

**Diversidad o interculturalidad: conceptos y reformas de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en materia indígena (1992 y 2001)**

Diversity and multiculturalism: concepts and reforms of the Constitution of the Estados Unidos mexicanos on indigenous issues (1992 and 2001)

Michel Duquesnoy  
Universidad de Los Lagos (Chile)  
[michelduq@hotmail.com](mailto:michelduq@hotmail.com)

David Lagunas  
Universidad de Sevilla (España)  
[dlagunas@us.es](mailto:dlagunas@us.es)

**Resumen**

Las reformas constitucionales en materia indígena en México plantean una deconstrucción crítica de las retóricas institucionales frente a las realidades prácticas de los pueblos indígenas. La esquizofrenia sociocultural se revela en la incongruencia y la discriminación sobre los destinatarios de las políticas públicas, cuyas situaciones reales de injusticia, miseria y marginación no son relevantes en la arena política.

**Abstract**

The constitutional reforms on indigenous issues in Mexico raises a critical deconstruction of institutional rhetoric against the practical realities of indigenous peoples. Sociocultural schizophrenia reveals inconsistency and discrimination on the recipients of public policy, whose actual situations of injustice, poverty and marginalization are not relevant in the political.

**Palabras clave**

Pueblos indígenas, derechos, Constitución, discriminación, México.

**Key words**

Indigenous groups, rights, Constitution, discrimination, México.

\*\*\*

*No queremos la igualdad solamente en la muerte  
También la queremos en esta vida.*

Cuartero Cedrón

*Por encima de todo, lo que importa es que no se note que lo que sucede  
no es que la sociedad sea diversa, sino que es profundamente desigual.*

Manuel Delgado

## Polifonía: movimientos sociales y diversidad

Plantaremos una redundancia que se distingue por su trivialidad para empezar: el mundo no esperó al siglo XXI para ser diverso –en numerosísimos aspectos – y México en particular en cuanto a crisol cultural, no se detuvo hasta el siglo citado para ser plural. No obstante, la República Mexicana, en cuanto Estado-nación<sup>1</sup>, ¡sí! esperó el simbólico año 1992 y una reforma de su Constitución política para reconocer por primera vez su “naturaleza pluricultural”. Su ineludible diversidad – que obviamente es su riqueza – se la reconoció México a sí mismo e igualmente al mundo. Es sólo a finales de la década de los ochenta del siglo pasado que los Estados-nación de la región latinoamericana revisan o reforman sus constituciones a favor del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural presente en sus territorios.

Tal tardanza puede parecer chocante. Aunque intrínsecamente lo sea, cabe recordar que hasta la fecha son numerosas las naciones del planeta que se quedan imbuidas por sus sueños ingenuamente homogeneizadores e increíblemente devastadores para los grupos étnicos que se mantienen a través de las discriminaciones, exclusiones y segregaciones que apenas se denuncian. México no ha escapado a la regla de esta modernidad mal entendida<sup>2</sup> y rechazada por todos, la que los posmodernos de una posguardia indefinida culpan de todos los males. No ha escapado a la regla porque todos los otros estados hicieron igual –aunque cada uno con los matices sutiles que hoy por hoy se revelen–. No se distingue porque se conforma adiestradamente a las modas en boga que atraviesan los cielos internacionales que sostienen las bóvedas de la Organización de las Naciones Unidas, firma los convenios que seguramente le traen las simpatías de la misma y regresa a casa con las mejores fotografías del recuerdo. ¿En seguida? “La ropa sucia se lava en casa”, como se dice, sobretodo sin cambiar real ni óptimamente los ingredientes. Ello justifica que los grupos originarios de México solicitan el cumplimiento efectivo y definitivo de “las reformas constitucionales y las leyes estatales en materia indígena” y el artículo 2º constitucional “a fin de darle plena vigencia” (CDI, 2004: 70), lo cual no impide los discursos triunfalistas<sup>3</sup> que, de

---

<sup>1</sup>.-México, al igual que los nuevos estados latinoamericanos, nacidos en el curso del siglo XIX, adoptó el modelo de Estado-nación liberal europeo. Por lo tanto sus constituciones partían del principio de igualdad formal liberal. Ello implicaba que se hiciera tabla rasa de las diferencias y que se construyera a dichos nuevos Estados-nación mediante la homogeneización cultural *manu militari* de la sociedad blanca y mestiza. Empezaron para las naciones indias tiempos oscuros de asimilación, aculturación, etnocidios, genocidios e integración que fueron el precio a pagar a tal concepción monocultural que confunde igualdad con homogeneidad y homogeneización (para alcanzarla). “Un pueblo, una nación y una comunidad orientados desde el poderoso aparato administrativo del Estado, sin evitar derramientos de sangre”, escribe Gabriel Álvarez (2006: 50).

<sup>2</sup>.-¿Acaso los filósofos de la llamada modernidad en el siglo XVIII –los que antes de todo pertenecen a la gloriosa Ilustración– pretendieron *verdaderamente* llegar al triunfo de la razón por la masacre de millones de individuos en virtud de su diferencia?

<sup>3</sup>.-Un buen ejemplo de ello es CDI/FCE (2005). Ver especialmente el capítulo 7, “Presencia internacional”.

suavizar una realidad poco loable, si no le prestásemos atención, casi podrían insinuar un supuesto privilegio el ser indio dentro de los límites de la República<sup>4</sup>.

En México los “problemas” culturales –por no decir el “problema indígena”– se encuentran encajonados en políticas oficiales y elitistas. Los temas son tratados de modo periférico porque reflejan a menudo improvisaciones sexenales como las que fingen ignorar que a pesar de la afirmación constitucional de la igualdad de todos los mexicanos, nuestra sociedad se ve profundamente “desigual y jerarquizada en los esquemas y estructuras de poder y muy diversificada por las variadas historias y geografías de la nación” (Novelo, 2002: 167). Esta igualdad corre el riesgo de ser sólo una abstracción carente de expresión en la realidad. Sin embargo, existen señales esperanzadoras de que el siglo XXI desarrollará y ampliará el derecho a la diversidad y al pluralismo étnico y cultural de los pueblos indios, solamente si los Estados-nación –México en particular– asumen sus responsabilidades en cuanto a los compromisos firmados<sup>5</sup>. Es menester destacar aquí la importancia trascendental del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en fecha de 1989 a favor de este proceso de juridicidad en el plano estatal de los derechos de los pueblos indios<sup>6</sup>, lo cual constituye *el único instrumento jurídico internacional* que se refiere específicamente a los derechos humanos de los pueblos indígenas. México fue el primer país de América Latina y el segundo en el mundo en ratificarla, y entró en vigor en septiembre de 1991 (INI-PNUD, 2, 2000: 757; *Diario Oficial de la Federación*, 3 de agosto de 1990).

Por otro lado, existe un hecho histórico profundo que pocos estudiosos plantean, y cuando lo hacen no parecen sacar su pleno provecho. Esto es, la sociedad mexicana se conforma como una sociedad estratificada y estigmatizada por una honda dicotomía indio-mestiza, cuna de su propia identidad nacional, arraigada en su herencia colonial. Su escandalosa desigualdad en la repartición de las riquezas refleja la desigualdad y la pluralidad culturales que la singularizan hasta la fecha. Por decirlo de una manera cruda: esta diversidad es la señal de su riqueza étnica como el motor de la pobreza de más de la mitad de su población, entre la que se encuentran unos doce millones de indios<sup>7</sup>. Como bien lo aseveró Bonfil Batalla, “las culturas indias no son subculturas” pero sí son culturas de “pueblos dominados; poseen en consecuencia, culturas también dominadas” (Bonfil Batalla, 1988), lo cual sigue implicando una mirada paternalista, desdeñosa y condescendiente hacia los

<sup>4</sup>-Para tener una consideración acerca de lo que implica verdaderamente ser indio en México, referirse a Embriz, Ruiz, Ávila (2001: 153-175).

<sup>5</sup>-Sólo las Cartas Magnas de México, Colombia, Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela reconocen el pluralismo jurídico de los pueblos indígenas. La norma constitucional mexicana es probablemente la más progresista al reconocer el derecho a la libre determinación de los pueblos indios, incluyendo en ello su derecho y su jurisdicción. Sobre la cuestión del reconocimiento del derecho indígena, ver Cabedo Mallol (2004).

<sup>6</sup>-El Convenio 169 sustituye el Convenio 107, de 1957, que preconizaba la aplicación de políticas integracionistas.

<sup>7</sup>-“La posición social de los pueblos indígenas de México es –dicho brevemente y para vergüenza de todos– la de la perpetuación de sus condiciones de pobreza y de falta de reconocimiento a sus derechos básicos” (Novelo, 2002: 168).

pueblos indios, esto es, indigenista –el indigenismo que es un monstruo de mil cabezas, capaz de miles de disfraces–. Como es de suponer las declaraciones oficiales afirman exactamente lo contrario. Nadie podría negar que tal postura tiene consecuencias para los grupos originarios. Entre las más importantes encontramos la siguiente que no siempre llama la atención de los antropólogos: los indios adaptan hasta las hetero-definiciones prestadas o impuestas por las elites<sup>8</sup> ya que “lo indio (...) es un *producto histórico* de relaciones asimétricas, de opresión y de dominación” (Embriz, Ruiz, Ávila, 2001: 185). Los efectos *a contrario* de tales préstamos e imposiciones llevan consigo profundas contradicciones en las afirmaciones identitarias<sup>9</sup> de las que se aplaude su diversidad. Como señala Zemelman (2000: 109) “hay que resistir a interpretaciones de la sociedad y de su futuro organizadas desde los espacios sociales y los ritmos impuestos por los parámetros de la dominación hegemónica, lo que es condición para poder descomponer los procesos internos de la dominación y su fijación de lo socialmente establecido”.

A partir de la década de los setenta del siglo pasado surge en varios lugares del subcontinente latinoamericano dentro de las reivindicaciones y luchas por la tierra un nuevo movimiento social que reúne tanto a intelectuales indios como a militantes reformistas. Como lo asevera Oehmichen (2003: 80), “en estas movilizaciones se presentó un nuevo sujeto social en el medio indígena: una *intelligentsia india* [...]”<sup>10</sup>. Es probable que este movimiento incipiente haya desembocado años más tarde sobre tipos de acción política interesados en cambiar los sistemas interétnicos nacionales y se constituyeron en nuevo intermediario cultural. Si tomamos la constitución de los 56 consejos supremos indígenas por el Presidente Luis Echevarría –que rápidamente serán desintegrados –, “esta forma de organización vertical, promovida por el estado, si bien posibilitó regular y controlar (...) permitió que la población étnica se “comunicara” entre sí y se agrupara con sus iguales; condición que más tarde diera frutos no esperados” (Fabre, 2004: 80). De hecho la revisión constitucional de 1992 debida a Carlos Salinas de Gortari a favor del reconocimiento oficial e histórico de su carácter pluricultural, puede considerarse como uno de los avances positivos logrados por dicho movimiento, el cual se

---

<sup>8</sup>-Indianidad, indianismo, identidad, mayordomía, autonomía, municipalización, organización comunal, religión, chamanismo y muchos otros serían ejemplos de ellas.

<sup>9</sup>-Una buena ilustración de ello aparece en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (SEDESOL, 2005).

<sup>10</sup>- Énfasis de la autora. Igualmente subraya el papel central que jugaron los maestros bilingües, “los profesionales y técnicos formados en las escuelas nacionales, quienes habían tenido contacto con el medio urbano y habían aprendido las normas que rigen en la sociedad nacional” (op. cit. p. 80). Es de considerar con la estudiosa mencionada que en la década de los setenta, como consecuencia de las demandas a veces radicales, “el Estado se encontraba frente a un movimiento indígena que le resultaba difícil de controlar”. Es solamente en los años noventa, “con motivo de la organización del Programa Nacional de Solidaridad [punta de lanza del presidente Salinas de Gortari] que los representantes de las organizaciones indígenas [volverán] a ser convocados [de nuevo] (op. cit. p. 83).

manifiesta dentro la línea de las múltiples reivindicaciones étnicas, campesinas y obreras de América Latina. En la legislación secundaria, a pesar de las incongruencias, se reconocieron algunos derechos elementales que, desconsiderados o simplemente negados, permitían graves violaciones a los derechos humanos. Lamentablemente el proceso iniciado por Carlos Salinas de Gortari se estancó ya que el artículo 4º no se reglamentó, ocasionando varios reclamos dentro de los sectores, directa o indirectamente, interesados por esta nueva disposición. Habrá que esperar hasta el 2001, la reforma constitucional de Vicente Fox Quesada y unas novedades para avanzar en el asunto.

Obviamente los movimientos sociales conformados por las reivindicaciones acerca de la tierra están relacionados con las reformas agrarias que afectaron América Latina desde los sesenta y setenta. Cabe precisar que, si existen semejanzas entre los varios países de la región, aparecen también diferencias debidas a los contextos nacionales y políticos. Los antecedentes históricos de organización y de lucha varían de un país al otro ya que se encuentran relacionados a singularidades y particularidades no sólo de los procesos de diferenciación campesina sino del el grado de penetración del capital en las agriculturas regionales. Fernando Calderón resalta que el “hecho [que] resalta en la región es la reemergencia de movimientos campesinos con contenidos étnico-culturales” (Calderón, 1995: 59). Nada extraño: es un hecho que campesinos y grupos originarios comparten una historia similar en cuanto a la explotación, los rezagos, la degradación cultural y la discriminación racial. Además, no les queda otro interlocutor que el propio Estado. Este autor<sup>11</sup> –que analiza *todo* el contexto latinoamericano– distingue tres posibles tipos de orientaciones y combinaciones en la acción campesina: la de organización y reivindicación clasista, la de liberación y autonomía y la de autonomía cultural. El problema de la autonomía regional<sup>12</sup> tan debatido entre algunos antropólogos (Héctor Díaz Polanco, Cristina Sánchez, entre otros) no parece ser en la actualidad un punto clave de la acción participativa india en México como lo demuestra la *Consulta a los Pueblos Indígenas* ya que ésta ocupa solamente un 5 % del tema “Vigencia de derechos”<sup>13</sup>. Es más, el bien conocido comunalista mixe Floriberto Díaz Gómez asevera que polemiza “con la tesis que postula la autonomía regional pluriétnica como la única autonomía de la cual se debe hablar” (Díaz Gómez, 2003: 91). Si definimos sencillamente la autonomía como la capacidad de las organizaciones indias para decidir sobre su propio destino conforme a sus culturas

---

<sup>11</sup>.-Calderón (1995:60 y ss.)

<sup>12</sup>.-La problemática de la autonomía gira alrededor de tres ejes-propuestas distintas en cuanto a sus reivindicaciones, aplicaciones y filosofías. Se habla de una autonomía regional defendida por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), de una autonomía comunal a cargo de los pensadores comunales y una autonomía municipal que alcanzaría a reunir a los protagonistas de ambas posturas anteriores ya que podría aprovechar las virtualidades constitucionales al respecto del propio municipio. Sea lo que sea, “este debate que comenzó a raíz del levantamiento indígena de 1994” parece estancado en la actualidad (Velasco Cruz, 2003: 74).

<sup>13</sup>.-Referirse a la gráfica, pág. 70 y comentarios pág. 72.

específicas, la cuestión gira mucho más alrededor de una coparticipación de los pueblos indios con el estado central, como sujetos colectivos de derecho público, socios y actores, en todo lo que toca a sus territorios, inversión y gestión de éstos, en el respeto de su cosmovisión y lineamientos culturales para negociar las condiciones de su convivencia social. Veamos bien que en general, se piensa perfilar esta libre determinación *en el marco del Estado nacional*. Los pueblos originarios reciben muchas promesas –actualmente la de la democracia participativa– pero poco o nada se concretiza<sup>35</sup>: “la cuestión de las etnias no es una problemática de “minoría”, sino es constitutiva de la nacionalidad y de la ciudadanía mismas”<sup>36</sup>. Por ende, implica ciertamente una transformación del Estado así como una revisión del pacto social.

Vale la pena recordar que los pueblos indios<sup>37</sup> han sido y siguen siendo los actores principales de varias revueltas generadas por el despojo permanente de sus tierras, creencias y valores desde más de cinco siglos de colonialismo externo o interno<sup>38</sup>. Tal actitud segura e irónicamente explica la poca de credibilidad que singulariza las relaciones que los poderosos consienten con ellos. Tal vez sea la misma razón que explica el porqué tuvieron que esperar hasta 2001 y un gobierno auto proclamado del cambio para que el anterior reconocimiento de su amplia diversidad implicara “una prohibición expresa contra la discriminación por motivos de diversidad étnica y cultural” (Colección Gobierno del Cambio, 2005: 67). Está bien visto en nuestros días referirse oficial, académica o coloquialmente a la diversidad, por lo menos como situación de hecho, reconocida o no por las leyes nacionales de la región latinoamericana. Como los antropólogos no quieren dejarse una vez más rebasar por las modas, ceden a la tentación de reflexionar acerca de la diversidad como si descubriesen un interés renovado para un tema que se encuentra ligado al nacimiento histórico de su disciplina, edulcorando el tema de la diversidad con otros conceptos que revisaremos a continuación. Ello genera en varias ocasiones una polifonía que se convierte en cacofonía.

---

<sup>35</sup>.-Un ejemplo de ello que muy recientemente pudo averiguar Michel Duquesnoy fue en el municipio de Acaxochitlan, Hidalgo, México, cuando con las mejores intenciones del mundo, las autoridades municipales determinaron que el porvenir de todas “sus” comunidades indias pasaría por el ecoturismo y la producción de hortalizas y plantas medicinales. Ello fue recibido con muy poca credibilidad por parte de la población.

<sup>36</sup>.-Calderón (1995: 69).

<sup>37</sup>.-Deliberadamente no se profundizará en estas reflexiones sobre la cuestión apasionante de la población afrodescendiente de Oaxaca y Guerrero que con algunos grupos demandan el reconocimiento de su particularismo así como de sus derechos culturales y políticos. Nos animará una preocupación exclusivamente dirigida hacia los pueblos originarios ya que la revisión constitucional de 2001 en su artículo 2º menciona explícitamente que “la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización, etc.”. No obstante, cabe mencionar que consultados acerca de la legislación, los pueblos indios se pronunciaron a favor del “reconocimiento oficial de los grupos afromestizos”.

<sup>38</sup>.-La exterminación simbólica del indio se inicia en el siglo XIX, en el nombre de los principios liberales de igualdad jurídica de todos los mexicanos. Consecuentemente la élite política e intelectual consideró a los indios como atrasados e ignorantes.

## ¿Cacofonía o polifonía? Acerca del culto contemporáneo a la diversidad cultural

Este lenguaje “políticamente correcto” utiliza palabras que no significan nada, pero a las que se atribuye un valor casi a veces portentoso. Tambiah (1995) afirmaba, en un célebre artículo, que para entender la eficacia de los rituales había que fijarse en las narrativas, su uso y su relación con el contexto social, de forma que la eficacia mágica residía en la creencia que el poder estaba en las palabras y que solo por medio de éstas, en su declaración/enunciación, ya implicaba hacer efectiva la acción (acto performativo). El hecho en sí de pronunciar las palabras es de por sí un ritual como señalaba Leach (1971). Las palabras sagradas (diversidad, interculturalidad...) acaban por presentarse como un espectáculo, con lo cual, en una suerte de inversión irónica, el enemigo a batir políticamente deberían ser todos aquellos que hablan de la ciudadanía, la interculturalidad o lo sustentable, además de la solidaridad, la tolerancia, o incluso, la cultura, que en el fondo se revelan como palabras vacías. Es crucial distinguir entre las dimensiones ideológicas de los “conceptos guardianes de la experiencia” (Fabietti, 1999) y las llamadas a un escrutinio crítico razonable y razonado sobre este tipo de asunciones. Con ello, es posible deconstruir el tipo de lenguaje “higienizado” que normaliza la injusticia y la desigualdad bajo el manto de una verdad incuestionable por medio de palabras sagradas, las cuales, en el momento en que se pronuncian, “higienizan”. “De hecho, no existen palabras neutrales”, señala Bourdieu (1982: 18), y tal vez menos los conceptos, ya que refieren a historias y preferencias de las que singularizan las épocas y las civilizaciones. La cuestión es que para el reconocimiento “real” de la diversidad por parte de los estados-nación, por extensión de sus poblaciones, resulta irrenunciable que esta proclamación desemboque sobre algo más que un elogio puramente estético, sino sobre cambios estructurales profundos; no simplemente sobre las “bondades” hipócritas de la tolerancia. En su faceta eufórica, la diversidad cultural en última instancia es un hecho insoslayable. En su faceta cotidiana, es una fuente de problemas graves que exigen una respuesta adecuada y firme. Sea lo que sea, los conceptos que vamos a revisar brevemente producen un gran cantidad de literatura y son varias las consideraciones interdisciplinarias al respecto:

- *Multiculturalismo*

El multiculturalismo podría referirse sencillamente a las múltiples culturas constitutivas de una sociedad plural, a la convivencia entre éstas y a las políticas oficiales que promueven el respeto, la tolerancia y otras cosas por el estilo. De hecho, a un nivel básico “multiculturalismo” se refiere a una *ideología* de convivencia que se entiende a la hora de una creciente diversidad cultural debida a los contactos, en particular en el primer mundo, con las distintas comunidades inmigrantes que se codean, por no decir enfrentan, en el mismo terreno laboral, educativo, recreativo, etc. En este sentido, el multiculturalismo no es más que una

variante del pluralismo de hecho que acostumbran a indagar los antropólogos. Los defensores de la crisis posmoderna, preocupados por las meta-narrativas de la modernidad occidental, se refugiaron detrás del multiculturalismo con el fin de cuestionar la hegemonía del discurso de los blancos para llamar la atención hacia la diversidad a la que habían contribuido los negros, los asiáticos, los hindúes, etc.<sup>39</sup> No obstante, este término tiene connotaciones controvertidas.

En efecto, si éste hace referencia a las varias ciudadanías dentro de un Estado y si puede brindar oportunidades a los grupos considerados como minorías, se revela esta actitud complaciente y tolerante que puede remitir a consideraciones éticas poco recomendables aunque políticamente correctas. Este enfoque humanístico culminó en Estados Unidos a través de los conocidos estudios culturales. Detrás de ello, encontraríamos a un “otro” altamente alterizado, bienintencionadamente controlado, dominado y mantenido en su marginación. Dicho de otro modo, afirmar el derecho a ser diferente supone dotarle de existencia autónoma, pues se nutre de las declaraciones de buena intención, de las palabras sagradas. Con estas limitaciones ¿qué lugar ocupan aquellos que, como los pueblos indios, se niegan a ser considerados como minorías? El multiculturalismo no resulta en un discurso congruente en relación a los pueblos originarios sino en relación a situaciones contextuales específicas, siendo una “*ideología social-política* de la globalización y de la masificación de la migración internacional”<sup>40</sup>. Es más, si en su pretensión este concepto lleva consigo el reconocimiento de los derechos a la diversidad y afines, lo cual sería una extensión de la corriente antropológica conocida como la del relativismo cultural, ello podría también producir segregación entre las culturas, *ghettoización* y marginación (como es el caso dentro del Estado multicultural francés, por ejemplo)<sup>41</sup>. En tanto ideología, el multiculturalismo remite a la corriente del relativismo cultural que, si reconoce el valor intrínseco de cada expresión y creación cultural, maneja un concepto de cultura bastante estático ya que desconoce la comunicación intercultural y los indicadores de la hibridación o mestizaje cultural.

La crítica al multiculturalismo ha sido extensa y compartida por numerosos antropólogos en los años recientes. El multiculturalismo se presenta como la panacea a los problemas de integración en Europa occidental y como respuesta al *melting-pot* estadounidense, con lo cual se convierte en una noción-comodín que se invoca para todo, sin tener en cuenta la especificidad de los contextos nacionales o

---

<sup>39</sup>.-Georges Balandier y Gérard Leclercq no esperaron a la puesta en jaque de la modernidad por la posmodernidad para edificar sus aportaciones sobre la base de las mismas observaciones. Lo que no impidió que estos autores produjeran estudios más que loables.

<sup>40</sup>.-Barabas (2006: 14).

<sup>41</sup>.-Gabriel Álvarez en el artículo mencionado, plantea una distinción operativa entre el multiculturalismo estadounidense que racializa y culturaliza el concepto (“basta con una gota de sangre negra para ser considerado negro”) con compartimentalización étnica y el multiculturalismo al uso de América Latina que genera nuevos espacios de diálogo y de ciudadanía, cuyo pilar es la lucha por el reconocimiento.



históricos (Kilani, 1994: 11-12). Es más, sirve de coartada ideológica para la globalización del capital, sin limitaciones políticas (Bauman, 2008:104), enfatizando la idea del “reconocimiento” de la diferencia cultural y ocultando el problema de la “redistribución”, la jerarquía y la desigualdad social (Díaz-Polanco, 2006:174). El multiculturalismo, en efecto, es antitético a la antropología puesto que esencializa la cultura y la reduce a entidades discretas, homogéneas y armónicas, y esto da pie a concepciones dañinas. Por decirlo ya, no porque existe el sustantivo (multiculturalismo) existe la sustancia (multiculturalidad), lo cual explica el abismo entre la propuesta teórico-práctica (multiculturalismo) reflejo del optimismo de las clases medias y altas occidentales bien distinta a la realidad práctica (multiculturalidad), dominada por el racismo (Sefchovich, 2004). Taylor (2001:106-107), impulsor de la política del reconocimiento, pone de manifiesto el dilema “entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra”, asumiendo que “aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos ‘multiculturalistas’, así como a sus más enconados adversarios”. Así, el derecho político se ha apropiado del discurso antropológico clásico del relativismo cultural en su vertiente ética, esto es, a través del énfasis en “curar las heridas” de los otros (Sefchovich, 2004) como víctimas de la discriminación sistemática. Es decir, una posición ética “débil” respecto al relativismo sostenida por parte de los antropólogos, siempre dispuestos a relativizar las acciones racionales de los individuos en su contexto y enfatizar lo problemático, la incoherencia interna y a la vez la creatividad de dichas acciones, ha sido sustituida por una posición ética “fuerte” sostenida por científicos de la política y del derecho, acercándose peligrosamente a la idea de una inconmensurabilidad de las culturas - pensadas como si fueran islas- y el determinismo cultural que afectaría a los individuos (Brown, 2008).

Ya no se trataría del *Orientalismo* de Edward Said sino de lo contrario, del *Occidentalismo* (ver Carrier, 1995). Según esta idea, los occidentales son caucasoides y se definen por lo que no son: no son naturales, son hipercivilizados; no son espirituales, son materialistas. Frente a ellos, el “noble salvaje” resalta el ideal del hombre incorrupto. Es el caso de los afroamericanos en Estados Unidos a quienes se elogia su equilibrio entre lo racional y lo irracional o el consejo de sus ancianos, sustancialmente diferente de los occidentales blancos, quienes se dedican a acumular bienes. Algo similar podríamos decir de nuestros gitanos en España: se trata del elogio de la vida pre-moderna estática, incontaminada y tradicional, de lugares no demasiado contaminados por la modernidad, de gentes “rousseauianas” que viven en armonía con la naturaleza y que ofrecen hospitalidad al visitante resultado de una bondad primordial, de vitalidad primigenia, en definitiva, un mundo justo, feliz y sencillo del “buen salvaje” (Lagunas, 2010).

El multiculturalismo se presenta como un código ético para prevenir conflictos étnicos, reproduciendo el racismo del “noble salvaje”. Roger Bartra en *El salvaje artificial* (1997) realiza un recorrido por los hombres salvajes de Europa: Segismundo, Robinson Crusoe, Frankenstein, el niño de Aveyron, los monstruos de feria del Circo Barnum, Tarzán, el Yeti, o el Coronel Kurtz de *El Corazón de las Tinieblas*. Bartra advierte de la irrupción de nuevas formas del mito del salvaje, es decir, plantea la necesidad moderna de mitología, mostrando como esta pervive en la cultura del siglo XX con los superhéroes, muchos de ellos con atributos bestiales. Bartra presenta el mito del salvaje a partir de un descubrimiento etnológico que se resume en la paradoja de la cultura occidental: la extrema dificultad para conocer al Otro junto a la extrema creatividad para inventarlo. En efecto, la actualidad del mito del hombre salvaje, el cual no es un concepto coyuntural producido por el colonialismo, se refleja en el creciente interés en los medios de comunicación, el cine, el arte o la literatura, sobre los nativos norteamericanos. Los grupos indígenas o los “primitivos” en casa, se transforman en mercancías, perpetuando la justificación violenta y racista del Estado. Ennoblecen a los pueblos originarios en el caso mexicano representa la afirmación del Estado de una manera racional, a la manera como el mundo euro-occidental lo había hecho históricamente.

Puede observarse cómo el multiculturalismo de los 90 y su idea del respeto a la cultura del otro acepta la comida, la música o la ropa pero no lo verdaderamente trascendente (Žižek, 2003). El Estado mexicano y los gobiernos estatales, a través de la CDI o las instituciones de cultura promueven la visión oficial, la de los indígenas “auténticos”, los tutelados, receptores de subvenciones o co-optados a puestos de poder político. Con ello no se aceptan las reivindicaciones políticas de los locales, solo la comida y el folclore, lo que obvia las desigualdades estructurales. Estos procesos han sido similares en Nueva Zelanda con los maoríes o en Australia con los aborígenes. También en Canadá, por ejemplo, los quebequenses ven el multiculturalismo como una amenaza y se asimila cultura a raza (anglocanadienses, francocanadienses). Como resultado, se fabrican razas culturalizadas como en Estados Unidos donde se sostiene que existen agregados homogéneos con su herencia anterior, organizados en jerarquías y un ranking de agregados que “tienen una cultura”: 1. afroamericanos, latinos, asiáticos, nativos, 2. subtipos étnicos: irlandeses, italianos, etc., 3. por género y orientación sexual: mujeres, gays, mujeres de color. El efecto de todo esto es que los grupos indígenas se deifican, las historias se uniformizan, ocultándose la disparidad de poder y clase. Se trata del fetichismo del “noble salvaje”, convertido en una mercancía. En definitiva, el multiculturalismo representa un buen negocio pues crea nuevas mercancías para consumidores de arte y erudición, y nuevos productos audiovisuales para determinadas categorías de personas (indígenas en México, afroamericanos y nativos en USA o étnicos en Europa).

Con el multiculturalismo, una utopía y deseo de grupos ilustrados de occidente, es innegable que gente, anteriormente con poco poder, se orienta. Desde los centros de poder, se esencializa la cultura como la propiedad de un grupo étnico; en consecuencia, se produce la reificación de las culturas. Es común escuchar entre los políticos y los intelectuales que “los indígenas tienen un carácter distinto”. Se imagina -como un esfuerzo cultural occidental- una homogeneidad que legitima el conformismo y se impone el “cómo” debe vivir uno: ser sano, positivo y feliz. También se crea y fomenta la insignia de identidad de grupo, encerrándola en límites conocidos y más allá del análisis crítico, definiendo un conjunto de rasgos culturales esenciales del grupo. En términos históricos, este es un proceso que va de la gestión diferencial de las nacionalidades del XIX a la diferenciación étnica, a la etnopolítica y la etnicización política, por medio de la importación de doctrinas anglosajonas como el multiculturalismo que promueve la etnicidad concentrada, según Henriette Asséo.

En el contexto del multiculturalismo la cultura ha reemplazado a la naturaleza. Ahora decimos (o rendimos culto) a las “eticidades” o más vagamente “comunidades” de homosexuales, médicos... como si fueran iguales. Kaprow (1978) oponía la comunidad a la sociedad al estilo Tönnies, lo étnico frente a lo no-étnico. Según esta ideología, los étnicos son los pobres, los grupos subordinados y sin poder, como los europeos del sur y del este emigrados a la parte noreste de Estados Unidos, los subsaharianos llegados a Europa o los grupos indígenas de México. No son étnicos el ingeniero alemán de la Volkswagen que trabaja en Ciudad de México o el profesor holandés de una escuela privada en Barcelona. Con ello, Kaprow (op. cit. p. 82-93) señala que la función de los clichés aplicados a los grupos de estatus subordinados sería reforzar la distancia entre estos y los dominantes, aseverando que el mito del buen salvaje ha pervivido entre los artistas e intelectuales del mundo occidental a través de dos racismos: 1. por el racismo elegante “encubierto”, emparentado con toda la literatura moderna del buen salvaje; los “primitivos” y “salvajes” son idealizados y romantizados al afirmar que no están corrompidos por la civilización, con lo cual se idealiza a los subordinados como forma de legitimar su propia dominación, 2. por el racismo “vulgar”, que entiende que los nativos son “bestiales”, “presociales”; es la ideología igualitarista proveniente de la Ilustración y de nuestra fe en la capacidad del individuo en sobreponerse a la historia.

En suma, el efecto consiste en ubicar a los grupos etiquetados como étnicos fuera de la sociedad y de la historia. Estos tropos familiares han sido construidos históricamente y los momentos performativos de las relaciones sociales cotidianas cuestionan estos metadiscursos. En Europa, por ejemplo, las críticas sobre la reificación de los grupos gitanos ha sido elaborada por Stewart (1997:9) quien en su etnografía con los rom de Hungría criticaba las concepciones emanadas de los poderes públicos sobre este grupo como gentes sin autonomía y reaccionando pasivamente a sus circunstancias; al igual que Piasere (1991:159), quien señalaba la

situación de esquizofrenia propia de un imaginario popular europeo, el cual oscilaría entre la negatividad y la maravilla, que condicionó la forma de mirar a los gitanos. Sobre el indígena en México, Bonfil Batalla ya había advertido acerca de la esquizofrenia hacia el indio: el indio mitificado por su pasado legendario, y el indio vivo como criatura atrasada y bestial.

- *Pluralismo cultural*

Es probable que el término “pluralismo” sea mucho más neutral y revestido de menor carga ideológica. Además, lo que no es poco, respeta la especificidad de los grupos culturalmente diferentes sin presumir de referentes cuantitativos como lo son los de mayoría y minoría étnicas o culturales. La constatación que hace de sí misma una sociedad plural abre el campo del discurso hacia las afirmaciones de autonomías locales compartidas dentro de una dinámica de diálogo, de interdependencia e igualdad. Es decir, en el corazón del reconocimiento del pluralismo cultural se halla el reconocimiento de la diversidad cultural, la cual se constituye a su vez por la variedad de los grupos de inmigrantes como la de culturas originarias dentro de los límites territoriales de los actuales Estados-nación. El pluralismo cultural aboga por el reconocimiento de hecho y de derecho. Igualmente por la convivencia y la comunicación respetuosa entre las culturas, lo que nos lleva a la dinámica de la interculturalidad.

- *Interculturalidad*

Con esta voz-concepto, estamos en presencia de un término muy en boga en las ciencias sociales y en la sociedad civil que, proclama Barabas, “es muy occidental y eurocéntrico” (2006: 15) sin explicarnos satisfactoriamente las razones de su apreciación. Siguiendo a Terence Turner, el multiculturalismo es primeramente un producto político que tiene que ver con las “políticas de la identidad” y las “guerras de culturas” especialmente en Estados Unidos y que ha decepcionado a los antropólogos por el hecho que han sido muy poco los consultados en temas culturales que son de su “expertise”, además de la más que evidente deformación que los multiculturalistas han hecho del concepto de “cultura” (Herzfeld, 2002:146 y ss.). Herzfeld señala que si los multiculturalistas estaban encaminados hacia la *política*, un segundo grupo, los interculturalistas, optaron por una postura *técnica*. Esta consistía en hacer más fácil a la gente de diversas culturas su contacto con el otro, en una suerte de “industria de la prevención del shock cultural”. El problema para los antropólogos resultaría doble: si no participaban en esta nueva dinámica podían perder parte de su ya de por sí limitado rol de autoridades en la materia, y si participaban podían caer fácilmente en las reificaciones que se contraponían a sus planteamientos teóricos. Herzfeld concluye analizando el rol de los interculturalistas señalando que actualmente se insertan en una economía de mercado, en labores de formación o realizando consultoría al

servicio de clientes del negocio internacional, en proyectos de desarrollo o en educación; sus contactos tienden a ser de corto tiempo: una conferencia, una mesa de trabajo en una tarde o un curso de varios días. Y lo que es más importante, no solo el manejo de la noción de cultura no coincide con el que manejan los antropólogos, sino que el hecho de que manejen “manuales” de cultura al servicio de multinacionales, la nueva élite de poder que sustituye al viejo poder colonial y a las naciones-estado, es digno de estudiarse como un diagnóstico de las nuevas *tecnologías de control* (op. cit. p. 147).

A pesar de que se le pueda inyectar dosis de ideología y doctrina “intercultural”, existe un hecho elemental: aquellos hacia los que va dirigida la receta intercultural son los últimos receptores del racismo institucional y del racismo popular. El racismo institucional probablemente es el más dañino pues de forma muy clara los políticos deben pensar muy bien lo que dicen en una suerte de anti-racismo de salón. Los que hablan de tolerancia son los que elaboran leyes excluyentes o bien ni siquiera se plantean elaborar leyes, aquellos que nunca dirán una palabra políticamente incorrecta. En el mejor de los casos, los problemas en México en relación al racismo hacia el diferente (el indígena, el homosexual) no se solucionan, sólo se administran. Una minoría, blanca, criolla, “güera”, concentra el poder económico, como lo hacía durante el poder colonial en el siglo XVIII en el país, remitiendo a una cascada de discriminación histórica: el peninsular discriminaba al criollo, el criollo a su vez al mestizo, este al indígena. Hoy, en México, no existe un razonamiento que sea coherente. El amor por el bienestar de los grupos indígenas, por el confort moral y por hacer críticas de carácter ético en las cuales las abstracciones están siempre presentes, oculta que ya nadie pronuncia las palabras prohibidas. Ya nadie dice “explotación”, esa palabra ya está prohibida, se puede decir cualquier cosa pero nunca decir explotación, a riesgo de ser tachado de “comunista”. González Casanova (2005:225) se lamentaba que buena parte del pensamiento crítico en ciencias sociales había eliminado la categoría “explotación” privilegiando la de “dominación”; con ello se estaban reduciendo las posibilidades de acercamiento y afinidad epistemológica entre las ciencias de la complejidad y el pensamiento crítico en la tarea de conocer y hacer de verdaderas soluciones consensuadas a los problemas sociales fundamentales. Algo similar ocurre con el concepto de “pobreza” que se ha introducido en el contexto político como categoría *sustantiva* (*los pobres son pobres porque ellos son los pobres*) y auto-explicativa, escamoteando la relación con el contexto más amplio, la riqueza y la relación de desigualdad con la pobreza. Sustantivizar implica cortar la relación. Frente a ello, reconstruir epistemológicamente los conceptos posibilita cuestionar el modelo permanente de subordinación y la mitología de los derechos culturales.

Este teatro de luchas ideológicas se convierte en un tipo de racismo simplista. La antropología, a pesar de su aparente papel insignificante y que la política dice “no” al pensamiento crítico, combate las ideas multiculturalistas sobre la pureza

cultural. Los antropólogos hace tiempo que advierten de que el nivel “étnico” no es más que uno de tantos niveles en la identidad de una persona. En efecto, “la sociedad multicultural no es un mosaico de diez identidades culturales fijas, sino una red elástica de identificaciones entrecruzadas y siempre mutuamente dependiente de una situación determinada” (Baumann, 2001:148).

Por otro lado, quizá deberíamos preguntarnos si, en efecto, los discursos y prácticas repetidas de “compromiso” por parte del poder político en México a todos los niveles, así como los clientelismos y cooptaciones cotidianas, no serían sino muestras de una “violencia” propia de los poderes políticos, quienes otorgan beneficios a sus ciudadanos no necesariamente ofreciendo los mismos beneficios a todos los ciudadanos (Herzfeld, 2002:128). Para Day (2000) se trata de respetar las diferencias, pero en el fondo de disciplinar al otro, el cual se identifica por medio de categorías identitarias oficialmente construidas. De este modo, el otro problemático se vuelve identificable, manejable, menos incómodo, encapsulado en categorías reconocidas. En este sentido, los métodos para manejar la diversidad reflejan una dominación racional-legal paternal por medio de la integración y la administración (op. cit. p. 113). El multiculturalismo y su versión técnica, el interculturalismo, reproducen el mecanismo que las potencias coloniales impusieron a sus pueblos dominados, es decir, etiquetar a unos y a otros como “mayoría” y “minoría” imponiendo límites, a veces inventados (Baumann, 2001:174). En efecto, se asigna a la gente a una “minoría étnica” sin su consentimiento en un tipo de confinamiento administrado por el exterior, habitualmente las “colectividades poderosas” dominantes, y en segundo término, un autoconfinamiento, además que bajo el concepto de minoría étnica se esconden identidades sociales de tipos diferentes (Bauman, 2008:86).

Los riesgos del culturalismo se materializan en el hecho que las sociedades industriales modernas son grandes fábricas de autenticidad, resultado de procesos de construcción social del pasado y de la tradición que desembocan en la folklorización de las culturas exóticas o tradicionales. Los discursos y las prácticas de la “interculturalidad” son parte de este proceso, reduciendo la diferencia cultural a una cuestión de pertenencia religiosa o a una simple cuestión de costumbres en el sentido más externo -vestido, cocina, música, danza- (Rivera, 2000:80). Bajo esta retórica se ocultan las relaciones de dominación, la desigualdad y la jerarquía social, desviando la atención de los verdaderos problemas (op. cit. p. 82). Por tanto, la retórica intercultural, a pesar de algunos planteamientos valiosos, constituye un elemento de hipocresía social.

Sin embargo, con Barabas se coincide sobre el hecho de que la interculturalidad, como espacio de transitabilidad, detenta un carácter dinámico y comunicacional que no deja de llamar la atención. De alguna forma, la dimensión intercultural abarca mucho más que lo propiamente cultural ya que *idealmente* se debería manifestar en todos los ámbitos de la vida social. Es decir, en cada uno de

los aspectos interactivos e intercomunicacionales para los cuales el lenguaje coordina la acción y el entendimiento<sup>42</sup>. Aplicada a nuestro propósito, esta postura teórica posibilita una reflexión positiva y concreta sobre el problema de los sujetos y grupos perteneciendo a culturas diversas dentro de una sociedad política civil de referencia. Es menester que los sujetos civiles considerados como actores, ciudadanos y copartícipes se entiendan dentro del espacio ubicado entre las diferencias que favorece el diálogo<sup>43</sup>. Ello implica necesariamente que los valores culturales no compartidos deberán ser debatidos y explicitados para llegar al entendimiento entre las partes culturalmente diferentes. Por ende, concretizar y posibilitar una acción participativa a favor de la aceptación de la diferencia y de la diversidad, valores entendidos como riquezas del patrimonio mundial intangible y no como una amenaza a la “unidad e indivisibilidad de la nación”. De hecho, es probable que exista una relación de reciprocidad entre la unidad y la diversidad, que seguramente representa un reto, por un lado, para la nación en cuanto entidad política jurídica soberana<sup>44</sup> que proporciona a los grupos particulares que la habitan los marcos legales a su protección; por el otro, para las diversas culturas, en cuanto a sus valores propios y particulares que brindan a la unidad nacional posibilidades de enriquecimiento. El cultivo de las diferencias –y sus derechos– genera productos que tienden a fortalecer a las culturas, la mejor lección de los varios mestizajes<sup>45</sup>.

Concretamente la interculturalidad desplaza cualquier política integracionista o asimilacionista porque obliga a un compromiso democrático fuerte entre los integrantes de la polifonía cultural. Podría evitar que se derrame sangre en el nombre de una raza, de un dios, de un profeta, etc., pretendidamente superiores. La interculturalidad impide lo dogmático, lo categórico y lo definitivo ya que establece en su empresa fundadora un horizonte por construir, tal vez inalcanzable por su dimensión utópica pero preferible a cualquier tipo de ideología autócrata o despótica. En fin, propone y promueve un universo en construcción a partir de los varios retos de las interacciones interculturales que resguarda la diversidad cultural. Para los antropólogos y los sociólogos, los contactos que posibilita una sociedad plural representan una oportunidad para sumergirse en directo –tal vez ¿en cuerpo y alma?– dentro de la dinámica cultural en acción. Efectivamente, es dentro del caldero de los contactos e intercambios –ambos conflictivos porque tal es la realidad social– que los sujetos crean y descubren sus necesidades –que no necesariamente

---

<sup>42</sup>.-En pocas palabras se resume aquí el concepto de la “acción comunicativa” como práctico-comunicativa, tal como la planteó Jürgen Habermas en un ensayo muy famoso.

<sup>43</sup>.-La etimología griega de esta voz remite explícitamente al “discurso a través [el espacio que separa dos locutores]”, sentido que se magnifica en los famosos diálogos de Platón.

<sup>44</sup>.-Tal propuesta va seguramente en contra de la soberanía tal como se la entiende tradicionalmente, *i. e.* una soberanía monista, etnocéntrica, poco favorable a compartir sus prerrogativas con otros sistemas sean políticos, jurídicos, prescriptivos o simplemente normativos.

<sup>45</sup>.-Este proceso que consiste en “conformar nuevas sociedades cuyo perfil está lejos de acabarse” (Laