismo, genética e ideología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2009, p. 174.

<sup>38</sup> Bastide explica cómo según la Biblia, los judíos, hallándose en dificultades a consecuencia de una crisis, consideraban que ello era el castigo a su pecado. Para expulsar el pecado tomaban un chivo y místicamente le transferían sus pecados, lo echaban de la ciudad y lo apedreaban hasta la muerte. De tal forma, el pecado desaparecía junto con el animal, Bastide, *El prójimo y el extraño*, p. 29; véase Levítico, 16: 20-22.

de dominación de una raza sobre otra. En su reflexión sobre el racismo decide enfocarse en el agente racista, en una teorización cercana a la idea del chivo expiatorio y en la que considera tres conceptos clave que aclararían el prejuicio racial:

- a. El de agresión generalizada, o flotante, vinculada a las frustraciones de los blancos.
- b. El de modelo social de permisividad frente al racismo, que permite aislar en la sociedad un grupo detestado e indefenso, hacia el cual se orientará la hostilidad.
- c. El de la identificación uniforme, que significa que es posible reconocer fácilmente a aquellos a quienes generalmente no se quiere.<sup>39</sup>

También la teoría de Theodor Adorno vincula los prejuicios con cierto tipo constitucional, distinguiendo entre el tipo autoritario y el democrático.<sup>40</sup> La *personalidad autoritaria* resulta del desarrollo de tendencias profundas que van moldeando la personalidad desde la infancia, y que van evolucionando en la medida que lo propicie un contexto favorable.<sup>41</sup> Se trata de un problema enraizado en lo más profundo de la *psyché*, ubicando al fenómeno como exterior a las relaciones sociales concretas en el contexto de las cuales se manifiesta.<sup>42</sup> Pero como nos lo hace ver Wiewiorka, no hay actor sin un sis-

<sup>39</sup> John Dollard, *Caste and class in a Southern town*, citado por Wiewiorka, *El espacio del racismo*, p. 61.

<sup>40</sup> Véase al respecto Jean Maisonneuve, *Psicología social*, Barcelona, Paidós, 1985, pp. 120-121. Más todavía: "Si el miedo y la destructividad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece principalmente a la democracia", Theodor Adorno *et al.*, *The authoritarian personality*, Nueva York, Norton, 1953, p. 480.

<sup>41</sup> Entre las características de la personalidad autoritaria se hallan el respeto a la fuerza, la sumisión a los superiores, la agresividad para con los subordinados, la incapacidad de autoanálisis, la aceptación de los estereotipos en boga, la intolerancia de toda desviación y por lo tanto la rigidez de espíritu, la destructividad y el cinismo, una tendencia a adoptar supersticiones y un interés por el dominio que puede ejercerse en las relaciones con los otros a través del sexo.

<sup>42</sup> Wiewiorka, *El espacio del racismo*, pp. 67-70.



tema que permita la presencia de personalidades racistas.<sup>43</sup> El prejuicio racial es explicado al apelar a supuestas experiencias históricas o personales para legitimar la antipatía racial, volviendo la actitud racista en “coherente” con un sistema dado:

Los miembros de todas las sociedades humanas tienen una opinión bastante buena de sí mismos comparados con los miembros de otras sociedades, pero esta buena opinión frecuentemente se basa en pretensiones de superioridad cultural [...] Sólo unos cuantos grupos humanos se han considerado superiores por el contenido de sus gónadas. Desde luego, las culturas racistas también han sostenido la teoría de que sus culturas eran superiores a causa de su superior contenido genético. Pero no se puede afirmar lo opuesto: muchas sociedades —de hecho la mayoría— han mostrado etnocentrismo sin racismo.<sup>44</sup>

Si líneas antes habíamos distinguido entre *raza* y *raza social* ahora conviene señalar la aparición de una forma más compleja: el *racismo cultural*. Esta nueva forma de racismo no se inspira en razones genéticas sino en la presunción de que ciertos rasgos temperamentales son inseparables de la idiosincrasia de un grupo humano y que las diferencias son lo suficientemente pertinentes como para cancelar la igualdad entre ciudadanos. En este sentido, el concepto de racismo cultural parte de la idea de que la cultura “es una especie de organismo posesivo del que se es prisionero y del cual es imposible salir”.<sup>45</sup>

Así pues, el racismo produce complejos —de Próspero o de Calibán— sobre los cuales podríamos decir mucho.<sup>46</sup> Vamos

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>44</sup> Pierre Van den Berghe, *Problemas raciales*, México, FCE, 1971, p. 30. Valga el siguiente ejemplo de lo dicho por el autor: entre los *tutsi* el prejuicio racial ha servido como pretexto de dominación política sobre los *butu* y los *twa*, debido a que los primeros son de menor estatura y los segundos de tez más oscura.

<sup>45</sup> Manuel Delgado, *Diversitat i integració: lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Barcelona, Empúries, 1988, p. 156.

<sup>46</sup> Véase Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950.

a recordar lo que decía el antillano Frantz Fanon: el colonialismo no provoca en el colonizado un sentimiento de inferioridad sino, peor todavía, de inexistencia.<sup>47</sup> Y para nuestro caso blanquearse o desaparecer parece ser el dilema permanente que nos recuerda que entre la blancura y la barbarización se juega la propia vida porque el modo de *ganarse la vida* o la posición que se ocupe en la estratificación laboral dependerá de la *raza*. La racialización de las poblaciones resultará pues en un orden particular en el que los claros viven y los oscuros se arrojan hacia espacios de barbarie, de irracionalidad y desamparo y en los que su vulnerabilidad los convierte en criminales.

#### PERFILES RACIALES E IMAGINARIO

Hace algún tiempo que se viene criticando en los Estados Unidos el *racial profiling* debido a que es una práctica que racializa los perfiles sociales y los criminaliza. Al igual que en el caso latinoamericano, en los Estados Unidos se utiliza el término de raza, pero también el de etnicidad, que se relaciona con la cultura; como comportamiento aprendido puede ser cambiado por medio de la americanización o “asimilación”.<sup>48</sup> El *racial profiling* es, sin duda, la cara oculta del mestizaje *a fortiori*. No es exclusivo de norteamericanos, ya que en Canadá también se puede detener o arrestar a alguien sobre la base de que al pertenecer a determinado grupo, es más susceptible que otros de cometer algún delito: “El perfil racial es un perfil criminal basado en la raza. La creación de perfiles raciales o de color es referido como un fenómeno por el cual ciertas actividades delictivas se atribuyen a un grupo identificado en la sociedad de acuerdo a su raza o color re-

<sup>47</sup> Véase Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974.

<sup>48</sup> Mary Romero, “Racismo y mestizaje a través de la lente: del *Racial Profiling* en Estados Unidos”, en Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad*, p. 125.

sultante de la selección de los miembros de ese grupo. En este contexto, la raza es ilegítimamente utilizada como un indicador de la delincuencia o la tendencia delictiva en general de todo un grupo racial”.<sup>49</sup>

Al otro lado del Atlántico el tema tampoco pinta bien, pues la cuestión de la inmigración se ha abordado desde la perspectiva del control policial. Europol, el cuerpo policial de la Unión Europea, opera de tal forma que no hay distinción entre inmigrantes, refugiados y delincuentes. De hecho “en los documentos que produce la Unión Europea, encabezados por la declaración de propósitos de construir un espacio de libertad para ese nuevo concepto de ciudadanía supranacional, la alusión a la necesidad de unificar las políticas de asilo se incluye en el capítulo de seguridad”.<sup>50</sup>

Destaquemos que la criminalización del migrante se presenta también en nuestros países, si bien es cierto que incluye también otro tipo de migrante: el que sale del campo para ir a la ciudad. La discriminación, es decir, el proceso mediante el cual se elige lo mejor —lo blanco o lo blanqueado según sea el caso— resulta muy operativa para poder desafiliar. Como ejemplo podemos mencionar el caso limeño. Recordemos que desde la costa hispanizada, Lima se quiere *blanca* a pesar del carácter policromático del Perú. Sin embargo, se trata de un país en el que la diversidad se ha considerado como peligrosa en razón del carácter divisorio que se le adjudica. O como diría Mariátegui: “En el Perú lo único que se halla bien defini-

<sup>49</sup> “Racial profiling is criminal profiling based on race. Racial or color profiling refers to that phenomenon whereby certain criminal activity is attributed to an identified group in society on the basis of race or color resulting in the targeting of individual members of that group. In this context, race is illegitimately used as a proxy for the criminality or general criminal propensity of an entire racial group”, Zool Suleman, Suleman & Co. Canadian Immigration Lawyers, “Racial profiling: racism in practice?”, p. 2, The Canadian Bar Association. En <http://www.cba.org/cba/newsletters/pdf/racial.pdf> (fecha de consulta: 16 de julio, 2011).

<sup>50</sup> Eduardo Teillet Roldán, *Raza, identidad y ética*, Barcelona, Serbal, 2000, p. 191.

do es la naturaleza”.<sup>51</sup> El sueño de José María Arguedas, resumido en el título de su novela *Todas las sangres*, se despedaza cuando se observa, como lo hizo el antropólogo Fernando Fuenzalida, la separación entre las poblaciones que conforman ese país:

El Perú sería una sociedad compartimentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados (indios, mestizos y blancos), endógamos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos [...] La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato son, localmente, de límites confusos e imprecisos y, en composición horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias [...] rasgos de origen prehispánico y de origen europeo se distribuyen en toda la escala.<sup>52</sup>

Guillermo Nugent nos habla de un Perú culturalmente diseñado para alejar a los segmentos de la población entre sí, así como de una preponderancia de la escritura sobre la oralidad y una asociación imaginaria entre la limpieza de la sangre y la suciedad del pobre, y que es de herencia colonial.<sup>53</sup> Gonzalo Portocarrero va más lejos al afirmar que “las diferencias son permanentes e insuperables, y el otro puede ser una amenaza. El miedo es un elemento consustancial al racismo”.<sup>54</sup> Este miedo lo analiza especialmente entre la clase media. De hecho, los resultados arrojados por algunas entrevistas realizadas a

<sup>51</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 1993, pp. 94 y 184.

<sup>52</sup> Fernando Fuenzalida citado por Walter Twanama, “Cholear en Lima”, en *Márgenes. Encuentro y debate*, año V, núm. 9, Lima, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, octubre de 1992, pp. 209-210.

<sup>53</sup> Guillermo Nugent, *El poder delgado: fusiones, lejanías y cercanías en el diseño cultural peruano*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1996.

<sup>54</sup> Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, p. 22.

jóvenes de la clase media con relación a su mundo onírico, indican mucho más la impotencia que la omnipotencia. Las respuestas se incluyen en este repertorio:

- a. Enfrentamiento que termina en una derrota.
- b. Evasión y alegría.
- c. Enfrentamiento victorioso y alejamiento del peligro.
- d. Huida y enfrentamiento de incierto resultado.
- e. Ensayo reparativo que culmina en el fracaso.<sup>55</sup>

Los motivos del miedo no son pocos y el peligro no es una simple fantasía paranoica; tiene que ver con la injusticia de la exclusión a la cual se podría responder con violencia. Por eso, las clases dominantes “lo que temen es esta amenaza de irrupción violenta, porque saben que es imposible integrar a las masas marginadas a la sociedad sin alterar sustancialmente la estructura de poder y la estratificación social”.<sup>56</sup>

Y como dice con Van Dijk, las élites también son discursivas y ejercen su hegemonía a través del verbo y a través de las instituciones que controlan.<sup>57</sup> Estas élites toman decisiones y crean consensos que pueden expresarse en políticas públicas o en forma simbólica. Es decir, funcionan poniendo en marcha determinadas estrategias que tienen varias funciones; entre ellas: presentar el fenómeno del racismo como accidental o marginal evitando con ello que se le vea como un fenómeno estructural; asociarlo a espacios sociales con problemas, y confrontando a los ciudadanos pobres entre sí cuando éstos tienen orígenes étnicos distintos.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, 1993, p. 119.

<sup>56</sup> Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI, 1988, p. 104.

<sup>57</sup> Para un detallado análisis de la cuestión véase Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa, 2003.

<sup>58</sup> Teun A. Van Dijk, “Discursos racistas en las élites del poder”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 14, Barcelona, 1993, p. 110.

No ha sido sólo en el caso peruano que la sociedad se ha estructurado de manera que se congele la movilidad social. Es una situación que se ha dado en toda Latinoamérica. En otros países, como en Guatemala, el orgullo cultural mestizo se ha proyectado hacia fuera pero hacia el interior predomina la mixofobia y una alterización racial y cultural que impide una política pública contra el racismo y la discriminación.<sup>59</sup> Otro ejemplo que podemos mencionar es el argentino. Como todas las ciudades latinoamericanas, las argentinas enfrentan el reto de diversidad cultural en buena medida debido a la presencia de los migrantes a quienes se necesita, pero no se quiere:

En la vida cotidiana esta población, concentrada en gran parte en barrios marginados, casas tomadas o suburbios del conurbano —alejados con frecuencia de su lugar de trabajo— transita por la ciudad en horarios e itinerarios condicionados por el rechazo y la sospecha. Como miembros competentes de la metrópoli saben descifrar los mensajes no verbalizados, pero igualmente elocuentes, expresados por personas y por cosas: en las miradas, las expresiones, el trato y la gestualidad, o inscriptos en ámbitos urbanos que de muchas maneras les indican que no son bienvenidos.<sup>60</sup>

Lo anterior lo expresa Mario Margulis con relación a Buenos Aires, aunque es posible aplicarlo también a otras ciudades en las que la discriminación, el racismo y la exclusión operan simultáneamente. La xenofobia, esa animadversión por el extranjero, se presenta en todas las metrópolis, y se entiende específicamente como odio por el pobre que viene de fuera, lo que significa que tanto la xenofobia como la aporofobia

<sup>59</sup> Jorge Ramón González Ponciano, "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional", en Gall [coord.], *Racismo, mestizaje y modernidad*, pp. 188-189.

<sup>60</sup> Mario Margulis, "La discriminación en la discursividad social", en Margulis, Urresti *et al.*, *La segregación negada*, pp. 17-18.

—el odio al pobre— se conjugan en el rostro de quien se asume como legítimo habitante de la *Pólis*.

En buena medida, el rechazo al migrante no tiene sentido, pues si bien es cierto que se le acusa de robar el empleo al nativo, la mayor parte se ocupa en oficios que exigen poca cualificación laboral. Respecto a Buenos Aires, por ejemplo, “las tareas principales que desempeñan los migrantes limítrofes hombres se ubican en los rubros de la construcción e industria manufacturera, mientras que las mujeres en su mayoría se emplean en el servicio doméstico”; más aún, “el peso relativo de los migrantes limítrofes totales, antiguos y recientes, tanto dentro de la fuerza de trabajo del área metropolitana como entre los desocupados y subocupados, es del 5 al 6 por ciento”.<sup>61</sup>

Como vemos, no hay motivos objetivos para la discriminación. Pero la racialización de las relaciones sociales que se genera desde el Estado y otras corporaciones hegemónicas se desplaza desde el espacio de lo público hacia lo privado y ahí se fortalece todo prejuicio que implique el desprestigio, la deshonra y la dignidad de los otros. Está claro que el racismo nos hace perder la brújula y que, por él, damos tumbos al tiempo que pretendemos hacer “*De muchos, un pueblo*” como se lee en el escudo de Jamaica. El mestizaje, en este sentido, se convierte en un despropósito.

Podemos notar, como lo hace Nugent, que cuando el espacio social se traza conforme a la figura de un laberinto los caminos se entrecruzan, pero también se bloquean.<sup>62</sup> Como en el Laberinto de Creta, lo que se pierde es el sentido de la orientación.<sup>63</sup> Puesto que se trata de una metáfora de la locura, se

<sup>61</sup> Dalia Szulik y Enrique Valiente, “El rechazo a los trabajadores inmigrantes de países vecinos en la ciudad de Buenos Aires: aproximaciones para su interpretación”, en Margulis, Urresti *et al.*, *La segregación negada*, p. 235.

<sup>62</sup> Guillermo Nugent, *El laberinto de la choledad*, Lima, Fundación Friedrich Ebert, 1992 (Serie Panel, 1), p. 18.

<sup>63</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 27.

pensará que el remedio al sinsentido que ocasiona la horizontalidad será la verticalidad de la pirámide. El edificio piramidal garantiza el orden toda vez que la cúspide no podría ser objeto de invasión y de saqueo, mucho menos de una ciudadanía obtenida por vías alternas al abolengo.

La segregación explica, en el caso del Perú, una práctica como la del llamado *choleo*, que es el modo en que los acriollados desprecian a quienes han *invadido* los espacios limeños.<sup>64</sup> Y aunque los nuevos criollos no pueden argüir una “pureza de sangre”, también es cierto que la cholificación del Perú y especialmente de Lima, “ensucia” al tiempo que permite el contraste entre lo hegemónico y lo subalterno. Lo contrario sería caer en la disolución, en el descentramiento. Resta por ver el modo en que dicho descentramiento podría dar lugar a la construcción de consensos que permitan construir nuevos horizontes, diseñados interculturalmente, al modo del barroco que es un estilo tan nuestro.

El carácter barroco y multicultural de nuestra América es un hecho. Y también lo es el que la diversidad sea el pretexto para fomentar la desigualdad. El reconocimiento de la diversidad no ha resultado en una aceptación objetivada —en leyes e instituciones— sino en una asimilación de los distintos perfiles etnoculturales que se han querido integrar sólo

<sup>64</sup> “Nos parece importante introducir una denominación para una forma específica de práctica discriminatoria; la denominación es ‘*choleo*’ y se refiere a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente como inferior debido a sus antecedentes indios, pero que es evaluado *también* en función de aspectos socio-económicos, educativos-lingüísticos y de la condición de migrante. No es sólo que la plata o el título universitario blanqueen —con cierto límite— sino que la pobreza o el lugar de origen también cholean [...] En otras palabras, para quien ejerce un juicio en relación al tema, un cholo es alguien a quien considera un inferior racial pero para saber quién es un cholo, consciente o inconscientemente, ese alguien usa criterios que no son siempre y solamente raciales”, Twanama, “Cholear en Lima”, p. 221. Para el caso mexicano podríamos pensar en el “naco”, cuya denominación no sólo corresponde al moreno sino particularmente al marginado cuya cultura de la pobreza, como la llamara Oscar Lewis, “ofende” los intentos de modernizar (*blanquear* la cultura mestiza para acriollarla) y al proyecto nacional que se deriva de ella.



con la finalidad de neutralizarlos. Es decir, que ni siquiera el ideal del mestizaje ha podido acabar con el ansia de “pureza de sangre” y de “blanqueamiento” —literal y metafóricamente— de las poblaciones latinoamericanas. De hecho, podemos señalar que las relaciones establecidas entre las culturas son relaciones de guerra. Susan Sontag señalaba que las metáforas militares no son gratuitas porque contribuyen a la estigmatización: “La metáfora militar sirve para describir una enfermedad particularmente temida como se teme al extranjero, al ‘otro’, al igual que el enemigo en la guerra moderna; y el salto que media entre demonizar la enfermedad y achacar algo al paciente es inevitable, por mucho que se considere a éste como víctima”.<sup>65</sup>

Así pues, los conflictos sociales se han analogado a enfermedades caracterizadas por la invasión a un sistema que es inmunodeficiente o autoinmune, como la tuberculosis, el cáncer, el lupus y el sida. Además, la estigmatización de quienes tienen esos padecimientos se deduce de un supuesto déficit moral que amenaza por completo al cuerpo político. ¿Qué hacer para acabar con los estigmas, con los estereotipos y los prejuicios? Puesto que éstos vienen de un ejercicio inapropiado de la razón, que tuerce la realidad para estancararla, lo adecuado sería optar por una salida racional e intercultural.

El intento por alcanzar la interculturalidad se presenta en diversos escenarios. Uno de ellos es el ciberespacio, donde la descorporalización es imperativa. El ciberespacio es “un medio comunicativo de carácter tecnológico en el que existe la posibilidad de interactuar de forma comunitaria”. Cuánto pueda modificarse la realidad, ése es otro asunto.

La realidad virtual —como mundo añadido o posible— puede cambiar sin poner en riesgo el cuerpo físico del hombre, pues lo que está en juego son las representaciones del mismo:

<sup>65</sup> Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, Barcelona, Random House Mondadori, 2008, p. 113.

“la emulación del funcionamiento del cuerpo no es una puesta en escena del mismo”.<sup>66</sup> Desde luego, se pueden tocar otras cuestiones que no implican la desaparición del cuerpo: la incorporación de la tecnología en el cuerpo que daría lugar a un híbrido, un organismo cibernético que los especialistas denominan con el acrónimo de Cyborg. La figura no deja de ser cautivadora porque un cuerpo humano debe convivir con otro, que no es suyo: “un afuera llevado adentro: la prótesis es exactamente eso”.<sup>67</sup>

Al tenor de esa idea, aunque sea tomándola como pretexto, es que podemos aproximarnos a la cuestión de la interculturalidad. Al hecho de que existan varias culturas conviviendo en un mismo territorio (aunque no vivan al mismo ritmo) se lo conoce como multiculturalidad. El término es vecino de otro —el de pluriculturalidad— motivo por el cual vale la pena distinguirlos en un nivel fenomenológico como también en cuanto a las políticas a las que dan lugar.

En tanto políticas de la diversidad cultural, Xabier Etxeberria señala que “el multiculturalismo parte del hecho de que hay grupos culturales en contacto con otros (habrá que ver cuáles) que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública (ciertas protecciones y reconocimientos por parte del Estado para sus rasgos específicos, derechos de autogobierno, etc.)”. El interculturalismo propone “el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento [...] Se va así más allá de los derechos/deberes de respeto y equidad propuestos por el multiculturalismo, pero asumiéndolos”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> José Manuel Gomes Pinto, “Cuerpo y tecnología”, en Domingo Hernández Sánchez [ed.], *Estéticas del arte contemporáneo*, Universidad de Salamanca, 2002 (Col. Metamorfosis, 4), pp. 224 y 225.

<sup>67</sup> Esposito, *Immunitas*, p. 210.

<sup>68</sup> Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 49 y 51.

Si seguimos el argumento veremos con facilidad que el multiculturalismo, que tanto se defiende hoy día, no tiene que ser confundido con la voluntad de encontrar *entrecruces* sino más bien *contrastes*, puesto que aunque conviven varias culturas los ámbitos multiculturales siempre se hallan dominados por una de estas culturas. En efecto, los contextos multiculturales están marcados por:

- a. Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- b. Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- c. Una relativa presencia de conflictos entre los grupos sociales de significación.
- d. Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- e. Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- f. Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.
- g. Una prioridad de las relaciones segmentarias, no afectivas y funcionalmente específicas *entre* los grupos sociales, y de nexos totales, no utilitarios, afectivos y difusos *dentro* de tales grupos.<sup>69</sup>

Por su parte, Miquel Rodrigo Alsina prefiere no hacer una distinción entre interculturalismo e interculturalidad.<sup>70</sup> Según él:

La multiculturalidad hay que entenderla como una situación de hecho. La multiculturalidad se da cuando varias culturas coexisten en un mismo espacio y tiempo. Aunque puede entenderse que son culturas separadas es inevitable que dichas culturas estén, de alguna manera, en contacto. Ni el gueto ni la separación pueden impedir la interacción, aunque sea mínima. Por el contrario la interculturalidad se interesa sobre todo por las in-

<sup>69</sup> Van den Berghe, *Problemas raciales*, pp. 67-68. Las cursivas son del autor.

<sup>70</sup> Miquel Rodrigo Alsina, "Violencias interculturales", *Sphera Publica: Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, núm. 3, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2003, pp. 173-188.

terrelaciones culturales. Se trata de ver cómo se produce la negociación y la interacción entre personas o colectivos de culturas diferenciadas.<sup>71</sup>

Esa interacción no es siempre sinónimo de paz y armonía pues tiene que darse cabida a la disidencia, para no caer en acuerdos inamovibles. De hecho, lo que establecen los defensores de la interculturalidad es que los individuos y colectividades deben buscar por sus propios medios a la concreción de lo que consideran como *felicidad*. A esto se dirige la ética cívica, que es una ética de acuerdos mínimos que considera que existen valores que son inconmensurables e incompatibles en virtud de que se aplican a buscar una vida feliz, objetivo que es relativo.

En todo caso, lo que se espera de una ética cívica es que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes.<sup>72</sup> Hablar de instituciones comunes, justas, nos conduce ahora a considerar la cuestión de la multiculturalidad desde una perspectiva política porque implica la posibilidad de formular una *democracia intercultural* en la que se concrete el derecho a la heterogeneidad.

Al respecto veamos lo que apunta Chebel: el elogio de la diferencia puede impedir la superación de los estragos ocasionados por la homogeneidad cultural. Paradójicamente, la concesión de derechos puede favorecer el reconocimiento del Otro, pero sólo simbólicamente. De hecho, Chebel nos advierte de lo que ella llama “los desvaríos del derecho a la diferencia”. La confusión entre el derecho a la diferencia y la diferencia de derechos nace de la evolución del multiculturalismo heterófilo hacia un nuevo racismo heteróforo, que sólo es capaz de reivindicaciones de identidad, proclamadas o impuestas. Se

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>72</sup> Xabier Etxeberria, *Temas básicos de ética*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2002, pp. 145-146.

origina con ello un neorracismo cultural, que valora positivamente las diferencias:

Ya no se trata de excluir para conservar las peculiaridades de minorías de todo tipo. Esta lógica de protección de las identidades nos remite a la ambigüedad semántica de la naturalización: acceso al reconocimiento jurídico y nacional después de un período de aclimatación, operación mediante la cual se intenta conservar una especie muerta dándole la apariencia de la naturaleza viva. Hoy en día no faltan los disecadores de identidades. Incluso cuentan con la ayuda de los excluidos, que se excluyen a sí mismos en nombre de unas peculiaridades proclamadas con énfasis.<sup>73</sup>

Así pues, la interculturalidad que viene tendría que superar al multiculturalismo neoliberal de manera que se puedan combatir efectivamente todas las formas de discriminación. En los términos que hemos venido utilizando vale decir que se trata de combatir ideales totalitarios como la limpieza de sangre y la blancura, así como proyectos de vida excluyentes. En otras palabras: ni la democracia de los guetos ni la obsesión por consensos inmovilizadores.

<sup>73</sup> Chebel d'Appollonia, *Los racismos cotidianos*, pp. 8-9.

# HISTORIA DE LAS CONCEPCIONES SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Roberto Mora Martínez  
M<sup>a</sup> Elena Camarena Adame

## NOTA INTRODUCTORIA

El objetivo de este trabajo consiste en exponer algunos de los significados y explicaciones más comunes de los diversos términos que se han empleado para explicar la complejidad cultural de las sociedades modernas que surgieron en México y otros países de América Latina y el Caribe como resultado de la época expansionista de Europa, principalmente de España.

Sin embargo, la convivencia con las naciones originarias no es el único problema a resolver, aunque es considerado como el principal: los grupos migrantes o las asociaciones de jóvenes, de mujeres o las organizaciones lésbico-gay, quienes también demandan derechos, todo ello ha hecho más compleja la diversidad cultural y humana que habita en América Latina y el Caribe.

Para explicar la variedad de términos utilizamos como fondo, principal mas no únicamente, la historia de México: desde las concepciones de aculturación e inculturación hasta los de multi, pluri e interculturalidad.

## ASPECTOS DE LA PROBLEMÁTICA IDENTIDAD NACIONAL

La historia de México y del continente americano del siglo XIX es fundamental para comprender la conformación de nuestras sociedades actuales. A finales del siglo XVIII se difundieron las ideas ilustradas, principalmente las que hacían referencia a la condición de la igualdad humana, debido a la revolución de independencia de los Estados Unidos (1776) y posteriormente confirmadas y ampliadas en la Revolución Francesa (1789), en donde tomó forma la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano.

Posteriormente, la invasión francesa a España en la que Napoleón Bonaparte instaló en el trono a su hermano José Bonaparte, provocando la molestia de los súbditos españoles y su rebeldía y por primera vez se pusieron en práctica los supuestos que sostenían que el Monarca no era el dueño de la tierra ni de las vidas, afirmándose que era sólo el depositario de administrar y vigilar por el bienestar del pueblo, mientras que el pueblo en América Latina y el Caribe se consideró con los mismos derechos que los súbditos de España y por lo tanto apto para autogobernarse.

Con conocimiento del pensamiento ilustrado, uno de los primeros objetivos de los políticos y próceres independentistas fue la de crear naciones en las que la “igualdad de todos los seres humanos” fuese el fundamento, idea base que les permitiría salir del atraso heredado por España. Sin embargo, debido a la debilidad económica y política de los territorios recién liberados, lejos de concretarse naciones fuertes, surgieron diversos proyectos e intereses individuales y grupales que mantuvieron a América Latina y el Caribe endebles ante los ataques militares pero sobre todo ante el arribo de comerciantes y empresarios europeos y norteamericanos.

Un dato interesante es que en el siglo XIX en México como en otros países de América Latina de fuerte presencia indíge-

na, los intelectuales comenzaron a hablar de los pueblos indígenas como modelos culturales en los cuales se tenían que centrar las bases de la identidad nacional y se pensó que a partir del pasado prehispánico se podría construir una identidad nacional al combinarla con los elementos provenientes de la cultura moderna occidental.

Sin embargo los esfuerzos por construir identidades nacionales a partir de un discurso que fuese aceptado por todos los grupos sociales fracasaron, debido a que no se concretaron proyectos que finiquitasen las diferencias sociales, económicas, educativas, de justicia, por lo que se impuso el modelo occidental de ser humano, que permaneció en la mente de la mayoría de los grupos políticos y económicos más fuertes.

A partir de la postura racialista que se fortaleció durante el siglo XIX, además de las distintas luchas locales que pusieron de manifiesto la falta de unidad, es preciso seguir a Pablo R. Cristofanini, que de la desilusión por el discurso universalista ilustrado del siglo XIX “surgió el interés por el colorido local”,<sup>1</sup> a principios del siguiente siglo, destacándose un discurso por el espíritu nacional que se mantuvo hasta los años cincuenta. El cual, a su vez fue también cuestionado por carecer de una práctica humanista verdadera, debido a que las comunidades de afrodescendientes y las naciones originarias (indígenas) fueron excluidas sistemáticamente de los proyectos nacionales.

Un aspecto fundamental es que las propuestas de los Estados nacionales giraron en torno a la mejor manera de asimilarlos a la cultura nacional. Para finales del siglo XX las distintas naciones originarias comenzaron a organizarse para exigir el respeto a su cultura y el derecho a vivir conforme a ella, además del reconocimiento de sus contribuciones al desarrollo

<sup>1</sup> Pablo Rolando Cristofanini, “Identidad mexicana e interculturalidad”, en Pablo Rolando Cristofanini [comp.], *Identidad y otredad en el mundo de habla hispanica*, México, Universidad de Aalborg-UAEM, 1999, pp. 39-102, esp. 40-41.



de las distintas economías nacionales. De tal modo que el reto actual consiste en desarrollar alternativas de convivencia y respeto entre los miembros de los distintos grupos humanos que habitamos en México y América Latina.

Después de exponer la historia de las dificultades de forjar una identidad basada en un concepto homogeneizador, es importante iniciar la exposición de algunos de los términos más usuales que explican la diversidad humana.

## LO MESTIZO

La palabra *mestizo* se utiliza principalmente en los pueblos que fueron colonias españolas y portuguesas. De acuerdo con el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, proviene del latín tardío *mixticius*, cuya definición puede ser *mixto* o *mezclado*. Hace alusión al producto de la mezcla de dos especies o razas distintas, ya sean vegetales, animales o humanas; hoy día también expresa el intercambio cultural de la humanidad.

Es importante hacer notar que de acuerdo con Carmen Bernand la noción de mestizo en sus inicios no se refería a la mezcla biológica “sino a una elección política en la España medieval, los ‘mistos’ o mestizos eran los cristianos que prefirieron aliarse con los musulmanes contra el rey Rodrigo”.<sup>2</sup>

En México después de la conquista la nominación de mestizo fue utilizada en el siglo XVI para referirse a los hijos de indígenas e hispanos; sin embargo hubo otros grupos humanos como los africanos, cuya mezcla dio origen a un sistema de castas que prevaleció durante el virreinato, método de división social y “racial”, inicialmente sustentado en el origen noble y, posteriormente en el grado de pigmentación cutánea, de modo

<sup>2</sup> Citado por Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000 (Biblioteca del presente, 12), p. 42.

tal que a niveles más elevados de oscuridad de la piel, mayor era el alejamiento de la elite social.

En la segunda mitad del siglo XIX se comenzó a utilizar la nominación del mestizaje en sentido afirmativo para México; fueron algunos de los intelectuales porfirianos quienes defendieron el mestizaje. Entre ellos Justo Sierra, quien emplea la perspectiva del evolucionismo social y la defensa de lo mestizo como la condición de ser de la joven nación, la familia mexicana, propiamente dicha, con un tipo especial y general a un tiempo, cada día más marcado.

Desde la perspectiva de Sierra la población mestiza confina por un extremo con los indígenas, cuyas costumbres y hábitos conserva, y por otro con los elementos exóticos, provenientes de España principalmente. En su opinión la absorción de las otras razas por la mestiza es tal que con el tiempo el mexicano, en el sentido social de la palabra, formaría la casi totalidad de los habitantes.

El empleo del término *mestizo* en los positivistas no siempre fue aceptado como benéfico; tal es el caso de Andrés Molina, quien separó el factor biológico del social, lo cual lo llevó a considerar a los mestizos como superiores a otros grupos humanos a los cuales dividió y subdividió en criollos, liberales, extranjeros, indígenas. A pesar de las contradicciones, a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX, se fortaleció la idea de un México y de una América Latina y el Caribe mestizos.

En el siglo XX lo mestizo, en una equivocada concepción de este término, se entendió como la asimilación de los distintos grupos indígenas, africanos, asiáticos, hispanos, etc, a una nueva cultura, pero que se da de manera sincrética, con grandes ambigüedades que enturbian su significación, por lo que entonces ya no tenía por base lo indígena y lo africano sino sólo lo occidental.

En México y en algunos países de América Latina y el Caribe, la noción de mestizaje ha tenido diversos empleos y acepciones, como lo criollo, lo creole, etc., es decir, diversos nombres

para significar lo que es propio, resultado de la mezcla cultural y étnica. Por lo que surgieron poblaciones de distintos orígenes: hispanos/indígenas, hispanos/negros, indígenas/negros, entre otras que hacen referirse a *los mestizajes*, en plural.

Sin embargo, la manera de concebir a los mexicanos y a los latinoamericanos y caribeños era muy distinta por parte de los miembros de otras naciones. De ahí la importancia de analizar otras concepciones que fueron empleadas para explicar las características de las poblaciones latinoamericanas y del Caribe. Para ello es fundamental exponer brevemente la noción de *raza*, lo cual nos da paso a la explicación de conceptos como el de aculturación, entre otros.

#### LA CONCEPCIÓN DE RAZA

La palabra *raza*, con la que se explican las supuestas diferencias biológicas existentes entre grupos humanos distintos, en realidad no tuvo durante el siglo XIX barreras claras; al respecto R. C. Lewontin, Steven Rose y Leon J. Kamin, escriben que hasta mediados del siglo XIX “la ‘raza’ era un concepto difuso que abarcaba un buen número de clases, de relaciones. A veces comprendía a la totalidad de la especie, ‘la raza humana’; a veces, a una nación o tribu”,<sup>3</sup> es decir agrupaba a los miembros de un grupo humano relacionados por lazos de parentesco, los cuales se transmiten de algún modo.

En términos científicos, a partir de los trabajos de biólogos y antropólogos, además de la popularidad alcanzada por la teoría de Darwin, el concepto de raza se comenzó a utilizar de un modo distinto pero no más consecuente. Debido a que entonces se empleaba en términos de “clase”, esto es como

<sup>3</sup> R. C. Lewontin, Steven Rose y Leon J. Kamin, *No está en los genes: racismo, genética e ideología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Crítica, 1991 (Col. Los Noventa), pp. 146-147.

“un tipo diferente de organismo identificable dentro de una especie”.<sup>4</sup>

En el caso de las diferencias entre poblaciones, se registraron a partir de 1840 cuando iniciaron las intenciones específicas de algunos estadounidenses en asimilar territorios como Texas, Oregon, California, entre otros de México, así como Cuba y países de Centroamérica e incluso algunas zonas de Canadá. Así, el grupo anglosajón, que en realidad no era anglosajón, como lo señala Reginald Horsman, debido a que “no existía una ‘raza anglosajona’; era claro que Inglaterra contenía una mezcla de pueblos, y la población blanca de los Estados Unidos era aún menos homogénea”.<sup>5</sup>

Un dato importante es que, de acuerdo con Horsman, como tal no había concepto de raza o racismo, sino más bien un racismo, ya que efectivamente la idea de razas inferiores y superiores se había difundido debido a los trabajos de Gobineau, el cual tuvo repercusión en los Estados Unidos ya que desde sus inicios fortaleció la creencia de ser el pueblo elegido. De tal modo que en el siglo XIX los políticos norteamericanos se dieron a la tarea de buscar pruebas que demostraran la supremacía de su pueblo. Al no ver que otros pueblos lograran beneficiarse de las instituciones libres fortalecieron sus ideas de su condena a la inferioridad.<sup>6</sup>

De tal modo que para explicar las diferencias que se percibían como propias de otros pueblos se comenzó a hablar de aculturación, término que dio lugar al empleo de otros que a continuación abordamos.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>5</sup> Reginald Horsman, *La raza y el destino manifiesto: orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*, México, FCE, 1985 (Colección popular, 285), p. 12.

<sup>6</sup> Las posteriores investigaciones sobre genética dejaron claro que entre los individuos de una misma familia había grandes variaciones genéticas, por lo que entonces, aproximadamente en la década del 40 del siglo XX, el uso del concepto de raza para diferenciar a los grupos humanos empezó a debilitarse. Sin embargo es necesario hacer notar que “las modificaciones de las opiniones académicas han tenido escaso efecto sobre la concepción común de la raza”.

## ACULTURACIÓN, INCULTURACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN

Consideramos importante iniciar esta parte del trabajo exponiendo el término de *transculturación*, propuesto en la década del cuarenta del siglo XX y utilizado por primera vez por el cubano Fernando Ortiz para sustituir el término *aculturación*, el cual en su opinión significaba “el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género”.<sup>7</sup> Un dato que no se debe dejar de lado es que el término *aculturación* fue empleado en 1880 por J. W. Powell, etnólogo norteamericano, quien enfatizaba los contactos e interacciones recíprocas entre grupos humanos distintos.

Por lo tanto, aculturación hace referencia a un proceso de varias etapas que ocurre entre dos culturas, una conquistadora y otra que resiste, esta última va perdiendo paulatinamente sus valores culturales hasta asimilarse a la otra. Lo cual es una concepción reduccionista e incompleta si se aplica al caso cubano y en general al latinoamericano y del Caribe.

Ortiz señala los variados fenómenos sociales que se originan en Cuba por las complejas transmutaciones de diversas culturas que tienen presencia en esa isla, por lo que “sin conocerlas es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida”.<sup>8</sup>

Para explicar la transculturación en América Latina y el Caribe, Ortiz apunta que hubo una transculturación del indígena del paleolítico al neolítico y otra con la desaparición de éste por no acomodarse a la cultura castellana de blancos y africanos, por lo que en Cuba todas las culturas son migratorias.

<sup>7</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, pról. Julio Le Riverend, Caracas, Ayacucho, 1978, p. 93.

<sup>8</sup> *Ibid.*

De tal modo que hubo un nuevo proceso, en el que cada ser humano que fue desarraigado de su tierra experimentó un doble trance, de desajuste y de ajuste, en otras palabras de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación, y al fin de síntesis, es decir de transculturación.

Por lo tanto Ortiz explica un amestizamiento de razas y culturas que sobrepasó en trascendencia a todo otro fenómeno histórico de evolución cultural, debido a que los negros africanos además de sus cuerpos trajeron sus espíritus, pero no su instrumental. Por lo que entonces no sólo aconteció la adquisición de una distinta cultura —la cual se explica con el vocablo *aculturación*, el cual es una voz angloamericana— sino que en su opinión el proceso va más allá, debido a que “implica necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación”.<sup>9</sup>

De tal modo, la transculturación es un término más apto para comprender los fenómenos sociales acontecidos en México, América Latina y el Caribe.

Ahora bien, es necesario hacer notar que incidentalmente en este trabajo apareció el término *inculturación*, el cual merece mayor explicación, debido a que es una concepción teológica en la que se destaca la integración, posee tintes de antropología cultural, debido a que hace alusión al proceso activo interno de los miembros de una sociedad que reciben la doctrina cristiana (revelación), de tal modo que se abarca la vida individual y comunitaria de la población. Sin embargo no se trata de la eliminación de la cultura o religión precedente.

Sin embargo, el tema de la aculturación no puede dejarse de lado sin señalar que, de acuerdo con Serge Gruzinski, la relación entre mestizaje y aculturación se debe al antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, quien llevó a cabo un pro-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 96.

fundo estudio sobre el proceso de aculturación en el México colonial y contemporáneo, en el que señala que “los mestizajes” son un resultado de la lucha entre la cultura europea colonial y las culturas indígenas.

En el enfrentamiento de diversos grupos humanos surgieron nuevas culturas, las mestizas. Las cuales se agruparon en un proceso que favoreció, en el caso mexicano, la creación de un Estado-nación, “cultura [que] se desarrolló a cambio de innumerables vicisitudes que desembocaron en su consolidación definitiva con el triunfo de la revolución de 1910”.<sup>10</sup> Ahora es necesario avanzar en la historia para exponer el surgimiento de nuevas concepciones.

#### NUEVAS CONCEPCIONES A PARTIR DEL RESURGIMIENTO DE LAS NACIONES ORIGINARIAS

De tal modo que las propuestas señalaron la importancia de aceptar otras culturas que resistieron al yugo de España y posteriormente de los estados nación de corte capitalista y destacaron las formas de organización social, política, económica de los pueblos. Sin embargo, hasta hoy día la confusión con respecto al uso de los términos señalados es notoria, debido a que no sólo hay que considerar las demandas de las naciones originarias, sino también de otras organizaciones de la sociedad civil, como las de mujeres, las feministas, las lésbico-gay y de jóvenes. Todas ellas constituyen una diversidad de demandas, lo que hoy día está forzando a los estados nación a redirigir las políticas y los espacios públicos.

La diversidad de demandas, hoy día, constituye un complejo marco social en el que se presentan proyectos que a veces chocan o que en ocasiones se fortalecen. Por ello es necesario señalar que los conceptos empleados para tratar de explicar

<sup>10</sup> Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, p. 45.

la diversidad existente no sólo se reducen a los pueblos originarios y las diversas agrupaciones de la sociedad civil, sino que incluyen a las minorías migrantes. Por ello el empleo sin fundamento de las concepciones de la diversidad causa confusión.

Ahora, consideramos importante exponer algunas concepciones, iniciando por la del multiculturalismo, la cual nos permite avanzar en la exposición de otros términos.

#### LAS CONCEPCIONES DE MULTICULTURALISMO Y LA PRESENCIA DE LAS MINORÍAS

Uno de los autores más leídos es el canadiense Will Kymlicka, quien señaló que hoy día un número elevado de naciones son culturalmente diversas, lo que plantea cuestiones importantes debido a la conflictividad que se genera. En su percepción, minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto a temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículo educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de migración y de naturalización e incluso los símbolos nacionales.

A pesar de que son ampliamente conocidas las diferencias entre las minorías que se enfrentan a mayorías, considero importante señalarlas con la finalidad de sustentar las ideas expuestas en este trabajo. Desde esta perspectiva apunto cuatro:

- 1) Grupos humanos migrantes de antiguo asentamiento en un país.
- 2) Grupos humanos de reciente migración.
- 3) Pueblos originarios que fueron subsumidos por la formación de Estados nacionales dirigidos por clases dominantes económica y políticamente.
- 4) Diversas agrupaciones ciudadanas que demandan reconocimiento de ciertos derechos.



Desde estos cuatro aspectos es posible definir al multiculturalismo. En este punto consideramos importante señalar algunas diferencias, por ejemplo en América Latina la demanda de respeto y aceptación de la diferencia corresponde a las etnias originarias, es decir grupos cuyo derecho a la tierra y a vivir de acuerdo con sus formas de organización social son incuestionables, mientras que en Europa y países como Estados Unidos el término multiculturalismo se emplea con relación a los grupos de migrantes. Con lo cual se establece una diferencia fundamental con respecto a la manera como se considera el derecho al ejercicio cultural.

Para explicar las diferencias sobre la manera de ejercer la propia cultura en relación con un marco legal diferente, es necesario señalar que en opinión de Martín D. Farrell, “la expresión *multiculturalismo* [...] indica sólo el reconocimiento de un relativismo cultural, pero no —obviamente— de un relativismo moral”.<sup>11</sup> Con esa base, señala que multiculturalismo no equivale a multimoralismo, esto es que la aceptación de una pluralidad de culturas en una misma sociedad no significa aceptar en ella una pluralidad de morales. Este autor hace referencia a algunos pueblos que aún practican en las mujeres la ablación del clítoris, pero que están insertos en sociedades europeas, por lo que entonces no se puede permitir dicha acción.

En este sentido, es preciso señalar que las prácticas culturales y leyes de algunos grupos deben respetarse cuando se realizan en las naciones de origen, pero cuando se realizan en naciones receptoras, entonces debe aplicarse el derecho de todos los individuos a la integridad física y el respeto a su dignidad humana, los cuales no pueden transgredirse a pesar de que sus practicantes hayan nacido al interior de ciertos grupos humanos.

<sup>11</sup> Martín D. Farrell, “El alcance (limitado) del multiculturalismo”, en María Julia Bertomeu, Rodolfo Gaeta y Graciela Vidiella [comps.], *Universalismo y multiculturalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 211-228.

Por lo que enfatizamos que el derecho que tienen los pueblos migrantes a continuar con ciertas prácticas culturales es muy diferente al derecho que tienen las naciones originarias de mantener su cultura, la cual se les ha querido cambiar durante más de quinientos años, debido a que estos últimos son ciudadanos de las naciones en las que viven. Ahora bien, que no sean tratados como tales es distinto. Por el contrario, los derechos de los grupos migrantes deben adecuarse a las leyes y reglas de los países receptores; ello se debe a que para conservar todas sus costumbres y leyes tendrían que crear un Estado independiente, lo cual no es posible, ya que entonces se corre el riesgo de que cualquier grupo inicie esa práctica dependiendo del número de personas que reciban.<sup>12</sup>

#### CUESTIONAMIENTOS SOBRE EL MULTICULTURALISMO

En este apartado es importante señalar una de las principales controversias en el uso del término *multicultural*, la cual es destacada por Giovanni Sartori, quien apunta que “si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo”.<sup>13</sup>

Sin embargo, si el multiculturalismo es considerado como un valor, además prioritario, entonces surge un problema,

<sup>12</sup> A este respecto es posible señalar la metáfora de la “fiesta”. Cuando alguien invita a su casa a sus amistades puede mostrar tolerancia a algunas costumbres de sus invitados, pero en definitiva las reglas de los organizadores deben ser respetadas, ya que de lo contrario se podría romper, destruir o deteriorar el mobiliario, lo cual causaría problemas posteriores.

<sup>13</sup> Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2008 (Pensamiento), p. 65.

porque entonces multiculturalismo y pluralismo entran en colisión. Lo cual obedece a que este último respeta los valores propios, “porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individualismo y también a su ciudad política”.<sup>14</sup>

Para Sartori es importante distinguir entre pluralismo y tolerancia, desde la perspectiva de los países receptores, ya que la tolerancia respeta valores ajenos, a diferencia del pluralismo que defiende y a la vez frena la diversidad; ello se debe a que este último acepta la diversidad empero busca consensos políticos que conduzcan a una convivencia entre grupos diferentes. Y por lo tanto crea un grado de asimilación a la cultura hegemónica, debido a que ésta determina los acuerdos o las reglas finales, fortaleciéndose así la nación receptora.

Así, en opinión de Giovanni Sartori, es imposible construir una nueva forma de nación en la que se acepte lo distinto si los grupos que quieren mantener su diferencia cultural no buscan establecer acuerdos de convivencia. Éste es el problema de las sociedades abiertas (las de Europa), pues se pregunta qué tan abierta debe ser, hasta qué grado, ¿incluso debe ser abierta para seguir aceptando a grupos críticos de sus formas de organización? ¿Por qué los grupos migrantes deben gozar de beneficios que les da una sociedad a la cual no se quieren integrar y que incluso rechazan?

#### CRÍTICA A LOS ESTADOS RECEPTORES DE MIGRANTES

Para Giovanni Sartori<sup>15</sup> la sociedad abierta se sustenta en tres principios: 1) racionalismo crítico, 2) libertad individual, 3) tolerancia; sin embargo se pregunta qué tan tolerante se debe ser,

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>15</sup> Quien sigue la propuesta de Karl Popper.

qué tan abierta al aceptar a grupos humanos que no quieren formar parte de ella, incluso que la rechazan, como es el caso de algunos grupos islámicos.

Ahora bien, el mismo Sartori reconoce que tal vez su conocimiento sobre el Islam es escaso, pero lo que él cuestiona a estos grupos minoritarios es no querer ser asimilados a la cultura y las leyes del lugar al que llegan a residir, por lo cual tratan de crear una especie de Estado independiente. Lo que dificulta, repetimos, el fortalecimiento nacional.

La postura adoptada por Sartori merece ser reflexionada desde la experiencia de los migrantes latinoamericanos, ya que un error de procedimiento es considerar que todos los grupos llegados a Europa, Canadá o los Estados Unidos actúan o proceden como algunos grupos del Islam.

Así, Adrián Scribano abordó el tema del multiculturalismo debido a la urgencia de pensar en las problemáticas que acarrea la conformación cada vez más acelerada de Estados multiétnicos (término que más adelante cuestionó). Desde esta perspectiva, considera el hecho de que América Latina ha sido exportadora de mano de obra, cuyos migrantes en Estados Unidos, Canadá y en Europa son forasteros buscados, mas no bienvenidos. Es decir, se necesitan como mano de obra, pero las más de las veces no se les trata justamente.

Sobre todo por el hecho de que los migrantes latinoamericanos, si bien no rechazan las leyes y la organización de los Estados que los reciben, tratan de mantener en sus descendientes la cultura de los pueblos de los cuales provienen, al mismo tiempo que se ajustan a la nueva nación.

El trabajo de Scribano muestra la falsedad de las declaraciones de los gobiernos de Europa, develando lo que hay oculto en el tratamiento de la pobreza de las minorías migrantes al exponerlo únicamente como un problema económico. Desde esta perspectiva señala que “el multiculturalismo ha reflexionado sobre la discriminación a las minorías y la tolerancia cultural, pero no ha prestado mucha atención al hecho de

que esas minorías étnicas, religiosas o sexuales son objeto de profundos procesos de exclusión social y empobrecimiento”.<sup>16</sup> Es decir, intencionalmente se les aleja de las posibilidades de vivir una vida digna. Claro que no a todos, pero sí a la mayoría.

Para Scribano, el que los dirigentes políticos acepten la diferencia significaría una amenaza a la identidad de los Estados nación de Europa, debido a que las acciones de los diferentes se manifiestan como una “voluntad colectiva constituida discursivamente [que] supone la relación entre identidad y diferencia, albergando la clave de una acción colectiva potencialmente disruptiva, productora y reproductora de espacios públicos”.<sup>17</sup> Por lo que, contrario a la tendencia al fortalecimiento nacional, se busca el beneficio de los ciudadanos originarios, montado sobre el trabajo migrante.

Por lo tanto, para Scribano, el multiculturalismo abarca todas las agrupaciones humanas que buscan el reconocimiento de derechos o concesiones específicas, que compensarán las carencias que la cultura hegemónica no ha podido satisfacer, por lo que reconoce a las organizaciones de la sociedad como parte fundamental. Ahora bien, a pesar de las correctas observaciones de Scribano, como he señalado, no es posible agrupar en un término diversas demandas, por lo que la manera de emplear la denominación multiculturalismo no es adecuada.

#### DE LAS NACIONES ORIGINARIAS A LAS AGRUPACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

En este punto es necesario señalar que en las naciones de Europa también existe el problema de la diversidad cultural, es

<sup>16</sup> Adrián Scribano, “Multiculturalismo, teoría social y contexto latinoamericano”, en *La Factoría*, núm. 9, junio-septiembre de 1999. En <http://www.revistalafactoria.eu/articulo.php?id=131> (fecha de consulta: 3 de noviembre, 2010).

<sup>17</sup> *Ibid.*

decir, de grupos étnicos originarios de Europa y no sólo grupos migrantes de África y América Latina, a cuyas demandas no se les ha dado la importancia necesaria. Por ello considero importante considerar el problema que enfrentan las mujeres organizadas, en su lucha por reivindicar su condición social.

Las reflexiones de Víctor Silva están dirigidas a abordar el tema de la imagen de la mujer que se forma a partir de los medios de comunicación. De tal modo, para este trabajo, es necesario rescatar la idea de este autor con respecto a la conformación de las identidades, ya que en su opinión “las identidades culturales se construyen y los elementos que participan en ese proceso son heterogéneos y plurales. De esa forma se construyen tanto las identidades políticas, sexuales, como las individuales o colectivas”.<sup>18</sup> Así, en la época actual de espacios plurales híbridos, mestizos y rizomáticos, hay que ubicar el discurso de género.

De tal modo, el mensaje mediático que se ha orquestado sobre “la mujer agredida latinoamericana, la prostituta del Este o la fundamentalista musulmana que acepta sin reservas llevar burka, no son casos específicos y singulares sino marcas culturales que representan contextualmente a toda la cultura de referencia”.<sup>19</sup> De ahí que este autor destaque los equívocos de algunos intelectuales “occidentales” quienes señalan y critican la violencia ejercida contra las mujeres musulmanas, pero que no denuncian la violencia que se ejerce contra las occidentales.

Con esta base, entonces, es necesario señalar que los telemedios de comunicación reducen los contextos culturales singularizándolos, exhibiendo una particularidad como la esencia natural de toda una cultura, lo cual es un error que es

<sup>18</sup> Víctor Silva, “Multiculturalismo, mujer y medios de comunicación”, en *Razón y Palabra*, febrero-marzo de 2003. En <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n31/vsilva.html> (fecha de consulta: 3 de noviembre, 2010).

<sup>19</sup> *Ibid.*

necesario denunciar. Empero, hay un detalle que se puede señalar como generalizado, y es la tendencia a mostrar la imagen de una mujer objeto.

Se ha olvidado señalar la capacidad de las mujeres para organizarse y luchar por su reivindicación, en lo cual destacan las experiencias de las mujeres indígenas como la organización de las cocaleras en el Chapare o de la Coordinadora Diocesana de Mujeres de San Cristóbal en Chiapas, entre muchas más. Pero es necesario ir más allá y conocer y estudiar los trabajos y colectivos de los demás conjuntos de mujeres, mestizas, migrantes, etc. Que no sólo luchan contra la exclusión, sino contra los prejuicios biologicistas que las minimizan. Por lo que otra vez señalé, no es posible conjuntar la diversidad de experiencias en un solo concepto, debido a que la pluralidad de demandas no lo permite.

Por ejemplo, Francesca Gargallo señala que el movimiento feminista en América Latina se caracteriza por una lucha sufragista, la cual condujo a un movimiento de liberación, que es diferente de la emancipación, exigiendo reivindicaciones políticas e incluso la creación de una cultura sexuada, entre otras demandas y logros. En este sentido, el pensamiento filosófico que ha surgido desde el pensamiento de lo corporal, en el que lo femenino tiene bastante que decir, así como las reflexiones feministas son de suma importancia. Por lo que es posible preguntar cómo unificar en un solo concepto a luchas y reflexiones diversas.

Ahora es oportuno enfocar el problema de lo multicultural y lo pluricultural.

#### MULTICULTURALIDAD, PLURICULTURALIDAD Y OTROS TÉRMINOS DE DIVERSIDAD

Entre las diversas nominaciones empleadas para señalar la diversidad, es necesario señalar la relevancia que han adquiri-

do los términos de *multiculturalidad* y *pluriculturalidad*, los cuales son los más empleados, sin que se advierta la diferencia entre los elementos de composición *multi* y *pluri*, que sin embargo son fundamentales para la comprensión de equívocos conceptuales al momento de utilizarlos para abordar los temas sociales.

En este punto es necesario señalar que *multi* “significa muchos, lo que refiere a cantidades en las que no se detallan diferencias específicas. Como ejemplos están las palabras multimillonario, multicolor, multiusos, etc.”. Por otra parte, *pluri* implica “abundancia de algunas cosas, pero estableciéndose una diferencia en la variedad de elementos distintos. Como ejemplos es posible citar: plurilingüe, pluridimensional, pluripartidismo, palabras que no permiten la confusión de elementos”.<sup>20</sup>

Desde esta perspectiva, la multiculturalidad es más apropiada para su uso en las ciudades, donde la combinación de diversas culturas es predominante, a pesar de que exista un componente occidental que prevalece. Por lo que entonces la concepción de pluriculturalidad es más útil para referirse a los grupos étnicos cuyas culturas no se deben confundir a pesar de estar en algunos casos emparentadas, como los grupos mayenses, de tal modo que su calidad de ser más de uno se debe respetar. Este mismo criterio se debe mantener con los demás grupos de las naciones originarias debido a que son diferentes, por lo que es imposible continuar considerándolos como si tuvieran el mismo origen.

Sin embargo, como se señaló, en las sociedades multiculturales se han conformado diversos grupos minoritarios como las organizaciones de mujeres, el lésbico-gay e incluso movimientos de jóvenes con distintas demandas. Empero, también en los pueblos originarios se han formado grupos de mujeres

<sup>20</sup> Roberto Mora Martínez, “Humanismo, identidad y mestizaje en América Latina”, en Mario Miranda Pacheco [ed.], *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, México, UNAM-FFYL, 2006, pp. 315-320, p. 316.



que demandan derechos semejantes a los que gozan las mujeres de las sociedades multiculturales, así como de jóvenes, algunos de ellos demandando el derecho a gozar de elementos provenientes de Occidente como es el rock, formando grupos de musicales, por lo que entonces no ha sido posible establecer un empleo que realmente pueda diferenciar lo multicultural de lo pluricultural.

Precisamente por la dificultad de establecer diferencias específicas en el uso de las concepciones de lo *multi* y lo *pluri*, en algunos trabajos para referirse a los pueblos originarios se han utilizado términos como plurietnicidad o polietnicidad, así como un derivado de éstos que es lo plurinacional, debido a que hacen énfasis en las características culturales tradicionales, a pesar de que se hayan conformado diferentes subgrupos, debido a que finalmente la cultura tradicional sigue prevaleciendo, con lo que se pueden seguir identificando como diferentes a la sociedad multicultural.

Sin embargo, el empleo de concepciones que se complementan con la palabra *etnia* trajo consigo el debate sobre la aplicación de este término. De tal manera que el aplicar dicha concepción únicamente a grupos minoritarios implicaba cierto desprecio. Es decir, *etnia* como un eufemismo del concepto de raza, con el que se hacían notar ciertas diferencias morfológicas y con ellas una cierta falta de capacidad intelectual. Lo cual evidentemente es un error. En este sentido, es importante denotar que el término de lo *plurinacional* también corre el mismo riesgo, si no se aclara lo suficiente, lo cual obedece a la relación directa de las concepciones de *etnia* y *nación*.

Ahora bien, para ejemplificar la dificultad del uso que plantean los términos de *etnia*, sin olvidar el de *nación*, es que la *etnicidad* se empleó y a veces se emplea para definir a un grupo humano cuyos miembros viven en conjunto, empleando una misma lengua y compartiendo un sentimiento de afinidad religiosa, comportamiento social, así como de un sentimiento de pertenencia a un territorio.

Por lo que entonces todos los seres humanos que vivimos en sociedades formamos parte de una etnia, debido a que compartimos una cierta cultura hasta un cierto grado homogeneizada, y enfatizo que compartimos cierto grado de homogeneización. Por lo cual, los habitantes de la Distrito Federal también formamos parte de una etnia.

Sin embargo para sustentar por qué aceptamos la nominación *nación originaria* es importante citar a Luis Villoro, quien señaló que es posible identificar a una nación debido a que en la mayoría de sus miembros comparten caracteres de una cultura común. Asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura y apropiarse de una historia colectiva, son aspectos que constituyen la identidad de un individuo, quien elige fines y valores personales con base en la creación colectiva.

De tal modo que para Villoro es posible reconocer cuatro condiciones necesarias: “1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio”.<sup>21</sup> De tal modo que las naciones originarias son históricas debido a que “el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional”.<sup>22</sup> Con esta base es posible señalar que en nuestro país, como en toda América Latina y el Caribe, conviven varias naciones originarias, además de otros grupos humanos, por lo que se han generado diversas concepciones para tratar de explicar la diversidad.

En este punto consideramos oportuno señalar que no se ha alcanzado ningún consenso en el empleo de los términos *multiculturalidad*, *pluriculturalismo*, por lo que se ha aceptado la propuesta de *diversidad cultural*, para señalar las diferencias entre naciones los miembros de las naciones originarias así como entre las organizaciones de la sociedad civil. Sin embargo, el problema sobre qué tan diversos somos los seres

<sup>21</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, 1ª reedición, México, Paidós, 1999 (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 3), p. 13.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 16.

humanos continúa vigente, debido a que dichas diferencias hasta el momento nos han impedido establecer sociedades en donde la convivencia prevalezca sobre el divisionismo y los intentos de ayuda mutua sobre el control social.

Hoy vivimos en un mundo heterogéneo, en el que el derecho a la diferencia debe traducirse en un nuevo humanismo, que evite las falsedades de una aparente aceptación como ha ocurrido en el caso de algunos Estados nacionales.

### ¿LA ACEPTACIÓN DE LA DIVERSIDAD?

Importante es prevenirse contra la aceptación folklórica de la diversidad. En este sentido, es oportuno citar a Jorge Viaña, quien señala la necesidad de advertir que actualmente la noción de interculturalidad ha pretendido sustituir a la noción de multiculturalidad, apuntando a la construcción de una comunidad de iguales.

En este sentido, hay graves problemas al definir nociones como las de igualdad, unidad, integración, etc, debido a que no se puede resolver en el ámbito de lo normativo, siendo falso que vaya a existir un cambio sólo con la promulgación de leyes, ya que éstas por sí solas no cambian las actitudes de los seres humanos.

De tal modo que la única manera de lograr un diálogo intercultural será “desmontando la razón formalizada”, y no como se está llevando a cabo hoy día, que se está promoviendo “la diversidad y su aceptación universal, pero bajo la lógica de que todo es y se debe convertir en mercancía”,<sup>23</sup> o en elementos de consumo: toda actividad, incluso los sueños y esperanzas.

<sup>23</sup> Jorge Viaña, “Fundamentos para una interculturalidad crítica”, en Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Bolivia, Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 97-133, p. 120.

De tal modo que de la supuesta monocultura occidental, a partir de la cual se criticaban y negaban las de los grupos originarios y lo emigrantes, se está pasando a la aceptación de éstos, pero de una manera engañosa.

Viaña previene contra la exaltación de la diversidad, es decir, mientras más diversidad mejor, empero para utilizarla. Así, lo que se pretende es convertir a la diversidad en una expansión de las dinámicas y de las relaciones del capital y la colonialidad. De tal modo, que se está llevando a cabo un proceso etnofágico que mina y destruye los aspectos más críticos de las posturas anticolonialistas y anticapitalistas.

Desde esta perspectiva, para Viaña la violencia, que antes se utilizaba para acabar con la diversidad cultural, hoy día se está transformando en estrategias de disolución gradual, que mediante la atracción y la seducción mantienen a la diversidad sólo como aspecto folklórico.

Por lo que entonces nos encontramos frente a la problemática de que lo más propio de las luchas de las naciones originarias y de las minorías por sus derechos, así como las demandas de subjetividad, es decir, de la expresión concreta de la gente que reclama en primera instancia ser respetada en tanto seres humanos, son utilizadas para beneficios del capitalismo, por lo que nos preguntamos cómo lograr un nuevo humanismo.

Con el objetivo de buscar nuevos horizontes para las relaciones humanas es que hoy día se ha empleado el término de *interculturalidad*.

## INTERCULTURALIDAD

La aceptación de la diversidad cultural no es la solución a los problemas que se suscitan debido una histórica exclusión de las naciones originarias y de los grupos de afrodescendientes, así como de un número considerable de poblaciones campe-

sinas mestizas, las cuales fueron invisibilizadas durante los procesos de construcción de los Estados y sociedades nacionales, negándose así su importancia y economía.

De tal modo que la interculturalidad consiste en propuestas tendientes a intervenir en las realidades sociales, respondiendo principalmente a problemáticas socioeducativas, avanzando sobre la tendencia a la homogeneización cultural en aras de la aceptación de la diversidad, con lo que se podrán establecer verdaderas bases para reales ejercicios democráticos, en los cuales no se podrá imponer un modelo.

La interculturalidad se ha centrado en la educación debido a la exclusión “de importantes sectores por razones socioculturales y lingüísticas; [así como] la falta de formación docente para el reconocimiento y trabajo de la diversidad; [además de] la ausencia de espacios académicos donde se trabaje esta temática en profundidad y de manera sistemática”.<sup>24</sup>

Cómo resolver el problema de la desigualdad estructural, cómo resolver el problema de la universalidad sin recurrir a un modelo cultural desde el que se definen los valores. En casos como en la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, se ha puesto énfasis en el estudio y análisis de los derechos humanos e indígenas “a través de la promoción de la Justicia Comunitaria, pretendiendo su inserción con el mismo valor jurídico y en el nivel de complementación e interrelación con el Derecho positivo”.<sup>25</sup> Así los recursos humanos provenientes de las distintas comunidades contribuyen a un acceso efectivo

<sup>24</sup> Beatriz Gualdieri, María José Vázquez y Marta Tomé, “Educación y multiculturalidad: una experiencia de integración dialéctica entre extensión, docencia e investigación desde la Universidad Nacional de Luján (Argentina)”, en Daniel Mato [coord.], *Diversidad cultural e Interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*, Caracas, UNESCO-IESALC, 2008, pp. 93-104, p. 95.

<sup>25</sup> Julio A. Mallea Rada, “El programa de técnicos superiores en justicia comunitaria de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia)”, en Mato, *Diversidad cultural e interculturalidad*, pp. 107-114, p. 107.

de la justicia, implementando la justicia comunitaria en el marco de los derechos humanos.

Otro ejemplo de interculturalidad es el que se está trabajando en la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural, Colombia, en donde abordan los saberes de las naciones originarias. De tal modo, las diversas ideas ancestrales constituyen una estrategia de acceder a otros conocimientos, que permitan generar otros nuevos, por lo que señalan la importancia del “espacio donde la sabiduría de los pueblos tiene cabida al igual que el conocimiento universal”.<sup>26</sup>

Finalmente, sólo resta señalar que si recorremos las diversas universidades interculturales encontraremos una gran variedad de experiencias y de objetivos, los cuales responderán a las múltiples necesidades de las naciones originarias. Por ello es necesario tener conocimiento de la diversidad de propuestas que se están generando, así como de la diversidad de conceptos, lo cual permite construir alternativas de convivencia. Por lo que puedo señalar que la interculturalidad no es la cultura de la paz, sino más bien debe entenderse como la propuesta de construcción cultural de la unidad en la diversidad.

<sup>26</sup> Graciela Bolaños, Libia Tattay y Avelina Pancho, “Universidad Autónoma, Indígena e Intercultural: un espacio para el posicionamiento de epistemologías diversas (Colombia)”, en Mato, *Diversidad cultural e interculturalidad*, pp. 211-232, p. 214.

# LOS DEPARTAMENTOS DE ULTRAMAR: ¿INTERCULTURALIDAD O ESPACIOS ETNOCULTURALES?

Margarita Aurora Vargas Canales

*Cada una de las islas que integran las Antillas  
es un esfuerzo de memoria;  
cada hombre, cada biografía racial,  
culmina en amnesia y niebla.  
Fragmentos de sol entre la niebla y súbitos arco iris.  
Ése es el esfuerzo, la tarea de la imaginación antillana:  
reconstruir a sus dioses con estructuras  
de bambú, frase a frase.<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Los departamentos de ultramar franceses en América Latina y el Caribe (DOM<sup>2</sup> por sus siglas en francés) son las islas de Guadalupe y Martinica, situadas en el arco de pequeñas Antillas en el Mar Caribe, y la Guyana en el continente sudamericano. Tres pequeñas extensiones de tierra tropical, si comparamos

<sup>1</sup> Derek Walcott, "Las Antillas: fragmentos de la memoria épica", discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, 1992, en *La voz del crepúsculo*, traducción del inglés de Catalina Martínez Muñoz, Madrid, Alianza, 2000, p. 107.

<sup>2</sup> La Ley de Departamentalización de 1946 les confirió este estatus. Sin embargo, el artículo 74 de la Constitución Francesa sufrió una reforma en el año 2003, en ella se introducía el concepto de Colectividad de Ultramar (*Collectivité d'outre-mer*), una división administrativa con menor rango que un Departamento. El 22 de febrero de 2007 se aprobó, previo referéndum, esta categoría para las islas de Saint-Martin y Saint-Barthélémy, que anteriormente figuraban como parte del Departamento de Guadalupe.

la inmensidad territorial de países como Brasil, Venezuela y Colombia, tres “jirones” de Francia, como suelen describirse.

Su ubicación geográfica da cuenta del pasado colonial, que las llevó a compartir procesos históricos comunes (esclavitud y exterminio de los pueblos amerindios, plantación y esclavitud, primero africana, luego “moderna” con la mano de obra contratada india, china, indochina, javanesa y, por último, la interminable tutela francesa, que permitió la llegada de nuevos pobladores tales como los sirios y libaneses).

Un rápido recorrido por la historia nos mostraría una larga sucesión de nuevas plantaciones de caña de azúcar, de nuevos plantadores y de una mano de obra creciente, constituida por gente que arribaba de los más lejanos lugares, incluso, un sector de los llamados blancos, tradicionalmente europeos, que recientemente algunos autores nombran mediterráneos, formó parte de este conglomerado, productor de frutas tropicales, de café, vainilla, ron y especias.

La interpretación que tradicionalmente han hecho algunos historiadores, sociólogos y literatos<sup>3</sup> sobre estos territorios es que el sistema de plantación trajo consigo una demanda creciente, primero de esclavos, y una vez abolido este sistema, de trabajadores contratados, creando comunidades étnicas y culturales en cierto sentido artificiales, ya que el interés principal era preservar e incluso aumentar el conjunto de plantaciones.

Las clases sociales que surgieron de este sistema estaban claramente diferenciadas económica, racial y socialmente: una plantocracia blanca, llamada los *bekés*, dueña de la tierra cultivable (que de por sí es escasa) y de las vidas de sus trabaja-

<sup>3</sup> La plantación como estructura económica ha sido estudiada de manera relevante por Eric Williams, *De Colón a Fidel Castro: la historia del Caribe 1492-1969*, introducción de Humberto García Muñiz, México, Instituto Mora, 2009; Manuel Moreno Fraginals y Oscar Zanetti en Cuba. Una discusión más reciente sobre los efectos de la plantación en el Caribe contemporáneo se encuentra en Henry Paget, “The Caribbean plantation: its contemporary significance”, en Bernard Moitt [ed.], *Sugar, slavery and society*, Gainesville, The University Press of Florida, 2004, pp. 157-185.



dores, posteriormente (siglos XIX y XX) de las fábricas y los servicios, además de dictar el canon en las costumbres, los valores, la moda, la comida y las creencias.

En segundo lugar, una “burguesía de color”, generalmente los mulatos que lograron, preponderantemente después de la abolición, acceder a profesiones liberales u oficios que les permitieron tener cierto capital y prestigio, o aquellos que, eventualmente, recibieron el reconocimiento de su padre blanco, y como tal derechos y herencias, o bien, aunque fueron los menos en los medios citadinos, los negros y mulatos que pudieron liberarse de la esclavitud (me refiero a la época anterior a 1848, fecha en que oficialmente fue abolida) por diversas maneras —comprando su libertad, alcanzando la gracia del amo por salvarle la vida, por cazar cimarrones, por denunciar a otros esclavos llamados “*nègres de la savanne*”— e insertarse en la vida económica y social de estas colonias de una manera sobresaliente.

Finalmente, los negros, esclavos primero y luego liberados pero siempre formando parte de esa mayoría de desposeídos, habitantes de los barrancos en el medio rural y de la llamada *l'En-ville* en las ciudades de Fort-de-France, Pointe-à-Pitre y Cayenne. ¿Qué pasó con los que llegaron después, a mediados del siglo XIX, los indios, chinos, javaneses, indochinos, sirios y libaneses? ¿Cómo se insertaron o no en la vida de las Pequeñas Antillas Francesas?

Las relaciones interétnicas y los aspectos culturales que se gestaron alrededor de estas comunidades quizás sean los tópicos menos tratados en las interpretaciones históricas, cuya base es la plantación. Me parece que, en el caso de las colonias francesas, la complejidad de la plantación como estructura económica y social aumenta con la abolición oficial de la esclavitud y la llegada de nuevos grupos étnicos.

En los años treinta del siglo XX prevalecía una manera de explicar estas sociedades a través del concepto de sociedades

fragmentadas o divididas (*segmented societies*).<sup>4</sup> El análisis supone que, debido al rechazo de los blancos hacia los negros, estas sociedades, aunque pluriculturales, permanecieron divididas en dos grandes apartados: los blancos y todo lo demás. El mestizaje étnico y cultural, de acuerdo con este planteamiento, de haber ocurrido hubiera sido a un nivel poco considerable, es decir, incapaz de superar la separación.

Sin embargo, durante los años sesenta del siglo xx proliferaron estudios que aludían a una visión dinámica de estas sociedades.<sup>5</sup> Mostraban que tanto los diversos grupos africanos como los blancos experimentaron un proceso de aclimatación a las condiciones físicas y culturales de las islas, sufriendo intercambios mutuos para dar nacimiento a una cultura criolla. En este proceso participaron también los grupos étnicos de más reciente llegada: indios, chinos, javaneses, indochinos y sirio-libaneses.

En el caso de los departamentos de ultramar franceses (DOM), el hecho de estar ligados políticamente a Francia hasta nuestros días condicionó que las reivindicaciones de una cultura cambiante —claramente diferenciada de la metropolitana, que reconociera la presencia de grupos étnicos diferentes a los blancos y a los negros— se hicieran presentes en los medios intelectuales, de una manera predominante, hasta bien entrado el siglo xx, probablemente la década de los ochenta.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Véase Harry Hoetink, *The two variants in Caribbean race relations*, traducción del holandés de Eva M. Hooykaas, Londres, Institute of Race Relations, 1967, pp. 90-97. El autor rechaza esta interpretación y propone, justamente, una donde la dinámica de los mestizajes e interrelaciones entre diferentes sustratos culturales contribuyan a la formación de una cultura diferente (que algunos, durante la década de los sesenta, llamaron *créole*). El autor se refiere fundamentalmente al caso de Curazao.

<sup>5</sup> Sobresalen los estudios pioneros de Edward Kamou Brathwaite, *Contradictory omens: cultural diversity and integration in the Caribbean*, Mona, Jamaica, Savacou, 1974; y Elsa Goveia, *A study on the historiography of the British West Indies to the end of the nineteenth century*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1956.

<sup>6</sup> Es importante diferenciar el caso de Guyana donde las estructuras económicas fueron diferentes ya que no predominó el sistema de plantación ni la caña, sino la explotación del oro y maderas preciosas, donde fue empleada mano de obra indí-

En este trabajo pretendemos mostrar que en el año 2011 las poblaciones que habitan estos territorios se debaten entre el establecimiento de verdaderas relaciones interculturales (con reivindicaciones raciales, de vez en cuando), ideas que surgen, principalmente, entre los intelectuales, y afirmaciones etnoculturales, que nacen al interior de los grupos racialmente diferenciados.

La primera parte la hemos llamado: “Convivencia y verdaderas relaciones interculturales”, en ella se cuestiona qué pasa con los grupos étnicos que conforman estas sociedades, ¿se dividen, se separan, se mestizan, se creolizan? Por otra parte, ¿quiénes hacen las políticas culturales?, ¿cómo funcionan éstas? y ¿qué serían unas verdaderas relaciones interculturales?

El segundo apartado se refiere a lo que he nombrado “núcleos de afirmaciones etnoculturales”, es decir, los diferentes grupos étnicos ¿cómo se organizan, cuándo tienen reivindicaciones de ese carácter?, ¿qué hay detrás de los discursos, tanto gubernamentales, como intelectuales o de líderes de los propios grupos étnicos?

Finalmente, presento algunas conclusiones y una bibliografía. La intención es ofrecer un panorama del debate contemporáneo sobre el multicitado multiculturalismo, que por otra parte es una de las características de la sociedad francesa en su conjunto, o al menos así es presentado oficialmente. Los departamentos de ultramar pueden ser la versión que obliga a pensar, quizá, en un multiculturalismo en todo caso diferente.

---

gena, además de laosianos y javaneses. La presencia de la prisión (*le bagne de Cayenne*) es otro elemento que hace sustancialmente diferente esta sociedad de las islas. La reivindicación del *créole* aparece, tempranamente, como un elemento de una cultura diferente a la metropolitana, en autores como el dramaturgo Constantin Verderosa, que, por cierto, era blanco. Véase Biringanine Ndagano y Monique Blérald, *Introduction à la littérature guyanaise*, Guyana, Centre Départemental de la Documentation Pédagogique de la Guyane, 1996.

CONVIVENCIA Y VERDADERAS RELACIONES  
INTERCULTURALES

Una imagen común de los martiniqueños es que en su mayoría son afrodescendientes, como en casi todas las islas del Caribe. Sin embargo, es importante precisar que las cifras oficiales<sup>7</sup> no dan cuenta de la verdadera presencia de diferentes grupos étnicos, ni mucho menos de los flujos migratorios procedentes de otras islas como Haití, Guadalupe, Dominica o Saint-Lucía o de países vecinos como Venezuela y Colombia.

Por otra parte, aunque minoritario, el grupo formado por los llamados blancos forma un sector considerable de la población, éste se divide en *Pays-Blancs* o *Békés*, es decir, los descendientes directos de los franceses continentales, que representan aproximadamente 9% de la población total (cerca de 36 000) y los *Métro* o franceses continentales, alrededor de 16 000 o 4% del total de habitantes.

Las relaciones interétnicas y los mestizajes parecen no existir en esta información. La idea de que estas sociedades permanecieron divididas en grupos étnicos, donde se toleraban relativamente pero no se mezclaban ni racial ni culturalmente, prevaleció hasta bien entrado el siglo xx.

El único mestizaje que aparecía en los relatos de carácter literario era el de blancos con negras, retratado en un ambiente de prohibición y prejuicios y, sobre todo, de violencia, donde la mujer negra, casi siempre esclava o trabajadora doméstica, se veía forzada al concubinato con el amo blanco.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Los datos disponibles señalan que aproximadamente 87% de la población total (cerca de 400 000 habitantes) está constituida por negros, mulatos, indios y asiáticos, de esta forma no podemos saber, por ejemplo, de los negros cuántos provienen de Haití o de Guadalupe, incluso de otras islas como Dominica o Saint-Lucía. En el grupo asiático no sabemos si se refiere a chinos, o sirios y libaneses. Por otra parte, ¿en cuál grupo se pueden ubicar los reunioneses? En <http://humanidades.uprrp.edu/francofonia/matinia.html> (fecha de consulta: 30 de agosto, 2011).

<sup>8</sup> Un tema recurrente en la literatura francófona del Caribe durante el siglo xix es el amor de los mulatos, o a veces negros, por señoritas blancas; el mismo adquiere

Las relaciones entre mujeres blancas y hombres negros resultaban, quizás, demasiado escandalosas para hablar de ellas, aunque es de conocimiento popular que también las amas blancas podían disponer, eventualmente, de sus esclavos negros.<sup>9</sup> Después de la abolición de la esclavitud, la figura del mulato y la mulata ha sido abordada y reconocida de diferentes formas, de manera tal que se ha constituido ya como un elemento esencial de la identidad caribeña.

El mestizaje étnico con indios ha sido menos narrado en la literatura de Martinica y quizá en su momento fue menos visible o menos aceptado por los propios habitantes de esta isla. De acuerdo con el historiador Paul Butel, entre 1855 y 1862 desembarcaron en Martinica, como trabajadores contratados: 9 158 indios, en su mayoría provenientes de la provincia de Tamil Nadu, por lo que también se les llamó tamiles.<sup>10</sup>

Los primeros que empezaron a mencionar a indios como personajes de sus obras fueron escritores blancos o afrodescendientes pero no los propios indios: René Boneville, Raphaël Tardon y Gilbert Gratiant constituyen un ejemplo.<sup>11</sup> Los indios aparecen como elementos de la sociedad martiniqueña: sirvientes, casi siempre, o campesinos que emigran a la capital, algunos eran *coolies échappés* (*chappés coulie* en créole), aquellos que escapaban de su círculo familiar o laboral.

Estos personajes no aparecen en las obras literarias (*Bleu des îles*, 1946, y *Fab Compère Zicaque*, 1958) interactuando

---

un matiz platónico, que deriva, frecuentemente, en relaciones incestuosas, debido al desconocimiento de los señoritos blancos de tener medios hermanos mulatos. Una historia similar se describe en *Outre-Mer* de Maynard de Queilhe (1835).

<sup>9</sup> Maryse Condé lo describe en *Moi, Tituba sorcière noire de Salem* (1986): el esposo de Tituba, un negro esclavo de Barbuda, se queda finalmente como el favorito de una blanca, viuda y dueña de una plantación. Véase la traducción al castellano de la obra referida, *La bruja de Salem*, Barcelona, Ediciones B, 1988.

<sup>10</sup> Véase Paul Butel, *Histoire des Antilles Françaises, xvième-xixème siècle*, París, Perrin, 2002, p. 309.

<sup>11</sup> Véanse los autores y obras citadas en Margarita Vargas, "Reflejos de la India en Martinica", en Lucía Chen y Alberto Saladino [coords.], *La Nueva Nao: de Formosa a América Latina*, Taipei, Universidad de Tamkang, 2010, pp. 184-186.

con los otros grupos étnicos, o eran sirvientes, o escapados o emigrados. En teoría, los indios, aun los que pertenecían a las castas de los parías, consideraban a los negros una casta inferior y evitaban mezclarse; la proporción de trabajadores varones solteros permanecía alta.

La visión de los indios como personajes literarios cambia en la pluma de dos escritores martiniqueños: Patrick Chamouiseau y Raphaël Confiand. En el caso del primero, la novela *Texaco* narra el mestizaje entre un indio y una mujer negra, en condiciones de precariedad económica en un barrio formado por gente que no tenía dónde vivir.

Por su parte, Raphaël Confiand en su novela *Case à Chine* (2007) llama la atención sobre otro aspecto: las relaciones y posibles mestizajes con otros grupos étnicos diferentes a los negros. Confiand crea un personaje que se llama Soupanaye, de origen tamil, contratado en el corredor francés de Pondichéry en la India, amigo de Chen-Sang, un chino embarcado en los muelles de Cantón.

Los contratados eran destinados al corte de la caña en propiedades al interior de Martinica. Confiand cuenta la suerte de ellos al ser llevados a *Petite Poterie*, una plantación en la comuna de *Rivière Salée*, Martinica:

Los otros compañeros de Chen-Sang, los que estaban destinados para el señor de Lacroix, eran indios y, entre ellos, se encontraban dos familias con hijos aún adolescentes. Para su mala suerte, fue separado de su amigo Soupanaye, al que le había enseñado las reglas del mah-jong. Por su parte, Soupanaye le explicó el sentido de esos rituales indios, extraños para los otros, y que los suyos practicaban en el mástil del barco cuando el tiempo llegaba a ser amenazante.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> "Tous les autres compagnons de Chen-Sang, ceux qui étaient destinés à M. de Lacroix, étaient des Indiens et, parmi eux, se trouvaient deux familles accompagnés d'enfants encore adolescents. Pour son malheur, il fut séparé de son ami Soupanaye, celui à qu' il avait enseigné les règles du mah-jong et qui, en contrepartie, lui avait expliqué le sens de ce rituels hindous pour le moins étranges que les siens pratiquaient

De acuerdo con el relato de Confiant, es posible que se establecieran relaciones de amistad entre trabajadores contratados chinos e indios, desde la travesía que hacían en barcos que salían de Cantón o Shangai. Por otra parte, el autor cuenta las historias de amor de Vaïdomestry, un barrendero indio, enamorado de Mâ, una china martiniqueña, hija de Meï-Wang, la dueña de la tienda de abarrotes, o de Mussieu Géraud, empleado municipal, negro, pretendiente de la misma Meï-Wang, conocida como *Madame Chine*.

El mestizaje étnico para Raphaël Confiant es un hecho y se dio a pesar de las creencias tanto de los indios como de los chinos: véase el caso de Man Fidéline, una negra lavandera que vivía en Saint-Pierre, el “París de las Antillas” —antes de que desapareciera durante la erupción de la montaña Pelée en 1902—, y dio refugio a un prófugo de la justicia, el chino Chen-Sang, antiguo cortador de caña, que había dado muerte al capataz Audibert. Man Fidéline y el “chino loco” formaron una pareja que tuvo un hijo, Hector o Fang-Li y vivía en Fort-de-France en el barrio de Terres-Sainville, conocido por ser habitado por negros y mulatos, al contrario de Au-Béraud, donde residían indios en su mayoría (los chinos no parecían ocupar un barrio particular). Aunque se mencionan los sirio-libaneses, no aparecen en relaciones de mestizaje con otros grupos étnicos, sólo como vendedores de telas y enseres de la calle François Arago.

Por otra parte, la isla de Guadalupe, conjuntamente con las pequeñas islas que la rodean: Marie Galante, Les Saintes y La Désirade, reportan una población mayor que la de Martinica, 417 520 habitantes,<sup>13</sup> repartidos de la siguiente manera: Grande-Terre 215 131, Basse-Terre 181 660 (ambas forman las dos “alas” de la isla de Guadalupe, divididas por el brazo de un

---

sur le pont arrière du navire dès que le temps devenait menaçant”, en Raphaël Confiant, *Case à Chine*, París, Folio, 2007, p. 51. La traducción es mía.

<sup>13</sup> El año del censo es el 2007, la información consultada se encuentra disponible en el sitio <http://www.humanidades.uprrp.edu/francofonia/Guadalupe.html> (fecha de consulta: 4 de septiembre, 2011).

río, que atraviesa un puente llamado Bahía Mahault), Marie Galante 16 311, Les Saintes 2 467 y La Désirade 1 951.

De acuerdo con este mismo censo, del total de la población hay 63% de mulatos, 28% de negros, 4% de indios y 3% de blancos, ya sea Blancs-Pays o Métro. Si comparamos con Martinica, resulta que Guadalupe tiene una menor población blanca: sólo 3% mientras que en Martinica hay 13%. Lo demás no lo podemos saber porque las cifras no muestran el mestizaje de estos grupos, incluso ni siquiera mencionan a poblaciones como la china o los sirio-libaneses; además que los criterios para saber cuándo alguien puede ser considerado mulato o indio pueden no estar apegados a la realidad.

Históricamente, se puede inferir que hay más población de origen indio en Guadalupe que en Martinica, porque llegaron más trabajadores contratados al primer lugar: en el lapso comprendido entre 1854 y 1885 arribaron a los puertos de Guadalupe 43 526 indios.<sup>14</sup> La mayoría se estableció en la Grande-Terre, en las plantaciones de caña cercanas a Bellevue y Saint-François, posteriormente emigraron hacia la capital económica Pointe-à-Pitre y el otro extremo de la isla, la Basse-Terre.

Los indios en Martinica siguieron una ruta similar: llegaron a los puertos de la parte norte de la isla y de allí fueron trasladados a las plantaciones cercanas a Macouba, Basse-Point y Le Lorrain, por otra parte, un sector considerable fue desembarcado en los puertos del sur de la isla, para ser trasladados a las plantaciones alrededor de Rivière Salée y Trois Rivières, desde donde comenzaron a emigrar hacia Saint-Pierre primero, y posteriormente a Fort-de-France.

Un panorama de los escritores indo-guadalupeños tales como Jacqueline Manicom, Ernest Moutoussamy (1941-) y Michel Ponamah así como los indo-martiniqueños Maurice Virassamy y Camille Moutoussamy (1946-) nos muestra que las primeras generaciones que empezaron a escribir sobre esta

<sup>14</sup> Butel, *Histoire des Antilles Françaises*, p. 309.



población, presente pero un tanto invisible publicaron sus primeras obras en la década de 1970, en un primer momento de manera autobiográfica.

Las publicaciones de carácter etnográfico son de más reciente data, entre ellas podemos mencionar a *Ne crachez pas sur Sangaré* de Maurice Virassamy y *Il pleure dans mon pays* (1979) y *Éclats de l'Inde* (2003) ambas de Ernest Moutoussamy. El tema del mestizaje étnico no parece preocupar a estos escritores.

Sin embargo, en la vida de Guadalupe se puede notar este mestizaje en los rasgos físicos de la población, en la cocina, en la presencia de los comerciantes de Pointe-à-Pitre, en la música, donde por cierto, los indios destacan como promotores del *Zouk*, además de ser dueños de lugares como *Le Shiva*, que promueve a los grupos locales que interpretan este género.

Un mosaico menos conocido es el que presenta Guyana. A diferencia de otros departamentos de ultramar, posee una enorme extensión territorial y poca población. La composición demográfica consta de 230 000 habitantes que se distribuyen, sobre todo, en la costa. Por lo menos seis grupos étnicos están representados: los negros cimarrones de Guyana y Surinam, quienes huyeron a los bosques y los ríos desde el siglo XIX; actualmente controlan el monopolio del negocio de cruzar el río Maroni a remo. Los *créoles*<sup>15</sup> son los afrodescendientes nativos de Guyana, se dedican principalmente a trabajos manuales y servicios. Los *métro*, ingenieros y técnicos de la base espacial de Kouru, médicos, profesores y ambientalistas, los miao, inmigrantes venidos de Laos desde 1977 y los brasileños procedentes de la región de Macapa constituyen la mano de obra que se ocupa de la búsqueda y extracción del oro, de la construc-

<sup>15</sup> Se considera que 60% de la población es afrodescendiente, sólo 10% correspondería a los blancos y el restante 30% a los demás grupos étnicos. Hablamos de un país donde un tercio de la población corresponde a los más variados grupos étnicos, incluidos los indios wayana y galibis que tienen poco contacto con las otras poblaciones y que se concentran en la provincia de Awala-Yalimapo. Fuente: CIA World Factbook. En [www.indexmundi.com](http://www.indexmundi.com) (fecha de consulta: 5 de septiembre, 2011).

ción y eventualmente en los servicios. Un dato que llama la atención es la cantidad de latinoamericanos que han llegado: peruanos, colombianos y dominicanos predominantemente, algunos por razones políticas.

La población de Guyana es un conglomerado joven, 35% de ellos tiene menos de 15 años. Se agrupa en dos grandes distritos administrativos: Saint-Laurent du Maroni y Cayenne la capital. Algunos datos históricos que ayudan a entender la conformación de la sociedad guyanesa son los siguientes: en 1852 se establece que este territorio serviría como prisión (*le bagne de la Guyane*), debido sobre todo a las pésimas condiciones climáticas y a las enfermedades (fiebre amarilla) que imperaban. Tras una campaña de denuncia, encabezada por el periodista Albert Londres,<sup>16</sup> se prohíbe el envío de prisioneros en 1946.

Desde mediados del siglo XIX, la búsqueda de oro y del mítico lugar conocido como El Dorado (Maná) atrajo a exploradores y aventureros, incluso botánicos, sabios y naturalistas, dando lugar a la escritura de relatos de viaje, reportes científicos y narraciones de carácter etnográfico, donde se describen los pueblos indígenas encontrados y su manera de vivir.<sup>17</sup>

La presencia de árabes (levantinos) y sirios fue notable durante la época en que duró la prisión, sin embargo, en la literatura en francés que se ha publicado no aparecen personajes con esta filiación étnica. Durante la década de 1970, el gobier-

<sup>16</sup> Albert Londres (1884-1932), periodista, publicó, a propósito de la prisión de Cayenne, reportajes y narraciones reunidos bajo el título de *L'Homme qui s'évada* y *Au Bagne* (1914), en Ndagano y Blérald, *Introduction à la littérature guyanaise*, pp. 79-81.

<sup>17</sup> Sobresalen las narraciones de carácter etnográfico, entre ellas podemos citar al francés Henri Anatole Coudreau (1859-1899), quien como funcionario colonial con estudios en geografía e historia describió sus viajes por el río Maroni y Oyapock, elaboró una cartografía de la región de Tumuc-Humac, zona montañosa al sur de la Guyana francesa, habitada por los indios oyampis y roucou, y recuperó leyendas de esos pueblos. Véase *Journal de Voyages*. Otro escritor guyanés más contemporáneo, que recuperó ceremonias tradicionales de los indios saramacas, fue René Jadfard (1901-1947) en *Nuits de Cachiri* (1946).

no francés favoreció la migración de javaneses y laosianos para impulsar la agricultura; como personajes literarios aún no han sido recuperados.

Los afrodescendientes que provienen de Saint-Lucie o Haití parecen perderse en la masa de negros guyaneses o bien son elementos recientes en la historia de Guyana, de tal forma que no tienen una representación en el corpus literario de este territorio.

El tema de la afrodescendencia y el legado de los distintos pueblos indígenas, por el contrario, son tópicos recurrentes en autores como el conocido poeta de la negritud Léon Gontran-Damas, Bertène Juminer<sup>18</sup> e incluso los creolófonos como Serge Patient (1934-). Las escritoras guyanesas destacan por su contribución en problemáticas tan diversas como la participación política de las mujeres o bien el uso de la imaginación en la escritura fantástica.<sup>19</sup>

Por otra parte, en 1968 el gobierno francés estableció una base espacial en Kourou. Además de ser una fuente de trabajo para los guyaneses, su presencia trajo consigo la llegada de técnicos, ingenieros, médicos y ambientalistas metropolitanos; la mayor parte no se queda a residir de manera permanente, generando una dinámica particular en sus relaciones con la población local.

<sup>18</sup> Bertène Juminer fue médico y amigo de Frantz Fanon, con quien compartió la experiencia clínica en Túnez de 1958 a 1966. Publicó, entre otros, *Les Bâtards* (1961) con prefacio de Aimé Césaire.

<sup>19</sup> Nos referimos a Christiane Taubira-Delannon (1952-), feminista y diputada por la Guyana varias veces, economista, creolófona y bilingüe inglés/francés. Algunas de sus obras son: *Lyan Yamm*, 1983 (*La liane d'igname*) y *Noir des îles* (1995). Micheline Hermine, metropolitana casada con un guyanés, estudió letras y además es editora; ha publicado: *Les iguanes du temps* (1988), *Blessures* (1990) y *La Soeur d'Amérique* (1994). Eugénie Rezaire (1959-), discípula de Damas, es una de las más entusiastas participantes de la Association des Amis de Léon Gontran-Damas (ASALD), en cuya revista ha publicado parte de su poesía (*La Torche*, 1978). Otras escritoras guyanesas citadas son Alice Bonneton (Kourou, 1920), Marie-France Duparl (Cayenne, 1960) y Assunta Renau Ferrer (nacida en 1959 en un poblado del lado brasileño), véase Maryse Condé, *La parole des femmes*, París, L'Harmattan, 1979.

¿Cómo se puede crear un ambiente no sólo de respeto a las culturas locales sino de homologación respecto a la cultura francesa? El gobierno galo trató de atender esta situación a través de dos leyes, la primera data del 2 de agosto de 1984, ley 1984-747: en ella se declara la protección de las lenguas y culturas regionales mediante actividades culturales y educativas particulares. La segunda data del 13 de diciembre del año 2000, ley 2000-1007: en sus artículos 33 y 34 señala el respeto y protección de “estilos de vida particulares y autóctonos”.

Uno de los aspectos donde ha habido tensiones entre las políticas gubernamentales y la población de los DOM es respecto al reconocimiento del créole como lengua oficial, que por otra parte tiene tres variantes: el créole martiniqueño, el créole guadalupeño y el créole guyanés. A pesar de la prohibición gubernamental de los mismos en las escuelas hasta la década de 1980, son lenguas habladas por la mayoría de la población, incluso un porcentaje alto en el medio rural es exclusivamente creolófono.<sup>20</sup>

La publicación de obras literarias en créole data de una época temprana, 1885,<sup>21</sup> tomando en cuenta que son idiomas cuya base es la oralidad. El impulso de los créoles para fomentar la creación ocurre también, de forma oficial, de manera temprana: en 1936, Rémy Nainsouta, alcalde de Saint-Claude,

<sup>20</sup> Las cifras que se manejan usualmente toman en cuenta a la población que habla créole aunque no sabemos si de manera exclusiva; según cifras oficiales en Guadalupe 96.8% de la población habla créole, en Martinica 96%. En Guyana es más difícil cuantificar porque hay varios tipos de créole: el francoguyanés, el bushinengué (el que hablan los negros venidos de Surinam), el haitiano, el chino kakka (tal vez éste no es un créole proveniente del francés) entre otros.

<sup>21</sup> Se trata de *Atipa: roman Guyanais*, precisamente del escritor Alfred Parépou, oriundo de ese país. De acuerdo con Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, se trata del primer texto escrito totalmente en créole, sin las tradicionales traducciones: “C’est le premier livre digne de ce nom écrit dans cet idiome, sans la traditionnelle traduction en regard”, en *Lettres créoles: tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, París, Hatier, 1991 (Collection Breves Littérature), p. 100.

Guadalupe, fundó la Academia Antillana de Créole (ACRA).<sup>22</sup> Sin embargo, el uso del mismo como lengua oficial en los juicios y en la educación aún no ha sido aprobado.

La existencia de una literatura en créole, quizás más propiamente una oralitura<sup>23</sup> es de larga data, probablemente comienza con la publicación de leyes y ordenanzas para que los esclavos pudieran entenderlas. El uso y manejo de estas lenguas muestra la vitalidad de una cultura propia, generada en el marco de relaciones caracterizadas por la violencia y el abuso. Actualmente, el uso de dichos, proverbios, cuentos, leyendas, improvisaciones (*titimes*), giros lingüísticos, cadencia y ritmos locales, cuyo manejo se extiende a otros grupos étnicos como los indo-caribeños, los sino-caribeños y los mismos *Blanc-Pays*, nos habla de una noción más extensa de estos idiomas, ya que no sólo son lenguas sino parte de una cultura, de un modo de vivir.

El créole de Martinica, en francés, es el mismo que se habla en las islas vecinas de Dominica y Saint-Lucía que, por otra parte, son islas donde se habla, oficialmente, el inglés. De esta manera, para los creolófonos es una necesidad crear una manera de escribir estas lenguas, hasta el momento han seguido la fonética, para así evitar que se pierda.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Véase Micheline Rice-Maximin, *Karukéra, présence littéraire de la Guadeloupe*, Nueva York, Peter Lang, 1998, p. 144.

<sup>23</sup> El término tiene un interesante debate en Walter Ong, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1982.

<sup>24</sup> De acuerdo con Georges Mauvois, dramaturgo creolófono de Martinica, cuya obra *Ovando* ganó el Premio Casa de las Américas 2004: "Hoy en día en Martinica y Guadalupe hay carreras universitarias para titularse en lengua créole y empezamos a tener profesores calificados para su enseñanza en los niveles secundario y preuniversitario, aunque aún es limitado", en el Encuentro "Creolidad e identidad en el Caribe francófono", celebrado en la Casa de las Américas, Cuba, 23 de marzo de 2006. Una reseña del mismo se puede consultar en el sitio [www.laventana.casa.cult.cu](http://www.laventana.casa.cult.cu).

## ¿NÚCLEOS DE AFIRMACIONES ETNOCULTURALES?

El grupo étnico más visible,<sup>25</sup> organizativamente hablando, en Martinica y Guadalupe es el indio, llamado popularmente hindú, en referencia a la religión que profesaban la mayoría de los emigrantes procedentes de la región sureña de Tamil Nadu en la India. Los chinos y los sirio-levantinos y sus descendientes, en cambio, no parecen tener una intención reivindicativa, al menos políticamente hablando.

El tránsito del desembarco al trabajo del corte de la caña, después a las ciudades y la escolarización ha sido un camino difícil, doloroso y lleno de obstáculos para los descendientes de estas comunidades. De los llamados *kala-pani*, en referencia al nombre de los barcos, a los malabares y a los “kulís come perros” hay diferencias considerables: *kala pani* es un término que recuerda el origen, malabar quizás, y tiene una connotación neutral: es el nombre de una región en la India; pero “kulí come perro” es un insulto.

Ese tránsito tiene ya en su haber cuatro generaciones de indios, con sus respectivos mestizajes. Algunos de ellos han llegado a ocupar posiciones políticas de consideración, es el caso de Ernest Moutoussamy, escritor y diputado por Guadalupe, Victorin Laurel, presidente regional de Guadalupe, y Serge Letchmy, presidente del Consejo Regional de Martinica, entre otros, además de una comunidad artístico-intelectual conformada por pintores, escritores, fotógrafos, profesores, ministros del hinduismo y bibliotecarios.

<sup>25</sup> Nos referimos a las comunidades que llegaron durante el siglo XIX, principalmente indios, chinos, sirio-levantinos, y en el caso de Guyana laosianos y javaneses, y no a los afrodescendientes, quienes como se recordará llegaron desde mediados del siglo XVII como esclavos. Estas sociedades han sido estudiadas a través de tres acercamientos: el mestizaje, que en un primer momento se entendió solamente como la mezcla de razas; la transculturación, donde hay una visión más dinámica del mestizaje y las manifestaciones culturales; y la creolización, que en un sentido más amplio explicaría no sólo la formación sino la dinámica cultural de estas comunidades. Véase Dominique Chancé, *Histoire des littératures antillaises*, París, Ellipses, 2005, pp. 6-7.

En el caso de los inmigrantes chinos, Confiant recupera un estribillo que les cantaban los niños negros:

chino cimarrón, ladrón malo, chino de ojos rasgados, que miran a escondidas, yé-lé-lé, no engañas a nadie, chino cimarrón, jefe de vagabundos, chino, chino, la ley va detrás de ti, tu trase-ro está desnudo, chino cimarrón, modelo sagrado de polizonte, chino verde, varita de mandioca, chino sin amo, has perdido tu combate.<sup>26</sup>

Como se puede observar, también pasaron de tener, en el dominio popular, denominaciones como “ladrones”, “vagabundos”, “ojos rasgados” a otras más neutras, como simplemente el señor Ming o Sang.

¿Por qué los chinos y sus descendientes no han logrado una organización como la de los indios o parecida para visibilizarse? Una posible explicación la ofrece Raphaël Confiant en su novela *Case à Chine*: el escritor, descendiente de chinos, observa que las figuras más prominentes de esta comunidad preferían integrarse a la sociedad martiniqueña, a través de matrimonios ventajosos con mulatas de buenas familias.<sup>27</sup>

La mestización fue un elemento de disolución para la comunidad china sin embargo, la comunidad india tampoco se

<sup>26</sup> Confiant, *Case à Chine*, p. 213, la traducción es mía.

<sup>27</sup> “Quelles propositions fit ce dernier á Docteur Chine? Comment le chinois parvint-il à épouser sa benjamine alors qu'ils ne se connaissaient ni d'Ève ni d'Adam? Quels accords secrets furent passés entre les deux hommes et sans doute l'épouse du notaire? Nul ne le sait à ce jour, les différentes parties étant toujours restées très discrètes sur le sujet... Dans le parler ordinaire, le mot 'Chine' disparut de l'expression 'Docteur Chine'. On ne dit plus désormais que 'M. le docteur Yung-Ming' d'une voix chargée de respect”, *Case à Chine*, p. 402. “¿Cuáles propuestas hizo, este último (el notario, mulato Sr. Letellier) al Doctor China? (el médico de origen chino así apodado), ¿Cómo logró el chino casarse con la hija más pequeña (del Sr. Letellier) ya que no se conocían profundamente? ¿Qué acuerdos secretos se hicieron entre los dos hombres y, sin duda, con la esposa del notario? Hasta el día de hoy nadie lo sabe, las partes involucradas han sido siempre muy discretas al respecto... En el habla común, la palabra 'China' desapareció de la expresión 'Doctor China'. Ahora ya no se dice más que 'el señor doctor Yung-Ming' con una voz llena de respeto”. La traducción es mía.

mantuvo estática, experimentó intercambios y mestizaciones y mantiene un sentido propio y una reivindicación etnocultural. Otra hipótesis, para el caso de Martinica y Guadalupe, quizás sea la religión hinduista, que cohesionó esta comunidad, permitiendo además la integración de practicantes de origen no indio.<sup>28</sup>

Otro elemento que contribuyó a la despersonalización de los emigrados, tanto chinos como indios, fue la falta de una identidad jurídica. El único documento con el que contaban para identificarse era el contrato de trabajo, que normalmente revisaban las autoridades francesas cuando desembarcaban; si por algo lo perdían, no existían para el gobierno francés, aunque podían escapar de las plantaciones y tomar otra identidad; jurídicamente, sin un documento que probara su nombre y procedencia, no existían.

Además, eran extranjeros aún cuando hubieran nacido en las Antillas. Sólo en 1923 los indios pudieron acceder a la nacionalidad francesa. De 1854 a 1946, Ernest Moutoussamy considera que la presencia india en Guadalupe fue una “presencia discreta”, caracterizada por la práctica de la religión hinduista y por habitar en el medio rural. A partir de 1946 (Ley de Departamentalización) comienza una reivindicación de los usos y costumbres de los indo-guadalupeños, debido a la promulgación de esta ley “que pretendía terminar con la diversidad étnica y cultural” de las Antillas Francesas.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Gerry L'Étang, antropólogo y profesor en la Université des Antilles-Guyane en Martinica, piensa que había diferencias fundamentales entre el hinduismo practicado por los brahmanes y el hinduismo que llegó a las Antillas Francesas, éste era el que practicaban los tameses, un hinduismo que más que una religión era un modo de vida, una relación espiritual entre el hombre (no importaba si era indio o no) y lo sagrado (no entre un dios en particular). En entrevista para el documental *Hindus in Guadeloupe and Martinique OHM*, producido por Rahman Films International y la Association Culturelle de Martinique Amis de l'Inde, 2004. La transcripción y traducción de la entrevista son mías.

<sup>29</sup> Ernest Moutoussamy en entrevista para el documental *Hindus in Guadeloupe and Martinique*. Además, el escritor denuncia que la comunidad india fue “negada”



Sin embargo, el mismo escritor reconoce que los indo-guadalupeños, y yo diría los caribeños en general, poseen “identidades plurales”, es decir, son indios, o chinos o afrodescendientes o sirios o laosianos y a la vez son caribeños, pueden ser católicos y al mismo tiempo practicantes del hinduismo, del vudú o la santería. De acuerdo con Nicolas Radene, habitante de Martinica, blanco, ellos no representan comunidades cerradas sino abiertas, a diferencia de lo que ocurre en Francia, donde hay multiculturalismo pero cada comunidad étnica permanece aparte, o con pocas interacciones con otras comunidades étnicas; en las Antillas no hay tal separación.

Escritores como Raphaël Confiant y Ernest Pépin,<sup>30</sup> poco a poco, van incluyendo en su literatura a estas poblaciones, no sólo como elementos decorativos o figurativos, sino como elementos protagónicos de toda la narración. Sin embargo, mi apreciación es que, en esta etapa, hay más un esfuerzo por “llenar los silencios de la historia”,<sup>31</sup> es decir, por reconstruir un pasado del que se conoce muy poco, que una discusión sobre el mestizaje o las formas en que estas comunidades han interactuado con los otros componentes de las sociedades de las que forman parte.

En los discursos de hombres políticos de origen indio en Martinica y Guadalupe hay diferencias en la forma de apreciar estas comunidades en relación con el resto de componen-

---

(no reconocida) por el gobierno francés y que, a diferencia del gobierno inglés en Trinidad y Jamaica, no le concedió una identidad etnopolítica.

<sup>30</sup> Ernest Pépin (1950-) es un poeta guadalupeño, premio Casa de las Américas de poesía 1991, ha sido delegado de Asuntos Culturales ante el Consejo General y presidente de la Fundación Alejo Carpentier. Según Marie-Connette Mondialise, profesora indo-guadalupeña, la obra *Coulée d'or* (2005) de Pépin ha sido la que por primera vez habla de los indios con fraternidad: “él nos rehabilita”. Véase el sitio de promoción de las lenguas y las culturas créoles: [www.potomitan.inf/bibliographie/pepin](http://www.potomitan.inf/bibliographie/pepin) (fecha de consulta: 10 de septiembre, 2011).

<sup>31</sup> Véase la ponencia de Edouard Glissant, “La escritura como metáfora del exilio” (en francés), presentada el jueves 16 de noviembre de 2000, a las 18:00 horas, en Casa Refugio Citlaltépetl, ubicada en Citlaltépetl núm. 25, Colonia Condesa, México. Apuntes propios.

tes sociales. Ernest Moutoussamy<sup>32</sup> habla de una “gran familia”, de la que todos los guadalupeños, independientemente de su origen étnico, forman parte. El mestizaje étnico y cultural es el factor de cohesión de esa aparente unidad, por otra parte, la familia es concebida dentro de la comunidad francesa de ultramar.

Se pueden reconocer varios elementos en esta construcción discursiva: por una parte, la idea del mestizaje como elemento de reconciliación que, paradójicamente, unifica lo que se pretende diferenciar, las comunidades de origen indio. Por otra parte, la idea de “familia” tan cara a los naturalistas y positivistas del siglo XIX. Una familia, en todo caso, donde hay discordias, pleitos y diferencias entre “primos” no tan cercanos.

Un caso diferente es el de Serge Latchmy, quien cree que aun cuando existe una dinámica de intercambios mutuos entre las comunidades de distintos orígenes étnicos, cada una tiene sus propias características y funcionamiento; en este contexto, para él, Martinica tendría que ser una “región autónoma” de Francia.

## REFLEXIONES FINALES

¿Son en realidad estas reivindicaciones núcleos de afirmación etnoculturales? Creo que las dinámicas culturales en el Caribe insular y el francófono no son la excepción, son de una porosidad<sup>33</sup> muy alta dada su ubicación geográfica, la historia forzada de compartir un mismo espacio varios pueblos de diferentes sustratos étnicos y el contexto de relaciones violentas y altamente jerarquizadas (esclavitud y trabajo contratado).

<sup>32</sup> En entrevista en *Hindus in Guadeloupe and Martinique*.

<sup>33</sup> Término que utiliza Antonio Benítez-Rojo en su libro *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea, 1998. Interesante la interpretación que hace de las culturas caribeñas como culturas acuáticas.

La literatura (hasta una época reciente: 1990), la historia oficial y los discursos gubernamentales, desafortunadamente, no reflejan esa dinámica, constante como proceso, y cambiante en la medida que ocurre con una rapidez extraordinaria, por ello, se tiene la falsa idea que existe un pluriculturalismo pero cada comunidad étnica tiene escasas relaciones con las otras (*segmented societies*), cuando lo que ocurre es que se trata de comunidades abiertas (porosas) donde ocurren múltiples y variados intercambios, no exentos de problemas; los no indios practicantes del hinduismo son un ejemplo, las uniones interraciales también, incluso las fiestas y celebraciones de diferente origen étnico compartidas por toda la comunidad: el Ramayana, o la celebración del Año Nuevo chino.

Las políticas gubernamentales han apuntado en distintos momentos a la unidad cultural, al reconocimiento de las diferencias, al respeto a las “culturas locales”: ley de Departamentalización, ley de 1984, ley del año 2000 ya citadas, respectivamente. Los discursos de los líderes de las diferentes asociaciones étnico-culturales señalan diferentes concepciones de sus comunidades dentro de los territorios de ultramar, sin embargo, los mismos pueblos aprendieron a compartir los espacios laborales, de religiosidad, de convivencia, con relaciones no exentas de rechazos, insultos, no aceptación, es decir, desarrollaron formas de convivencia al margen de lo que las leyes dictaban o los discursos de sus propios líderes, y creo que ésa fue la base de lo que ahora llamamos una verdadera interculturalidad.

# LA INTERCULTURALIDAD Y EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

Gaya Makaran

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años se ha vuelto de moda la palabra “interculturalidad”, sustituyendo el anterior “multiculturalismo”, que aunque todavía no desapareció del todo está viviendo una importante crisis como concepto (en la práctica sigue siendo dominante). ¿Qué significa lo “intercultural”? ¿Cuál es la diferencia con el ya conocido “multicultural”? ¿No es acaso un simple cambio de apariencias con el mantenimiento paralelo de viejas prácticas? Más que nada tenemos que diferenciar entre la teoría científica que distingue tajantemente estos dos conceptos y la práctica política que muchas veces suele entenderlos como sinónimos.

Existen múltiples teóricos de ambos términos, sin embargo, no es mi objetivo presentar aquí un recorrido por las tendencias mundiales, sino enfocarme en la realidad boliviana, donde tanto el multiculturalismo (“pluri multi”) como la interculturalidad tienen sus significados y usos específicos, moldeados por la actividad del poderoso movimiento indígena. Así, el multiculturalismo en Bolivia, ya sea entendido como tendencia intelectual o como política gubernamental, está ligado con la época de reformas neoliberales (sobre todo durante el gobierno de Sánchez de Lozada, 1993-1997) y las reivindicacio-

nes del creciente movimiento indígena. Es entonces cuando se reforma la Constitución (1994), incluyendo los derechos específicos de los pueblos autóctonos y declarando el carácter pluriétnico y multicultural del país y cuando se promulgan leyes conformes con el nuevo espíritu: de educación, de descentralización, de participación ciudadana, etcétera.

En aquellos tiempos la propuesta multiculturalista parecía revolucionaria e incluso la población indígena le dio una cordial bienvenida. Con el tiempo resultó que era otra de las tácticas conservadoras para preservar el *statu quo* y desarticular los movimientos de reivindicación étnica que lo amenazaban. De esta manera, las antiguas prácticas de etnocidio y persecución de la diferencia evolucionan en una incorporación subordinada, donde lo diferente es respetado mientras permanezca inofensivo, folclorizado y aculturado. En realidad, el multiculturalismo postulado por los políticos y los intelectuales neoliberales tenía objetivos distintos al movimiento indio. Se trataba de permitir cierta reforma que no afectara el sistema económico ni político existente y al mismo tiempo impidiera el estallido de un conflicto social grave.

Los cambios se limitaban a las cuestiones culturales externas, como la diversidad lingüística o folclórica, sin tener en cuenta las propuestas económicas o políticas basadas en las experiencias indígenas, transformando las relaciones de dominio sin liquidarlas. Nada caracteriza mejor esta tendencia que las palabras de Félix Patzi, un intelectual aymara: “Por más que el Estado permita al indígena hablar su propio idioma, vestir su propia indumentaria, practicar su religión, e inclusive izar sus símbolos, los indios continúan ubicados en los puestos más inferiores del anillo de la jerarquía colonial”.<sup>1</sup> Fenómeno definido por Díaz Polanco como el “proceso etnofágico” que se refiere a las “sutiles fuerzas disolventes” del neoliberalismo

<sup>1</sup> Félix Patzi citado en F. Hylton y S. Thompson, *Ya es el otro tiempo el presente*, La Paz, Muela del Diablo, 2003, p. 277.

multicultural que al mismo tiempo que promueven la diversidad cultural y declaran el respeto hacia las culturas nativas, amenazan sus medios de subsistencia material y minan sus aspectos más críticos, quitándoles su potencial rebelde.

Frente a las fallas del modelo “pluri multi” nació la necesidad de repensar, redefinir y reconstruir el término. Así, empezaron a plantearse propuestas de una convivencia “intercultural”, donde la interculturalidad significaría un proyecto de emancipación alternativo al capitalismo, una comunidad de iguales, donde ninguna de las culturas se sobrepondría a las demás ni pretendería establecer las reglas y mecanismos del diálogo cultural entre semejantes. Un Estado intercultural tendría que incorporar en igualdad de condiciones a todas las culturas, inclusive en aspectos estratégicos como su ordenamiento político, económico, judicial, etc., sin preferencia alguna. Esta manera de entender la interculturalidad, llamada “interculturalidad crítica”,<sup>2</sup> aunque suene utópica, fue formulada por los movimientos sociales bolivianos como una verdadera alternativa al proyecto neoliberal multiculturalista. Al mismo tiempo que revoluciona la manera de posicionarse de las culturas indígenas frente al Estado, de subordinados a iguales, plantea la necesidad de cambios estructurales profundos a fin de alcanzar la soñada igualdad. Ésta no se puede establecer a través de las leyes ni decretos por muy incluyentes y tolerantes que sean, puesto que exige un esfuerzo revolucionario de romper con las viejas estructuras de poder y de cambiar el modelo económico. Así que una interculturalidad profunda implica el cambio radical del modelo societal, siendo el capitalismo neoliberal y el Estado-nación homogéneo los principales impedimentos para alcanzarla. Al mismo tiempo, mientras que el

<sup>2</sup> Véase Jorge Viaña, *La interculturalidad como herramienta de emancipación: hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, La Paz, Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello, 2009; y Jorge Viaña, Luis Tapia, Luis y Catherine Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Convenio Andrés Bello, 2010.

multiculturalismo planteaba la resolución del conflicto a fin de alcanzar una convivencia de paz y armonía, en realidad invisibilizando la desigualdad y explotación, la interculturalidad crítica pretende construir una plataforma de diálogo igualitario donde el conflicto, entendido en su dimensión positiva como disenso, en vez de ser ocultado debe ser atendido y finalmente sustituido por consenso. ¿Es entonces el proyecto del Estado Plurinacional de Bolivia verdaderamente cultural o tan sólo esconde viejas prácticas bajo un nombre nuevo?

#### LA NUEVA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA Y LA INTERCULTURALIDAD

La demanda indígena-popular de una reforma profunda del Estado boliviano, llamada también “refundación”, encontró su realización concreta en la convocatoria a la Asamblea Constituyente, cuyo objetivo era elaborar una nueva Constitución Política, una base legal para la “refundación”. Para muchos era la manera pacífica de avanzar hacia un nuevo “contrato social” y representaba una ocasión histórica para alcanzar un modelo de gobernabilidad más democrático, representativo e inclusivo. A pesar de los múltiples problemas —los enfrentamientos entre adversarios y seguidores del presidente, el boicot de la Asamblea por la oposición, la creciente tendencia separatista en Santa Cruz, las maniobras antidemocráticas de ambas partes del conflicto— la Constituyente cumplió con su objetivo. La Nueva Constitución Política del Estado fue aprobada en Sucre el 24 de noviembre de 2007 por dos tercios de votos. Antes de ser aceptada en el referéndum constitucional el 25 de enero de 2009 y oficialmente promulgada el 7 de febrero de 2009, fue cuestionada, boicoteada y al final retocada por la oposición agrupada en el Consejo Nacional Democrático (CONALDE).

Fijémonos ahora en el texto de la Nueva Constitución, el primero en la historia de Bolivia elaborado con la participación mayoritaria del sector indígena. Bolivia de un “Estado Unitario Social y Democrático de Derecho, *multiétnico y pluricultural*”<sup>3</sup> se convierte, según indica el Artículo 1 del nuevo texto constitucional, en un “Estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional* Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, *intercultural*, descentralizado y con autonomías”.<sup>4</sup> La novedad es la aparición de las palabras “plurinacional”, “intercultural” y “comunitario” que junto con la descentralización marcan el nuevo carácter del Estado boliviano. La Nueva Constitución afirma que Bolivia es un país de muchas naciones que pueden gozar de autonomía política, económica, jurídica, cultural y lingüística “dentro del proceso integrador del país”. Así, el Artículo 2 reconoce la existencia “precolonial” de las naciones y pueblos indígenas y su dominio “ancestral” sobre sus territorios, y les garantiza la libre determinación en el marco del Estado, entendida como el derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura propia, y al reconocimiento y consolidación de sus instituciones y entidades territoriales. Parece ser un cambio revolucionario en comparación con las constituciones anteriores que solían evitar el uso de la palabra “nación” en el contexto indígena, reservando este término a la “nación boliviana” oficial. Veremos, sin embargo, que el empleo de la palabra “nación originaria” en el texto de la Nueva Constitución se refiere a “naciones subordinadas” o subestatales sin derecho a la independencia, entendidas en el marco de una “nación boliviana” aglutinante.

En cuanto a lo lingüístico, el proyecto establece que “son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios” (Art. 5), por

<sup>3</sup> Constitución Política del Estado reformada en 1994. Las cursivas son mías.

<sup>4</sup> *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Editorial e Imprenta CJ Ibáñez, 2010, p. 3. Las cursivas son mías.



lo cual, el “gobierno plurinacional” y los gobiernos departamentales deberán utilizar al menos dos idiomas oficiales, siendo uno de ellos obligatoriamente el castellano. La oficialización de todas las lenguas nativas y la obligación de los funcionarios públicos de conocer y hablar una de ellas además del castellano es una iniciativa importante para mejorar la atención estatal a los peticionarios indígenas, lo que de una parte permite al Estado ser más accesible y abierto a todos sus ciudadanos, y de la otra, facilita la integración y la identificación de los hasta hace poco excluidos de la comunidad nacional.

Entre otras características que reflejan el empeño intercultural de los asambleístas, encontramos la declaración estatal de asumir y promover como “principios ético-morales” los valores tradicionales andinos expresados en: “*ama sua, ama llulla, ama q'ella* (no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)” (Art. 8). A estos valores, traducidos en términos occidentales como: “solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, equidad social, bienestar común, responsabilidad, justicia social y redistribución de los productos y bienes sociales para vivir bien”, se añaden otros, como: “unidad, igualdad, también de género, inclusión, dignidad o libertad”. El Estado será también responsable de “preservar, desarrollar, proteger y difundir” las culturas indígenas (Art. 98). De ahí que, el patrimonio cultural de las “naciones originarias”, es decir sus cosmovisiones y mitos, la historia oral, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales, formarán parte del patrimonio nacional boliviano y de la identidad oficial (Art. 100).

De esta manera, la cultura oficial incorporará los elementos constitutivos de las culturas originarias existentes en el país, a fin de redefinir el concepto de la identidad nacional boliviana. Esta incorporación sin sumisión de lo “étnico” en lo “nacional” se ve reflejada en los nuevos símbolos patrios que además de

la bandera boliviana tricolor, el escudo de armas, la escarapela y el himno boliviano, incorporan la *wiphala*, la flor de la cantuta y la flor del patujú<sup>5</sup> (Art. 6), estos últimos como símbolos de los pueblos indígenas originarios. También el reconocimiento y legalización de la hoja de coca “originaria y ancestral” como patrimonio cultural y recurso natural renovable corresponde a este espíritu de revalorización e integración de las culturas indígenas. La Nueva Carta Magna promueve también la interculturalidad como un “instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones”, que tiene que sustituir el antiguo y desprestigiado multiculturalismo.

El Estado boliviano adopta para su gobierno la forma “democrática participativa, representativa y comunitaria”, donde la democracia se ejerce de las siguientes formas: *a)* directa y participativa por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea y el cabildo, entre otros; *b)* representativa, por medio de la elección de representantes por voto “igual, universal, directo, individual, secreto, libre y obligatorio”; *c)* comunitaria, por medio de la elección o designación de autoridades por normas y procedimientos propios de los pueblos indígenas (Art. 11). También los candidatos a los cargos públicos electos podrán ser postulados a través de las organizaciones indígenas, las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos, en igualdad de condiciones. La Nueva Constitución responde de esta manera a los postulados del movimiento indígena de incluir en las normas democráticas las reglas de la democracia directa y comunitaria que en la Constitución coexisten con las de la democracia liberal representativa.

<sup>5</sup> *Wiphala* – bandera arcoiris del movimiento indígena andino. Flor de cantuta – la flor típica andina, llamada “flor del Inca”, es símbolo del *Tabuantinsuyo*. Flor de patujú – la flor típica del oriente boliviano considerada una de las flores nacionales.

De manera parecida, se reconoce la coexistencia igualitaria y complementaria de dos tipos de justicia: “la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena gozarán de igual jerarquía” (Art. 179). La primera se ejercerá por el Tribunal Supremo de Justicia, el Tribunal Agroambiental, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces, mientras que la jurisdicción indígena se ejercerá por sus propias autoridades. La incorporación del derecho consuetudinario y la igualación de las jurisdicciones indígena y ordinaria es un importante cambio a favor de la autonomía cultural y jurídica de los pueblos originarios, y al mismo tiempo una de las reformas más criticadas por los partidos tradicionales, que la acusan de promover la justicia comunitaria “bárbara” y “obsoleta”, inconciliable con el derecho moderno. Frente a estas acusaciones, el proyecto constitucional plantea la necesidad de respetar por ambas jurisdicciones los principios de la Constitución y los tratados internacionales de derechos humanos ratificados por Bolivia. Además del sistema político y jurídico, también el sistema económico reconocido por la Nueva Constitución se vuelve plural, constituido por las siguientes formas de organización económica: la comunitaria, la estatal y la privada. En el marco de una nueva política económica, el Estado resguarda la propiedad comunitaria de tierras, recursos naturales y medios de producción, declarada ésta “indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible y libre del pago de impuestos a la propiedad agraria” (Art. 394) y dota de tierras fiscales a “indígenas, afrobolivianos y comunidades interculturales” que no la posean o la posean insuficientemente (Art. 395).

Como podemos ver, el texto de la Nueva Constitución Política del Estado está marcado por la presencia indígena y diseñado tomando en cuenta las propuestas y anhelos de la mayoría nacional como nunca antes en la historia boliviana. Todas estas garantías constitucionales proindígenas tienen como objetivo “recuperar”, o simplemente abrir, para el “indio” el Estado

boliviano hasta hace poco controlado y diseñado por una minoría criolla-mestiza. Los nuevos documentos de identidad, mencionados por el proyecto constitucional, son la mejor ilustración simbólica del proceso experimentado por la sociedad boliviana: cada ciudadano tiene derecho de inscribir su origen étnico junto a la ciudadanía boliviana. Podemos interpretarlo como una prueba, todavía no se sabe si lograda, de construir una identidad común boliviana aglutinante, basada en la diversidad y el respeto hacia diferentes identidades étnicas. Sin embargo, la nueva Carta Magna, aunque creada mayoritariamente por y para los indígenas, no establece un Estado Indio ni corresponde a todos los planteamientos del movimiento indígena-popular. Es más bien un paso intermedio entre la sociedad liberal criolla y la comunitaria india. Como indica Pablo Mamani, sociólogo aymara:

Para mí, la “nueva” Constitución es una constitución intermedia entre aquella republicana, liberal y colonial (la actual constitución) y lo que puede o pudo haber sido una constitución indígena-popular (se espera que en el tiempo lo sea). Entonces, lo que el mundo indígena y particularmente aymara afirma es que hay que hacer un uso estratégico de la “nueva” Constitución para tener en la próxima etapa una Constitución indígena-popular propia.<sup>6</sup>

Podemos preguntarnos entonces en qué consiste su carácter innovador y revolucionario en comparación con la Constitución anterior, que también reconocía las culturas y garantizaba los derechos de los pueblos indígenas. Adalid Montaña explica la diferencia de la siguiente manera:

La diferencia es estructural. La anterior Constitución tenía todo un preámbulo declarativo que no generaba derechos, que no operativizaba derechos. Entonces podía decir plurinacional, multicultural, todo lo que quieras, pero esto no estaba expresado en

<sup>6</sup> Pablo Mamani Ramírez, entrevista con la autora, el 21 de enero de 2008.

normativas que permitieran a estas plurinacionalidades ejercer derechos [...] En la actual Constitución sí. Yo creo que en la actual Constitución hay ejercicio pleno de esta plurinacionalidad. Ésa es la diferencia.<sup>7</sup>

Podemos decir también que la diferencia principal se encuentra en las ideologías que sustentan los dos textos constitucionales: el multiculturalismo en el caso de la primera y el plurinacionalismo intercultural en el caso de la otra. El proyecto multiculturalista, en Bolivia conocido como las políticas “pluri multi”, como indica Jorge Viaña, investigador del Convenio Andrés Bello de La Paz, en realidad es un mecanismo de inclusión subordinada y reconocimiento distorsionado:

Te reconocen para subordinarte. Incluso la idea misma de inclusión es perversa. No es cambiar las reglas, las normas, las estructuras [...] Si yo te incluyo es como invitarte a jugar al fútbol, te invito a mi equipo, pero mi equipo ya está hecho, tiene arqueros, tiene reglas, es con mi pelota, de la forma que yo quiero, las veces que a mí me dé la gana. Entonces qué pasa, que es una típica visión racista, eurocentrista [...] Yo creo que las políticas pluri multi, pero también los antropólogos que le hicieron caso a todo este cuento, eran la justificación y legitimación del neoliberalismo.<sup>8</sup>

El plurinacionalismo, por su parte, pretende ser una alternativa a las políticas de inclusión etnofágica y no sólo reconocer la diversidad cultural de la sociedad, sino sobre todo incorporarla de manera real en un nuevo sistema económico y político:

El proyecto plurinacionalista, que es un experimento en el sentido más exacto de la palabra, pero que se hace esfuerzo de recomponer instituciones, cambiar la realidad, cambiar las estructuras,

<sup>7</sup> Adalid Montaña, entrevista con la autora, el 1° de septiembre de 2010, Santa Cruz de la Sierra.

<sup>8</sup> Jorge Viaña, entrevista con la autora, el 27 de agosto de 2010, La Paz.

cambiar el Estado. Que no tienen nada que ver con esta visión modernista y racista de incluir para subordinar y reconocimiento distorsionado [...] La gente dice: no quiero que me incluyas, ni tú incluyes ni yo, armemos juntos una cosa diferente [...] Es que uno es un proceso de transformación profunda con mucha incertidumbre y con un nivel de experimentación increíble, y el otro es súper conservador, no cambia nada.<sup>9</sup>

En este contexto el proyecto del Estado Plurinacional afianzado por la Nueva Constitución puede ser visto como “un esfuerzo por recomponer las instituciones liberales con formas de autorepresentación y democracia directa” y “una forma de transición hacia las formas más grandes y más profundas de autodeterminación social y autogobierno”.<sup>10</sup> Para eso, se necesita una visión intercultural que, en su sentido profundo y no coyuntural, “sería tratar de construir la paridad de condiciones”, como afirma Jorge Viaña, que sólo se puede lograr desarmando el Estado liberal, capitalista y colonialista:

Yo creo que la interculturalidad tiene que ser sobre todo una herramienta de emancipación, de autogobierno, autoorganización, de reapropiación social de lo que hasta ahora era tributo de ciertos sectores del Estado, la reapropiación social de la riqueza. Bueno, el proyecto comunitarista, comunista, como quieras llamarlo.<sup>11</sup>

En un esfuerzo de construir una comunidad nacional intercultural y unida en su diversidad, el nuevo texto constitucional intenta compaginar diferentes tradiciones culturales y diferentes proyectos civilizatorios. Podemos dudar, sin embargo, en la viabilidad de este intento heroico de fusionar elementos excluyentes. Por más que se escuchen los pregones sobre la complementariedad de culturas, me sigo preguntando: ¿es po-

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

sible una fusión igualitaria y verdaderamente intercultural del liberalismo capitalista occidental con el colectivismo socialista andino-amazónico o son dos modelos excluyentes, donde además el primero muestra la tendencia de imposición etnocida? ¿No será ésta otra visión utópica que en la práctica terminará otra vez en reconocimientos superficiales e inclusiones discriminatorias? ¿Es realmente intercultural el Estado diseñado por la Nueva Constitución si el modelo occidental liberal sigue siendo el dominante, constituyendo una plataforma todo menos neutral de diálogo entre culturas, limitadas éstas a un nivel local, específico?

#### LA “REVOLUCIÓN CULTURAL DEMOCRÁTICA” DE EVO MORALES

La victoria de Evo Morales en las elecciones presidenciales del diciembre de 2005 fue la consecuencia lógica de todo un ciclo de movilizaciones y protestas indígena-populares, tales como la lucha cocalera, la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” de 1990, la “Guerra del Agua” de 2000, y la “Guerra del Gas” de 2003, en fin, de un “despertar” étnico y social que año tras año, como la gota que perfora la roca, iba cambiando la escena política de Bolivia. No debe extrañarnos, entonces, que sobre su presidencia se enfocaran grandes expectativas del sector indígena-popular, igual que el profundo rencor de parte de la élite criolla perdedora. De hecho, sus gobiernos desde el principio están marcados por el factor étnico, donde las reivindicaciones populares de diversa índole y el postulado de la reforma estatal se enraízan en la cultura indígena.

La toma de posesión del presidente Morales, el 21 de enero de 2006 en Tiahuanaco, lugar emblemático para los aymaras y quechuas bolivianos, se convirtió en la manifestación de la identidad étnica y una muestra simbólica de un nuevo estilo en la vida política del país. Así, al mediodía, Evo Morales Ayma

llegó a la pirámide de Akapana, donde lo esperaban los sacerdotes aymaras para vestirlo con un poncho rojo y un gorro andino, y entregarle el bastón de mando, símbolo de la autoridad. Rodeado de humo de incienso y de *wiphalas*, Morales recibió regalos de los delegados indígenas del continente americano y expuso su primer discurso como presidente. En sus primeras palabras subrayó la importancia de la unidad de todos los sectores sociales basada en el respeto de su diversidad, reconociendo el papel destacado de los pueblos indígenas en la vida del país:

Buscamos la unidad de todos los sectores, respetando la diversidad, respetando lo diferentes que somos; todos tenemos derecho a la vida, pero si hablamos de Bolivia, los pueblos aymaras, quechuas, mojeños, chapacos, vallunos, chiquitanos, yuracarés, chipayas, muratos, son dueños absolutos de esta enorme tierra; y a sus dueños, las promesas hay que recordárselas para resolver el problema económico-social de nuestra Bolivia.<sup>12</sup>

Morales declaró también la voluntad de apoyar su liderazgo en las autoridades tradicionales y las organizaciones de base indígenas, refiriéndose a los valores de la democracia étnica y exigiendo el control del pueblo sobre sus gobernantes: “Quiero pedirles, con mucho respeto a nuestras autoridades originarias, a nuestras organizaciones, a nuestros amautas; contrólenme y si no puedo avanzar, empújenme ustedes, hermanas y hermanos. Corrijanme permanentemente, es posible que pueda equivocarme”.<sup>13</sup> De hecho, el nuevo presidente parecía disminuir conscientemente su papel como líder popular, subrayando la importancia del movimiento social de base como el verdadero autor y garante del cambio.

<sup>12</sup> Discurso de toma de posesión de Evo Morales Ayma del 21 de enero de 2006 en Francisco Pineda, *Evo Morales: el cambio comenzó en Bolivia*, Madrid, Almuzara, 2007, p. 38.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 37.



Después de la ceremonia aymara en Tiahuanaco, Evo Morales Ayma apareció ante el Congreso Nacional el día 22 de enero de 2006, con el discurso presidencial que seguía con los planteamientos del anterior. El presidente empezó por dar las gracias a sus votantes, al movimiento indígena en su conjunto, a Dios y a la Pachamama, con esta última inscribiéndose de manera simbólica en la cosmovisión andina. Recordó también a los héroes de la lucha india “por la restauración del Tawantinsuyu”: Tupaq Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka; junto con el icono de la izquierda, Ernesto Che Guevara, luchador “por un nuevo mundo en igualdad”. De esta manera, Morales definió su posición ideológica, conocida desde los tiempos de las primeras movilizaciones cocaleras: lo étnico indígena originario mezclado con la ideología izquierdista de la lucha por la justicia social y el mundo sin desigualdades. El presidente subrayó, sin embargo, que su lucha es democrática e incluyente: “Esa lucha democrática cultural, esta revolución cultural democrática, es parte de la lucha de nuestros pasados”<sup>14</sup> que respeta a todos los sectores del país.

Pasada la euforia electoral, el nuevo gobierno se encaminó hacia la reforma profunda del Estado boliviano, secundado por el sector popular y fuertemente criticado por la oposición criolla, como también por algunos grupos indígenas, partidarios de una refundación radical del país, basada en la cultura aymara. Los puntos cardinales de la política del nuevo gobierno coincidían con los postulados del movimiento indígena-popular: la reforma de la Ley de Hidrocarburos y del Código de Minería, la creación del sistema de pensiones, la Nueva Ley de Reforma Agraria, la reforma educativa y, sobre todo, la convocación de la Asamblea Constituyente. Todos estos cambios tenían como fin la redefinición del modelo político y económico del Estado boliviano, siguiendo el modelo de la

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

democracia directa y de la economía “social de mercado” andinas en el marco de la interculturalidad.

Evo Morales concentró su primer mandato en los trabajos de la Constituyente, la defensa del proyecto constitucional ante la embestida de la oposición y al final su promoción ante los diputados, muchos de ellos reacios al cambio propuesto por los movimientos sociales indígena-populares. Podemos decir que en su primer mandato el presidente, a la vez que formaba parte del régimen estatal que se pretendía cambiar, se ubicaba en oposición a este régimen, siendo todavía activista del movimiento indígena-popular. Con el tiempo, sobre todo a partir del segundo mandato, los caminos del gobierno y del movimiento social se dirigieron en otras direcciones: el presidente, una vez promulgada la Constitución, se posicionó como el guardián del nuevo orden del Estado Plurinacional, abandonando la protesta, y los movimientos sociales, al ver que la implementación de los principios constitucionales dejaba mucho que desear, siguieron con su lucha. Esto provocó el distanciamiento del gobierno “evista” de las bases, que podemos observar hoy en día.

Se observa esta nueva tendencia en las palabras de Evo Morales en el acto de promulgación de la Nueva Constitución el 7 de febrero de 2009, en las que da por cumplido el largo periodo de luchas indígenas y propone “pasar de la rebelión a la reconciliación”:

Pasamos de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática y cultural; de la revolución democrática cultural a la refundación de Bolivia; de la refundación, y es mi pedido, con respeto, de la refundación de Bolivia, a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 118.

El presidente, promulgando la Constitución, anuncia el fin de cierta época de reivindicaciones que según él ya no tienen sentido, puesto que la Nueva Constitución y él como su garante aseguran la implementación del Estado Plurinacional intercultural, incluyente y respetuoso con todas las identidades y culturas. De ahí que, la “revolución cultural democrática”<sup>16</sup> que era el lema de su primer mandato queda concluida y cede lugar a la “reconciliación” de todas las identidades e intereses confrontados, en marco de un nuevo Estado, una “Bolivia para todos”.

Uno de los portavoces e ideólogos más destacados del gobierno “evista” es su vicepresidente Álvaro García Linera, mestizo de las clases medias altas, licenciado en matemáticas por la Universidad Nacional Autónoma de México, ex guerrillero del Ejército Guerrillero Tupaq Katari (EGTK) —donde junto con el líder aymara Felipe Quispe intentaba llevar a la práctica la idea de un Estado socialista indio: Unión de las Naciones Socialistas del Qullasuyu— y hoy en día el principal teórico de las luchas sociales en Bolivia, con la mayor influencia en las políticas concretas del Estado. Me parece importante acercarnos a la visión que tiene Linera acerca del “proceso de cambio”, del Estado Plurinacional o la interculturalidad, a fin de conocer mejor la ideología oficialista más allá de las declaraciones entusiastas del “hermano Evo”.

Linera se muestra muy hegeliano al destacar el papel del Estado como el único actor capaz de construir un Yo colectivo por encima de la división de clases, asegurar la unidad y expresar el interés de la mayoría. De hecho, la construcción de un Estado fuerte y eficiente es una de sus “obsesiones” intelectuales y políticas. Otro de los temas constantes en su filosofar es la hegemonía política, intelectual y moral de liderazgo que considera “la posibilidad de convertir los intereses de

<sup>16</sup> Los seguidores de Evo Morales solían llevar carteles con la imagen de Tupaq Katari y Evo Morales y un lema: “Katari – la rebelión, Evo – la revolución”.

otros en realidad a partir de llevar adelante el interés propio”, Hoy en día, dice Linera, somos testigos de la lucha por la hegemonía entre el bloque antiguo del poder y un nuevo bloque histórico nacional popular, heterogéneo culturalmente, que articula la voluntad general. El líder incuestionable de este bloque y de todo el proceso de cambio dirigido desde el Estado es el presidente Evo Morales, según la vieja consigna de “un líder, un partido, una revolución”: “Ahora hay un solo tren que es el proceso de cambio, con un solo maquinista: el Presidente Evo Morales”.<sup>17</sup> No hay que buscar más lejos para ver la inclinación estatalista y homogeneizadora de la tradicional izquierda boliviana, que va abiertamente en contra de las visiones del movimiento indígena, que ideaba formas de participación y representación más diversificadas y plurales, con su propuesta de “dispersar el poder”. Ninguno de estos conceptos: ni el único líder, ni la “hegemonía nacional popular” articulada por un partido, ni el Estado como el único representante del interés colectivo, han formado nunca parte del discurso propiamente indígena. Como podemos suponer, los planteamientos de Linera y su implementación práctica en las políticas gubernamentales van a chocar constantemente con los principios mismos de la Nueva Constitución, que se proponía fundar un Estado intercultural también en su forma de articular y dirigir el poder.

El vicepresidente Linera considera la Nueva Constitución del Estado un logro y al mismo tiempo el emblema del gobierno “evista”, su guardián y su único intérprete legítimo. No podemos olvidar que es el poder ejecutivo quien prepara la base legal para la implementación de los principios constitucionales y de su interpretación de dichos principios depende la forma final de la legislación. ¿Cuál es entonces la interpretación oficial

<sup>17</sup> Álvaro García Linera, “Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado”, en *Discursos & Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, año 2, núm. 4, La Paz, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, noviembre de 2008, p. 16.

de lo plurinacional e intercultural? Antes que nada, García Linera marca la diferencia entre la actual y la anterior Constitución:

Consideramos que la diferencia central de esta nueva Constitución, que marca el punto de ruptura con todos los precedentes coloniales y colonizantes de la definición de Estado, es que lo define como plurinacional. No es lo mismo definir al Estado como plurinacional que a la sociedad como pluricultural.<sup>18</sup>

Así, llamar al Estado boliviano “plurinacional” implica algo más que un reconocimiento de la diversidad social como en el caso del multiculturalismo de la Constitución anterior. Como explica el mismo Linera:

Cuando definimos que Bolivia tiene un Estado plurinacional, estamos entonces afirmando que en toda jerarquía de sus instituciones, desde la cabeza hasta la última instancia, en sus decisiones, en sus normas, está presente el reconocimiento de la diversidad de pueblos, naciones y culturas que tiene nuestro país. Plurinacional es que todos somos iguales, que un mestizo tiene el mismo derecho y oportunidad que un guaraní. Todos tienen los mismos derechos y oportunidades.<sup>19</sup>

La Nueva Constitución, basada en tres pilares: plurinacionalismo, autonomías y pluralismo económico, funda un nuevo Estado que, según Linera,

será el líder en la economía pero nunca sustituirá ni anulará al resto de las estructuras y de las fuerzas económicas de la sociedad; que las comunidades campesinas y rurales no se van a extinguir ni se van a volver burguesas o proletarias, seguirán siendo comunidades, pequeños productores o artesanos por décadas, hay que potenciar el mercado interno, pero a la vez hay

<sup>18</sup> Álvaro García Linera, “El Estado Plurinacional”, *Discursos & Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*, año 3, núm. 7, marzo de 2009, p. 7.

<sup>19</sup> García Linera, “Los tres pilares”, p. 14.

que vincularse con el externo. En el Estado Plurinacional, los indígenas son la fuerza motriz de la construcción del Estado.<sup>20</sup>

En cuanto a la diversidad cultural y étnica de Bolivia y la existencia de identidades frecuentemente confrontadas, el vicepresidente propone “recoger las diferencias”, ensamblándolas en vez de anular u homogeneizarlas, según los principios de la complementariedad y enriquecimiento mutuo. Todo esto con el objetivo de lograr la soñada “unidad en la diversidad”.

La construcción de la unidad es una de las mayores preocupaciones del “gobierno del cambio”. Ésta es, según Linera, la gran virtud y un gran desafío de la Nueva Constitución, unir a todos los bolivianos que provienen de diferentes matrices civilizatorias en un Nosotros, respetando sus identidades particulares: “La idea del Estado Plurinacional es la solución virtuosa de esta articulación de historia, de vida, de idioma, de culturas, que nunca antes estuvieron en el ámbito del núcleo del poder [...] ensamblar la diversidad que existe en Bolivia. Todo junto, porque eso es lo que somos”.<sup>21</sup> La tarea de “ensamblar” se apoyaría en el proyecto totalmente intercultural de “sentarse juntas todas las culturas iguales, sin que ninguna cultura se sienta superior a la otra”, incorporando a la lógica liberal republicana otras prácticas políticas, tecnológicas y cognitivas: “La nueva institucionalidad del Estado recoge una parte de la institucionalidad republicana del país, pero la enriquece, la complementa, la articula con otra institucionalidad existente pero invisibilizada por el Estado”.<sup>22</sup> De esta manera, la Nueva Constitución hace un esfuerzo intercultural de, como apunta Linera, “recuperar, reconocer y proyectar formas institucionales complementarias a la institucionalidad moderna”, reconociendo la igualdad de todas las lenguas, prácticas y

<sup>20</sup> García Linera, “El Estado Plurinacional”, p. 11.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 12 y 14.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14.

culturas, suprimiendo el colonialismo y la discriminación. Sin embargo, a mi parecer, esta “dualidad” de lógicas civilizatorias en el nuevo Estado, así como la plantea Linera, no es del todo intercultural ni igualitaria, puesto que las culturas indígenas sólo tienen que “complementar” la institucionalidad moderna occidental, que sigue predominando y frecuentemente anulando las lógicas diferentes.

Veamos cómo estas declaraciones son llevadas a la práctica en base a las políticas concretas. En un librito *Evo 100 logros*, editado por los órganos del gobierno, se presume de las cien reformas o mejoras implementadas por la administración “evista” a lo largo de su primer mandato (2006-2009) en prácticamente todas las esferas de la vida de los bolivianos: economía, política, educación, salud, transporte, ayuda social, relaciones internacionales, etc. En cuanto a los “logros” en el ámbito intercultural se enumeran sobre todo los alcances de la Nueva Constitución, “una de las mejores del mundo”, que convierte la anterior República Boliviana en un país plurinacional: “36 naciones en un solo país”, rico en su diversidad, incluyente y al mismo tiempo unido: “Hoy oriente y occidente, norte y sur, campo y ciudad, todos abrazamos una nueva Bolivia donde la primera vez en nuestra historia estamos incluidos todos”.<sup>23</sup>

Junto con este reconocimiento de las “naciones originarias” incluidas en el nuevo proyecto plurinacional, se reconocen y atienden las identidades y ambiciones regionales, también incluidas en el nuevo Estado a través del régimen de autonomías, siempre y cuando respeten la unidad del país. El gobierno presume también de “fortalecer y preservar” las culturas originarias a través de la creación de universidades públicas indígenas en tres principales zonas geográfico-culturales: Warisata (La Paz), Chapare (Cochabamba) y Kuruyuki (Santa Cruz), que tienen como objetivo “preparar futuros profesionales que res-

<sup>23</sup> *100 logros de Evo 2006-2009*, La Paz, Dirección Nacional de Comunicación Social (DNCS), 2010, p. 1.

pondan a la realidad local y a la demanda productiva de las comunidades, municipios y provincias de todo el país”.<sup>24</sup> El gobierno, además de apoyar las universidades indígenas como espacios de saber alternativo, subraya el principio de igualdad de todas las lenguas existentes en el país y resalta la necesidad del bilingüismo obligatorio de todos los bolivianos, no sólo de la población indígena:

La nueva CPE permite a la familia hablar aymara, que la mamá o el padre de familia pueda enseñarle a su hijo hablar en aymara, y cuando vaya a la escuela, pueda aprender en aymara, lo mismo cuando vaya al colegio y a la universidad, y ahí defender su tesis en aymara, y cuando vaya a la Vicepresidencia tiene que hablar en aymara y alguien ahí tiene que responderle en su idioma, y si no, el Vicepresidente y su institución tienen que ser castigados, porque no están cumpliendo su labor de igualdad de idiomas, de pueblos y de culturas. Así como el indígena tiene que aprender castellano junto con su idioma, nosotros como mestizos castellano hablantes cerrados tenemos que aprender obligatoriamente un idioma indígena, porque ésa es la forma de recoger la cultura del otro y que el otro recoja mi cultura.<sup>25</sup>

En la práctica, la igualdad lingüística y la oficialización de idiomas indígenas es todavía más un proyecto de larga duración que una realidad vivida. Son escasos los servidores públicos que sepan hablar alguna lengua indígena y aunque tienen la obligación de aprenderla, podemos suponer que pasarán años hasta que el bilingüismo institucional se vuelva efectivo. Esto nos remite a otro problema que es la ausencia de personal indígena dentro de la máquina estatal. Los cuadros burocráticos encargados de implementar la interculturalidad son en su mayoría de viejo corte y carecen de capacidad y también voluntad de abrirse al Otro indígena en igualdad de condiciones. La

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>25</sup> García Linera, “El Estado Plurinacional”, p. 15.



Constitución no tiene el poder mágico de cambiar de la noche a la mañana todas las estructuras coloniales, incluida la idiosincrasia. De hecho, la construcción de una sociedad plurinacional y verdaderamente intercultural es un largo proceso que no depende de una sola presidencia, sino de varias generaciones. Lo que hace el gobierno de Evo Morales es más bien iniciar un cambio simbólico, empezar la “descolonización” de imaginarios sociales, lo que en el futuro podrá desembocar en el surgimiento de una conciencia intercultural colectiva.

Sin duda, la herramienta más útil en la tarea de construir una sociedad intercultural sería una nueva educación, forjadora de nuevas generaciones para las que los principios constitucionales no serían una utopía sino un orden “natural” de las cosas. Los primeros intentos de la reforma educativa tuvieron lugar durante los primeros años de la presidencia de Evo Morales por iniciativa del intelectual aymara Félix Patzi, por entonces ministro de Educación. Su propuesta, sin embargo, chocó con la oposición del sindicato de maestros, de la Iglesia y en general de la sociedad criollo-mestiza conservadora, que la acusó de radicalmente indianista y difusora de odios raciales. Por aquel entonces el ministro no contaba todavía con el apoyo de la Nueva Constitución, que actualmente establece una base legal sólida para sustentar las reformas. De esta manera, la educación quedó a la merced de los maestros hasta enero de 2011, cuando entró en vigor la nueva ley de reforma educativa promulgada por Evo Morales, como siempre duramente criticada por ciertos sectores. El hecho es sin duda importante, pero no termina con la polémica acerca de la educación, puesto que persisten todavía dudas acerca de sus contenidos, metodología, uso de las lenguas, formación de maestros, elaboración de manuales, etc., controversias propias de un proceso que apenas empieza y todavía carece de precisión teórica y práctica.

Las iniciativas gubernamentales mencionadas<sup>26</sup> tienen un alcance bastante limitado y en sí no pueden construir un Estado plurinacional ni una sociedad intercultural. Por eso son tan importantes las reformas económicas, políticas y estructurales que las acompañan con el objetivo de crear una base material sólida a las acciones “culturales” e “identitarias”. La reforma judicial, electoral, las nacionalizaciones o prerrogativas para la población indígena entre otros, forman parte crucial de la construcción del nuevo Estado. Es difícil valorar sus alcances prácticos dada su reciente promulgación, pero no cabe duda que su implementación está encontrando varios obstáculos, muchos de ellos de parte del propio Estado. Es frecuente también ver la disparidad entre el discurso oficial proindígena y sus políticas reales que lo contradicen: basta mencionar la actitud extractivista del gobierno, que contrasta con sus declaraciones ecologistas y de respeto a la naturaleza y a las poblaciones indígenas involucradas. De manera parecida, podemos encontrar muchas más contradicciones e inconsecuencias de este “gobierno de cambio”, como es la tendencia a monopolizar la representación política, contraria al principio de pluralidad de voces y formas de participación inscrito en la Carta Magna.

## CONCLUSIONES

El proyecto del gobierno de Evo Morales, por muchos llamado injustificadamente “indio” o “indígena”, en realidad ha sido una iniciativa conjunta del movimiento indígena-popular y de la clase media criollo-mestiza de izquierda reformadora, que en los últimos años parece incluso favorecer a esta última. La presidencia de Morales es una presidencia desde la lucha, es un intento de salir de la intensa crisis en la que está sumergido el

<sup>26</sup> A las mencionadas podemos añadir el cambio de nombre del Ministerio de Cultura a Ministerio de Culturas, la creación del Viceministerio de la Descolonización y la promulgación de la ley contra el racismo en los medios de comunicación masiva.

país desde hace una década, y como tal suscita polémicas y despierta radicalismos.

Uno de los mayores problemas del nuevo gobierno es cumplir con las expectativas populares de cambio radical en contra de la herencia que le habían dejado los gobiernos anteriores: la falta de gobernabilidad del Estado, su debilidad y dependencia del capital extranjero y las estructuras colonizadas, entre otros. El mismo Morales a menudo parece no saber deshilar las estructuras y mecanismos existentes, y aunque declara apoyar su poder en el movimiento indígena-popular y en la democracia directa, cada vez más reproduce errores de la democracia criolla, fortaleciendo el poder “desde arriba” a costa de las fuerzas subalternas. Su proyecto, basado, por lo menos de manera declarativa, en la Nueva Constitución y los principios del plurinacionalismo, autonomía e interculturalidad, pretende la construcción de una comunidad nacional boliviana posible de “imaginar” para todos sus habitantes y de un Estado boliviano fuerte, que aglutinen tanto las diferentes identidades étnicas originarias y regionales, como también la tradición republicana criollo-mestiza. En su afán de redefinir la “bolivianidad”, Morales intenta, aunque todavía no se sabe en qué medida, “indianizar” el Estado boliviano, sus estructuras y mecanismos, y después “bolivianizar” a sus habitantes, respetando su diversidad.

De una parte, el presidente tiene en sus manos, como nunca antes en la historia boliviana, la posibilidad de cerrar la brecha social, económica y étnica que imposibilita la creación de una “comunidad nacional horizontal imaginada”, de la otra, paradójicamente, sus políticas han provocado la extrema polarización con la élite de Santa Cruz, que ha colocado el país al borde de la ruptura y la confrontación abierta.

¿Es su proyecto del estado plurinacional realmente intercultural? Tanto en la ideología como sobre todo en la práctica gubernamental, el proyecto “evista” entiende la interculturalidad de manera bastante limitada y no logra destruir las condiciones desiguales de poder, siendo el modelo occidental, la demo-

cracia liberal y el capitalismo los que siguen predominando sobre otras experiencias societales. Las culturas indígenas, aunque ganaron extraordinarios derechos comparando con las épocas anteriores, siguen siendo las subordinadas al modelo dominante. El reconocimiento oficial de sus prácticas políticas y económicas se limita sólo a un nivel local del ayllu, comunidad o territorio autonómico indígena, sin tener mayores repercusiones en el nivel nacional. Tampoco se crearon ni están por crearse mecanismos que permitan una verdadera participación en igualdad, puesto que las viejas estructuras del poder a pesar de ser trastocadas no piensan desaparecer.

A pesar de sus puntos débiles, el gobierno masista parece, por ahora, contribuir a la democratización de Bolivia, posibilitando la participación política a los amplios sectores anteriormente marginados. También la Nueva Constitución fortalece la democracia, introduciendo la posibilidad del control social directo sobre la función pública, incluyendo la iniciativa legislativa ciudadana y la ampliación del referendo, entre otros. Somos testigos de un proceso complejo y ambiguo como todas las revoluciones, violentas y pacíficas, en la historia de la humanidad, un proceso que apenas empieza y cuyo fin es la construcción de un Estado plural, diferente a los modelos conocidos. De ahí que, más que las palabras de Evo Morales sobre la conclusión victoriosa de la “revolución cultural democrática”, convencen las advertencias de Jorge Viaña de la fragilidad de la empresa plurinacional: “Yo lo que creo es que el Estado Plurinacional está en germen. Pero es un germen que puede morir muy rápido porque si te subes a una semilla la matas, mientras que si es un árbol lo aguanta”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Jorge Viaña, entrevista con la autora, el 27 de agosto de 2010, La Paz.

# EL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: UN CASO PARTICULAR EN ELECCIONES POLÍTICAS POR DERECHO CONSUETUDINARIO

Pedro Iniesta Medina

## INTRODUCCIÓN

El multiculturalismo nace bajo la pretensión de elaborar una postura teórica y política que sea capaz de promover una nueva administración de la diversidad sociocultural en un Estado democrático particular posteriormente al agotamiento de los antiguos presupuestos liberales de corte nacionalista y centralista. Esta corriente surge desde los mismos presupuestos basados en elecciones democráticas, ciudadanía plena e individual y el respeto a la diversidad, pero siempre bajo el dominio de instituciones democrático-liberales.

Existen tres principales presupuestos que definirán los derechos *culturales* que serán asignados a las colectividades que se distinguen dentro de una sociedad global relativamente homogénea. A saber: los derechos poliétnicos, los derechos de representación y los derechos de autogobierno.<sup>1</sup>

Estos tipos de derecho están fundamentados, a su vez, en varios postulados liberales. El primero, el de los derechos poliétnicos, se fundamenta en el apoyo y el reconocimiento de las necesidades de reproducción de prácticas diferenciadas, como el uso de una lengua o una vestimenta particulares dentro de

<sup>1</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

las instituciones educativas, para que los individuos se sientan cercanos e identificados con las instituciones estatales y/o mercantiles y puedan formar parte de ellas, beneficiándose y beneficiando al sistema democrático liberal (o mercantil liberal).

El segundo tipo, el referente a los derechos de representación, está fundamentado en la idea de que los grupos culturales particulares tienen el derecho a formar parte de las decisiones que se toman en la sociedad global del Estado al que pertenecen; al igual que tienen el derecho de que sus intereses como grupo particular sean escuchados en las instituciones gubernamentales. Aquí también entran las nuevas políticas mercantiles de aquellas empresas que requieren un número mínimo de mujeres, negros, indígenas, musulmanes, etc., para ocupar los puestos y así poderse nombrar como una empresa multicultural, socialmente responsable y no discriminatoria.<sup>2</sup>

Finalmente, el tercer presupuesto multiculturalista, el que se encarga de reconocer los derechos de autogobierno de las entidades políticas que se diferencian culturalmente, afirma la misma validez entre las múltiples formas de organización política que coexisten en un mismo territorio. A partir de ello se busca el respeto y reconocimiento de aquellas formas de elección de autoridades particulares en colectividades culturalmente diferenciadas, y se afirma que esto no interrumpe el proyecto democrático del liberalismo e, incluso, es compatible con él.

Hacer respetar y valer estos derechos sólo es posible a partir de un presupuesto más: la descentralización en las decisiones políticas y la administración pública. Idealmente, el multiculturalismo no es compatible con un Estado en el cual existan sólo decisiones desde la sociedad global o peor desde un centro hegemónico único.

A continuación daremos a conocer un humilde esquema de un caso en el cual es puesta en práctica la aplicación de un tipo

<sup>2</sup> Héctor Díaz-Polanco, "Etnofagia y multiculturalismo", en *id.*, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.

particular de estos derechos: los derechos de autogobierno. Asimismo, haremos referencia a la relación entre esta puesta en marcha de los nuevos sistemas electorales y la descentralización de la negociación entre una *diferencia* sociocultural particular con las diferentes figuras institucionales democráticas. Finalmente, concluiremos con un esbozo del debate existente en torno a este tema dentro de los confines académicos.

El texto gira en torno a una hipótesis general: si bien la modificación en el sistema electoral de 418 municipios de Oaxaca —donde se ha sustituido el antiguo y deficiente sistema basado en partidos políticos por uno basado en el derecho consuetudinario— representaría un avance de las comunidades indígenas y mestizas en el largo camino hacia la autonomía política, también es cierto que el peligro de llevar a cabo formas políticas autoritarias y deficientes democráticamente hablando es latente en todos estos municipios.

## MULTICULTURALISMO Y ESTADO MEXICANO

El término “multiculturalismo” se refiere a dos momentos distintos, a dos fenómenos que van ligados el uno con el otro, pero que es importante distinguir. El primero de ellos remite a una propuesta teórica, elaborada por académicos e intelectuales dentro de un contexto histórico y científico particular, es decir, a un paradigma. El segundo momento es aquel en el que gobiernos, instituciones y mercado apuestan por el mencionado paradigma como perspectiva ideológica y metodológica para elaborar una estrategia política específica como tratamiento de la diversidad cultural en un espacio determinado.

El multiculturalismo como paradigma nace de la imposibilidad en la antigua etapa liberal de corte nacionalista por integrar, conocer y controlar la diversidad cultural en los Estados-naciones particulares. Esto debido, en primer lugar, a la inmigración en los Estados occidentales considerados como *potencias* y a los

nuevos movimientos sociales de corte étnico, tanto en éstos como en los considerados de *Tercer Mundo*.

Una de las principales influencias del paradigma multiculturalista son los denominados “Estudios Culturales”. Éstos, por un lado, representan una ventaja teórica y política al poner en la mesa de análisis referentes que difícilmente hubieran sido incluidos en las investigaciones del pasado, léase referentes culturales de la denominada *diferencia*. Sin embargo, los Estudios Culturales retoman casi cualquier tipo de disidencia, exaltando particularismos, con la esperanza de que en algún momento los movimientos que se generan en torno a *la diferencia se articulen* y funden un movimiento político de amplia magnitud.<sup>3</sup>

En cuanto al multiculturalismo impulsado como política, ya sea del Estado o de instancias privadas, se basa principalmente en el “reconocimiento” de la diversidad cultural, así como en la “tolerancia” y el “respeto” a ser “diferente”. Actualmente existe una tendencia en la mayoría de los países occidentales para formalizar legalmente la *diferencia* por parte de los distintos aparatos estatales.

México no es la excepción dentro de esta coyuntura política. El Estado mexicano se considera un país multicultural desde el año 1992, lo que se traduce como “un reconocimiento político que obliga al Estado (gobierno y sociedad) a promover las lenguas y las culturas indígenas en tanto patrimonio cultural de la nación”.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Véase Fredric Jameson, “Sobre los ‘Estudios culturales’”, en Fredric Jameson y Slavoy Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, México, Paidós, 1998; también Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2003; así como Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*.

<sup>4</sup> Sylvia Schmelkes, “La enseñanza de la lectura y la escritura en contextos multiculturales”, Conferencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano para el Desarrollo de la Lectura y la Escritura, celebrado en Puebla, Pue., del 16 al 19 de octubre de 2002. En [www.amdh.com.mx/ocpi/documentos/docs/6/15.doc](http://www.amdh.com.mx/ocpi/documentos/docs/6/15.doc).



El hecho de que se constituya una ley que asuma al Estado mexicano como multicultural (primero en el artículo 4º, después en el 2º) determina que la diversidad cultural, que *la diferencia*, ha sido formalizada legalmente. Pero esto no es suficiente para determinar en qué consiste la perspectiva política del multiculturalismo dentro de un Estado determinado.

Uno de los principales temas de encuentro en el debate sobre el multiculturalismo remite directamente al reconocimiento y respeto a la elección de autoridades locales basada en sistemas de autogobierno. En nuestro país, la mayoría de las veces se ha reconocido a estas formas políticas diferenciadas como *sistemas electorales de usos y costumbres* o *derecho consuetudinario*.

A continuación llevaremos a cabo un cuestionamiento de las posibilidades que esta política tiene de ser una expresión de autodeterminación de aquellos grupos que se distinguen dentro de un contexto multicultural, así como posicionaremos las acciones políticas que se subscriban a esta respuesta dentro de un debate que supera lo académico, para centrarse en la contemporaneidad política de nuestro país.

#### SOBRE LA PRÁCTICA DE UN AUTOGOBIERNO FORMALIZADO

Durante los últimos años ha existido una demanda por parte de *minorías* étnicas porque se otorgue el reconocimiento estatal a sus formas particulares de elección de autoridades a partir de *usos y costumbres* y el *derecho consuetudinario*. Aunado esto a los procesos de descentralización política ordenados por el Banco Mundial que se iniciaron en 1995, bajo la presidencia de Ernesto Zedillo, ha conducido a una reciente modificación en los vínculos de los gobiernos federal y estatal con los gobiernos locales o municipios. Esta modificación se centra, principalmente, en el empoderamiento y la búsqueda de una mayor autonomía en este último orden de gobierno frente a los otros dos.

La legislación que más ha avanzado en esta materia es la perteneciente al estado de Oaxaca. A partir del año 1995 es posible elegir municipalmente a las autoridades por un sistema inicialmente denominado *de usos y costumbres*, que en el año 1997 se modificara con el nombre de *derecho consuetudinario*. En un primer acercamiento, esto eleva el carácter autónomo de los municipios frente a los órdenes de gobierno estatal y federal. Sin embargo, como veremos, esto no es tan sencillo de determinar. Existen coyunturas políticas y sociales que posiblemente provocarían que esta modificación institucional desembocara en sistemas electorales aún más deficientes que el sistema de elección por partidos políticos.

El primer problema con la entrada en vigor de esta ley es su ambigüedad. La primera modificación realizada en 1995 en el código electoral indica que los municipios catalogados de usos y costumbres eran aquellos “que desde tiempo inmemorial o cuando menos hace tres años, eligen a sus autoridades mediante mecanismos establecidos por su derecho consuetudinario”.<sup>5</sup> Como podemos ver, el tema de la tradicionalidad no es claro, y ni siquiera se toca aquí. Asimismo, no explicitan las instituciones encargadas de llevar a cabo la organización para las asambleas comunitarias donde se elegirán a las autoridades locales. A lo anterior se añade que las autoridades elegidas por asamblea tenían que ser registradas como candidatos bajo un partido político para las elecciones de autoridades municipales y debían ser reconocidas por el voto secreto e individual nuevamente.

En el año 1997 se realizó una reforma al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), destinada a indicar las características de aquellos municipios que serían regidos por el sistema de usos y costumbres. Deno-

<sup>5</sup> Jorge Hernández-Díaz, “Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca”, en Jorge Hernández-Díaz [coord.], *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI, 2007, p. 52.

minada “De la Renovación de los Ayuntamientos en Municipios que Electoralmente se Rigen por Normas de Derecho Consuetudinario”, indicaba que los municipios donde se llevaran a cabo los procesos electorales basados en el sistema del derecho consuetudinario serían

aqueellos que han desarrollado formas de instituciones políticas propias, diferenciadas e inveteradas, que incluyan reglas internas o procedimientos específicos para la renovación de sus ayuntamientos, de acuerdo con las constituciones federal y estatal en lo referente a los derechos de los pueblos indígenas. Aquellos cuyo régimen de gobierno reconoce a la asamblea general comunitaria del municipio u otras formas de consulta a la comunidad de ser los órganos de consulta y designación de cargos para integrar el ayuntamiento. Y aquellos que por decisión propia, por la mayoría de asamblea comunitaria opten por el régimen de usos y costumbres en la renovación de sus concejales.<sup>6</sup>

Además, por primera vez las autoridades locales serían elegidas con independencia formal de los partidos políticos. A partir de 1997, se declaraba que en aquellos municipios donde las elecciones fueran en base al derecho consuetudinario local, se restringía la participación de los partidos políticos en las decisiones de las asambleas. Tampoco era ya requerido que las autoridades elegidas por asambleas fueran auspiciadas por partido político alguno una vez que se estableciera por la comunidad.<sup>7</sup>

A pesar de las modificaciones, las problemáticas no han sido resueltas. En un primero momento, la reforma fue promovida por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) con la finalidad de evitar la competencia partidista en los municipios en donde aún se encontraba en el poder. Era latente el peligro de

<sup>6</sup> CIPPEO, Art. 110.

<sup>7</sup> CIPPEO, Art. 118. Menciona que “los ayuntamientos electos bajo normas de derecho consuetudinario no tendrán filiación partidista”.

llevar a cabo reformas que interfirieran con el avance de un pluralismo partidista en el estado fundamentadas discursivamente en los referentes multiculturalistas de respeto a las formas de autogobierno de las comunidades.<sup>8</sup>

Así, a partir de la reforma de 1995 y de su modificación en 1997, existía la posibilidad, en por lo menos 418 municipios que se inscribieron a este nuevo sistema electoral, de limitar el avance de la competencia partidista, apoyando la elección de las asambleas comunitarias que parecieran convenientes con la finalidad de que el poder en esos municipios siguiera, de manera indirecta cuando menos, en manos del PRI.<sup>9</sup>

Además, el estado de Oaxaca es el único de la república donde la Cámara de Diputados, dominada mayoritariamente por el PRI, se reúne en Consejo Electoral para calificar las elecciones municipales y estatales. Esto plantea la posibilidad de que el Consejo Electoral designe de manera arbitraria y a su conveniencia cuáles serán aquellos municipios donde los resultados de las elecciones basadas en el derecho consuetudinario sean respetados y cuales no. He aquí una de las razones principales para cuestionar un sistema electoral que no tiene asignados, en primer lugar, instituciones que se dediquen directamente a la organización y revisión de las asambleas comunitarias y, en segundo lugar, donde no exista un organismo autónomo y descentralizado que se dedique a evaluar las elecciones.

Otra problemática a la que se enfrentan las elecciones por derecho consuetudinario son aquellas donde se genera la posibilidad de la exclusión. Mujeres, avocados, minorías religiosas, agencias municipales, etc., son los principales gru-

<sup>8</sup> Hernández-Díaz, "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas".

<sup>9</sup> "El hecho de que fuera con los votos del PRI con los que la reforma se haya aprobado, ha llevado a algunos estudiosos a asegurar que la reforma electoral fue una estrategia del partido en el poder, por lo menos en el ámbito estatal, para frenar el avance de los partidos de la oposición en los municipios rurales de Oaxaca y como parte de una estrategia de la reconstitución de la legitimidad del PRI", en Hernández-Díaz, "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas", p. 51.

pos que han sido excluidos en varias ocasiones de la participación en asambleas comunitarias para las elecciones basadas en derecho consuetudinario, así como de la distribución de los recursos municipales.

En el primer caso, el de las mujeres, debido a que se considera que en la comunidad la unidad no es el individuo, sino la familia, por lo que el jefe de ésta es el que tiene que participar dentro de las asambleas para establecer colectivamente quién será aquel que represente a la comunidad. Sin embargo, existen municipios donde la participación de la mujer ha sido respetada. Ya sea por las presiones que se han hecho desde organizaciones sociales y el aparato estatal, o porque el anterior jefe de familia ha migrado y dejado a la representante familiar frente a la comunidad, la participación de la mujer es algo que se limita, pero no generalizadamente en todo el estado.

En el caso de los *avecindados*, éstos han sido excluidos de las asambleas comunitarias al no considerarse como “hijos del pueblo” u originarios. En algunas ocasiones, aquellos *avecindados* que pagan *tequio* y participan en las actividades *tradicionales* comunitarias son personajes activos en la vida política local. En otras, aun cumpliendo las mismas características, pueden participar en la asamblea, pero difícilmente serían electos como representantes municipales.

Las minorías religiosas son excluidas de la participación política debido a la forma en que ésta está ampliamente enlazada a la vida religiosa en varias comunidades oaxaqueñas. La mayoría de las veces las minorías religiosas se niegan a pagar el *tequio* correspondiente a las actividades de las instituciones católicas. En otras ocasiones, se ha dado el caso donde los pertenecientes a las minorías religiosas logran negociar ciertas actividades en beneficio del pueblo, a cambio de poder participar de manera activa en las decisiones políticas.

Finalmente, se da el caso en que la competencia entre las cabeceras y las agencias municipales provoca que las últimas queden segregadas a las decisiones de las primeras, y que no

reciban de manera equitativa los recursos que ahora son designados de manera descentralizada para cada gobierno municipal basado en el derecho consuetudinario.

Como hemos visto, son muchos los referentes para no admitir, como algunos analistas han hecho,<sup>10</sup> que el reconocimiento a las formas de autogobierno sin una previa revisión extensa sea un gran paso hacia una mayor autonomía para las comunidades indígenas.

#### SOBRE EL DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÁNEO EN TORNO A LOS DERECHOS DIFERENCIADOS

Desde una perspectiva previa a un análisis profundo, el reconocimiento al derecho de autogobernarse perteneciente a los grupos culturalmente minoritarios parece ser una forma de contrarrestar la transgresión que el antiguo Estado liberal de corte nacionalista provocaba al imponer un sistema político electoral que no correspondía con las formas locales de organización política. Sin embargo, esta afirmación puede ser argumentada o debatida desde distintas perspectivas teóricas y filosóficas. A continuación mencionaré algunas de ellas.

Como ya se ha mencionado, existe un sector académico que defiende la idea de que el reconocimiento a los derechos de autogobierno de las comunidades diferenciadas culturalmente representa un avance en el recorrido que éstas realizan para alcanzar una mayor autonomía y autodeterminación frente a entidades políticas más amplias. Por ejemplo, Hernández-Díaz hace alusión al tema de la siguiente forma:

En Oaxaca, el alcance del reconocimiento antes referido ha sido una importante contribución, pues provee de un marco de referencia jurídico en el que las comunidades indígenas tienen una

<sup>10</sup> Hernández-Díaz [coord.], *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural*.

visión de ellas tanto en su ámbito local como dentro del contexto estatal y nacional [...] La presencia de la Ley promovió o propició un clima en el que ayudó a popularizar la discusión sobre los usos y costumbres, así varias ONG y otras instancias han promovido la discusión con respecto a lo que son los usos y costumbres y cómo se deben realizar las elecciones por este sistema.<sup>11</sup>

Sin embargo, como el mismo autor señala, estas reformas en los procesos de elección de autoridades locales están aún en discusión. Las problemáticas son vastas y es necesario hacerles frente teórica y prácticamente para evitar que se generen escenarios políticos no contemplados en un futuro. Ya sea por la poca claridad de la ley y su aplicación; porque ésta represente una estrategia política del partido en el poder para impedir el avance de la competencia partidista en algunos municipios oaxaqueños; o porque el sistema electoral por usos y costumbres haya traído consigo problemáticas relacionadas con la exclusión y la reproducción de prácticas deficientes democráticamente hablando, como el caciquismo o el monopolio político; es necesario considerar todos estos fenómenos para afirmar o negar el mencionado avance que esta reforma representaría para alcanzar una autonomía y autodeterminación por las comunidades indígenas del estado y del resto del país.

Otra perspectiva no reconoce un avance para obtener una sociedad más democrática y menos desigual. Giovanni Sartori cuestiona al multiculturalismo y a la política de la diferencia desde una perspectiva liberal y menciona que el multiculturalismo se contrapone al pluralismo, donde las asociaciones voluntarias son la base de la elección política de un ciudadano en términos liberales;<sup>12</sup> mientras que el multiculturalismo hace

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>12</sup> Las asociaciones voluntarias son aquellas de las cuales la adscripción no es otorgada por lazos consanguíneos, geográficos e, incluso, de género y preferencias sexuales.

una exaltación de las diferencias en asociaciones *no voluntarias*, como es el caso de las que se centran en la identidad étnica, el origen en una comunidad específica o, incluso, en la sexualidad.

También contraponen el tipo de política denominada *affirmative action* a la llamada “política del reconocimiento”. Argumenta que la primera nace en el seno del pluralismo con la finalidad de igualar las condiciones para aquellos grupos que históricamente han sido discriminados, llevando a cabo una discriminación positiva para que gradualmente se eliminen las diferencias entre los diversos grupos que existen en un territorio determinado, con la finalidad de que se vuelva a la “ciudadanía indiferenciada”, una vez que las desigualdades se hayan contrarrestado; mientras que la segunda es un tipo de política que no tiene la finalidad de integrar y contrarrestar diferencias entre diversos grupos culturales que pertenecen a un mismo territorio, sino que, por el contrario, la finalidad es la continuación de las diferencias, crear una “ciudadanía diferenciada”.

Por otro lado, Giovanni Sartori afirma que la principal distancia filosófica que existe entre el pluralismo y el multiculturalismo es que el primero “tolera” las diferencias culturales de manera recíproca, mientras que el segundo las exalta y las hace una forma de vida política. El principal riesgo es generar una sociedad diferenciada a partir de la segregación de aquellos grupos culturales diferenciados, traducéndose en el “desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas”.<sup>13</sup> Al respecto, el autor menciona:

El pluralismo no ha sido nunca un “proyecto”. Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un “creador de diversidades”, *una diversity machine*. El multiculturalismo, en cambio, es

<sup>13</sup> Sartori, *La sociedad multiétnica*, p. 131.



un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas.<sup>14</sup>

Frente a esto, la postura defensora de la ciudadanía diferenciada responde que el análisis de Sartori funciona de manera ideal, pero en la realidad el pluralismo liberal que defiende la idea de una sola forma de ciudadanía no necesariamente tiene que brindar igualdad de oportunidades a las diversas colectividades culturales en un territorio.

Como ya se ha visto, la vida política del pluralismo que defiende una sola concepción de ciudadanía se centra en un sistema electoral democrático que no distingue derechos especiales para aquellos que los demanden desde algún grupo particular: se centra en un sistema de partidos. Al respecto, la perspectiva defensora de la ciudadanía diferenciada menciona que en la práctica, tanto el sistema de partidos como el de usos y costumbres en nuestro país conllevan un “déficit ciudadano”<sup>15</sup> y no necesariamente uno sería peor o mejor.

La defensa de esta política se centra en la posibilidad de que las aperturas actuales gubernamentales frente al reconocimiento de las formas políticas locales y diferenciadas pueda llevar a las comunidades a debatir sobre sí mismas, además de que es una coyuntura que podría ser retomada positivamente por aquellas comunidades deseosas de una mayor autonomía frente a los órdenes de gobierno más amplios.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>15</sup> “Déficit” considerado desde la perspectiva de una ausencia de cumplimiento pleno de los tres tipos de derechos ciudadanos que se definen en Thomas H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998: derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales.

<sup>16</sup> Víctor Durand Ponte, “Prólogo”, en Hernández-Díaz [coord.], *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural*, pp. 11-34.

Desde una perspectiva un tanto más radical (respecto a los ideales liberales), la ciudadanía diferenciada y el multiculturalismo no sólo no representan un paso en la extensa vereda hacia la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas, sino que es la sumisión formalizada, el término del proyecto neoliberal y globalizante.

Por ejemplo, Héctor Díaz-Polanco hace alusión a que la empresa del neoliberalismo no necesariamente se perjudica con las diferencias. Al contrario, es precisamente con la exaltación y promoción de las “identificaciones” que las bases comunitarias terminan por diluirse:

sin abandonar los propósitos integrantes del capital, la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que esto signifique en todos los casos la disolución de las diferencias [...] La globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). En ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la ideología multiculturalista y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión. Para ello, el sistema ataca las bases comunitarias de las identidades, al tiempo que promueve todo género de “identificaciones” que son especies de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo.<sup>17</sup>

Respecto de las políticas de la diferencia que se enuncian en la nueva tendencia de los Estados liberales, Díaz-Polanco indica que se trata de una modificación de la antigua estrategia por la eliminación de las diferencias culturales a partir de la destrucción explícita de la cultura de los grupos étnicos diferenciados, pero que ahora ha tomado un curso mucho más sutil. Este proceso más sutil de integración y control de las diferencias culturales es denominado “etnofagia”. Ésta se define como “el abandono de los programas y las acciones explícitamente

<sup>17</sup> Díaz-Polanco, “Etnofagia y multiculturalismo”.

encaminadas a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que ponen en juego al sistema". La etnofagia expresa entonces "el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones 'nacionales' ejercen sobre las comunidades étnicas".<sup>18</sup>

Naturalmente que el tipo de política de la cual hemos venido hablando se adscribe directamente a este proceso etnófago, ya que conlleva una posible diferenciación cultural, pero basándose en referentes que pertenecen a la cultura dominante, es decir, la ciudadanía individual y los sistemas de elección: el proyecto etnófago sigue en pie, sólo que es más sutil.

Además, otro de los referentes que se han utilizado para cuestionar este tipo de políticas es el supuesto origen "tradicional", autóctono e indígena, que sus defensores proclaman en estas formas diferenciadas de elección de autoridades. Al respecto Roger Bartra asegura que no proviene de la vida prehispánica, sino que es un sistema de control impuesto en la Colonia por la Corona española, conteniendo sólo algunos patrones de las civilizaciones ancestrales. Bartra cuestiona qué tanto es posible que el formalizar estas prácticas políticas, que en un pasado representaron una manera de subsumir a los pueblos indígenas frente al gobierno colonial, represente hoy un mayor acercamiento de las comunidades a la autonomía.

Argumenta que "ciertamente es una propuesta que intenta evitar que las regiones indígenas se conviertan en una versión mexicana del *apartheid* y las inserta en el espacio moderno de la sociedad civil: civiliza las violencias salvajes de los indios, como tal vez dirán algunos antropólogos". Como vemos, Bartra sostiene que la formalización de los sistemas políticos regidos

<sup>18</sup> *Ibid.*

por usos y costumbres representa un peligro de segregación de los pueblos indígenas de nuestro país, una manera de revivir un antiguo proyecto aún más autoritario que el liberalismo de corte nacionalista, donde los pueblos indígenas corren el peligro de “ser apartados en zonas reservadas... ¡en nombre de la autonomía!”.<sup>19</sup>

## CONCLUSIONES

Como ya se ha indicado, las actuales formas de organización política indígenas no son herederas directas de las que existían en la época precolombina. Son el resultado de un proceso colonizador, en un primer momento, e integrador cultural después. Las formas en como se organizan políticamente los grupos indígenas que empiezan a ser reconocidas son una combinación, es cierto, entre rasgos característicos de la original organización indígena previa a la conquista y los gobiernos que se impusieron durante la Colonia, para controlar a las comunidades indígenas, a partir de su aislamiento y despolitización, pero se asemejan más a éstos. Bonfil Batalla menciona claramente cómo “las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo”.<sup>20</sup>

No queremos decir con esto que las prácticas políticas de elección de autoridades locales que se han venido reproduciendo a lo largo de la historia del México independiente en algunas comunidades indias no puedan ser reinterpretadas y reapropiadas por las comunidades como una vía hacia una mayor autonomía local, pero sí que no pueden mantenerse estáticas en el transcurso del tiempo, y mucho menos responder

<sup>19</sup> Roger Bartra, “Violencias indígenas”, *La Jornada Semanal*, 31 de agosto, 1997.

<sup>20</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Debolsillo, 2005.

a referentes excluyentes si lo que se busca es una autonomía igualitaria.

Sin embargo, la política del reconocimiento multicultural se ha dedicado únicamente a reconocer aquellas prácticas políticas que aparentan una sociedad indígena estática en el tiempo, con los valores coloniales aún persistentes, pero esta vez formalizados. La responsabilidad de la negociación de una diferencia sociocultural se delega del Estado a las comunidades, es decir, el actual reconocimiento multicultural entraña una pretensión de homogeneidad cultural al interior de las comunidades, mientras que en la sociedad global se exalta la diversidad.

Un evento que nos hace sospechar de la negación inexorable a aceptar prácticas políticas dinámicas es el rechazo constante al que se enfrentan, por parte de las instituciones estatales, formas políticas indígenas emergentes, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas o la Policía Comunitaria en Guerrero. Al mismo tiempo, se otorga el reconocimiento al derecho consuetudinario en las comunidades oaxaqueñas, siendo que éste es innecesario para su reproducción, ya que ha existido “desde tiempos inmemorables”.

Además, la política multicultural reconoce la diversidad política únicamente centrándose en las formas en que se llevan a cabo las elecciones de autoridades locales, dejando de lado cualquier otra forma política que se dé en la comunidad de manera cotidiana, como las autoridades religiosas, comunales, etcétera.

Con todo esto, ¿no se estará formalizando la reproducción de un sistema político que no permite un intercambio con ninguna otra comunidad sino a partir de un único vínculo: la comunidad global en torno a un Estado multicultural? ¿No quedará comprobado que la actual lógica de las políticas culturales no representa ya un proceso integrador, basado en la expansión de un solo *ethos* cultural y político, sino un proceso donde se formalizan, se burocratizan y se reconocen prácticas políticas aislantes que prevalecen desde la Colonia?

No negamos que la política del reconocimiento y el multiculturalismo permita que referentes anteriormente negados por la visión estatal y ciertos sectores académicos se pongan en el centro de la mesa de discusión. Hoy en día, referentes como los sistemas electorales por usos y costumbres, la ciudadanía diferenciada adscrita a la identidad comunitaria, etc., son importantes para la elaboración de las políticas culturales y electorales, pero esto no conlleva necesariamente que el proceso integrador y controlador de la diferencia haya cesado.

Asimismo, no podemos afirmar automáticamente que las prácticas políticas y culturales que, por el simple hecho de reproducirse diferenciadamente en las comunidades indígenas, sean una herramienta para la autonomía y emancipación.

## INTERCAMBIOS CULTURALES EN EL CIBERESPACIO

Paola Ricaurte Quijano

*Because of the disjunctive and unstable interplay of commerce, media, national policies, and consumer fantasies, ethnicity, once a genie contained in the bottle of some sort of locality (however large), has now become a global force, forever slipping in and through the cracks between states and borders.*

Arjun Appadurai, *Modernity at Large*

Más que cualquier tecnología previa, Internet ha permitido la instantaneidad en la transferencia de flujos culturales (Schachtner 2010) y un incremento en su volumen. La posibilidad de acceder a universos culturales diversos, locales y globales, fomenta la interacción con otros y modela nuestra percepción de lo ajeno. El flujo permanente de información e interacciones convierte al ciberespacio en un *locus* cultural en el que se articula el sentido (Geertz 1993) con reglas semejantes, complementarias o divergentes de las que existen en el mundo físico. El *ciberespacio* es una forma simbólica de habitación social donde el intercambio de palabras, datos, relaciones, dinero y poder (Rheingold 2002) se encuentra mediado por la tecnología. El sujeto construye una imagen propia y de los otros, despliega su identidad compleja y dinámica en el entorno virtual, crea redes y comunidades en línea que trascienden su entorno físico-geográfico.

Pocas veces en la literatura académica latinoamericana encontramos análisis sobre el efecto de la tecnología en los pro-

cesos interculturales. Sin embargo, en el siglo XXI, las interacciones y los intercambios culturales en general se encuentran perfilados y detonados por la tecnología: no solamente por la evolución del transporte y el alcance global de los medios electrónicos, como suele recalcar en muchos casos, sino también por el impacto que posee Internet y los diversos dispositivos móviles como herramientas esenciales para informarse y comunicarse en la vida cotidiana.

Las problemáticas que se discuten en las relaciones interculturales del mundo *off-line* deben replantearse y reformularse para las interacciones en línea: identidad, género, etnicidad, lenguaje, clase social, comunidad, diásporas, representación del otro, ciudadanía, participación política, religión, educación, arte, entre otras. Por ello, es común encontrar el término *cibercultura* (Lévy 2007) para designar las diversas manifestaciones culturales y movimientos contraculturales que coexisten en el espacio virtual. Las posibilidades analíticas son múltiples y la reflexión académica sobre estos aspectos debe ocupar un lugar desde perspectivas transdisciplinarias que articulen para cada caso filosofía, comunicación, informática, educación, antropología, política, literatura, psicología, sociología, estudios culturales, estudios migratorios o estudios de género (por mencionar algunas posibilidades) con metodologías mixtas.

¿Cuál es el impacto de los flujos culturales virtuales y la producción de conocimiento en la creación de representaciones e imaginarios y en la difusión de sistemas de valores dominantes? ¿Cómo se manifiestan en el ciberespacio la construcción de comunidades, la identidad, el lenguaje, la participación política y ciudadana? ¿Cómo impactan las marcas culturales (etnia, religión, origen nacional, género) en la construcción de ciberculturas? ¿Cuál es la naturaleza de la experiencia migratoria en la era digital? En este texto revisaremos algunos factores que deben considerarse para analizar los procesos interculturales mediados por la tecnología, en particular Internet, y revisaremos teóricamente varias categorías asociadas con este fenómeno.



## LA SOCIEDAD RED

Castells (2000) sostiene que hemos entrado a un nuevo paradigma tecnológico, basado en la economía del conocimiento, la microelectrónica y la ingeniería genética, que desplaza al anterior paradigma centrado en la producción energética. Este paradigma tecnológico se encuentra caracterizado por ser *informativa*, ya que la economía se basa en la producción y circulación de información; *global*, puesto que responde a un sistema económico capitalista que opera transnacionalmente; e *interconectado*, puesto que su fundamento son las redes y sus interacciones. Las implicaciones de este nuevo orden se expresan en todas las esferas de la vida social: “puesto que en el procesamiento de información se encuentra la fuente de la vida y la acción social, cada dominio de nuestro ecosistema social se transforma” (2000: 10). Esta nueva estructura social, que él denomina sociedad red, es un espacio global de intercambio simbólico y de relaciones sin precedentes.

### *Brecha digital*

Cuando hablamos de las transformaciones que Internet ha traído a la vida social contemporánea, solemos omitir que su incorporación debe ser matizada por los diversos contextos en los que tiene origen. La apropiación y los usos de Internet están determinados por una serie de variables económico-estructurales, socio-históricas, políticas y culturales de cada comunidad.

La primera restricción para los intercambios interculturales en Internet es la desigualdad en el acceso a la infraestructura tecnológica y la conectividad, la llamada brecha digital. En el planeta, dos mil millones de personas se encuentran conectadas a Internet, equivalente a 30% de la población Internet World Stats (IWS 2011), y casi cinco mil millones poseen un teléfono ce-

lular. Ahora bien, no se trata solamente del acceso, sino de la calidad de acceso y el tipo de conectividad. Castells (2000) hablaba de la existencia de dos mundos: el de los conectados y el de los desconectados; sin embargo, hay que considerar también que se han demostrado vías alternativas y eficaces de conexión en los sectores de la población que usualmente se encuentra marginada.

Como se observa, la brecha digital es un fenómeno multifactorial y complejo. A partir de la propuesta de Covi, Toussaint y Tovar (2006: 30-32), proponemos que estas brechas son económica, tecnológica, educativa y política. La *brecha económica* se refiere a la carencia de recursos materiales para acceder a las nuevas tecnologías; la *tecnológica* está relacionada con la disponibilidad de equipamiento tecnológico y la capacidad de renovación de la infraestructura tecnológica (Ortega y Ricaurte 2010); la *educativa*, que tiene que ver con las competencias para el procesamiento de la información, el dominio de categorías conceptuales que le permitan al internauta encontrar, relacionar, jerarquizar, incorporar y recrear con mayor eficiencia los contenidos requeridos/desplegados en la red. Este conjunto de habilidades, llamadas *competencias digitales*, son las capacidades y destrezas necesarias para adoptar y apropiarse efectivamente de las nuevas tecnologías, de tal forma que permitan su aprovechamiento más allá de la operación técnica simple y del entretenimiento. Por último, está la *brecha política*, que involucra las políticas públicas en relación con el acceso a las nuevas tecnologías, el contexto democrático, el marco jurídico y social que pueden obstaculizar o fomentar la igualdad de oportunidades para acortar la brecha digital y la apropiación de los usuarios como agentes de cambio dentro de su contexto social.

Si bien es cierto que los países industrializados concentran mayores posibilidades de acceso a la infraestructura y también los más altos índices de penetración de Internet y conectividad, también lo es que el mayor número de usuarios son asiáticos. La brecha digital es multidimensional e involucra asimetrías al interior de los propios países. Existen también formas para dis-

minuirla a partir de políticas públicas de inclusión digital (conexión gratuita en espacios públicos o infraestructura en escuelas como el Plan Ceibal en Uruguay) y de iniciativas provenientes de organizaciones no gubernamentales. La exclusión digital evidencia las diferencias existentes en la distribución de recursos y es además una muestra del grado de desarrollo económico. Por ello, las políticas públicas son una forma de disminuir esas asimetrías.

Un ejemplo que refleja cómo la brecha digital está definida por estas variables es el caso de los inmigrantes latinos en Estados Unidos. Estados Unidos es uno de los países en el mundo con mayor penetración de Internet (IWS 2011). Sin embargo, existe una brecha digital entre las minorías étnicas. De acuerdo con un estudio del Pew Hispanic Center (Livingston, Parker y Fox 2009) los latinos en Estados Unidos tienen menos probabilidades que los anglosajones en el acceso a Internet. Según estos datos, hay una gran brecha entre los latinos (45%) y anglosajones (65%) en este rubro. Es interesante recalcar que los latinos y los anglosajones con similares características socioeconómicas tienen patrones similares en el uso de estas tecnologías (Livingston, Parker y Fox 2009).

Los latinos son más propensos que los anglosajones a acceder a Internet por medio del celular. Según el estudio, esta diferencia étnica está relacionada con los niveles socioeconómicos. Sería interesante demostrar si esta cifra revela, además, que la inestabilidad laboral o domiciliaria de los latinos favorece una mayor dependencia al celular que a una conexión en casa.

La condición que impacta directamente en el aprovechamiento de los recursos para disfrutar al máximo los beneficios de Internet es el acceso a banda ancha veloz y barata. Sin embargo, se ha demostrado que la vía más efectiva para disminuir la brecha digital es la telefonía celular y el acceso a banda ancha móvil, por ello son necesarios estudios que demuestren la existencia o no de estas brechas en función de las diferencias étnicas, de género, educación, nivel socioeconómico, en comunidades culturales diversas.

### *Flujos culturales*

Lash y Urry (1994: 4) plantean que las sociedades modernas se encuentran caracterizadas por flujos permanentes de capital, fuerza de trabajo, bienes, información e imágenes. La noción de flujo hace referencia a la fuerte movilidad y expansión de estos recursos (Hannerz 1997), inherentes al sistema capitalista globalizado. Appadurai (1990) explica que los cinco factores que determinan estos flujos culturales y construyen el imaginario social son los paisajes étnicos, financieros, tecnológicos, ideológicos y mediáticos, que dan pie a *translocalidades* y *desterritorializaciones* propias de la era posnacional. Estas categorías conceptuales, planteadas para explicar los intercambios culturales en el mundo físico, son útiles también para dar cuenta del fundamento que subyace al intercambio de contenidos simbólicos en el ciberespacio. En el actual escenario global, Internet es imprescindible para el flujo de bienes, capitales, información y comunicación.

Los flujos culturales en el ciberespacio responden a tres movimientos asociados: por un lado, el valor de las corporaciones tecnológicas en el mercado financiero; por otro, la transnacionalización de las industrias de contenidos; y por último, la naturaleza de las comunidades translocales y desterritorializadas, no solamente en el mundo físico, sino también en el virtual.

En una era marcada por la circulación de información y la producción de conocimiento, las empresas más valiosas en los mercados financieros son las empresas tecnológicas (King 2011). Google, Apple y Microsoft son quienes definen el paisaje tecnológico contemporáneo, con todas sus implicaciones. En segundo lugar, las empresas de contenidos, los seis grandes conglomerados multimediáticos a nivel mundial: Time-Warner, Disney, News Corporation, Viacom, General Electric y Sony, así como en América Latina el Grupo Televisa de México y Globo de Brasil, perfilan el paisaje ideológico-mediático. En tercer lugar, las comunidades translocales y desterritorializadas como

producto de la movilidad de la fuerza laboral y del carácter global de las empresas transnacionales, que junto a las comunidades locales integradas a redes virtuales transnacionales, promueven la circulación y el consumo cultural en Internet.

### *Producción de conocimiento y visiones del mundo*

Un factor adicional que debe tomarse en cuenta para comprender la naturaleza de los flujos culturales es la ubicación geográfica de la producción de conocimiento. Un estudio realizado por el Oxford Internet Institute (Graham, Hale y Stephens 2011) muestra la abismal disparidad geográfica en varias áreas: producción académica, lengua dominante en las publicaciones científicas, imágenes, artículos en Wikipedia, contenidos en Google, entre otras. Con respecto a la producción académica (revistas científicas indexadas), Estados Unidos y Gran Bretaña publican juntos más que todo el resto del mundo y el inglés es la lengua dominante (86%). En Flickr, el 47% de las cinco mil millones de fotografías que alberga, proviene de Estados Unidos. Esto demuestra el predominio de imaginarios y representaciones del mundo.

Wikipedia refleja también las asimetrías existentes en construcción de la memoria colectiva y la producción de conocimiento. El 84% de artículos publicados se origina en Europa y Norteamérica. Las implicaciones son inmensas por la visibilidad y popularidad que cuenta entre los internautas. Esta memoria, aparentemente inocua y útil, incorpora información mayormente producida en el mundo occidental industrializado. Gracias a la red, esta memoria universal se impone frente a otras por su naturaleza ubicua e inmediata y su capacidad de actualización en tiempo real.

Google, cuya misión es “organizar la información del mundo” es el principal motor de búsqueda del planeta y para algunos países, como México, resulta ser en la práctica el único

utilizado. Los motores de búsqueda jerarquizan la información asignando valores que permiten su visibilidad o invisibilidad (Lazuly 2006), privilegian ciertos contenidos sobre otros, bajo criterios que no tienen que ver con su calidad o valor informativo. Además, en Google, la generación de contenidos por parte de los usuarios (*user-generated content*) se encuentra principalmente en Estados Unidos (junto a Europa y Japón, suman el 90% del total) (Figura 1).

Estos ejemplos muestran cómo la producción, circulación y consumo de conocimiento en la red —información, imágenes, datos— perfilan nuestra realidad a través de representaciones asimétricas del mundo.

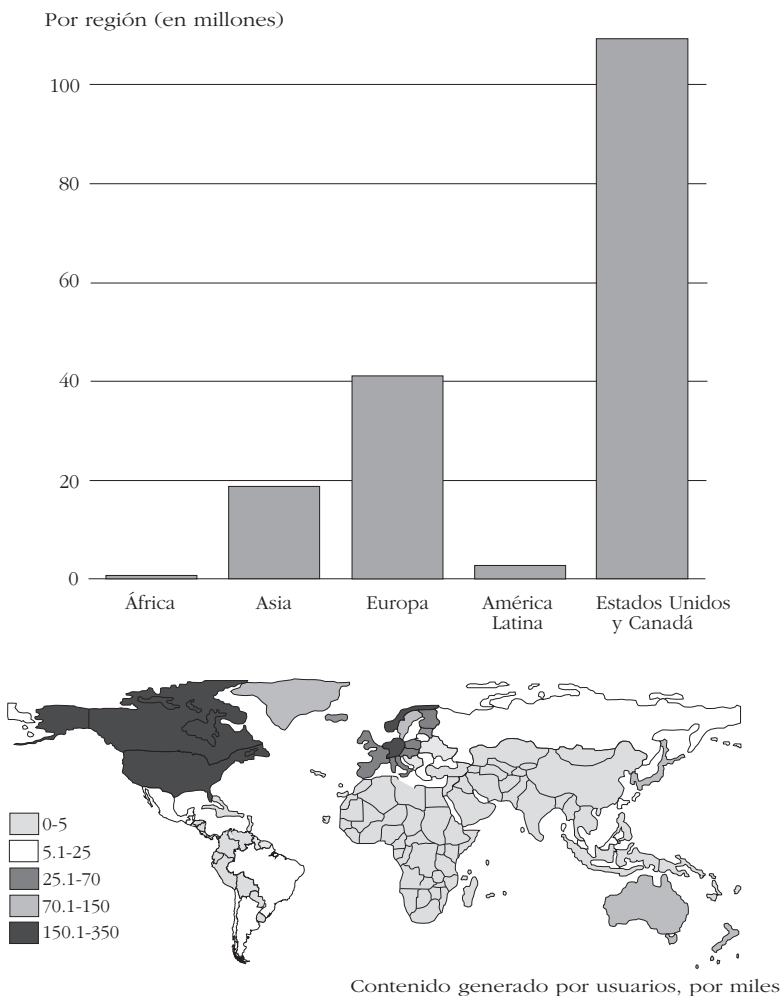
## CIBERCULTURA Y COMUNIDADES VIRTUALES

El término *cibercultura* fue acuñado en los noventa para reaccionar teóricamente a los nuevos entornos culturales generados por la mediación tecnológica. El término se asentó ampliamente a partir del texto de Pierre Lévy, *Cibercultura, la cultura de la sociedad digital* (2007). Si bien es cierto que esta categoría conlleva las marcas de la evolución de un objeto extremadamente dinámico, desde hace algunos años existen intentos para delimitar sus rasgos (Escobar *et al.* 1994; Silver 2000, 2004; Wilson y Peterson 2002).

Actualmente, los estudios sobre cibercultura<sup>1</sup> conforman un amplísimo campo multidisciplinario que analiza el impacto de la tecnología en la cultura y la cultura que se produce en el

<sup>1</sup> La discusión sobre el campo está vigente: existen puntos de vista que distinguen los estudios ciberculturales de los estudios sobre los nuevos medios o los medios digitales (Bell 2001). Hay otros que prefieren referirse a estudios sobre Internet o la cultura digital (Silver 2004). En cualquier caso, lo que se hace manifiesto en estas propuestas es la necesidad de asentar las diversas formas en que la tecnología se encuentra inscrita en los procesos culturales.

FIGURA 1  
CONTENIDO GENERADO POR USUARIOS EN GOOGLE  
(GRAHAM *ET AL.* 2011)



espacio virtual. Los estudios ciberculturales pueden referirse a objetos diversos en su relación con la tecnología: las comunidades en línea; la construcción identitaria; las redes sociales; los lenguajes, discursos, las narrativas virtuales, los hipertextos; los dispositivos, las interfaces, los códigos; la relación hombre-máquina; la educación; los videojuegos y la realidad aumentada; la participación ciudadana y el cambio social; la e-política; las humanidades digitales; la literatura, el arte; el cuerpo; la imagen; las industrias; los movimientos contraculturales (*ciberpunks*) y un muy largo etcétera.

El término *comunidad virtual*, con el que Rheingold (2002) inaugura una etapa en la discusión sobre la naturaleza de las interacciones en el ciberespacio, refiere a las formas de agregación social y relaciones personales que se construyen en la red. De acuerdo con un estudio realizado por el Center for Digital Future (2010), estas relaciones y comunidades virtuales son tan importantes para sus integrantes como las que construyen en el mundo físico, e Internet es una herramienta importante para mantener sus relaciones.

Si nos atenemos a la premisa de que tanto las comunidades virtuales como sus productos simbólicos se articulan en un *continuum* físico-virtual y no existe una disociación real-virtual, entonces es necesario considerar que la producción de sentido que tiene lugar en el ciberespacio se encuentra vinculada al contexto histórico-social y cultural de la realidad social que la enmarca (Thompson 1998). Por eso es importante tomar en cuenta que los sujetos, a pesar de que construyen comunidades que no poseen una localización física, asumen su posición en el ciberespacio incorporando su ubicación en el espacio social de origen: despliegan y desarrollan trayectorias y movilizan sus capitales culturales, sociales, simbólicos (Bourdieu 2002).

Retomando a Bourdieu, podemos plantear que el ciberespacio reproduce universos que pueden ser consecuentes con las reglas de las sociedades de origen; sin embargo, como resultado de la interacción de diversos mundos sociales, tam-



bién construye sus propios imaginarios, sus límites, sus relaciones de poder, su organización jerárquica, sus convenciones, sus propias reglas de pertenencia e identidad, sus posibilidades de transgresión.

De esta forma, en el ciberespacio se articulan de maneras heterogéneas, caóticas y complejas, las reglas y códigos del mundo físico, con las convenciones y regulaciones propias del mundo virtual.

### *Comunidades transnacionales*

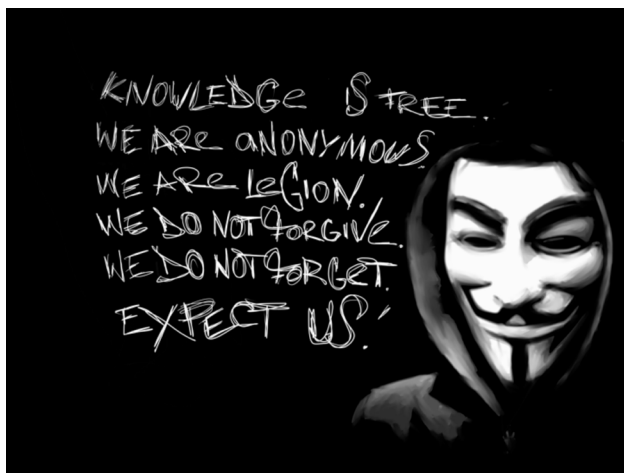
Los estudios transnacionales, que buscan explicar los flujos de personas, bienes, productos culturales desde una perspectiva más compleja que la propuesta por los estudios migratorios tradicionales, hacen énfasis en la multidireccionalidad de los movimientos y su carácter heterogéneo. Rompen con el paradigma unificado territorio-cultura-identidad y dan pie a la reflexión sobre la desterritorialización de los Estados nacionales y el carácter translocal de las comunidades.

La incorporación de la tecnología en la vida social ha transformado también la naturaleza de los procesos migratorios y la interacción entre las diásporas a nivel global. Los migrantes de hoy dependen en gran medida de la tecnología —en particular la telefonía celular, pero también de otros servicios, como por ejemplo las videoconferencias gratuitas— para mantenerse comunicados con sus lugares de origen y garantizar la permanencia de sus redes. La experiencia migratoria se sostiene sobre la continuidad de la experiencia y la simultaneidad de pertenencias, que se potencia gracias a la tecnología, haciendo de la transnacionalidad un rasgo fluido de la subjetividad. Por ello son necesarios los estudios y la reflexión teórica acerca del papel que juegan los paisajes tecnológicos en los procesos de construcción y mantenimiento de comunidades transnacionales, grupos transmigrantes, diásporas e imaginarios.

Por otra parte, los escenarios étnicos que menciona Appadurai (1990) para explicar tanto la movilidad de los sujetos como una existencia en tránsito y su independencia del territorio, se convierten en oportunidades de construcción de comunidades en la esfera virtual, translocales y desterritorializadas, que dan pie a la formación de culturas transnacionales (Hannerz 1996: 106) a partir de intereses o problemáticas comunes. Es el caso del grupo hacktivista Anonymous, una organización descentralizada y anónima, que realiza acciones mundiales en contra de la censura y a favor de la libertad de expresión a través de ataques cibernéticos a gobiernos (Túnez, Ecuador, Estados Unidos, Siria, Egipto, México, Brasil, Australia), partidos políticos (Tea Party), instituciones privadas (Soy, Bank of America), iglesias, instituciones o personas públicas (Javier Duarte, PRI; la policía de Nueva York).

FIGURA 2

IMAGEN Y LEMA DEL GRUPO HACKTIVISTA GLOBAL ANONYMOUS



Este grupo, de carácter global, posee distintos capítulos en las diversas regiones del planeta (Asia, Europa, América Latina,

Estados Unidos, África) y representa un caso ejemplar de comunidad virtual: su conformación, formas de organización, comunicación y operación se dan exclusivamente en línea. Anonymous, cuyas reglas de pertenencia e identidad se fundan en el anonimato (resguardado tras la máscara de Guy Fawkes), un valor compartido —la libertad de expresión— y competencias digitales, muestra la necesidad de redefinir la identidad y los intercambios culturales a partir de nuevos códigos que no se encuentran anclados al territorio ni a las lenguas naturales.

### *Identidad*

El estudio de la identidad en el ciberespacio ha ocupado la atención de numerosos académicos (Turkle 1984, 1995, 1999; Silver 2004) en sus múltiples expresiones: etnicidad y raza (Parker y Song 2006; Kolko, Nakamura y Rodman 2000), género y sexualidad (Campbell 2004), edad (Livingstone y Helsper 2010; Livingstone, Mascheroni y Murru 2011; Tapscott 1998, 2009; Ito, Baumer, Bittanti, Boyd *et al.* 2010; Winocur 2006); lenguaje (Warschauer 2000); el hombre-máquina (cyborgs), entre otras.

Inicialmente, los estudios sobre identidad se centraron en aspectos relativos a la suplantación y posibilidades de reinención de identidad que ofrece el espacio virtual (falsificación de identidades, anonimato, creación de avatares, etc.) enfatizando la fragmentación/contradicción de la identidad. Posteriormente se popularizaron los estudios de las identidades múltiples y flexibles. Como lo plantea Turkle (1999), en el ciberespacio podemos constatar cómo se despliegan identidades flexibles y descentradas: se comunican y se transforman de manera permanente generando transiciones fluidas entre los distintos estados del yo.

La tecnología ofrece la oportunidad de que el sujeto reinvente su identidad y se recree a sí mismo al margen de las restriccio-

nes que impone el mundo físico. En Second Life, un estudiante universitario mexicano-irlandés jugador de fútbol americano puede transformarse en una esbelta “taibolera” nocturna de origen asiático. Una persona puede elegir representarse como lo que más le guste, caricaturizarse o caracterizarse en función de sus afiliaciones ideológicas. Puedo utilizar un *bot* para que tome mi lugar y envíe mensajes por mí. Un avatar de un activista en Twitter es tan dinámico como el número de causas que suscriba. Mi *nickname* puede representar mejor que mi nombre lo que soy, creo o siento. Una foto, que podría equivaler a una versión más acorde con nuestra identidad física, es tan sólo una de las infinitas opciones y puede resultar menos elocuente que otras.

A la vez, la tecnología permite construir narrativas del yo y discursos a través de diversas plataformas que el sujeto utiliza para articular el sentido de su experiencia vital. El sujeto deja huellas digitales (textuales, orales, icónicas) que dan cuenta de su interpretación de los eventos de la experiencia. Por medio de la selección, el registro, el establecimiento de conexiones y causalidades, jerarquiza, visibiliza y socializa su experiencia en la red. Estas narrativas multimediáticas e hipertextuales son manifestaciones de la identidad virtual-real, flexible y fluida del sujeto. El sujeto escoge deliberadamente su identidad en función de sus propósitos de comunicación, resaltando o jerarquizando los rasgos que considere más pertinentes.

El ciberespacio no solamente multiplica las formas en que la identidad se manifiesta, sino también promueve los intercambios entre diversas culturas y da lugar a estilos de vida plurales e híbridos (Schachtner 2010).

### *Lenguaje*

Un lenguaje es un sistema de significación, un conjunto de reglas y códigos compartido por una comunidad. Los diversos

lenguajes se convierten en vehículos para la transmisión de la memoria y de la cultura, son rasgos de identidad y de pertenencia al grupo.

En el ciberespacio confluyen lenguajes múltiples, todos los sistemas de significación traducidos a un código digital: las lenguas naturales, las imágenes, los gestos, la música, las reglas de etiqueta, el vestuario, etc. Sin embargo, las reglas y las convenciones que rigen los distintos lenguajes sufren transmutaciones y reelaboraciones a partir del intercambio entre las comunidades que habitan la red, sus múltiples prácticas, las propias reglas y limitaciones que rigen cada una de las plataformas tecnológicas que los despliegan. La articulación de lenguajes o sistemas semióticos en la construcción de mensajes multi-mediáticos, integrados con los propios códigos de uso definidos por la interfaz, puede observarse en Twitter, donde, entre usuarios cuya lengua materna no es inglés, es común encontrar expresiones simplificadas populares en ese idioma (WTF, FYI, LOL, OMG, BTW), iconos que representan sentimientos o ideas (:s, O\_o, ¬¬, ;)), el uso de mayúsculas para hacer énfasis en alguna idea, el uso de etiquetas locales (#juayderito, #mientocomolamamadePaulette, #chale) o globales (#tsunami, #15M, #londonriots, #occupywallstreet), hipervínculos hacia fotos, videos o incluso transmisiones en tiempo real. Los internautas se apropian de los lenguajes, los textos, las reglas de uso y los códigos que circulan y se difunden a través de la red, sin limitaciones geográficas y reduciendo las limitaciones lingüísticas por la adopción generalizada del inglés.

Otros ejemplos son los que registra Warschauer (2000), quien recalca que pese a la soberanía del inglés como *lingua franca* de la red, existen numerosos esfuerzos por utilizar la tecnología y en particular Internet, para proyectos de revitalización de lenguas nativas, como ocurre con el hawaiano.

*Redes sociales y participación ciudadana*

Castells (2000) define las redes como un conjunto de nodos conectados. Lozares (1996: 108) plantea que esos nodos son actores —individuales o colectivos, locales o globales— vinculados unos a otros a través de una relación o conjunto de relaciones sociales. Los individuos, grupos, organizaciones, comunidades locales o globales son nodos de mayor o menor intensidad en función del conjunto de relaciones que establezcan.

Las lealtades étnicas, nacionales, de género, edad, clase social, resultan borrosas y hasta obsoletas frente a las lealtades identitarias fundadas en ideales comunes compartidos a través de la red. En la era digital, la tecnología sirve como catalizador para la articulación de redes sociales de participación ciudadana, política y acción social. Paisajes ideológicos compartidos en el imaginario global contemporáneo, como la defensa de derechos humanos, han dado lugar a la conformación de movimientos ciudadanos transnacionales en los últimos años. La tecnología (principalmente los dispositivos móviles e Internet) ha servido para potencializar los procesos de información, organización y acción social en tiempo real con múltiples centros y conexiones alrededor del mundo. La Primavera Árabe o el movimiento de los Indignados en España han sido aleccionadores con respecto a las nuevas formas de concebir la participación ciudadana y la movilización social. La tecnología tuvo un papel central en las operaciones y en el impacto de estos movimientos a nivel local y global. Como lo mencionan McCaughey y Ayers (2003: 1-2): “los activistas no sólo han incorporado Internet en su repertorio, sino también han cambiado sustancialmente nuestra concepción de activismo, de comunidad, de identidad colectiva, de espacio democrático y estrategia política”. Este nuevo paradigma de movilización social se ha denominado ciberactivismo:

El ciberactivismo es un medio por el cual las tecnologías avanzadas de información y la comunicación son utilizados por individuos y grupos para comunicarse con un público numeroso, aglutinando personas en torno a un tema específico o un conjunto de problemáticas en un intento de fomentar la solidaridad hacia las acciones colectivas significativas (University of Southern California 2006).

En el mundo digital, la subversión contra los férreos órdenes del mundo físico se materializa a través del cuestionamiento de los roles tradicionales, verticales, monológicos, impositivos de los sistemas políticos, de las industrias mediáticas, de las empresas multinacionales y de la crítica ciudadana hacia la desinformación y la fragmentación social.

Estas redes son autogestionadas, autoorganizadas, descentralizadas e interactuantes (Kanter y Fine 2010). Algunos de los rasgos compartidos por estas multitudes inteligentes (Rheingold 2002), ciudadanas y transnacionales empoderadas por la tecnología pueden condensarse en los siguientes puntos:

1. Construir y fortalecer lazos fuertes a partir de intereses comunes.
2. Facilitar conversaciones significativas sobre tópicos compartidos.
3. Compartir recursos e información en tiempo real.
4. Generar identidades colectivas.
5. Optimizar competencias y capitales.
6. Reducir esfuerzos, maximizar logros.
7. Obtener impacto social, político, legal, mediático (Kanter y Fine 2010: 36).

Entre las principales características que Coleman (2004) encuentra en común están: la existencia de la red como consecuencia de la interacción en Internet a través de diversos dispositivos; la preeminencia de la operación y gestión en línea;

objetivos compartidos; establecimiento de conexiones entre la generación de inteligencia colectiva virtual y la práctica empírica (mundo online-offline) y podemos añadir el permanente flujo de contenidos valiosos para retroalimentarla.

### *Censura y defensa de derechos*

Existe otro tipo de fenómenos relacionados con el uso de la tecnología e Internet en contextos en los que por razones políticas, económicas o culturales los usuarios se encuentran marginados con respecto al acceso a la infraestructura y a la conectividad y utilizan estrategias para contrarrestarlas. Es el caso de gobiernos no democráticos (como China y Cuba) o de pueblos originarios tradicionalmente excluidos, que a través de la consolidación de redes de apoyo locales y globales, han podido utilizar las herramientas tecnológicas para proyectarse hacia el mundo.

### Censura en China y Cuba

China es el país con mayor número de usuarios de Internet (485 millones de personas a mediados de 2011) y de telefonía celular del planeta (940 millones) (*Milenio* 2011). De ellos, 50% se encuentra conectado a banda ancha móvil. Con el ritmo actual de crecimiento, se espera que el número de usuarios de teléfonos móviles alcance los mil millones de usuarios a inicios de 2012 (rws 2011).

Con un elevado volumen de usuarios y una penetración de Internet de 36,3% (rws 2011) —mientras en México es de 30,1% y en Estados Unidos del 78,2%—, China es uno de los países en el mundo con mayor censura gubernamental. Se estima que el gobierno chino mantiene aproximadamente treinta mil *ciberpolicías* encargados de prohibir el acceso a páginas que se re-



fieren a temas históricos sensibles como la masacre de Tiananmen (1989) o el movimiento religioso Falungong, declarado como un peligro para el régimen. El gobierno utiliza, como en otros países, sistemas informáticos que funcionan a través del filtrado de palabras clave (Great Firewall, GFW) para limitar el contacto de la población con información sensible publicada por páginas de Internet extranjeras (*Milenio* 2011). En 2004, Amnistía Internacional denunció la detención de 54 ciberactivistas chinos críticos con el gobierno.

Por otra parte, en Cuba, donde el acceso a Internet es en la práctica inexistente, uno de los casos más conocidos de denuncia contra el gobierno a través de la red es el blog Generación Y, de la escritora Yoani Sánchez, quien postea sus entradas apoyada en una red transnacional de relaciones. El blog ha sido merecedor de numerosos premios internacionales y recibe donaciones para mantenerse. El gobierno cubano sostiene que la bloguera recibe apoyo de la oficina de inteligencia estadounidense para continuar su labor de oposición al régimen.

### Frente por la Defensa de Wirikuta

En el ciberespacio, la defensa de derechos de pueblos originarios tiene una tradición asentada por la labor sistemática y profunda que ha realizado Indymedia como medio alternativo. Sin embargo, existen otros esfuerzos, menos conocidos, de grupos indígenas que han iniciado sus propios movimientos y la denuncia en contra de la violación de sus derechos utilizando las estrategias tecnológicas. El Frente por la Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa se conformó como movimiento de defensa del pueblo Wixárika frente a la concesión minera que el Estado mexicano otorgó a la empresa canadiense First Majestic Silver para la extracción de plata en la Sierra de Catorce, que atenta contra el equilibrio ecológico de la zona y la salud de sus habitantes.

El Frente por la Defensa de Wirikuta (FDW) en su sitio web declara:

Somos un grupo conformado por el pueblo Wixárika, organizaciones y ciudadanos interesados en sumar esfuerzos en favor de la preservación del sitio sagrado de Wirikuta, la Sierra de Catorce y sus habitantes.

Wirikuta es el templo sagrado a donde se dirige el pueblo Wixarika cuando peregrina para recolectar el hikuri (peyote) y dejar ofrendas. Se encuentra en el altiplano ubicado en San Luis Potosí y Zacatecas.

Wirikuta es parte de la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales (UNESCO 1988) y está en la lista tentativa para ser Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad. Es Reserva Ecológica, Área Natural protegida y sujeta a conservación ecológica: Reserva Natural y Cultural de Wirikuta. En el corazón de Wirikuta está Reuúnax+, el Cerro Quemado, en donde cuenta los ancianos y Maraákate que nace el sol. Es solo uno de los numerosos cerros sagrados de la Sierra de Catorce, en donde también hay muchos manantiales que han sido visitados por los peregrinos Wixárika durante siglos de tradición viva.

Los llamados mestizos que por diferentes motivos se han acercado para unir esfuerzos y evitar este atroz atentado, han reunido la información en la que se basa esta exposición, se están llevando a cabo las acciones para proteger no sólo al territorio que llamamos Wirikuta sino a todos los lugares amenazados o violentados de manera similar. Los pueblos originales y los mestizos que se nutren de su enseñanza están trabajando a estos niveles y en el rezo para preservar el invaluable legado que tenemos en nuestras manos y que pertenece a los jóvenes, a los niños y a las futuras generaciones (FDW 2011).

La posibilidad de que los pueblos originarios presenten sus demandas y organicen su lucha a través de los recursos que ofrece Internet, logra dar visibilidad a sus causas y les confiere un carácter global. El movimiento Wixárika tiene presencia a través de su sitio de Internet (cuarto lugar en el concurso

anual The BoBs Deutsche Welle Blog Awards 2011 en la categoría de Derechos Humanos); dos blogs informativos, Venado Mestizo y Salvemos Wirikuta; redes sociales (en Twitter@FDWirikuta, @venadomestizo; en Facebook, Salvemos Wirikuta, videos en YouTube y Vimeo) y medios digitales (Vanguardia, Proceso, SDP, El Informador). Han recibido apoyo de diferentes organismos e instituciones internacionales, así como de la comunidad mestiza local y global. Se han elaborado peticiones para recabar firmas a través de Internet y se realizó un envío de correos masivos al Senado mexicano provenientes de diversas latitudes para que se realice una investigación profunda sobre la concesión minera que atenta contra sus derechos.

Estos ejemplos muestran cómo los flujos culturales en la red, a pesar de la prevalencia de nodos dominantes de información, son multidireccionales y permiten la emergencia de grupos que se encuentran excluidos.

## CONCLUSIÓN

El actual paisaje tecnológico ha detonado procesos de intercambio de información, flujos culturales de personas, datos, imágenes, representaciones del mundo, que ocurren más allá de las fronteras y los obstáculos físicos. La tecnología, en particular Internet, ha generado un nuevo entorno simbólico compartido, el *ciberespacio*, que responde a los diversos paisajes étnicos, mediáticos, financieros e ideológicos de nuestra época.

En este texto hemos revisado algunas de las variables que entran en juego para la constitución es esta matriz cultural virtual, sus características, manifestaciones y algunas de las implicaciones del escenario tecnológico en los procesos socioculturales: la naturaleza de la sociedad red y el problema de la brecha digital y la producción del conocimiento; la formación

de ciberculturas y comunidades virtuales con sus múltiples expresiones: la identidad, el lenguaje, las redes y la participación ciudadana, para presentar algunos ejemplos.

Observamos que los flujos culturales y la producción de conocimiento se encuentra en desequilibrio y que esas asimetrías se reflejan también en la producción de contenidos para la red. Las representaciones que se visibilizan son en gran medida generadas en los países industrializados, principalmente anglófonos. Esta disparidad en el volumen y la capacidad de difusión e información a través de la red puede influir en la creación de representaciones e imaginarios, en la difusión de sistemas de valores dominantes y estilos de vida correspondiente con los paisajes financieros, mediáticos e ideológicos en los que tienen origen.

Por otra parte, la construcción de comunidades virtuales de carácter transnacional constituye un nuevo modo de organización y articulación de relaciones que pueden conectar nodos heterogéneos de manera simultánea, transitando de lo local a lo global sin rupturas y sin necesidad de anclajes territoriales o nacionales. La experiencia migratoria a partir de la apropiación tecnológica se convierte en una experiencia de continuidad y no de ruptura.

La tecnología ofrece mecanismos múltiples para el despliegue de la identidad, posibilitados por las mismas características de las interfaces, que facilitan la construcción de narrativas multimediáticas (textuales, hipertextuales, icónicas) que dan sentido a la experiencia. El sujeto construye o reinventa su identidad en el ciberespacio enfatizando los rasgos más pertinentes para definirse a sí mismo a través de una opción deliberada: ya sean ideológicos, étnicos, físicos, de género, de edad, carácter, etc. respondiendo a un objetivo de comunicación particular.

El ciberespacio y la tecnología también han transformado la comprensión de lo que debe ser la participación política y ciudadana a través de estrategias de organización, interacción, información y acción social que han impactado el escenario social, político y legal de diversos países.

Existen numerosas prácticas que se han transformado y redefinido a partir de la tecnología: la educación, las relaciones afectivas, comerciales, profesionales, los procesos creativos, los procesos de comunicación intercultural, que no hemos mencionado aquí, pero que deben explorarse también para demostrar la relación indisoluble entre tecnología y cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, A. (1990). "Disjuncture and difference in the global culture economy". *Theory, Culture, and Society*, 7: 295-310.
- Bell, D. (2001). *An introduction to cybercultures*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Bourdieu, P. (2002). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo/Conaculta.
- Campbell, J.E. (2004). *Getting it on line: cyberspace, gay male sexuality, and embodied identity*. Nueva York: Routledge.
- Castells, M. (2000). *The rise of the network society*. Vol. 1, *The Information Age: economy, society and culture*. Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell.
- Center for Digital Future (2010). *Surveying the digital future: a longitudinal international study of the individual and social effects of PC/Internet technology*. University of Southern California. En [http://www.digitalcenter.org/pages/site\\_content.asp?intGlobalId=22](http://www.digitalcenter.org/pages/site_content.asp?intGlobalId=22) (fecha de consulta: 26 de septiembre, 2011).
- "China tiene casi mil millones de usuarios de celular" (2011). *Milenio* (26 de septiembre). En <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/5b3f6569861bc7b1ebc8edca2e47fed7> (fecha de consulta: 26 de septiembre, 2011).
- Coleman, S. (2004). "The Network-empowered citizen". Oxford: Oxford Internet Institute. En [http://www.ippr.org.uk/uploadedFiles/research/projects/Digital\\_Society/the\\_networkempowered\\_citizen\\_coleman.pdf](http://www.ippr.org.uk/uploadedFiles/research/projects/Digital_Society/the_networkempowered_citizen_coleman.pdf).

- Crovi, D., F. Toussaint y A. Tovar (2006). *Periodismo digital en México*. México: UNAM.
- Escobar, A., D. Hess, I. Licha, W. Sibley, M. Strathern y J. Sutz (1994). "Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture". *Current Anthropology*, 35(3): 211-231.
- Frente de Defensa de Wirikuta. Sitio web <http://frenteendefensadewirikuta.org>.
- Geertz, C. (1993). *The interpretation of cultures*. Londres: Fontana Press.
- Graham, M., S.A. Hale y M. Stephens (2011). *Geographies of the world's knowledge*. Londres: Convoco Edition.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational connections: culture, people, places*. Londres: Routledge.
- Hannerz, U. (1997). "Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology". *Mana*, 3(1): 7-39. En [www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf) (fecha de consulta: 22 de septiembre, 2011).
- Internet World Stats. En <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>.
- Ito, M., S. Baumer, M. Bittanti, D. Boyd *et al.* (2010). *Hanging out, messing around, and geeking out: kids living and learning with new media*. Cambridge: MIT Press.
- Kanter, B., y A.H. Fine (2010). *The networked non profit: connecting with social media to drive change*. San Francisco: Jossey-Bass.
- King, R. (2011). "Google, Apple, Microsoft top global brand survey". *C-Net News* (9 de septiembre). En [http://news.cnet.com/8301-1001\\_3-20104002-92/google-apple-microsoft-top-global-brand-survey](http://news.cnet.com/8301-1001_3-20104002-92/google-apple-microsoft-top-global-brand-survey) (fecha de consulta: 22 de septiembre, 2011).
- Kolko, B., L. Nakamura y G. Rodman (2000). *Race in cyberspace*. Nueva York: Routledge.
- Lash, S., y J. Urry (1994). *Economies of signs and space*. Thousand Oaks: Sage.
- Lazuly, P. (2006). "El mundo según Google". En M. Castells *et al.*, *La nueva comunicación*. Santiago de Chile: Editorial Aùn creemos en los sueños.

- Lévy, P. (2007). *Cibercultura: la cultura de la sociedad digital*. México: UAM/Anthropos.
- Livingston, G. (2010). "The Latino digital divide: the native born versus the foreign born". *Pew Research Hispanic Center*. En <http://www.pewhispanic.org/2010/07/28/the-latino-digital-divide-the-native-born-versus-the-foreign-born/>.
- Livingston, G., K. Parker y S. Fox (2009). "Latinos online, 2006-2008: narrowing the gap". *Pew Research Hispanic Center*. En <http://www.pewhispanic.org/2009/12/22/latinos-online-2006-2008-narrowing-the-gap/>.
- Livingstone, S., y E.J. Helsper (2010). "Balancing opportunities and risks in teenagers use of the Internet: the role of online skills and Internet self-efficacy". *New Media & Society*, 12(2): 309-329.
- Livingstone, S., G. Mascheroni y M.F. Murru (2011). "Social networking among European children: new findings on privacy, identity and connection". *Hermes*, 59: 89-98.
- Lozares, C. (1996). "La teoría de redes sociales". *Papers*, 48: 103-126.
- McCaughey, M., y M.D. Ayers [eds.] (2003). *Cyberactivism: online activism in theory and practice*. Nueva York: Routledge.
- Ortega, E., y P. Ricaurte (2010). *Estudiantes universitarios mexicanos: ¿nativos digitales?* Memorias del XXII Encuentro Nacional AMIC 2010. ¿Comunicación posmasiva? Revisando los nuevos entramados comunicacionales y los paradigmas teóricos para comprenderlos. México: Universidad Iberoamericana.
- Parker, D., y M. Song (2006). "New ethnicities online: reflexive-racialisation and the Internet". *The Sociological Review*, 54(3).
- Rheingold, H. (2002). *Smart mobs: the next social revolution*. Cambridge, MA: Basic Books.
- Schachtner, C. (2010). "Cultural flows and virtual publics: the role of digital media in transcultural discourses". En [www.uni-klu.ac.at/csacht/Cultural\\_Flows\\_final.pdf](http://www.uni-klu.ac.at/csacht/Cultural_Flows_final.pdf) (fecha de consulta: 26 de septiembre, 2011).

- Silver, D. (2000). "Looking backwards, looking forward: cyberculture studies 1990-2000". En D. Gauntlett [ed.], *Web.Studies: rewiring media studies for the digital age*. Londres: Arnold Publishers.
- Silver, D. (2004). "The soil of cyberspace: historical archaeologies of the Blacksburg Electronic Village and the Seattle Community Network". En D. Shuler y P. Day [eds.], *Shaping the network society: the new role of civic society in cyberspace*. Cambridge: MIT Press.
- Tapscott, D. (1998). *Growing up digital*. Nueva York: McGraw Hill.
- Tapscott, D. (2009). *Grown up digital: how the net generation is changing our world*. Nueva York: McGraw Hill.
- Thompson, J.B. (1998). *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM-Xochimilco.
- Turkle, S. (1984). *The second self: computers and the human spirit*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Turkle, S. (1995). *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Turkle, S. (1999). "Identity and cyberspace". *Contemporary Sociology*, 28(6): 643-648.
- University of Southern California (2006). "Networked publics". En <http://networked-publics.org/cyberactivism> (fecha de consulta: 26 de septiembre, 2011).
- Warschauer, M. (2000). "Language, identity, and the Internet". En B. Kolko, L. Nakamura & G. Rodman [eds.], *Race in cyberspace*. Nueva York: Routledge.
- Wilson, S.M., y L.C. Peterson (2002). "The anthropology of online communities". *Annual Review of Anthropology*, 31: 449-67.
- Winocur, R. (2006). "Procesos de socialización, prácticas de consumo y formas de sociabilidad de los jóvenes universitarios en la red". *Razón y Palabra*, 49. En <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n49/bienal/Mesa%2010/rosalia.pdf> (fecha de consulta: 22 de septiembre, 2011).



# EL EMPODERAMIENTO DE LAS TIC POR PARTE DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Ricardo Ramos Gutiérrez

Actualmente el capitalismo define la mayoría de las relaciones económicas, laborales y sociales del sistema internacional. De tal modo que las identidades en México y América Latina se organizan cada vez menos en torno a los símbolos nacionales; la actual sociedad, a la que podríamos calificar como posmoderna, se forma a partir de esquemas estandarizados. Los medios de comunicación masiva tienen un papel importante en esta conformación de una nueva cultura e identidad global a partir de los modelos de consumo.

Los principales grupos hegemónicos, aprovechando el poder de estos medios de comunicación, echan mano de ellos para lograr el control de la opinión pública y llevar a la sociedad a un estado acrítico a través de la persuasión de masas; lo hacen a partir de las siguientes funciones, tal como son planteadas por Lazarsfeld y Merton:<sup>1</sup>

- Asignación de status: los medios masivos de comunicación confieren status a acontecimientos y personajes públicos, otorgándoles prestigio y legitimando su autoridad.

<sup>1</sup> Paul Lazarsfeld y Robert K. Merton, "Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada", en Heriberto Muraro [comp.], *La comunicación de masas* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1977, p. 4. En [http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/lazarsfeld\\_merton.pdf](http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/lazarsfeld_merton.pdf).

- Imposición de normas sociales: la publicidad ejerce presión para crear una moralidad única, reafirmando normas sociales y denunciando a la vista del público desviaciones a dichas normas.
- Disfunción narcotizante: no responde a los intereses de una sociedad moderna tener grandes masas de población políticamente apática e inerte.

La incorporación de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana ha creado un imaginario tecnológico, el cual repercute en las experiencias y las relaciones de los individuos con la sociedad. “En este enfoque asumimos que el uso de tecnologías como la Internet o los celulares no es la relación pragmática con un objeto, sino con el universo de representaciones culturales con las cuales esa tecnología se articula”.<sup>2</sup>

Las nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) son instrumentos que, como bien dice su nombre, son empleados para informar y comunicar a una población que tenga acceso a ellos. Pueden ser herramientas que nos permitan alcanzar la democracia del conocimiento. Entre estas nuevas tecnologías consideramos la telefonía móvil, la banda ancha, *Wi Fi*, ordenadores personales, Internet, etcétera.

Nuestro interés se enfoca principalmente en el estudio de las TIC, la manera en que se han convertido en parte natural del paisaje y su relación con la gente común, así como la interacción a partir de las denominadas redes sociales *on-line*, que presuntamente satisfacen necesidades que no se encuentran *off-line*. Se crean nuevos caracteres identitarios que traspasan las fronteras al no precisar de una cultura nacional o local para la interacción, dando como resultado relaciones de carácter global.

<sup>2</sup> Dan Adaszco, “Redefinición de las esferas pública y privada a partir de la ampliación del uso de Internet”, citado por Rosalía Winocur, *Robinson Crusoe ya tiene celular*, México, Siglo XXI, 2009, p. 19.

En tal sentido pensamos que las comunidades indígenas no han sido ajenas a esta nueva forma de sociabilidad, dado que algunos programas por parte del Estado y algunas universidades, enfocados en una idea particular de desarrollo y progreso, han implementado mecanismos de acceso y vínculo entre las comunidades indígenas y las TIC. Para este trabajo realizaremos un análisis de algunos de estos programas que buscan integrar las TIC a las comunidades indígenas, analizando los propósitos que persiguen y el comportamiento de las comunidades indígenas, la relación que establecen con las TIC, los usos particulares que se le dan a éstas y, en algunos casos, los motivos que originan su rechazo.

Existen en efecto comunidades indígenas que han aceptado el uso de las TIC, no sólo integrándolas a su sociedad, sino apropiándose de ellas y reinventándolas, en un ejercicio de empoderamiento; por otro lado también es posible observar casos contrarios, donde las TIC se convierten en un medio de dominación neocolonial por parte del Estado y de la Industria Cultural, en cuyo caso los individuos, deslumbrados por la cultura global, pueden rechazar su propia identidad colectiva.

Es menester dejar en claro que el acceso a las TIC por parte de las comunidades indígenas no es exclusivo de proyectos universitarios o estatales: en algunos colectivos la integración se da a través de la influencia que reciben los migrantes fuera de su comunidad, y adoptan esta tecnología para mantenerse en contacto con sus familias. Otro de los agentes a considerar son las personas ajenas a la comunidad, ya sean nacionales o extranjeras, que al entrar en contacto con los indígenas les comparten el conocimiento y uso de estas tecnologías.

El Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) fundó después del 2002 los Centros Comunitarios de Aprendizaje a lo largo de todo el país, donde comunidades indígenas, a través de Internet, tienen acceso a la educación y la salud. El ITESM buscó satisfacer la demanda de formación superior a bajo costo. Para el 2004, en el Primer Congreso Virtual

Latinoamericano de Educación a Distancia, se mencionan los logros que han tenido los CCA del ITESM, sin embargo ya no se habla de comunidades indígenas.

Continuemos con el análisis de los lineamientos de Apoyo a Proyectos de Comunicación Indígena, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)<sup>3</sup> cuyos acuerdos fueron recientemente modificados y publicados en el *Diario Oficial* el 16 de marzo del 2011. Estos proyectos en principio buscan incorporar a las comunidades indígenas al desarrollo económico, social y cultural del país a través del acceso a los medios de comunicación y a los servicios de telecomunicación.

Los acuerdos modificados pretenden impulsar acciones de respeto, preservación, recuperación, conocimiento y difusión de sus saberes tradicionales, de sus cosmovisiones, y la historia de sus pueblos; así como temáticas de interés social para los pueblos indígenas como la migración, medio ambiente, educación, salud, perspectiva de género y derechos de las culturas existentes en el país. Para ello, promueven la capacitación de comunicadores indígenas y el uso de sus lenguas maternas en los medios impresos, electrónicos y cibernéticos, así como la creación de programas de radio y televisión con productores indígenas y la elaboración de material impreso coordinado por editores indígenas.

Los objetivos descritos se sintetizan en los apoyos a las vertientes que aquí se señalan: [...] Guión, producción y realización de cápsulas de video o audio en lengua indígena o de manera bilingüe, para TV o radio, con duraciones de 3 a 5 minutos cada una [...] Producción de realizaciones en video o audio en lengua indígena o de manera bilingüe para TV o radio, de 15 y 30 minutos

<sup>3</sup> Esta Comisión tiene como objetivo orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas.

cada uno [...] Producción y edición de publicaciones (libros y revistas) en lengua indígena o de manera bilingüe [...] Diseño, realización y difusión de páginas de Internet en lengua indígena o de manera bilingüe [...] Talleres o cursos de formación en comunicación que fortalezca las capacidades y desarrollo de comunicadores indígenas, según sea la vertiente.<sup>4</sup>

Las organizaciones indígenas que desean contar con el Apoyo a Proyectos de Comunicación Indígena deben, en principio, acreditarse como organizaciones legalmente constituidas y con un padrón de integrantes, ser miembros de los pueblos y comunidades indígenas de México, para lo cual deberá estar reconocido y validado por una autoridad tradicional comunitaria. Registrar sus proyectos audiovisuales, impresos y de Internet en lengua materna o bilingües, así como presentar una serie de documentos como credenciales oficiales, comprobantes de domicilio, CURP, curriculum, carta compromiso en la que se autorice a la CDI a difundir sin costo para ésta el material producido, entre otros.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en su dictamen toma en cuenta la interculturalidad de los proyectos y en los casos de producción deberán abordar temáticas que se deriven de estos cuatro rubros: cultura, sociedad, derechos y medio ambiente. De esta forma, los montos<sup>5</sup> que se brindan son para el apoyo a la producción de

<sup>4</sup> Apoyo a Proyectos de Comunicación Indígena 2011, *Diario Oficial de la Federación*, segunda sección, miércoles 16 de marzo, 2011. En [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1613](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1613).

<sup>5</sup> Los montos van desde el apoyo en audio de 2 mil pesos para la realización de una cápsula que dure no más de cinco minutos hasta los 10 mil pesos para una serie de cinco programas de treinta minutos cada uno. Para la producción de video el presupuesto es de 10 mil pesos por una cápsula de cinco minutos máximo hasta los 200 mil pesos por tres programas de treinta minutos y se apoyará sólo a organizaciones indígenas que acrediten capacidad de realización. Se verificará calidad de producción y edición para su difusión. Para el apoyo editorial se manejan cifras que no rebasen los 140 mil pesos. En el caso de Internet el apoyo máximo del diseño por página Web es de 15 mil pesos, para el mantenimiento, actualización y actividades de soporte que

cápsulas de audio y video, así como programas; edición, producción y difusión de publicaciones impresas de manera periódicas y la realización, diseño y construcción de páginas Web originales o innovadoras. Todos en lengua indígena o de manera bilingüe.

Como resultado a estos programas en el Informe del 2010<sup>6</sup> se notifica la instalación de Centros Comunitarios Digitales en 18 delegaciones de las localidades indígenas más remotas donde participa el Programa E-México. Además se crearon sitios Web en apoyo a la identificación de lenguas indígenas, se construyó un sistema de información producido por comunicadores indígenas y se impulsó la difusión de materiales vinculados a los pueblos y comunidades indígenas. Y hacen especial mención al avance del programa televisivo que se transmite por Internet: “México Indígena TV”.

En los 653 municipios indígenas donde el Programa cuenta con infraestructura, se encuentran instalados 308 CCD, gracias a los cuales la población tiene acceso a computadoras y otras herramientas tecnológicas (como Internet, correo electrónico y diversos programas de cómputo), que permiten incrementar el nivel de comunicación y vida de las comunidades [...] En este periodo, han asistido a los CCD 37 553 usuarios, en su mayoría jóvenes entre 10 y 19 años de edad.<sup>7</sup>

Este tipo de proyectos, muchas veces desarrollados sin consultar las necesidades de las comunidades indígenas, se enfrentaron a una serie de obstáculos para poder lograr sus

---

propongan cambio de contenidos de forma mensual periódica por lo menos en un semestre y ampliándose de manera voluntaria a un año de la página Web, el apoyo será de 65 mil pesos.

<sup>6</sup> Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas, Informe 2010*, México, CDI, 2011. En [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=178&Itemid=18](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=178&Itemid=18), p. 284.

<sup>7</sup> *Ibid.*

objetivos, como son: los prejuicios que tenían y aun conservan algunas comunidades indígenas respecto al posible impacto negativo de las TIC en las pautas culturales y sociales, las diferentes cosmovisiones de tiempo y espacio entre las sociedades indígenas y la sociedad global, los elevados costos de la infraestructura tecnológica, asociados al aislamiento geográfico, y la expansión de las TIC que es orientada hacia la lógica del mercado y el consumo por parte de la globalización.

Otros obstáculos con los que se encuentran en el camino son un bajo nivel de alfabetización y la existencia de más de sesenta lenguas indígenas, además de sus variantes. Es preciso tomar en cuenta que estos proyectos están diseñados en castellano, que las capacitaciones para el manejo de las TIC se dan en esa lengua, que una tercera o cuarta parte de la población indígena no domina bien. Recordemos además que en el mundo cibernético al que acceden predomina el inglés, dificultando aun más el acceso a las telecomunicaciones.

Una vez lograda la inserción de las TIC en las comunidades, estos proyectos buscan promover la historia y la cultura indígena a nivel global y por ende, el reconocimiento y empatía de la sociedad global hacia los pueblos indígenas y sus demandas, como la autogestión política, económica, cultural, educativa e informática; buscan también el aumento del capital social de las comunidades y acrecentar la incorporación de tecnología para una alfabetización informática en la educación básica. Isabel Hernández y Silvia Calcagno<sup>8</sup> para el 2003 ya visualizaban los beneficios y consecuencias de la relación de las TIC con las comunidades indígenas:

Es preciso focalizar el análisis en [...] los procesos migratorios que definen diferencias entre grupos e individuos indígenas con

<sup>8</sup> Funcionarias de la División de Población del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Naciones Unidas.

respecto al nivel educativo, de conciencia étnica y sentido de pertenencia, posibilidades de inserción en actividades no tradicionales y en la aceptación o rechazo de los medios digitales de información y comunicación. En algunos casos, intelectuales, dirigentes y organizaciones indígenas han visto en las TIC una valiosa oportunidad para trascender el nivel local y alcanzar presencia regional, nacional e internacional. En forma rápida y eficiente se han apropiado de la tecnología digital en la que reconocen potencialidades para fortalecer sus procesos político-organizativos, de comunicación, revitalización lingüística y cultural. Paralelamente, otros sectores indígenas levantan voces que denuncian a las TIC como una nueva forma de injerencia de la sociedad nacional que busca sumar a las comunidades al consumo informático pautado desde intereses ajenos.<sup>9</sup>

Es normal ver que la tecnología evolucione aun en las comunidades indígenas, pasando de los medios de comunicación como la radio, la prensa y la televisión, a las más nuevas: el video, el teléfono celular e Internet. La permeabilidad cultural y la apropiación tecnológica son puntos claves para la comprensión de esta investigación. Pues ante el desarrollo de programas oficiales y educativos, cada vez más comunidades indígenas se están organizando para obtener aparatos, redes y los servicios necesarios para atender sus necesidades de información y comunicación. Comparemos las siguientes citas:

Hasta los últimos meses de gobierno del PRI (fines del 2000) [...] la existencia de un proyecto a nivel nacional en materia de cómputo encaminado a auxiliar a las comunidades más pobres del país también fue inexistente. Estas limitantes, relacionadas con un temor de parte de las autoridades por dotar de medios educativos a los mexicanos de escasos recursos, explica por qué

<sup>9</sup> Isabel Hernández y Silvia Calcagno, “Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción”. En [http://www.redistic.org/brecha/es/18\\_-\\_CEPAL.html](http://www.redistic.org/brecha/es/18_-_CEPAL.html) (fecha de consulta: 24 de agosto, 2011).



México [...] tiene uno de los índices de computadora/educando más bajos de América Latina.<sup>10</sup>

La Dirección de Comunicación Intercultural tiene como finalidad establecer una plataforma de acción que permita divulgar información para y sobre los pueblos indígenas, así como crear espacios de interacción de las comunidades indígenas y de éstas con la sociedad en general. Los eventos de difusión realizados hicieron de la interculturalidad un encuentro permanente de reconocimiento de los valores que identifican a los pueblos indígenas del país.<sup>11</sup>

En la primera cita, la de Gómez Mont, se aprecia el poder que tiene la educación y cómo el Estado limita a las poblaciones marginadas de ella debido a que la escuela es un instrumento que reproduce normas de comportamiento social, por eso generalmente es vista como un medio carente de ideología; pero las escuelas no sólo enseñan a la sociedad a ser sumisa y obediente, también tiene la capacidad de preparar a los intelectuales para explotar a las masas, y a las masas se les da la capacidad de liberarse.

Sólo diez años después, el Estado ya promueve la divulgación de la información para y sobre los indígenas como un proyecto intercultural, que desde su plataforma procurar no caer en un programa con tintes indigenistas, permitiendo así el uso autónomo de las TIC por parte de las comunidades indígenas. Es preciso comprender que existe una gran falta de documentación sobre los procesos de apropiación de las TIC, las cuales se han vuelto parte natural del entorno.

<sup>10</sup> Carmen Gómez Mont, "El desafío de Internet ante la construcción de los usos sociales: el caso de las comunidades indígenas mexicanas", Coloquio Panamericano "Industrias Culturales y Diálogo de las Civilizaciones en las Américas", Montreal, 2002. En <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/panam/Gomez.pdf>, p. 5 (fecha de consulta: 25 de agosto, 2011).

<sup>11</sup> *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas: Informe 2010*, p. 399.

Las TIC han sido el medio y las herramientas para conservar su memoria, impulsar la venta de sus productos y por ende la producción; y sobre todo, forjar relaciones sociales a nivel regional, nacional e internacional. Una de las principales razones por las cuales los indígenas se niegan a aceptar esta tecnología es porque en sus comunidades autónomas se buscó implementar programas de educación oficial por parte del Estado. Estas comunidades indígenas sólo están dispuestas a la apropiación de las TIC si éstas responden a sus demandas de uso.

Anteriormente mencionamos la influencia que reciben los migrantes de las TIC y cómo llevan esta tecnología a sus lugares de origen; este tipo de interacción nos permite observar y conocer cuáles son los primeros acercamientos y usos utilitarios que se les da a las TIC. La Internet, el correo electrónico y las webcams se vuelven puente de comunicación entre los migrantes y sus familias. Esto se debe a los bajos costos en comparación con las tarifas telefónicas de larga distancia y las bondades de compartir fotografías, videos y audio.

Debemos comprender que ante los índices de analfabetismo, no todas las personas tienen un contacto directo con esta tecnología, su relación es a partir de intermediarios que la saben manipular y conocen el castellano, de escribanos modernos que redactan las cartas o los mensajes de algún servidor de chat, así como la asistencia de escaneo o transferencia de imágenes. El uso del correo electrónico también es un apoyo para las comunidades en negocios para la compra y venta de mercancías.

En lo referente a las páginas Web visitadas, la primer inquietud de los indígenas tiene que ver con temas de derechos humanos, y con lo referente al conflicto del EZLN, ya que esta información no llegaba de manera objetiva a sus comunidades. Esta facilidad de comunicación causó inquietud e interés por parte de la población para empezar a crear sus propias páginas Web. Este acceso al Internet se realizó, como hemos venido mencionando, con la capacitación de personal por parte de

ONG, instituciones educativas o programas gubernamentales, en talleres o escuelas previamente equipadas. Hasta aquí el uso de las TIC por parte de las comunidades indígenas es muy general, desde los métodos educativos, hasta el uso del chat y el mail.

Ahora entremos al proceso de empoderamiento de esta tecnología, que se da en cuatro etapas. La primera consiste en la obtención de los aparatos tecnológicos: ya hemos visto cómo se introducen de distintas formas las TIC a la vida de los indígenas. La segunda consiste en dominar la tecnología, cabe recordar en este punto los proyectos de desarrollo cultural del Estado y las instituciones educativas, que tienen entre sus múltiples fines el enseñar a las poblaciones el manejo de las computadoras e Internet, el uso de estaciones de radio y la creación de programas de televisión.

La tercera consiste en darle aplicación a este conocimiento en la vida cotidiana, es así como se han creado estaciones de radio y cápsulas televisivas, respondiendo a las condiciones que marcan los proyectos de desarrollo cultural del Estado y las instituciones educativas; en el caso de Internet vemos cómo la población se acerca cada vez más a estas tecnologías para mantenerse en contacto con familiares que se encuentran lejos. El cuarto punto es romper con las propuestas implantadas y establecidas por el Estado, las instituciones educativas y la industria cultural y crear una o varias propuestas que muestren y satisfagan las verdaderas necesidades de información y comunicación de las comunidades indígenas.

La tecnología es muy noble en tanto permite su modificación, adaptándose a las necesidades de diferentes contextos culturales y sociales; en este caso los indígenas pueden obtener una autonomía en este rubro y crear una contracultura tecnológica como respuesta a los proyectos del Estado e instituciones educativas. Probablemente el uso, apropiación y transformación de Internet tenga tanto éxito en las comunidades indígenas, en comparación con otras tecnologías de comunicación, por su

versatilidad, portabilidad y posiblemente por su bajo costo en comparación con otros medios.

Una vez que las TIC están al servicio de los intereses indígenas, pasando por un proceso de adaptación, sustitución e hibridez, podemos decir que se ha dado la apropiación de esta tecnología, tras lo cual se le empieza a dar un uso social. Sin embargo este proceso no sucede de igual forma en todas las comunidades. Por ejemplo, el Estado, desde su conformación, ha creado y difundido su propia interpretación de las comunidades indígenas; las poblaciones responden a estas representaciones y estereotipos, con las cuales muchas veces no se sienten identificadas, con una necesidad de darse a conocer ellos mismos, partiendo desde su cosmovisión. Es así como crean y producen sus propios mensajes.

El ejemplo anterior remite a una reivindicación del ser indígena, es por ello que el uso de las TIC está tan ligado al tema de la identidad por parte de estas comunidades que buscan un reconocimiento y respeto por parte de la sociedad; las TIC son la herramienta por la cual se busca una liberación ante una constante opresión social y una verdadera interculturalidad. Buscando romper con la idea occidental que se ha promovido de pueblos indígenas aislados unos de otros y promover más la intercomunicación entre estas comunidades.

La identidad indígena encuentra sus bases en la lengua, es así como buscan promoverla a través del uso de Internet, punto en el que coinciden con el Apoyo a Proyectos de Comunicación Indígena, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que ya analizamos al principio de este trabajo. Otra de las demandas que hacen por medio de esta tecnología es del derecho a la diferencia, que lucha en contra de la industria cultural de la cultura de masas y de los modelos de nación implantados por el Estado.

Para comprender la manera en que los indígenas usan la Internet habrá que partir del carácter comunitario de sus relaciones

y del sentido comunitario que deben de asumir las TIC como condición fundamental para ser asimiladas y apropiadas. Gran parte de sus sitios, por ejemplo, han sido concebidos, elaborados y actualizados desde el consenso comunitario.<sup>12</sup>

Ahora la gran batalla que libran los indígenas es contra el uso individualista del Internet que este mismo promueve.

Pasemos a la mención y revisión de páginas de Internet. Como ya hemos mencionado, los proyectos estatales y de academias promueven la difusión de la cultura y en algunos casos buscan un despunte en la economía indígena, por ello es muy común encontrar páginas Web que anuncian los productos y las artesanías de estos pueblos indígenas, así como proyectos turísticos. La página de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas es un claro ejemplo de una Web dirigida por el Estado, la cual nos da los vínculos para acceder a otras ventanas donde encontramos anuncios de la cultura indígena íntimamente relacionada al turismo y a las artesanías.

Algo que tienen en común las páginas dirigidas por proyectos estatales y las autónomas son los vínculos a información sobre Derechos Humanos, como son la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, los Derechos Indígenas en México y la Constitución Política, en varias lenguas. Así como temas de medio ambiente y cultura.

Las mujeres tienen un doble papel en su relación con las TIC, por una parte crean sus propios grupos y talleres para capacitarse en el conocimiento y manejo de esta tecnología, y por otro lado son las productoras de las artesanías que elaboran; estas mujeres, las cuales padecen una difícil situación económica, con apoyo de Internet han ampliado su mercado y sus ventas: cada vez es más común ver páginas de Internet orga-

<sup>12</sup> Carmen Gómez Mont, "Los usos sociales de Internet en comunidades indígenas mexicanas". En [http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/85\\_mont.pdf](http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/85_mont.pdf), p. 18 (fecha de consulta: 26 de agosto, 2011).

nizadas y coordinadas por cooperativas únicamente de mujeres que promueven sus productos en la red. Pero esto no deja de lado a los varones, que también han incursionado en la venta de sus productos por el ciberespacio.

La dirección <http://www.purartesania.com> promueve la venta de artesanías de varios países, como son Argentina, Chile, Colombia, México, Panamá, Perú y Venezuela; en esta página se encuentran varios artículos de manufactura indígena. Algunos de sus vínculos son con empresas que comercializan el producto y dicen ser fabricantes pero sólo son intermediarios y están dirigidas principalmente a un mercado extranjero. Por ejemplo: <http://www.cmerida.com/Rada/espanol.htm>. Estas páginas no son elaboradas por indígenas, a diferencia de los cafetaleros de Chiapas.

Las organizaciones cafetaleras de Chiapas, conformadas por indígenas en las fincas de los terratenientes alemanes en el Soconusco, que posteriormente lograron apropiarse y controlar los procesos de producción del café, se apropiaron también de las TIC y crearon sus propias páginas de Internet. Como sería el caso de la Unión de Ejidos de San Fernando (<http://www.biocafe.org.mx>) o los Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla San Isidro Labrador (<http://www.ismam.org>.) Ya entrados al tema de Chiapas, el EZLN es muestra de cómo una organización puede hacer uso de las TIC de manera autónoma para la difusión de sus mensajes. El EZLN, desde la página de Internet La Neta, después del conflicto de 1994, utiliza Internet para crear una red global de grupos que apoyaban el movimiento

Mencionemos un caso particular y de gran interés para este trabajo, como ejemplo del empoderamiento de las TIC, la relación del software libre y los indígenas. Rodrigo Pérez Ramírez, indígena oaxaqueño, ingeniero agrónomo, mientras estudiaba una maestría en España, aplicó su conocimiento en el software libre para cambiar el idioma de las aplicaciones de Firefox al zapoteco. La Fundación Mozilla México, en el 2008,

se interesó en su idea y comenzaron a trabajar juntos para traducir línea por línea los casi 21 000 caracteres que componen el código de esta aplicación. Sin embargo este proyecto carece de apoyo para ser concluido. “Incluso organismos como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas ven estos proyectos como pequeños emprendimientos. Ellos se interesan más por el lado político que el práctico”, son las palabras de Rodrigo Pérez.<sup>13</sup>

Este mismo proyecto se retomó en el 2010, por la asociación civil Nacnati, rescatando el citado trabajo de Rodrigo Pérez, por lo que el navegador Web Mozilla Firefox ya se encuentra traducido al tarahumara y en 80% al maya, buscándose su traducción al náhuatl. Esto con la intención de reducir la brecha digital que existe en México, facilitando el acceso a la información y combatir al analfabetismo en comunidades indígenas. Esta idea se inscribió al proyecto Iniciativa México bajo el nombre de “Traducción del Firefox al náhuatl y maya”. Para más información sobre las relaciones del software libre y las lenguas indígenas se puede visitar la página <http://indigenas-sin-fronteras.nireblog.com/> o la página del Centro de Investigación en Software Indígena.

Este proceso de apropiación y empoderamientos de las TIC por parte las comunidades indígenas no es exclusivo de México, es un hecho que en toda América del Sur y del Norte los pueblos originarios se están organizando cada vez más para incursionar en el ciberespacio como un lugar de enunciamiento en la búsqueda de su reconocimiento y respeto. Organizaciones indígenas de carácter internacional están ya en contacto con otras organizaciones de América, África, Asia, Europa y Oceanía gracias a su empoderamiento de las TIC (<http://indigena.nodo50.org/links.htm>).

<sup>13</sup> Rodrigo Pérez Ramírez, en nota de William Turner, “La filosofía del Software libre se adentra en los pueblos indígenas”, CNN México, lunes 15 de agosto, 2011. En <http://mexico.cnn.com/tecnologia/2011/08/15/la-filosofia-del-software-libre-se-adentra-en-los-pueblos-indigenas> (fecha de consulta: 26 de agosto, 2011).

A modo de conclusión podemos apreciar que las TIC se han convertido, para las comunidades indígenas, en un medio de conservación de la memoria, un despunte para su economía, una herramienta para forjar relaciones interculturales con alcances regionales, nacionales e internacionales. El empoderamiento de las Tecnologías de Información ha permitido la reivindicación del ser indígena, llevar a cabo procesos de liberación ante la opresión social y, lo más importante, crear y fortalecer relaciones interculturales.

Este fenómeno que se está gestando en distintas regiones de América Latina y que poco a poco va tomando cada vez más fuerza, es un ejemplo para analizar nuestra realidad sobre cómo el capitalismo redefine nuestras relaciones sociales, económicas y políticas a través de los medios de comunicación.



# MULTICULTURALISMO: UNA VISIÓN DESDE EL OTRO LADO DEL ATLÁNTICO

Arturo González Sánchez

En este ensayo se destaca que el tema multicultural establece una compleja relación entre los Estados y las minorías o, simplemente, grupos distintos de los nacionales, lo que ha dado lugar a diferentes modelos de diversidad cultural y a las respuestas correspondientes en los países anfitriones y se ha convertido en un conjunto de políticas agrupadas bajo el tema genérico de multiculturalismo.

La cultura es el punto de partida para enfocar la caracterización, desarrollo, percepciones y prácticas de las sociedades y naciones con diversidad cultural, la cual ha sido agrupada en varios conceptos, dependiendo de los autores y la región de donde provengan.

Sin embargo, no hay un acuerdo general sobre el concepto de cultura, y más bien sucede lo contrario, pues existen numerosas interpretaciones, dependiendo del área de interés donde se utilice. Para fines de este ensayo, se seguirá la definición adoptada por la UNESCO desde 1982:

En su sentido más amplio, cultura [...] es el conjunto de características distintivas espirituales, materiales, intelectuales y emocionales de una sociedad o grupo social. Ello incluye también las artes, la literatura, los estilos de vida, los derechos humanos fundamentales, los sistemas de valores, tradiciones y creencias (“Mexico City Declaration on Cultural Policies”, 1982).

El concepto de multiculturalismo ha sido utilizado ampliamente como el conjunto de políticas para hacer frente a situaciones concretas diversas, principalmente en los países desarrollados, donde los ciudadanos extranjeros coexisten con las poblaciones locales. Independientemente de los motivos que hayan tenido para emigrar, al final son portadores de culturas existentes en sus países de origen.

A la par con el concepto de multiculturalismo, otros expertos, académicos y organizaciones, prefieren los conceptos de pluriculturalidad, interculturalidad y transculturalidad, no sólo como sinónimos, sino como formas para diferenciar sus análisis de las realidades en otras partes del mundo. En otras palabras, la situación dominante de tal diversidad no la determinan las culturas foráneas que acompañan a esos migrantes, sino la necesidad de asimilarlos e integrarlos. En los países en desarrollo, como es el caso de América Latina, la situación es bien diferente. Aquí la mayoría de los gobiernos tienen la necesidad de integrar y asimilar a importantes grupos de población indígena.

Sería pretencioso hacer generalizaciones, ya que las situaciones y modelos de diversidad cultural, asimilación, tolerancia y no discriminación adoptan sus propias reglas y políticas, dependiendo de la región que se estudie y de los actores involucrados.

En mi opinión, la causa principal detrás de la creciente presencia de “otros” grupos étnicos y culturales (prefiero no llamarlos minorías, por la simple razón de que en muchos casos alcanzan a millones de personas) o simplemente extranjeros se encuentra en las diversas corrientes migratorias, atraídas por motivaciones diferentes, la mayoría intrínseca a la relación entre desarrollo y subdesarrollo, es decir el eje Norte-Sur. Esto es, el principal motor de la presencia y diversidad multicultural en los países desarrollados (léase Unión Europea, Estados Unidos de América, Canadá, Australia y Japón, generalmente agrupados como “el mundo occidental” o las “economías occidentales”) ha sido el resultado de las grandes movilizaciones de población,

particularmente durante la segunda mitad del siglo veinte, caracterizada por profundas transformaciones económicas, marcada persistentemente por una creciente desigualdad económica entre regiones, así como fracasados modelos de bienestar en muchos países en desarrollo.

Éstos, y aquí me refiero en particular a los de la región de América Latina y el Caribe, presentan un panorama relativamente diverso basado en otras realidades: *primero* el gran éxodo demográfico de trabajadores calificados y no calificados, así como expertos, técnicos y en muchos casos sus familias desde luego, que ascienden a millones de ciudadanos en búsqueda de oportunidades económicas en el extranjero que no pueden encontrar en sus países de origen. Ello fue particularmente importante durante las cuatro décadas posteriores a la segunda Guerra Mundial, cuando las corrientes migratorias se movieron en el mismo eje Norte-Sur con destino hacia el mundo desarrollado. La mayor diáspora latinoamericana ha emigrado dentro del mismo continente (Estados Unidos y Canadá), pero también sigue creciendo el número de personas que buscan oportunidades en el otro polo de atracción económica: Europa. Algunos técnicos y expertos todavía en proporciones menores se pueden identificar en Medio Oriente, Japón y Australia y aún en China.

*Segundo*, las corrientes de migración intralatinoamericana, generalmente con un bajo contenido de conflictividad, sea esta racial o religiosa y mucho menos en términos de idiomas, cuestiones étnicas, historia común, etc. En este sentido las corrientes migratorias difieren de aquellas que llegan a Europa, debido a que en muchos casos buscaban asilo político, huían de los regímenes militares o autoritarios o habían tenido profundas diferencias ideológicas con sus regímenes. Eso fueron los repetidos casos de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brasil, Nicaragua, Guatemala, Venezuela y de la cuenca del Caribe, Cuba, Haití, Puerto Rico y República Dominicana, sólo por mencionar algunos de los más amplios.

Más adelante, presentaré una revisión detallada de las consecuencias de esta migración y la diversidad multicultural, tolerancia, asimilación así como el rechazo, la discriminación y otras fobias que enfrentan estos latinoamericanos en los Estados Unidos.

El surgimiento, evolución y crisis de la diversidad multicultural en muchos Estados —tal como se puede ver en Europa hoy en día— responde a cuestiones globales y sistémicas y sus soluciones no se vislumbran sólo mediante las políticas que han acompañado al multiculturalismo en las últimas décadas y las cuales en la actualidad muestran signos crecientes de retroceso o abierta revisión y abandono.

Tomando en cuenta el carácter global y sistémico de estas conexiones mundiales que tocan muchos intereses regionales, subregionales y nacionales y cruzan las realidades políticas, económicas y culturales, la comunidad internacional ha incluido estos temas en las agendas de las organizaciones multilaterales, comenzando por las que pertenecen a la gran familia de las Naciones Unidas.

En esta dimensión internacional, es claro que los resultados de esas negociaciones son una diversidad de declaraciones, acuerdos y convenciones con diferentes grados de obligatoriedad para los Estados, bien porque no las han aprobado durante los procesos de negociación o porque están sujetas al “juego de dos niveles” como lo explica Robert Putnam, y finalmente no son ratificados por las ramas legislativas de esos gobiernos, a pesar del ferviente apoyo de otros actores y grupos interesados como algunas importantes organizaciones no gubernamentales.

Esta agenda multilateral forma parte de la política exterior de cualquier gobierno. En este caso, los intereses y atención de muchos países también ha evolucionado desde el fin de la segunda Guerra Mundial. Ciertos temas como los derechos de las minorías, tanto a nivel global como regional han dado lugar a varios compromisos de parte de los Estados miembros, por ejemplo en el más alto nivel de la Asamblea General de las

Naciones Unidas. Se puede afirmar que la esencia es la aceptación y el reconocimiento de la comunidad internacional del amplio capítulo de los derechos humanos inserto en la trascendente Declaración de los Derechos Humanos adoptada y proclamada en diciembre 10 de 1948 en el palacio de Chaillot, en París. Luego de este histórico evento, la Naciones Unidas convocaron y negociaron durante las décadas subsecuentes un buen número de otros temas interconectados con los derechos humanos, incluyendo derechos civiles y políticos y todos los Estados miembros dieron amplia difusión a la Declaración y con la finalidad de que fuese “diseminada, conocida, leída y expuesta principalmente en las escuelas y otras instituciones educativas sin distinción, independiente de la situación política de los Estados o territorios”.

Además, hay seis tratados internacionales sobre derechos humanos vigilados por el órgano de tratados. El Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos; el Pacto sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto sobre los Derechos del Niño; la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres; la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial y la Convención contra la Tortura y otras formas crueles, inhumanas o que degraden el trato o el castigo.

Años más tarde, la misma comunidad internacional aprobó subsecuentes instrumentos que se refieren a capítulos más específicos de estos derechos humanos. Sólo se mencionan los fundamentales:

- Convención internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (1966)
- Convención sobre los Pueblos Indígenas y Tribales (1989)
- Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y sus familias (1990)

- Convención relativa al Estatus de Refugiados (1951)
- Convención Marco sobre la Protección a las Minorías Nacionales (UNESCO)
- Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 1997)<sup>1</sup>

Europa también fue pionera en este capítulo cuando aprobó en 1950 la Convención para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales y sus subsecuentes cinco protocolos ya ratificados por 47 Estados.

A continuación se transcribe un artículo considerado clave de esta Convención:

#### Artículo 14. Prohibición de discriminación

El disfrute de los derechos y libertades establecidos en esta Convención serán garantizados sin discriminación sin importar las condiciones de sexo, raza, color, idioma, religión, opiniones políticas o de otra índole, origen nacional o social, vinculación a una minoría nacional, nacimiento u otro estatus.<sup>2</sup>

Pero como lo reitera el filósofo canadiense Kymlicka:

Los Estados occidentales se encuentran divididos profundamente en relación con los méritos de las normas internacionales sobre los derechos de la minorías, y no siempre tienen el control de cómo evolucionan estas normas. Por ejemplo, cuando se llevó a cabo la votación sobre el texto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en julio de 2006, fue adoptada con el apoyo de los países en desarrollo y tuvo la objeción de varios países “occidentales” incluidos entre ellos a los Estados Unidos de América, Canadá, Nueva Zelandia y Australia (Kymlicka 2010: 11-12).

<sup>1</sup> En <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

<sup>2</sup> En <http://conventions.coe.int/treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=005&CM=&DF=&CL=ENG>.

Es más, este autor también concluye que:

una razón por la cual las Organizaciones Intergubernamentales no emplean el término “multiculturalismo” es que en muchos países tiene connotaciones más limitadas. En Europa, por ejemplo, multiculturalismo se entiende más bien como un término propio del Nuevo Mundo que no cubre las viejas ideas europeas de la “protección a las minorías”. Y aún en el Nuevo Mundo, el multiculturalismo a secas se utiliza sólo en el contexto de los grupos de migrantes y no cubre las políticas en favor de los pueblos indígenas (esto es cierto, por ejemplo, tanto para Nueva Zelanda como para Canadá). En contraste, en América Latina, multiculturalismo (o pluriculturalismo) se emplea casi exclusivamente en relación con los reclamos de los pueblos indígenas, más que en relación con los migrantes. Tomando en cuenta estas utilizaciones diversas del término, si se emplea el término de multiculturalismo como un concepto general se corre el riesgo de mal interpretaciones (Kymlicka 2010: 17).

Es el caso también de la Convención 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. La Convención ha sido ratificada desde 1989, sólo por 20 estados (14 de América Latina, 4 de Europa y 2 de otras partes del mundo):

Prácticamente en toda América Latina la ratificación de la Convención significa que este tratado tiene fuerza de ley y su rango es mayor o el mismo que las constituciones nacionales. En Dinamarca, Dominica, Fiji y Noruega luego de la ratificación de un tratado éste no tiene fuerza de ley.

Volviendo al concepto de multiculturalismo, en el verano de 2010, el secretario general de consejo de Europa, Thorbjørn Jagland, encomendó a un *Grupo independiente de Personas Eminentes* que preparase un informe sobre los desafíos derivados del nuevo surgimiento de la intolerancia y la discriminación en Europa. El informe elaborado evalúa muy detenidamente la seriedad de los riesgos, identifica sus orígenes y

formula una serie de propuestas para lo que llamaron “viviendo unidos” en las sociedades europeas abiertas.

El volumen producido bajo el título de *Combinando diversidad con libertad en el siglo 21* contiene una excelente evaluación de la situación relativa al fracaso del multiculturalismo y a los “desafíos que presenta el resurgimiento de la intolerancia y la discriminación en Europa”. Para efectos prácticos, el Grupo decidió prácticamente el abandono de este término y reemplazarlo por la identificación de políticas y enfoques que permitan a las “sociedades europeas, combinar diversidad con libertad” (“Living together” 2011: 10).

“Mientras preparábamos el informe, se suscitó un debate entre nosotros, al cual se sumaron muchos líderes europeos. En su momento, los líderes políticos de Alemania, Reino Unido y Francia, afirmaron el palabras casi idénticas que “el multiculturalismo había fracasado” (“Living together” 2011: 10).

Así lo explica el mencionado informe:

Desde luego que estamos bien conscientes de este debate, pero encontramos que el término de “multiculturalismo” se usa de tantas maneras, con significados distintos para diferentes personas en distintos países —¿es una ideología, un conjunto de políticas, una realidad social?— que al final confunde, más que aclarar. Decidimos por lo tanto evitar el uso del término y concentrarnos mejor en identificar las políticas y enfoques que permitan a las sociedades europeas combinar diversidad con libertad (“Living together” 2011: 10).

Así el nuevo enfoque sería en los pueblos y ciudades en donde se vive día con día la realidad de las sociedades culturales diversas, por lo que un elemento vital es la formación de la identidad —y esto puede incluir el lugar donde vive la gente ahora, así como el lugar de donde vienen. “Al ayudar a definir el lugar los líderes cívicos pueden también ayudar a cada residente a definir su propia identidad” (“Living together” 2011:10).



La formación de identidad dentro de los “pueblos y ciudades” es una respuesta al diagnóstico descrito en este informe, como sigue:

Europa está preocupada por el malestar. Los europeos no tienen confianza en que su prosperidad pueda resistir el ascenso de las nuevas potencias, cuyas economías se presentan más dinámicas y competitivas que las de ellos. Ellos temen que una vida más longeva y el descenso en la natalidad puedan dar como resultado muy pocas personas en edad de trabajar, para soportar hacerse cargo del creciente número de pensionados (“Living together” 2011:10).

Probablemente la mayor parte de este importante documento es la bien documentada evaluación hecha por el *Grupo Independiente de Personas Eminentes*, donde incluyen una impresionante lista de zonas conflictivas y de riesgo. A continuación se presenta solamente la lista de ellas.

1. Aumento en la intolerancia a:
  - a. Gitanos
  - b. Inmigrantes y asilados
  - c. Musulmanes
  - d. Judíos
  - e. Cristianos
2. Apoyo creciente a partidos xenófobos y populistas
3. Discriminación
  - a. Al empleo
  - b. A la vivienda
  - c. A la educación
  - d. A los beneficios y servicios sociales
  - e. A la policía y a los tribunales
4. Poblaciones prácticamente sin derechos
5. Sociedades paralelas
6. Extremismo islámico
7. Pérdida de libertades democráticas

## 8. Posibles choques entre “libertad religiosa” y “libertad de expresión”.

Como se subrayaba anteriormente, tres de los cambios más importantes al término de la segunda Guerra Mundial: la Guerra Fría, el proceso de descolonización y la expansión en el desarrollo económico (comercio, capital y corrientes de trabajo), se pueden incluir entre los factores que favorecieron la emergencia de la diversidad cultural y las respuestas de las sociedades que experimentaron esos flujos de trabajadores migratorios, refugiados políticos y otras poblaciones desplazadas. Estas corrientes operaron principalmente en el eje Norte-Sur, es decir que las oportunidades económicas en el mundo desarrollado se convirtieron en un centro de atracción para fuerza de trabajo de las naciones en desarrollo.

La llegada de millones de trabajadores, refugiados y personas desplazadas por otros motivos, trajeron, junto con la movilidad de este factor de producción, una diversidad de influencias “extranjeras” que pueden agruparse en el capítulo general de cultura, lo que quiere decir hábitos, costumbres, gastronomía, tradiciones, idiomas y, desde luego religiones que en un principio son toleradas, aunque con mucha frecuencia “guetizadas”.

Las Naciones Unidas reportaban que en el año de 2005 había 191 millones de migrantes internacionales en todo el mundo, lo que equivale a alrededor de 3% de la población mundial. Ello representaba un aumento de 26 millones en comparación con 1990. Sesenta por ciento de estos inmigrantes se ubicaban en países desarrollados y, por lo que se refiere a la cantidad de los emigrantes de los propios países desarrollados se había estancado y se esperaba que el número de personas fuera de sus países de nacimiento se incrementaría en el futuro (<http://en.wikipedia.org/wiki/Immigration>).

Los “conflictos” identificados en Europa, son descritos en el informe del Consejo de Europa cuando afirman que la inmigración en los países europeos y especialmente hacia los de la

Unión Europea se ha elevado rápidamente en las dos últimas décadas gracias a una combinación de múltiples factores, entre los que se incluyen: un aumento global en la movilidad, favorecido por la facilidad de los viajes internacionales, las dificultades económicas que siguieron al colapso del comunismo en muchos países de Europa del Este así como los conflictos violentos y la inestabilidad en el Sureste de Europa y otras áreas. Adicionalmente, la admisión en la Unión Europea de 12 nuevos miembros —principalmente de los países anteriormente comunistas— en 2004 y 2007 ha favorecido la integración económica y la movilidad de la fuerza de trabajo, lo que llevó a un aumento significativo en la migración dentro de Europa, principalmente del este al oeste. Entonces, el número estimado de migrantes que viven en Europa y Asia Central se elevó de 67.5 millones en 2005 a 72.6 millones en 2010. Uno de cada tres de todos los migrantes internacionales en el mundo actualmente viven en Europa y los migrantes representan 8.7% del total de la población europea.

Las manifestaciones culturales de la migración tienen a su vez rasgos comunes en la mayoría de los modelos, pero las reacciones sociales en la mayoría de los países anfitriones o receptores han evolucionado, dependiendo de la situación concreta que se analice. La historia confirma una alta correlación entre los grados de aceptación y rechazo y la evolución de las economías. Después de la segunda Guerra Mundial se requerían grandes esfuerzos para la expansión industrial en los Estados Unidos de América y en Europa, con el fin de reconstruir los enormes daños económicos, industriales y urbanos, los cuales al final de cuentas favorecieron y estimularon importantes corrientes de trabajadores migratorios.

Durante las décadas subsecuentes, las actitudes hacia los inmigrantes evolucionaron: de una necesidad económica a una molestia social, de una ligera mirada de sospecha a un abierto rechazo y discriminación; de una aceptación discreta a las costumbres “exóticas” a una abierta oposición a las creencias

etnoculturales; de una tolerancia ligera hacia la diversidad a una abierta oposición; de una comprensión hacia las diferencias raciales a un abierto racismo y de una posible ciudadanía a una xenofobia militante.

Después de 2008, debido a la recesión económica que continúa sin resolverse hasta hoy, a la consolidación de la poderosa competencia en el frente de Asia y a las dificultades para hacer frente a los inmensos desequilibrios financieros en varios países, aunados a las altas tasas de desempleo, sólo por mencionar algunas de las complicaciones, los rechazos políticos y sociales se han agudizado contra los mismos migrantes bienvenidos apenas hace unas décadas.

Algunos datos pueden ejemplificar la dimensión de esta movilidad global y la interacción dentro de los mismos continentes, pero en algunos casos como una cuestión trasatlántica. El último censo de los Estados Unidos de América indica que la población latina e hispana llegó a los 50 millones de personas. Desde luego que no todos ellos emigraron en las últimas décadas, ya que muchos de ellos fueron colonos antes de la llegada del *Mayflower*. En cualquier caso, el movimiento migratorio va más allá de la simple movilidad de la fuerza de trabajo, profundamente enraizada en las mismas razones identificadas en el eje Norte-Sur, junto con refugiados políticos, éxodos de población por conflictos internos, falta de oportunidades económicas, amplia pobreza, sólo por mencionar las más visibles.

En el caso de los Estados Unidos de América, la atracción de esos seres humanos de otros países significa el arribo de culturas extranjeras —identificados peyorativamente como “aliens”— diferentes identidades, minorías, tradiciones y, desde luego religiones e idiomas, pero también valores, costumbres, altamente visibles en todas partes, sean megaciudades y aún pequeñas localidades.

Consecuentemente las profundas transformaciones durante las últimas décadas, especialmente desde el fin de la Guerra Fría, se pueden aducir como las grandes fuerzas de la multi-

cultura y las sociedades diversas. Esto es sólo uno de los rasgos de un fenómeno más amplio de la globalización: mercados globales, limitaciones a la soberanía absoluta, comunicación instantánea, competitividad de las naciones y de los negocios, libre circulación de bienes, servicios, ideas y, sobre todo comercio de bienes, capital y trabajo. En verdad el multiculturalismo no se puede reducir a la introducción y aceptación de las samosas en el Reino Unido, tacos en los Estados Unidos o *hotdogs* y hamburguesas en las naciones en desarrollo.

Al intentar una comparación con la situación en América Latina, surgen de inmediato las siguientes similitudes: ambas tienen un modelo común, es decir el eje Norte-Sur con la mayoría de expresiones de diversidad multicultural que acompañan a esos migrantes hacia los Estados Unidos de América.

También es un modelo de corrientes de grupos humanos que provocan cambios tanto en los países receptores —Canadá y los Estados Unidos— como en los países de expulsión u origen de esa migración (virtualmente todos los países de América Latina y el Caribe) y también obedece a la lógica de la nueva división internacional del trabajo, que promueve la competitividad internacional y modos de producción, distribución y consumo.

También se observa que ha atravesado por distintas etapas, que se originaron en la aceptación temporal de trabajadores durante la primera y segunda décadas de la Segunda Posguerra, política que fue totalmente legal y crecientemente aceptada, aunque también fue aumentando gradualmente el número de trabajadores y migrantes no documentados, los cuales finalmente fueron asimilados a la economía y a la sociedad.

Esto significa que como otras expresiones económicas, sociales y culturales, el multiculturalismo tiene especificidades a nivel global, regional y subregional, nacional y a niveles locales, que se manifiestan cuando el mismo fenómeno de la globalización impone nuevos modelos de cooperación, migraciones inter y transcontinentales, tanto por la movilidad de la mano

de obra como por los desplazamientos de la población por motivos políticos, falta de oportunidades económicas, internacionalización del capital entre países desarrollados y en desarrollo.

También se reconocen importantes diferencias, algunas de las cuales no se pueden simplificar o simplemente confinar a las “democracias occidentales”, porque las fuerzas de la globalización abarcan todo el planeta.

En este sentido, vale la pena analizar brevemente algunas de las similitudes entre Europa y el otro lado del Atlántico. Ambas regiones han recibido y siguen recibiendo amplios contingentes de migración desde el Sur. América del Norte (EUA y Canadá) principalmente de América Latina y el Caribe, en tanto que Europa, de varios lugares: el área mediterránea, África, Medio Oriente y desde luego también de América Latina.

A su vez, esta última región también experimenta una migración intralatinoamericana donde la diversidad multicultural está presente y visible, pero con un nivel bastante bajo de conflicto. Sólo por mencionar los casos de argentinos y uruguayos que viven en México, a cuyas comunidades nunca se las trata como grupos de “minorías” o “etnoculturas” separadas. Ellos mismos se han llamado “Argen-Mex” o “Uru-Mex”. Estos casos ejemplifican parte de esta aceptación y tolerancia a la diversidad cultural.

Esos latinoamericanos son parte de la diversidad, aceptación e integración social en los países receptores. Esto sucedió durante los años treinta, cuando los refugiados republicanos españoles fueron asimilados a la sociedad mexicana.

Tal vez el tema central y una diferencia importante con otras partes del mundo es que las políticas multiculturales de América Latina se “enfocaron casi exclusivamente en la situación de los pueblos indígenas es decir los descendientes de las gentes que poblaban el hemisferio occidental a la llegada de los europeos” (Van Cott 2006: 272).

Ambas regiones han establecido políticas migratorias restrictivas. Los Estados Unidos de América con algunas medidas extremas en la zona fronteriza con su vecino del sur, como se puede ver en el largo muro (los medios y los estadounidenses lo llaman modestamente una valla), blindado con sofisticados sensores —mejores aún que la famosa línea defensiva para detener al VietCong en el paralelo 38—, junto con una serie de controvertidas reglamentaciones estatales (la primera aprobada en Arizona y varios otros estados) que les permite detener en cualquier momento, sin orden judicial, a los sospechosos de ser extranjeros ilegales (“illegal aliens”), imponer multas a los ciudadanos estadounidenses que renten propiedades, contraten trabajadores o proporcionen servicios médicos a esos mismos grupos así como otras políticas semejantes claramente discriminatorias.

El *Washington Post* en su reportaje sobre la visita del presidente Obama a la frontera con México, al referirse a las medidas de seguridad decía:

Se espera que el presidente describa lo que sus asesores dice que es una atención sin precedente en la seguridad fronteriza: se han gastado millones de dólares desde que se hizo cargo de la presidencia en la valla de alta tecnología, aviones no tripulados (*drones*) y la *duplicación de la patrulla fronteriza desde 2004. El resultado, dicen los asesores, ha sido una caída vertical en las incursiones ilegales* ([http://www.washingtonpost.com/politics/obamas\\_border\\_visit\\_renews\\_focus\\_on\\_immigration\\_policy/2011/05/09/AF7cPMcG\\_story.html?wprss=](http://www.washingtonpost.com/politics/obamas_border_visit_renews_focus_on_immigration_policy/2011/05/09/AF7cPMcG_story.html?wprss=)).

Pero es importante tener presente que estas “incursiones ilegales” se refieren a inmigrantes de muchas partes del mundo, no sólo de América Latina o exclusivamente de México. Los Estados Unidos son un polo de atracción para gente de todos los continentes, que encuentran un tránsito más fácil entrando legal o ilegalmente a territorio mexicano por tierra, aire y mar, con el claro objetivo de alcanzar el “sueño americano”. Los

centros de detención de migrantes en varias partes del país, desde la frontera con Guatemala y la península de Yucatán, informaban muy recientemente las siguientes nacionalidades: nepaleses, cubanos, brasileños, hondureños, indios, chinos, salvadoreños y otros más. Y las autoridades mexicanas en un boletín de prensa reciente revelaban que durante el año de 2010 habían cruzado casi 250 000 extranjeros con destino hacia los Estados Unidos de América.

En esa misma primera visita del presidente Obama a la zona fronteriza con México, desde su toma de posesión, se quejaba de las cada vez más altas metas fijadas por los republicanos como una cuestión de huevo y gallina: “qué es primero, la seguridad fronteriza o la reforma migratoria”. De sus palabras recupero la siguiente parte, que ilustra con toda claridad: “La patrulla fronteriza tiene 20 000 agentes fronterizos, más del doble que en 2004” [...] “Querían una muralla. Bueno la muralla está prácticamente terminada”. Entonces el Presidente acusó a los republicanos de “cambiar constantemente las metas” en lo que se refiere a la seguridad de la frontera, y añadió irónicamente: “Tal vez necesitan un foso”, y lo que provocó risas: “Tal vez quieren cocodrilos en el foso”.

Aparte de este lado anecdótico de su intervención y del significado político de esta visita como una de los primeros rounds de sombra en la carrera hacia el 2012, el hecho es que el capítulo de la migración se convertirá en uno de los temas políticos en los meses por venir. Las diferencias, así como las similitudes, son impresionantes: en los Estados Unidos, la “minoría” hispana y latina bordea los 50 millones de personas, esto es 15% del total de la población.

Hay también otras diferencias importantes. Los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos son esencialmente católicos y pocos musulmanes. Por ello no vemos los conflictos religiosos debido a la vinculación entre el Islam y el terrorismo al otro lado del Atlántico.



El idioma es otra diferencia muy importante. En los Estados Unidos de América el español ha sido un lenguaje que se habla desde el siglo XVI y en la actualidad lo hablan posiblemente más de 30 millones de personas. No se puede encontrar ninguna situación similar en Europa, donde una comunidad “minoritaria” africana, árabe o asiática alcance ese nivel de población que hable un idioma extranjero (digamos el swahili, urdu o turco).

En este sentido, los conceptos de minoría y mayoría no son tan claros como ocurre en algunos casos en Europa. La reglamentación en Francia por medio de la cual se prohíbe el uso de las burkas para las mujeres musulmanas está dirigido a un grupo de no más de dos mil mujeres, básicamente en París.

Uno de los conflictos que rodean al multiculturalismo es la cuestión de las minorías. Por minoría se quiere decir, por ejemplo, las comunidades africanas y árabes en Europa, las de América Latina en los Estados Unidos o las filipinas en Japón o Corea del Sur.

Esas minorías son identificadas y reconocidas por diferentes medios, pero todas ellas terminan guetizadas porque sus identidades presentan un riesgo para las culturas, tradiciones y valores de la mayoría y esto no es una cuestión trivial, sino una contradicción difícil de aclarar.

## CONCLUSIONES

De la revisión sobre los puntos de vista académicos contenido en varios de los materiales examinados para este breve ensayo sobre multiculturalismo a ambos lados del Atlántico, se pueden confirmar varias cosas:

- Muy pocos estudios europeos consideran o se refieren a la producción académica de América Latina sobre este tema, ampliamente estudiada desde las perspectivas

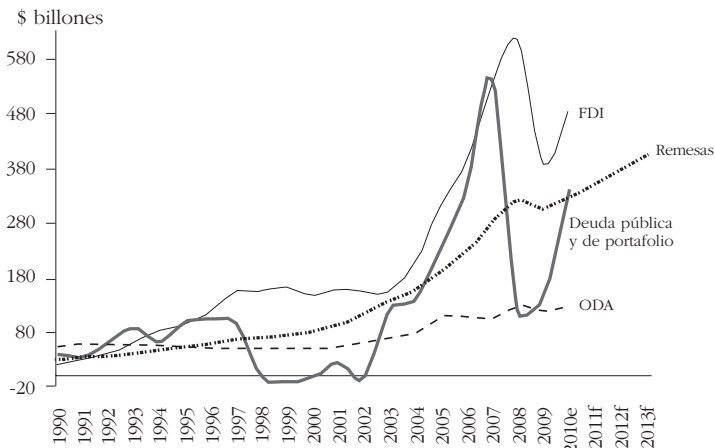
filosófica, económica, legal, antropológica y cultural, así como las muy variadas contribuciones sobre las cuestiones conceptuales.

- La generalización más común en tales contribuciones académicas “occidentales” se refiere al auge y declinación del multiculturalismo durante las décadas que siguieron a la segunda Guerra Mundial en las “democracias occidentales”. Poco o nada se menciona sobre la visión de las naciones agrupadas en América Latina y el Caribe, a pesar de ser algunas de las fuentes más importantes de migración legal y no documentada a nivel global que favoreció el surgimiento del multiculturalismo en algunas de esas “democracias occidentales” y en el mundo.
- De la caracterización de “cultura” en que se basa este texto, la preocupación central de Europa se focaliza en el capítulo de la religión, pero especialmente en el Islam, seguido por el gran peso que tiene el racismo en la migración.
- Hoy en día, décadas de multiculturalismo, con todas las soluciones y prácticas imaginativas que se han intentado, están en crisis. Sin embargo, la larga tradición de experiencias para resolver problemas colectivos y simultáneamente prestar atención a los derechos individuales se encuentra en una encrucijada y en la búsqueda de nuevos caminos, tal como lo revela el documento del Consejo de Europa de 2011.
- Tomando en cuenta los millones de personas que constituyen la migración a nivel mundial, la importancia que representa a las economías desarrolladas y en desarrollo (incluyendo obviamente a las naciones “emergentes”), parece que ha llegado el momento de que la comunidad internacional eleve la prioridad de este tema en la agenda global, e inclusive se llegue a convocar a una conferencia para tratar las complejidades de este fenómeno

migratorio en la situación actual de sociedades culturalmente diversas. Tomando en cuenta el elevado número de países involucrados y sus importantes ramificaciones en las sociedades transculturales y las políticas multiculturales en los países anfitriones.

- La importancia económica es un factor clave para comprender su dimensión sistémica y global. Por ejemplo, las remesas de esos millones de migrantes hacia sus países de origen ha rebasado con creces el monto de las corrientes financieras destinadas a la asistencia al desarrollo (*Official Development Aid*), además de que han mantenido su expansión a pesar de la presente crisis económica y financiera (Figura 1). El Banco Mundial estima que tales remesas de los trabajadores extranjeros hacia países en desarrollo podría llegar a más de 400 mil millones de dólares en 2013. Y el total de las remesas a nivel mundial, incluyendo las que también realizan los migrantes de países desarrollados se espera que alcancen cerca de 500 mil millones de dólares en 2012 y 536 mil millones en 2013 (<http://siteresources.worldbank.org/EXTDECPROSPECTS/Resources/476882-1157133580628/MigrationandDevelopmentBrief16.pdf>).

FIGURA 1  
 FLUJOS DE REMESAS DE PAÍSES EN DESARROLLO  
 QUE SE MANTUVIERON DURANTE LA CRISIS  
 Y SE ESPERA QUE CREZCAN EN 2011-13



e = estimado

f = proyectado

**Fuente:** World Development Indicators and Migration and Remittances Unit estimates.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdourahamane, Dicko, "Debate on the multiculturalism: issues and particularism", en *Asian Social Sciences*, vol. 7, núm. 1, enero de 2011, pp. 32-37.
- Aguirre Sala, Jorge Francisco, "Ciudadanía hermenéutica (un enfoque que rebasa el multiculturalismo de la aldea global en la sociedad del conocimiento)", en *Andamios*, vol. 6, núm. 11, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, pp. 235-255.
- Appadurai, Arjun, *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*, Durham, Duke University Press, 2006.

- Council of Europe, "Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, as amended by Protocols No. 11 and 14", en *European Treaty Series*, núm. 5, Roma, European Union, 4 de noviembre, 1950.
- Crowley y Ochoa, John, y Haydeé Silva, "Los usos de la cultura o los límites sociológicos del multiculturalismo", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 2, abril-junio de 2002, pp. 3-29.
- Cuccioleta, Donald, "Multiculturalism or transculturalism: towards a cosmopolitan citizenship", en *London Journal of Canadian Studies*, núm. 17, 2001/2002, pp. 1-11.
- Dijkstra, Steven, Karin Geuijen y Arie de Ruijter, "Multiculturalism and social integration in Europe", en *International Political Science Review*, vol. 22, núm. 1, 2001, pp. 55-84.
- Group of Eminent Persons, "Living together: combining diversity and freedom in 21<sup>st</sup> century Europe". En [https://wcd.coe.int/wcd/ViewDoc.jsp?Ref=PR416\(2011\)&Language=lanEnglish&Ver=original&BackColorInternet=F5CA75&BackColorIntranet=F5CA75&BackColorLogged=A9BACE](https://wcd.coe.int/wcd/ViewDoc.jsp?Ref=PR416(2011)&Language=lanEnglish&Ver=original&BackColorInternet=F5CA75&BackColorIntranet=F5CA75&BackColorLogged=A9BACE) (fechas de consulta: 11 y 17 de mayo, 2011).
- Hessel, Stéphane, *Indignez-vous*. En <http://www.millebabord.org/>.
- Horowitz, Maryanne [ed.], *New dictionary of the history of the ideas*, Detroit, Charles Scribner's Sons, 2005, 9 vols., vol. 4 *Machiavelism to Phrenology*.
- Joppke, Christian, "The retreat of multiculturalism in the liberal State: theory and policy", en *The British Journal of Sociology*, vol. 55, núm. 2, 2004, pp. 237-256.
- Kymlicka, Will, "The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies", en Steven Vertovec and Susanne Wessendorf [eds.], *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*, Londres, Routledge Kindle, 2010, pp. 1-26.
- "Mexico City Declaration on Cultural Policies", World Conference on Cultural Policies, Ciudad de México, 26 de julio-6 de

- agosto, 1982. En [http://portal.unesco.org/culture/e/ev.php\\_URL\\_ID=12762&URL\\_DO=TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/e/ev.php_URL_ID=12762&URL_DO=TOPIC&URL_SECTION=201.html).
- Mohapatra, Sanket, Dilip Ratha y Ani Silwal, “Outlook for remittance flows 2011-13”. En <http://www.worldbank.org/migration> (fecha de consulta: 23 de mayo, 2011). Y en <http://siteresources.worldbank.org/EXTDECPROSPECTS/Resources/476882-1157133580628/MigrationandDevelopmentBrief16.pdf> (fecha de consulta: 1 de junio, 2011).
- “Remarks by the President on comprehensive Immigration Reform in El Paso, Texas”, en *The White House*. En <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/05/10/remarks-president-comprehensive-immigration-reform-el-paso-texas> (fecha de consulta: 11 de mayo, 2011).
- Sampaio, Jorge, High Representative for the Alliance of Civilizations, “Appeal for end to bigotry”, en *UN Daily Bulletin*, Nueva York, United Nations Organization, 3 de abril, 2011.
- “Territorios en fideicomiso y no autónomos (1945-2002)”, en *Las Naciones Unidas y la descolonización*. En <http://www.un.org/es/decolonization/nonselgov.shtml> (fecha de consulta: 22 de agosto, 2012).
- “United Nations Declaration of the Rights of Indigenous Peoples”, en *Resolution 61/295*, Nueva York, United Nations, 13 de septiembre, 2007.
- Van Cott, Donna Lee, “Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America”, en Keith Banting y Will Kymlicka [eds.], *Multiculturalism and the welfare states: recognition and redistribution in contemporary democracies*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

## EUROCENTRISMO Y EUROCRIOLLISMO

Hernán G. H. Taboada  
y Carlos Mariano Tur Donatti

Es con mucha justicia que se ha denunciado cómo “el pensamiento crítico latinoamericano, a pesar de sus críticas al eurocentrismo, es de hecho muy eurocéntrico y monocultural [...] la riqueza del pensamiento popular, campesino e indígena ha sido totalmente desperdiciada”, rematando la crítica en la pregunta “¿cómo se puede reinventar el pensamiento crítico de modo intercultural?”.<sup>1</sup>

Lo anterior nace, a nuestro juicio, porque dicho pensamiento crítico muchas veces carece de la necesaria atención a la historicidad de las palabras, con lo cual, al tiempo que llama a evitar los absolutismos culturales, cae en un absolutismo terminológico. También notamos como falta gemela la poca atención a la historia de las ideas y al medio social en que éstas se desarrollan, lo que a su vez termina de precipitar en ingenuidades aun a quienes transitan con suma astucia por el mundo de las teorías.

Proponemos como terapia una llamada de atención sobre ciertos fenómenos culturales y sociales relacionados con las ideas y actitudes que frente a Europa desarrolló, mantuvo y

<sup>1</sup> Boaventura de Sousa Santos, en la serie de entrevistas “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 43, 2011, pp. 2 y 3.

mantiene la mayor parte de la inteligencia de América Latina,<sup>2</sup> y que están en el trasfondo de cualquier discusión sobre multiculturalismo e interculturalidad.

#### DEFINIENDO AL EUROCENTRISMO

No hace falta mucho esfuerzo para mostrar que vivimos en un mundo dominado por el eurocentrismo. Este hábito mental, que nos hace prestar una atención exclusiva o principal a un sujeto denominado *Europa* u *Occidente*, es producto de una elaboración de muchos siglos, en el curso de los cuales ha sido desarrollada una base de argumentos que ha terminado por constituirse en el sentido común de la mayoría. Desde dicha base se transforman las que son abstracciones, las citadas de *Europa* u *Occidente*, en personajes con rasgos definitorios, como si fueran seres humanos actuantes y pensantes, dotados de un escenario y un drama propios.

El escenario se monta situando simbólica y cartográficamente a un territorio arbitrariamente definido como Europa en el centro de la ecúmene y asignándole un lugar aparte en el esquema de los “continentes” que ni la geografía física ni la población ni la variedad etnográfica justifican. Ahí representa dicha Europa un drama cuyo libreto puede hallarse en la filosofía de la historia de Hegel pero también en cualquier enciclopedia o manual de enseñanza, y que a partir de antecedentes en las más antiguas civilizaciones nos hace asistir a su nacimiento en la Grecia clásica para continuar con una franja de tradición cultural que cada vez se estrecha más y termina reduciéndose a unos pocos países de Europa occidental. Luego la franja se ensancha con la expansión colonial que triunfalmente lleva a los

<sup>2</sup> De América Latina tratamos aquí principalmente de la parte hispanohablante, la que otros llaman o llamaron América Española. El caso de Brasil es similar, pero obliga a matizaciones que alargarían el trabajo.



Europeos a *descubrir* a los demás pueblos hasta entonces detenidos en la historia y a asimilarlos, haciendo que el protagonismo se extienda ahora al mundo que desde determinada época se fue denominando el Occidente, ampliación conceptual de Europa.

Dicho relato fue ampliamente aceptado durante varias décadas, luego fue objeto de serias y fundamentadas críticas y se halla hoy desprestigiado. Pero eso ocurre en la academia de los países centrales, porque en nuestro medio latinoamericano lo seguimos reproduciendo y nos definimos a partir de una herencia occidental que habría terminado por sustituir todas las restantes. A pesar de que muy pocos son capaces de entender a los supuestos pilares de dicha herencia, como a los muy citados Homero, Dante Alighieri o Immanuel Kant, y apenas o nada ha oído la mayoría sobre una cantidad de otros referentes, por no hablar de arcanos símbolos y escrituras, apenas reconocidos en lejano eco. La aprehensión de las formas plásticas o musicales europeas puede ser más directa, pero es aquí precisamente donde la herencia eurocentrista ha visto surgir más competidores en el gusto del público.

Las contradicciones apuntadas se originan porque la asunción de una identidad europea u occidental no deriva de una tradición creada y compartida durante siglos por algunos países y expandida más tarde ecuménicamente, como se quiere instruirnos, sino de un trabajo de enlazamiento de las culturas locales con el citado “gran relato” eurocéntrico sobre la genealogía y el canon, que fue formulado relativamente tarde, en el siglo XIX, y fue extendido por obra de una propaganda que desde la escuela se prolonga de mil formas en la literatura, la prensa o los mensajes simbólicos del cine, la radio y la televisión. Detrás de la propaganda hay obviamente posiciones de poder omnipresentes, al interior de cada sociedad y en las redes que los colonialismos supieron construir.

La duradera labor y los medios que lo respaldan han dotado al eurocentrismo de características que lo diferencian de los

demás etnocentrismos: su mayor información y sofisticación, su relativismo y, lo que aquí más nos atañe, su difusión ecuménica. Parecería que por su misma composición los etnocentrismos no pueden difundirse a otros pueblos. Sin embargo el eurocentrismo lo ha hecho y, como ya dijimos, en algún momento se pensó que el mundo estaba destinado a convertirse a la llamada civilización europea-occidental; todavía hoy ninguna cultura puede prescindir del dato europeo en su auto-definición: sea como modelo a seguir o como influencia a sacudir, Europa-Occidente está presente en la reflexión actual de todos los pueblos.

Aclarado lo anterior, debe agregarse que el cambiante equilibrio de poder mundial está también modificando, junto a las visiones del presente y del futuro, también las del pasado: es decir que el momento del eurocentrismo ya ha transcurrido. Antes dijimos que se lo discute y que su versión triunfante está arrinconada en la misma Europa, donde más bien parece temerse que son los otros los que desde dentro amenazan su originalidad cultural. Por otro lado la emergencia, o reemergencia, de nuevos centros económicos y políticos fuera del llamado Occidente se acompaña de reelaboraciones intelectuales que convierten al eurocentrismo en perspectiva superada.

Conserva sin embargo en América Latina una vigencia nada acorde con los tiempos, como antaño se dijo del aristotelismo, que exiliado en las universidades del Viejo Mundo seguía reinando en el Nuevo todavía a comienzos del siglo XIX. Es verdad que desde hace algunas décadas escuchamos llamados a desterrar el eurocentrismo, y es una consigna que nos declaman con creciente frecuencia la “filosofía latinoamericana”, el “pensamiento de la liberación”, radicalismos, indigenismos, multiculturalismos e interculturalidad. Sin embargo, como muchos otros llamados semejantes, rara vez pasan de la declamación: las categorías, cronologías, juicios de valor que al denunciar el eurocentrismo se utilizan son en sí mismas eurocentristas.

Nos hallamos ante dos caras en la misma cabeza: el discurso muy conocido de la civilización-progreso-globalización y el del Occidentalismo, que ha sido detectado en los variados fundamentalismos religiosos y reivindicaciones culturalistas en las regiones que fueron en su momento amenazadas por la expansión europea:<sup>3</sup> el paneslavismo del siglo XIX y el integrismo islámico del XX comparten así caracteres con movimientos latinoamericanos de este comienzo del XXI.

## EL CRIOLLO

Si vamos por los motivos del dicho arraigo y vigencia del eurocentrismo en América Latina, están los ecuménicos de imposición debida al predominio económico, político y cultural de Europa durante unas décadas entre los siglos XIX y XX. Sin embargo la situación que impera entre nosotros no se observa en las mucho más antiguas civilizaciones asiáticas ni en las naciones más jóvenes de África, donde la herencia eurocéntrica fue relativamente fácil de sacudir, a pesar de una colonización a veces más directa y más destructiva culturalmente. Un acertado, por esta vez, capítulo de Samuel Huntington señala como actores del arrinconamiento a las nuevas generaciones que no han gozado de la educación metropolitana de sus mayores y conocen de forma más directa a sus sociedades.<sup>4</sup>

En América Latina, retomamos, tiene en cambio el eurocentrismo anclajes mucho más poderosos, de tipo cultural e institucional, detrás de los cuales se encuentra la hegemonía de los criollos. Ellos efectuaron este anclaje cuando dieron forma en época colonial a la primera identidad dominante, que fue luego la de mayor influjo en los Estados nacionales y conser-

<sup>3</sup> Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*, Nueva York, The Penguin Press, 2004.

<sup>4</sup> Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997.

va todavía hoy una presencia desproporcionada. Dicha identidad criolla tiene una matriz eurocéntrica, aunque con características propias —Noé Jitrik la define por una “asombrosa autonomía del horizonte referencial”—<sup>5</sup> en lo que hemos llamado eurocriollismo.<sup>6</sup>

Si ahora nos volvemos a la categoría de *criollo*, su estudio parecería fácil: cantidad de viajeros extranjeros nos transmitieron viñetas de este personaje, más o menos gruesas, más o menos simpáticas, los escudriñadores de la psicología nacional también lo observaron con atención, la narrativa, el anecdotario y la paremiología lo cuentan entre sus caracteres. Aunque sumamente discutible sea cada una de estas fuentes, hay acuerdo en la visión de conjunto que ofrecen: el criollo es agradable, agudo, hospitalario, ostentoso, mujeriego, machista, despilfarrador, superficial, ignorante, hablador, celoso de su nombre, poco afecto al trabajo continuo, sea físico o mental, más dado a prometer que a cumplir, más al ritualismo que a la religiosidad profunda, más al intercambio social que al estudio; las criollas además unen a estos caracteres la ternura maternal, la abnegación, el arte de la seducción, la intriga, la superstición y la afición al chisme.

Podríamos seguir e insistimos en que éstas son en gran parte impresiones que carecen de corrección política y a menudo abundan en racismo e incomprensión, pero que a lo largo de los siglos presentan bastante coherencia y que pulidas y contextualizadas podrían haber guiado el trabajo de los estudiosos hacia una definición de lo criollo en un marco social que lo haga comprensible. Esta labor no se ha hecho: a pesar de tan vasto material de base, la bibliografía crítica sobre el tema es singularmente reducida. No es que falte del todo: si bien no

<sup>5</sup> Noé Jitrik, “Entre el ser y el siendo: identidad, latinidad y discurso”, en VV.AA, *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM, 1986, pp. 89-96, p. 90.

<sup>6</sup> Para más detalles véase Carlos Mariano Tur Donatti y Hernán G. H. Taboada, *Eurocriollismo, historiografía y globalización en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2008.

tan abundante como sería necesario, hay un libro central que es *La patria del criollo* (1970) del guatemalteco Severo Martínez Peláez, unas páginas de Noé Jitrik,<sup>7</sup> hay estudios en que el gentilicio aparece como título, consagrados al nacimiento y despliegue de la conciencia criolla en la colonia y a las peculiaridades del patriotismo de ella nacido. Abundan los jugosos *obiter dicta*, las alusiones en la prensa y la conversación diaria.

Sin embargo, reiteramos nuestra opinión sobre la vaguedad en la definición y sobre la subutilización de la categoría. Basta ver los diccionarios o enciclopedias consagrados al área, en los cuales contamos con un registro terminológico y poco más, situación que sintomáticamente empeora si consideramos las obras de este tipo producidos entre nosotros, desde la muy personal compilada por el conservador Mario Vargas Llosa hasta la muy comprometida con los movimientos populares dirigida por Emir Sader: ninguna de las dos dedica una entrada a “Criollo”.<sup>8</sup>

Quizás esto ocurra porque gran parte de la bibliografía emana de la cultura criolla misma, por lo cual falta distancia crítica y el resultado tiende a ser apologético, con el escamoteo, falsificación y borroneamiento de muchos aspectos de la historia, la sociedad actual y las ideas de la región, junto a cantidad de pequeños matices característicos. Sin aludir al criollo

<sup>7</sup> Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (1970), Universidad Autónoma de Puebla, 1982; Jitrik, “Entre el ser y el siendo”.

<sup>8</sup> Ralph Lee Woodward Jr., art. “Creole” en Barbara A. Tenenbaum [ed.], *Encyclopedia of Latin American history and culture*, Nueva York etc., Charles Scribner’s Sons, 1996, vol. 2, pp. 297-298; Daniel Balderston, arts. “Creole” y “Criollismo”, y Luis Esparza, art. “Criollo”, en Daniel Balderston, Mike González & Ana María López [eds.], *Encyclopedia of contemporary Latin American and Caribbean culture*, Nueva York & Londres, Routledge, 2000, vol. 1, pp. 421, 425 y 426; Mario Vargas Llosa, *Diccionario del amante de América Latina*, Barcelona, Paidós, 2005; Emir Sader *et al.* [coords.], *Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*, Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.

se malentiende hasta nuestra denominación más popular, la misma utilizada líneas arriba, la de *América Latina*.

Puestos a la tarea de acotar liminalmente la categoría de criollo, la historia de las sucesivas definiciones en los diccionarios es ya tema que merece atención, pero dejémosla por ahora para quedarnos con la que ofrece la última edición de la Academia, “dicho de un hijo y, en general, de un descendiente de padres europeos: Nacido en los antiguos territorios españoles de América y en algunas colonias europeas de dicho continente”. Si bien hay amplia coincidencia en este significado, el mismo no nos debe llamar a engaño, como enseñan las variaciones en el habla corriente. En Lima, por ejemplo, “ser muy criollo” significa ser listo, aprovechador e inescrupuloso; en Chile se cuenta el origen europeo “cualquiera que fuese la mezcla de éste con la sangre indígena”; en Argentina, para los inmigrantes italianos llegados masivamente después de 1880, el país anterior era la Argentina criolla y sus habitantes, del fenotipo que fueran —blancos, indígenas o afros y sus múltiples mestizajes— eran todos criollos. Al contrario, en México central y meridional, Guatemala y los países andinos, de más densa población originaria, la definición de criollo es más restrictiva, más precisa, cercana a la del diccionario antes citado.

Y si contamos además las variaciones que la palabra sufrió en el tiempo no terminamos de llegar a nuestro tema, así que dejemos por ahora desfrondada la definición para rescatar en ella la de descendientes de España-Europa, aunque no solamente por sus lazos genealógicos sino también y sobre todo por su situación vivencial —que tiene puntos de semejanza con la de otros habitantes de colonias, como los *pieds noirs* del norte de África bajo dominio francés—: una élite local de ascendencia extranjera con privilegios y prestigio pero que al mismo tiempo es menospreciada en la metrópoli y se halla sometida a los funcionarios que desde allí se envían. No faltan rasgos, ni la denominación misma de criollo, en las colonias inglesas y francesas del Caribe ni en Estados Unidos, para el

caso, ni en lo que fue la América rusa, pero los latinoamericanos constituyen un caso extremo de esta tipología.

Una elite, una minoría, una casta incluso, que con diversas estrategias ha logrado mantener su hegemonía política y social y, aun en los casos en que éstas se han puesto en discusión, su mentalidad, que sigue permeando la cultura latinoamericana. La suya es la única voz que se escucha, o casi, y a veces las otras voces, cuando se levantan, se le parecen sospechosamente. Ya hace mucho, en 1910, decía el boliviano Franz Tamayo:

El grande error de aquellos que no han encontrado una manifestación característica de nuestra nacionalidad proviene de que siempre han considerado como objeto de sus observaciones y deducciones a nuestro blanco sudamericano y especialmente boliviano, o puro del todo o casi puro (no se sabe). Como es el único que hasta ahora habla y escribe y manifiesta una apariencia de vida sobre todo política, ha embargado siempre la atención de los pocos pensadores que de nosotros se han ocupado.<sup>9</sup>

Lo anterior nos alcanza sólo para iniciar el tema. La identidad criolla se define por un modo de vida, complejo, omniabarcativo, cambiante; el cual a su vez se apoya sobre una formación social y económica que hunde sus raíces en la conquista y en nuestro pecado original: la inmensa desigualdad en el reparto del poder y la propiedad. Sobre la identidad criolla se ha edificado una compleja maraña de instituciones, prácticas, creencias y símbolos. Su extraordinaria capilaridad la lleva a emerger en toda nuestra producción cultural, desde los muy sesudos ensayos hasta las telenovelas, entremetiéndose en nuestras ideas, reacciones, juicios de valor, preferencias estéticas, vaya, hasta en el lenguaje mismo.

<sup>9</sup> Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional* (1910), en *Obra escogida*, selección, prólogo y cronología Mariano Baptista Gumucio, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 77-78.

Es una maraña que confunden los siglos, distancias y metamorfosis, que llama a un estudio apasionante y laberíntico, el cual exige para su intelección la perspectiva desde diversos ángulos. Éstos podrían ser los cuatro tópicos fundacionales de su mentalidad de casta: la tierra, los indios, la conquista y España-Europa. Precisamente de este último partiremos.

## EL ORIGEN DEL CRIOLLO

En los comienzos de su historia los criollos se vieron elevados merced a la proveniencia, los azares de la conquista, sus habilidades, trapacerías u otras causas a la cúspide de la sociedad colonial, alcanzando superioridad económica, social, política y cultural sobre los otros habitantes, indios, negros, mestizos etc. Y se transformaron en criollos. Los mecanismos de dicha transformación ya han sido estudiados brillantemente: el flujo de la tierra, el mestizaje, el tipo de familia patriarcal, la proveniencia de los conquistadores y su mentalidad, la facilidad de ganancias, la lejanía de España fueron los factores que dieron inicio a una nueva humanidad, distinta a la española y por supuesto a la indígena. El fenómeno de la completa asimilación, que con tantas elites invasoras terminó en la historia, nunca se dio sin embargo en esta América, que periódicamente era vuelta a atar mediante nuevas oleadas de influencia a la imitación del ejemplo transmarino.

En relación con ello encontramos una diferencia entre las dos Américas que en su momento ubicó Edmundo O’Gorman, en una argumentación que creemos se sostiene: la América Latina quiso “transplantar en tierras de América las formas de vida europeas, concretamente las ibéricas”, no se propuso transformar la naturaleza y aun después de la independencia continuó “por la vía imitativa que ha presidido la historia americana desde su cuna colonial”. Mientras por el contrario lo que él llama la América Sajona se caracterizó por crear un



mundo, un orden social y un hombre histórico nuevos, que establecieron bases de la vida comunitaria no ensayadas antes, que dejaron atrás los prejuicios del Viejo Mundo.<sup>10</sup>

Desde el comienzo la metrópoli española fue la que ejerció su influencia cultural y demográfica. Las primeras generaciones gustaban evocar a los antepasados conquistadores o en todo caso a primeros pobladores de origen español, de capas hidalgas participantes en la Reconquista. Con el tiempo se fueron prefiriendo los orígenes en el norte de la península, entre cántabros, godos, vascos, donde menos mezcla con judíos y moros existió, donde todos pueden presumir un origen hidalgo. Títulos de nobleza, árboles genealógicos con símbolos y lemas, así como leyendas etimológicas sobre los apellidos eran llamados a refrendar estas pretensiones. Si bien las hemos expresado en pretérito, estas características siguen distinguiendo a muchos sectores de América Latina.

Cierto es que tuvimos momentos de antihispanismo, sin embargo la referencia a España siempre ha resurgido, y se conservó hasta en las épocas más furibundas en ese sentido, entre independentistas, entre positivistas y marxistas, entre individuos de muy poco hispano origen. Se arremetía contra los males del coloniaje pero se apuntaba con orgullo a un antepasado que había llegado de España. Visitando algún rincón de ésta recordaban los criollos que era la cuna de su estirpe y trasuntaba en sus evocaciones una complejidad de emociones que incluían el orgullo por dicha ascendencia: lo vemos en el colombiano José María Samper, en los argentinos Miguel Cané y Leopoldo Lugones, a propósito del cual dijo su amigo el peruano Ventura García Calderón, al oírle sus pretensiones de abolengo hispano: “Ah genial poeta, reconozco tu calidad eximia y tu estirpe mestiza en las contradicciones mismas de tu

<sup>10</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (1976), 2ª ed., México, FCE, 1984, pp. 153-159.

anhelo. Aborreces a España y sólo quieres ser español. Muy sudamericano todo esto...”<sup>11</sup>

Complicando el panorama, desde fines del siglo XVIII otras metrópolis acudieron en parcial reemplazo. Es fenómeno poco notado cómo nuestra América se europeizó en el siglo XIX, sumergida por un torrente de mercancías, publicaciones, espectáculos teatrales, costumbres e inmigrantes originados en la Europa transpirenaica, portadores de noticias, narrativas e ilustraciones de tono fuertemente eurocéntrico. Entonces se gustó evocar a los antepasados franceses o ingleses de los *criollos nuevos*, los neobrasileiros,<sup>12</sup> los *misiús* venezolanos. Es notable cómo se lo hizo también con italianos sólo donde llegaron en pequeño número; no así en el Río de la Plata, sobre todo si eran del Mezzogiorno, cuyos descendientes se esparcieron entre las clases populares, y que gentes de origen menos prestigioso todavía, como los turcos, en ocasiones también acudieran a la metamorfosis, a alterar apellidos, a inventar genealogías más europeas y a mimetizarse con la cultura francesa. Y más abajo todavía, tenemos individuos cuyo apellido y leyenda genealógica no coincide para nada con el aspecto que nos muestran.

<sup>11</sup> Ventura García Calderón, “Cómo era un adolescente peruano al comenzar el siglo XX” (1936), en *Obras escogidas*, prólogo, selección y notas de Luis Alberto Sánchez, Lima, Edubanco, 1986, p. 526.

<sup>12</sup> El segundo término lo acuñó Coelho de Sousa, *Conflicto de culturas* (1948), citado en Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano* (1936), 5a. ed., Río de Janeiro/Brasília, J. Olympio-INL, 1977, p. 658. El primero por Andrés Molina Enríquez y dada la penetración de este zorruno juez porfiriano, reproducimos ampliamente sus observaciones: “El *criollo nuevo* presenta en particular un tipo algo vago pero que puede ser reconocido. Por falta de preocupaciones aristocráticas de los criollos señores, no ha cuidado de la pureza de su sangre, pero aunque su tipo sea algo confuso el apellido no deja lugar a duda. El criollo nuevo se llama Barron, Robert, Dupont, Duret, Lanz, Henkel, Lancaster, Commonfort, etc. El tipo puro es por lo general rubio septentrional o rubio claro y de ojos azules, fuerte y no grosero, pero no fino. El *criollo nuevo* tiene todas las características del europeo no español: es laborioso, sobrio, económico, provisor, calculador, *altamente codicioso*, instruido, sociable y prudente”, *Los grandes problemas nacionales* (1909), prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era, 1983, p. 112. Las cursivas son del autor.

Todo nos vuelve a recordar que, como sucede con todas las sociedades que han debido confrontarse a la superioridad de la Europa moderna, pero en medida extrema, las identidades criollas no pueden prescindir de ésta en su autodefinición y la constituyen en su punto principal y a veces único de referencia; en ella encuentran la perfección literaria, filosófica, vivencial, humana; es una región que “da leyes al Mundo y es la parte más iluminada de la Tierra”,<sup>13</sup> como se dijo en los comienzos de la independencia, ditirambo que ha continuado hasta nuestros días: “Yo, un eurocentrista sin remedio, prefiero las vajillas de Sèvres, los trajes Armani, las corbatas Zegna, los vaqueros liváis, los amplificadores Carver, el *Edipo Rey* de Stravinsky y el Génesis, tanto como me parece aburrido y confuso el *Popol Vuh* maya (escrito por frailes españoles, digo) o desafinados los carrizos andinos”.<sup>14</sup> Bueno: ahí descubrimos que el Génesis y los liváis son europeos.

Detrás de estos encomios se halla la identificación emocional e ideológica, que dio en las frases típicas del argentino Juan Bautista Alberdi en su escrito “Acción de Europa en América” (1845), donde consideraba positiva dicha acción, incluyendo la española, y que “los que nos llamamos americanos no somos sino europeos nacidos en América”. Al tiempo que Chile es “una verdadera fracción europea trasplantada a cuatro mil leguas de distancia en el otro hemisferio”, según Vicente Pérez Rosales. Siglo y medio después todavía señalaba otro notable criollo que:

como escritor peruano, no me siento extranjero en Europa. No sólo porque participo de la cultura occidental —por la lengua que hablo, porque mis antiguos ancestros son españoles, porque la religión y las instituciones de mi país son venidas o inspiradas

<sup>13</sup> José Cecilio del Valle, 1820, en *Obra escogida*, sel., pról. y cronología Mario García Laguardia, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 137.

<sup>14</sup> Luis González de Alba, “Dejad en paz a los indios”, *La Jornada*, 28 de octubre, 1996.

casi todas ellas de Europa— sino porque la única manera de ser hoy un ser de nuestro tiempo, un hombre moderno, es asumiendo buena parte de la experiencia de Europa.<sup>15</sup>

Nuestros repetidos denuestos contra los Estados Unidos, contra su materialismo y grosería, tópicos copiados de los de ciertos exquisitos franceses del XIX, tienen la misma intención de ubicarnos junto a nuestros verdaderos parientes, los del otro lado del mar (que cuando se ríen de nosotros lo hacen a escondidas).

A tanto llegamos que terminamos convirtiéndonos en una especie de Extremo Occidente (nombre que al parecer ya está consagrado), no sólo por nuestra situación geográfica al oeste de Europa, sino también por haber mantenido más puras sus tradiciones, o haberlas reforzado, o conservado cuando allá se perdieron, o enriquecido combinando sus distintas vertientes. La verdadera España está en América, dijeron a menudo los hispanistas, deseosos del regreso a una sociedad jerárquica o pendientes de becas e invitaciones. También se dice que hemos mantenido una fuerte herencia medieval, o barroca, o que somos la reserva moral de Occidente. Los elogios criollos a la Madre Patria a veces son tantos y tan enfáticos que hacen ruborizar a los españoles que los reciben y que tan entusiastas no se muestran.

Aparentes pruebas de nuestra extremaoccidentalidad se nos ofrecen a cada momento: ya desde la Colonia en la magnificencia urbana, la riqueza de las bibliotecas, la abundancia de poetas, el conocimiento de artes arcanas, luego el purismo lingüístico, extremado en el Brasil imperial o en la Colombia republicana, o el vasto conocimiento reunido por personalidades como Jorge Luis Borges u Octavio Paz sobre los mundos de la literatura clásica, francesa, inglesa, alemana e italiana, vastedad que hasta llega a hacer parecer provincianos a los

<sup>15</sup> Vargas Llosa, *Diccionario del amante de América Latina*, s.v. "Europa".

intelectuales europeos. Pero repetimos que, del mismo modo que la ostentación en el gasto o el rebuscamiento en la indumentaria, son sólo pruebas aparentes, más aún, prueban lo contrario de lo que pretenden, porque el purismo, la sobreactuación y la universalidad son en realidad fenómenos típicos de las periferias, con correlatos en el exquisito francés que hablan los africanos o la vastedad enciclopédica de la ciencia rusa.

## LOS OTROS

Mencionar a cada momento los lazos con Europa es importante, pero complementariamente hay que despreciar a los que ni siquiera declamatoriamente los tienen. El proverbio que cita Severo Martínez Peláez a partir de la tradición oral que lo rodeó en su infancia, y que con precaución extiende a los siglos coloniales, es decidir en su arcaísmo de lenguaje y mensaje: “aparte somos nosotros, y aparte los naturales”. No es necesario ahondar mucho en la cultura criolla para notar este desprecio hacia el indio, el negro y los individuos mezclados: la tradición sigue vigente todavía en nuestros días y su aspecto físico, costumbres y moralidad continúan recibiendo los mayores denuestos, quizás ya no en forma tan abierta como antes. Al lado de proverbios de tenor similar hallamos la atribución de vicios, los chistes malignos y los estereotipos.

Podría imaginarse que es un prejuicio que trajeron los europeos, pero no es así. Por el contrario, los primeros testimonios sobre América son neutros o elogiosos: los indios son inocentes, naturalmente buenos, de hermosos cuerpos, robustos, ingeniosos. Como enemigos son respetables, según trasunta la narrativa de conquistadores como Bernal Díaz del Castillo o Pedro de Cieza de León. Tienen sus defectos, pero no más que los españoles, admite el muy orgulloso y conservador Gonzalo Fernández de Oviedo. Los religiosos que llegaban,

dispuestos a hacer añicos todo rastro de sus sectas mentirosas y costumbres pecadoras, no tenían sin embargo la actitud despectiva del criollo: se desvivían por aprender sus lenguas, que alababan como elocuentes y pasaban la vida a su servicio entre soledades.

Pensemos que en otras regiones que después se caracterizaron por su hondo racismo, éste nació bastante después del primer encuentro, en los Estados Unidos y hasta en Sudáfrica. Aquí igual, la veta de opiniones hostiles llegó cuando ya los indios habían sido conquistados, quizás porque las nuevas condiciones materiales y morales de su existencia humillada empeoraron su aspecto y su continente, pero sobre todo porque los que se referían a él pertenecían ya a la nueva clase criolla. Cuando ésta se lanzó a escribir, sus crónicas y poemarios continuaron la tradición sin ningún pudor y ninguna corrección política. Léase la retahíla de Fuentes y Guzmán:

Pues hoy vemos que teniendo los indios todos los vicios de la idolatría, como semilla de todos los males, que se han hecho engañosos, atrevidos, intratables, molestos, obstinados, coléricos, inobedientes, maliciosos, injustos, ingratos y ignorantes, infieles, vagabundos, inconstantes, deshonestos, crueles, infames, insaciables y llevados de la corriente desenfundada de su voluntad, llenos de gula y embriagueces, dados al ocio y al latrocinio con que llenan de vicios sus repúblicas, es según el sentir de Maquiavelo el modo de su más breve destrucción.<sup>16</sup>

Tanto insulto, que no es atípico, sin duda se debía a la posición de clase del cronista: los indios eran la mano de obra que explotaba e insultándolos justificaba su posición. Se ha hablado de racismo, de albocracia, de pigmentocracia. Estos

<sup>16</sup> Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida: discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, pról. de J. Antonio Villacorta C., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932, libro 17, cap. 16, p. 416.

términos explican algo pero no todo, y pueden ser engañosos. Básicamente porque la invocación de un origen, de genes y cultura europeos incontaminados y puros es una especie de fraude, responde a un desiderátum más que a una realidad en la mayoría de las familias. Cantidad de viajeros extranjeros caricaturizaron la contradicción entre los rasgos indígenas y las pretensiones genealógicas que remontaban hasta los godos, subrayando la poca diferencia cultural entre las clases altas y las bajas en el campo y hasta en las ciudades: la misma comida, el mismo atuendo, la misma religiosidad, el mismo nivel de letras, o casi. En ocasiones la misma lengua compartían: siendo imposible comunicarse con los subordinados en castellano, era menester hacerlo en quechua, guaraní o maya, lenguas que se han aprendido desde la infancia protegida por niñeras indígenas. No faltan tampoco ejemplos en individuos o comunidades de cabellos rubios y ojos azules combinados con una existencia material y estilo de vida que no difieren en nada de los del mundo indígena circundante.

Por ello, cuando ni el origen, ni la apariencia física ni el estilo de vida resultan tan evidentemente europeos, se los debe proclamar en voz muy alta. El eurocriollismo, versión latinoamericana del eurocentrismo, privilegia abusivamente los componentes de origen hispánico europeo, cristiano, occidental (siguiendo sus definiciones), es decir lengua, literatura, religión, y reduce los provenientes de los pueblos originarios al nivel de rezagos, curiosidades, localismos o folklore, al tiempo que niega los aportes africanos y, donde los hay, los asiáticos en la conformación de las identidades latinoamericanas. Brega en cambio por incorporar el pasado de Europa: Grecia es asumida como origen, la denominación más popular del semicontinente deriva del anhelo de mostrarnos como descendientes de los latinos y hasta el pasado fósil se quiere apropiar, como puede verse en las colecciones de los museos nacionales.

Lo anterior es observable en el mensaje iconográfico de las repúblicas, que llenaron sus capitales de próceres con perfiles

romanos y poses napoleónicas. El *Simón Bolívar* obra del italiano Pietro Tenerani, estatua colocada en 1846 en Bogotá, es un ejemplo saliente. En Costa Rica, la estatua del héroe Juan Santamaría (1891), obra de dos franceses que no representa al mulato real que fue sino a un *garçon*.<sup>17</sup> Lo malo es que los criollos mismos caían en esto. Los que trabajaban en París y no tenían modelos, pase, pero que aquí en América hicieran lo mismo ya nos habla de hondos prejuicios. Nuestros símbolos nacionales aluden mayoritariamente a las regiones transatlánticas: la emblemática de banderas y escudos es pródiga en referencias a la naturaleza de América pero rara vez a su cultura, los himnos presentan en un lenguaje rebuscado y alejado del cotidiano referencias a mitos clásicos.

Más explícitamente, la producción histórica y literaria de nuestras repúblicas ha tendido a disminuir el número de indígenas y negros y a sostener la ilusión que todos ellos habían desaparecido o casi, siendo sustituidos por población trasplantada desde Europa: continuamente lo han expresado hasta los países de pigmentación más oscura. Se quería ilustrar a los indios “si deseamos ocupar en el mundo culto un lugar distinguido y no aparecer ante los ojos de las naciones civilizadas como unos bárbaros indignos”.<sup>18</sup> En lo posible se escondían de los europeos ceremonias o humanidades que avergonzaban, expulsándolas de las capitales, de las embajadas, de la marina y hasta de la literatura: los *Paisajes peruanos* de José de la Riva Agüero logran no ver a la población indígena. Incluso las estadísticas, cuando las hubo, torcieron la realidad en ese sentido, en lo que se ha llamado un genocidio simbólico, empeñado en hacer crecer el número de “blancos”.

<sup>17</sup> Guillermo Brenes Tencio, “La estatuaria cívica: el caso de Costa Rica, siglos XIX y XX”, *Ciencias Sociales*, vol. 2, núm. 96, Universidad de Costa Rica, 2002, pp. 9-22.

<sup>18</sup> *Gaceta de Guatemala*, 1848, citada en Arturo Taracena Arriola *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1949*, Guatemala, Nawal Wuj, 2002, pp. 73 y 228.



## COROLARIOS DEL EUROCRIOLLISMO

Repetimos que un europeo de verdad no necesitaría semejante exhibicionismo. La cosa es que somos “europeos a distancia”, como definiría, criticando, el argentino Manuel Ugarte a comienzos del siglo xx.<sup>19</sup> A tanta distancia que sentimos ocupar un lugar marginal en “esta apartada comarca de la civilización occidental denominada Suramérica”.<sup>20</sup> Varios teóricos criollos han hablado del sentimiento de destierro, la sensación de estar lejos de lo que percibimos como centro, de haber nacido en el lugar equivocado. Lo cual se traduce en el “criollo complejo de inferioridad de Marcos Vargas” frente al italiano conde Giaffaro en la novela de Rómulo Gallegos,<sup>21</sup> sentimiento que describía con mayor detalle José Vasconcelos: “las almas un poco parias que somos todos los mexicanos, desenraizados de los indios y separados de Europa, desconfiados de nuestra prosapia y necesitados de estímulos para la derrota del mal de nuestros males: el complejo de inferioridad que sufrimos en secreto, aunque exteriormente simulemos arrogancias”.<sup>22</sup> Diagnóstico que compartía Alejandro Bunge llamaba a “desterrar para siempre de la sensibilidad argentina nuestro complejo colectivo de inferioridad”.<sup>23</sup>

Varias consecuencias se desprenden de esta situación de dependencia. Una es la copia acrítica de lo que de Europa llega,

<sup>19</sup> Manuel Ugarte, “La defensa latina” (1901), en *La nación latinoamericana*, compilación, prólogo, notas y cronología de Norberto Galasso, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 285.

<sup>20</sup> Mariano Picón-Salas, *Europa-América: preguntas a la esfinge de la cultura y otros ensayos* (1947), sel. de Guillermo Sucre, introducción de Adolfo Castañón, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1996, p. 17.

<sup>21</sup> Rómulo Gallegos, *Canaima* (1935), edición crítica coordinada por Charles Minquet, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p. 125.

<sup>22</sup> José Vasconcelos, *Memorias, II, El desastre. El Proconsulado* (1937), México, FCE, 1993, p. 37.

<sup>23</sup> Alejandro Bunge, *Una nueva Argentina* (1940), Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, pp. 507ss.

la afición a sus chismes y la ignorancia de lo propio. Las capas populares imitan a las clases medias, éstas a las elites y éstas al extranjero. Plétora de ejemplos podrían exhibirse, plétora de denuncias también. Para esta actitud, el peruano Víctor Andrés Belaunde acuñó los neologismos *anatopismo* y *anatópico*,<sup>24</sup> en Venezuela se usó el de *psitacismo*; menos helénico, en Brasil imperó el de *macaqueação*, favorito de Monteiro Lobato. De manera análoga, el veleidoso gusto por la novedad había encontrado en el francés Jules de Gaultier un término, “bovarismo”, que empezó a frecuentar las discusiones latinoamericanas: lo subrayó Afonso Lima Barreto en su diario y fue de uso común en Brasil,<sup>25</sup> ya se usaba en el México del Ateneo de la Juventud y le dio amplio curso Antonio Caso desde 1917. En su acepción era “la facultad de concebirse distinto de lo que se es”. Con significado algo divergente hallamos la palabra en Teresa de la Parra, y fue descubierta, al parecer independientemente, por Jean-Price Mars (1928) y los nacionalistas haitianos en los años treinta.<sup>26</sup>

Viajes a Europa a cada momento, con su sinécdoque París, el “Oriente”, la “Meca” de muchos. Estudios *ad hoc* han sido consagrados a la peculiar sociología de la colonia latinoamericana en París, el costumbrismo refiere cómo al regreso se la pasaban hablando de París y París, ciudad que hasta el tango menciona. No faltaba esta manía en otros habitantes de la peri-

<sup>24</sup> Sobre los neologismos de Belaunde, véase el estudio preliminar de César Pacheco Vélez a *Trayectoria y destino: memorias*, Lima, Ediventas, 1967, p. xxix.

<sup>25</sup> Nicolau Sevcenko, “Lima Barreto, a consciência sob assédio”, en Lima Barreto, *Triste fim de Policarpo Quaresma*, edición crítica de Antonio Houaiss & Carmem Lúcia Negreiros, Madrid etc., ALLCAXX, 1997, pp. 318-350, p. 331.

<sup>26</sup> Mario Magallón Anaya, art. “Bovarismo nacional”, en Horacio Cerutti Guldberg [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000, pp. 56-58, y la bibliografía ahí citada; conferencia de Teresa de la Parra en 1930, en *Obras (narrativa, ensayos, cartas)*, selección, estudio crítico y cronología de Celia Bosch, etc... Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 473; para Haití, J. Michael Dash, “The way through Africa: a study of Africanism in Haiti”, *Atenea*, año 11, núm. 1-2, Puerto Rico, 1978, pp. 77-95.

fería, en Europa Oriental o Medio Oriente, pero entre nosotros fue ya folklórica, aunque, como hace unas décadas que la Ciudad Luz ha ido apagando sus focos para el mundo, la referencia a lugares europeos se ha ido diversificando. Verdad que no era enteramente culpa nuestra, y sí en gran parte de la falta de comunicación mutua y del imperio de las editoriales extranjeras, el hecho es que conocíamos más de Europa y de nuestros vecinos, por más inmediatos que fueran. A cada momento lo hemos denunciado, desde el comienzo: “Chile ignora el estado de Nueva España, y Guatemala no sabe la posición de Colombia”.<sup>27</sup>

La imitación abarca todos los campos, siendo la variante más visible la relativa al consumo.

Los extranjeros y los criollos son los dueños de nuestras fábricas de hilados y tejidos y no usan las mantas que sus fábricas producen: visten generalmente de telas europeas, usan sombreros europeos o norteamericanos, calzan zapatos norteamericanos, gastan carruajes norteamericanos o europeos, decoran sus habitaciones con objetos de arte europeo, y prefieren, en suma, todo lo extranjero a lo nacional; hasta la pintura, la literatura y la música con que satisfacen sus gustos y divierten sus ocios, tienen que traer el sello extranjero”.<sup>28</sup>

Pero hay más: Eduardo Galeano citaba el caso de los cuadros ecuatorianos enviados a una exposición internacional y que eran sólo copias de modelos europeos (pese a contar Ecuador con una rica tradición pictórica endógena). Por algo se ha hablado de “las ideas fuera de lugar”.<sup>29</sup>

No termina aquí, porque inclusive la opinión sobre nosotros exige este sello, como ha notado David Viñas en relación con

<sup>27</sup> Del Valle, 1822, *Obra escogida*, p. 233.

<sup>28</sup> Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, p. 312.

<sup>29</sup> Roberto Schwarz, “Las ideas fuera de lugar”, *Casa de las Américas*, núm. 159, La Habana, 1986, pp. 18-27.

Argentina, cuyos escritores quisieron desde el principio que su nación “fuese hablada por Europa”.<sup>30</sup> De ello nuestro afán porque se nos elogie desde ahí: los colombianos ponen a Europa muy por encima de América, pero se los halaga si se les dice que allí no se hace nada mejor que en América, notaba el viajero francés Gaspard Mollien.<sup>31</sup> Apenas un extranjero de renombre pisaba suelo argentino se le preguntaba qué pensaba del país: “espere que conozca un poco”, dijeron con lógica Anatole France o Ramón del Valle Inclán bajando del barco.<sup>32</sup> Después se tomaban en serio las fantasías que dichos extranjeros, los cuales a veces estaban aquí por unos pocos días, reciclaban para nuestro consumo. Un resultado jocoso es el que relata Luis Alberto Sánchez, que nos revela la creencia de que en la batalla de Ayacucho el general Córdoba habría dicho “no hay vencedores”, maltraduciéndose el “pas de vainqueurs” que a su vez traducía la frase originaria: “a paso de vencedores”. En muchos casos la apreciación de lo nuestro nos vino de rebote desde Europa: es conocido el caso del tango; también la samba y el carnaval de Río empezaron a ser apreciados tras saberse de la *négrophilie* francesa, del jazz y de los escritos del suizo Blaise Cendrars.<sup>33</sup>

Por ello nuestro interlocutor va a ser siempre Europa. Las proclamas de la independencia lo revelan: se dirigen a ella como la entidad legitimadora de la libertad, a veces en un lenguaje muy alejado del cotidiano, lleno de alusiones clásicas. Los himnos nacionales a veces aluden a esta interlocución,

<sup>30</sup> David Viñas, *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971, p. 16.

<sup>31</sup> Gaspard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944, 2 parte, cap. 9, p. 366.

<sup>32</sup> Patricia Funes, “Letras nacionales nacidas en vientre de leona: literatura y nación en Argentina y Uruguay, 1910-1930”, *Estudios Sociales*, año 9, núm. 17, Santa Fe, 1999, pp. 9-34, p. 30 n.

<sup>33</sup> Fabiana Lopes da Cunha, “Da marginalidade ao estrelato: o samba na construção da nacionalidade, 1917-1945”, en Eugénio dos Santos [ed.], *Actas do XII Congresso Internacional do AHILA*, Universidad do Porto, 2001, vol. 3, pp. 181-193.

siendo clarísimo el paraguay: “Con aplauso la Europa y el mundo / la saludan y aclaman también / de heroísmo baluarte invencible / de riquezas magnífico edén”. Hasta las banderas nacionales fueron primero un símbolo dirigido a las naciones del mundo, y sólo después al interior.<sup>34</sup> Las presentaciones del país, guías para turistas e inmigrantes, respondían a este espíritu y a veces, del mismo modo que los primeros libros escritos sobre un país fueron redactados en la lengua de las nuevas metrópolis. De ellas se espera el reconocimiento: “La América tiene literatos, sabios, pensadores, hombres sublimes, cuyas plumas y discursos asombrarán algún día la Europa”.<sup>35</sup> El enérgico llamado del venezolano Luis López Méndez (1882) a que escribamos una buena historia de América se apoya en la necesidad de dicho trabajo “para presentarlo al Viejo Mundo como credenciales de nuestra legítima participación en los destinos de la humanidad”, porque “es tiempo ya de darnos a conocer al mundo”.<sup>36</sup>

El caso extremo de alienación es la negación de la patria americana y la conversión a la europea. Los ejemplos abundan: “¿Acaso ésta es mi patria?”, exclama un personaje de la novela *Ídolos rotos* (1901) de Manuel Díaz Rodríguez cuando sus planes regeneradores del país chocan contra la realidad de caudillismo e ignorancia. Otro ejemplo nos lo da Haya de la Torre, el de un estudiante mexicano que después de estudiar en Alemania no podía soportar la idea de volver a ese “país de indios” que era el suyo (Haya acota que el dicho estudiante era indio

<sup>34</sup> Lo nota David Díaz Arias, “Ritos escolares y símbolos nacionales en la fiesta de la independencia en Costa Rica, 1899-1921”, *Praxis*, núm. 57, 2005, pp. 65-84.

<sup>35</sup> Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas* (1823 y 1827), edición y prólogo de Alberto Tauro, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, tomo 1, *Los ideólogos*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, s.f., vol. 6, p. 144.

<sup>36</sup> Luis López Méndez, “Breves apuntes acerca del tema: ¿por qué no se ha escrito todavía una buena historia de América?” (1882), en *Obras completas*, pról. de Luis Beltrán Guerrero, Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses, s.a., pp. 255-259.

en tres cuartas partes) y estaba decidido a quedarse en Europa, solicitando, porque carecía de medios, la ayuda de su gobierno.<sup>37</sup> Más evidencia anecdótica abunda entre quienes se fueron en los años ochenta y noventa del siglo xx para un supuesto paraíso en el Primer Mundo y abjurando de su país de origen, sin exceptuar a un famoso novelista ahora ganador del Premio Nobel y que se convirtió en súbdito del rey de España.

### CONTRA EUROPA

Ahora bien, estos rasgos de inferioridad y de servilismo son una cara de la moneda. Los ensayistas que se han ocupado de la psicología nacional o continental —como Américo Castro, Arturo Jauretche, Octavio Paz— han notado la dualidad espiritual del latinoamericano, que en ocasiones alterna el complejo de inferioridad con la soberbia. Muestra de ello es que la relación tuvo sus vaivenes y en numerosas ocasiones se habló de la “encanecida Europa” y de sus males, en momentos de mayor orgullo por el lugar de nacimiento, expresados en la frase que entre otros recogió Humboldt: los hijos dicen a los padres: “no soy europeo, soy americano”. Léanse las palabras que por esos años escribía el novohispano Servando Teresa de Mier, abrumado por el fantasma de la Santa Alianza:

Prostituta vieja, podrida, intrigante y menesterosa, como Napoleón llamaba a la Europa [...] Dejemos a los pueblos de Europa averiados por sus hábitos y carcomidos con la misma broma de su vejez. Cuando uno deja nuestros climas abundantes, templados y deliciosos para ir a la Europa, siente la misma desventaja que sentiría Adán saliendo del paraíso a la tierra llena de abrojos y espinas, que debía regar con el sudor de su rostro para

<sup>37</sup> Víctor Raúl Haya de la Torre, “Estudiantes latinoamericanos en Europa” (1930), en *Obras completas*, Lima, Juan Mejía Baca, 1977, vol. 2, p. 304.

tener un pan. Naturalmente siente uno del otro lado del océano la idea de un pecado original.<sup>38</sup>

A la par que Mier, hubo otras figuras muy centrales de nuestro pensamiento —Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alfredo Palacios— que en distintos momentos fueron igual y orgullosamente americanistas, pero también en los más inesperados lugares y autores se encuentra la evocación de la sociedad criolla con sus magníficas ciudades, de la naturaleza americana y hasta de los indios (uno fue el Fuentes y Guzmán que antes citamos en indignado catálogo de sus vicios) para refrendar pretensiones a la superioridad americana.

La actitud puede estar dada por la diferencia de épocas históricas, de clase social, de experiencia personal, de optimismo o pesimismo. Las décadas en torno a la independencia vieron la aparición de un optimismo criollo, fundamentado en parte en el progreso económico y en lo que conocieron de la pobreza europea algunos visitantes que la recorrieron como señores y la contemplaron desde arriba, mezclando el elogio con cierta burla y hasta desprecio. Un siglo después, una mujer rica, inteligente y viajada como la venezolana Teresa de la Parra podía exclamar: “qué simpáticos son los criollos, con cultura criolla sin pretensiones de elegancia parisiense”, como aquel que hubiera deseado que desde el principio de la colonia se cortara toda comunicación con Europa.<sup>39</sup> Desde la misma clase social atisbaba la argentina Victoria Ocampo la Europa de entreguerras, con una seguridad que, aun asumiendo la inmadurez argentina, no excluía cierta xenofobia. No así, significativamente, su compañero de viaje Eduardo Mallea, igualmente de vieja

<sup>38</sup> Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva* (1822), ed. facs., pról. de Manuel Calvillo, México, Banco Nacional de México, 1986, pp. 45, 85, 89.

<sup>39</sup> Parra, carta a Enrique Bernardo Núñez, 1928, en *Obras*, p. 546 y pp. 28-29.

familia criolla, pero mucho menos adinerado, y por ello presa del sentimiento de inferioridad.<sup>40</sup>

Pero independientemente de época y clase, en todo individuo los dos sentimientos alternan. En parte responden a un periódico movimiento de polémica con las generaciones anteriores, engranado en luchas sociales, que llama a contemplar la realidad propia y dejar de copiar el libro extranjero. En simetría con quienes ensalzan al indio muerto y sobajan al vivo, los criollos son ambivalentes en relación con los españoles y europeos en general. Ya Martínez Peláez apuntó que en Guatemala se exaltaba el origen en los conquistadores pero se miraba por encima a los gachupines recién llegados, competidores y carentes de la mentalidad señorial que los criollos habían desarrollado. La actitud perduró por siglos: “Nosotros no vamos a juzgar la grandeza de la raza ibérica por los patanes de origen español que hay en Puerto Rico”, declaraba el hispanista Pedro Albizu Campos en su discurso del Día de la Raza de 1933.<sup>41</sup> Algo semejante expresaba otro hispanista, José Vasconcelos.

De más está decir que estas actitudes fueron minoritarias, o en todo caso expresadas como una nota subordinada, sin alcanzar el tono que en la América del Norte. También se aclarará que, como fue señalado más arriba, incluso para quienes quisieron apartarse de ella, Europa es la figura de referencia, el símbolo que es necesario evocar para rechazar.

## CONCLUSIONES

Tuvo que llegar la influencia de los estudios poscoloniales —reflexión en ámbito anglosajón de individuos originarios de anti-

<sup>40</sup> Tulio Halperín Donghi, “Eduardo Mallea”, en Carlos Altamirano [ed.], *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel/Universidad Nacional de Quilmes, 1999, pp. 51-74, p. 57.

<sup>41</sup> Pedro Albizu Campos, *La conciencia nacional puertorriqueña*, sel., intr. y notas de Manuel Maldonado Denis, México, Siglo XXI, 1972, p. 211.



guos dominios europeos en Asia y África, donde el pleno ingreso a la modernidad encontró muchos más obstáculos que en América Latina— para que en nuestros países se difundiera una actitud de rechazo al eurocentrismo, que hoy encontramos expresada en numerosos medios.

Hay que recordar sin embargo que estas posiciones poscoloniales se deben a un maduramiento en la academia de los países centrales, por lo que una vez más nos hallamos en el papel de deudores de dichos centros, y en el de ajustadores a nuestra realidad de aportes ciertamente valiosos, pero producidos para otras circunstancias. De ello se desprende algún forzamiento y superficialidad de los análisis aquí ensayados, como puede verse, retomando uno de los párrafos iniciales, cuando las abundantes abjuraciones teóricas del eurocentrismo vienen inconscientemente empacadas junto a categorías, metáforas, anécdotas, comparaciones, juicios de valor y cronología originados en la misma Europa que se quiere rechazar.

Dado que en los últimos años las identidades y los Estados nacionales en la región han entrado en crisis por la presión combinada de la globalización y la “tribalización”, en esta época posnacionalista es cuando estamos mejor ubicados para comprender el legado de la mentalidad eurocriolla. Y a partir de ello ver qué nos sirve, qué debemos desechar y qué innovaciones debemos aportar para construir una vida social más abierta y libre y más auténticamente democrática.

## DIRECTORIO DE COLABORADORES

*María Elena Camarena Adame*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: [mcamarena\\_adame@hotmail.com](mailto:mcamarena_adame@hotmail.com).

*Arturo González Sánchez*, investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: [argosan2004@hotmail.com](mailto:argosan2004@hotmail.com).

*Hernán G. H. Taboada*, investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: [haroldo@unam.mx](mailto:haroldo@unam.mx).

*Pedro Iniesta Medina*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del proyecto “Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe”, DGAPA-UNAM (Proyecto PAPIIT IN401310), 2010-2012. Asiste en el proyecto “Registro del patrimonio tangible de los pueblos indígenas de México” perteneciente a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Dirección electrónica: [pedromeyer@live.com.mx](mailto:pedromeyer@live.com.mx).

*Gaya Makaran*, investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: gmakaran@yahoo.com.

*Roberto Mora Martínez*, investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: robmor08@yahoo.com.mx.

*Paola Ricaurte Quijano*, doctora en Ciencias del Lenguaje por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, profesora-investigadora del Departamento de Estudios Culturales, Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Dirección electrónica: pricaurt@itesm.mx, tierraazul@gmail.com.

*Sofía Reding Blase*, investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: reding@unam.mx.

*Adalberto Santana*, director e investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: asantana@unam.mx.

*Margarita Aurora Vargas Canales*, investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: maryagua02@yahoo.com.mx.

*Ricardo Ramos Gutiérrez*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del proyecto “Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuesta a partir de las realidades de América Latina y el Caribe”,

DGAPA-UNAM (Proyecto PAPIIT IN401310), 2010-2012. Dirección electrónica: filosofo\_chino@yahoo.com.mx.

*Carlos Mariano Tur Donatti*, profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección electrónica: cmtld\_38@hotmail.com.

*Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural: propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 15 de diciembre de 2011 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S. A. de C. V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares y estuvo al cuidado de Hernán G. H. Taboada.

LA CULTURA ESTÁ LLAMADA A EXPLICAR cada vez más aspectos de las sociedades actuales. Y el entendimiento de la misma es crecientemente complejo. Ello sucede porque el encuentro entre tradiciones culturales distintas, el afloramiento de actores sumergidos y su nueva capacidad para hacerse oír se acentúan al ritmo de la mundialización que nos envuelve. Si muchas certezas del Estado moderno son cuestionadas, principalmente lo es el monolitismo al que aspiraba. Multiculturalismo e interculturalidad se han convertido con ello en términos usuales no sólo del discurso académico sino también del político y aun del cotidiano. Varias ojeadas a estos nuevos fenómenos y desde distintos ángulos se ofrecen en este libro.

ISBN: 978-607-02-1582-7



9  
COLECCIÓN

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE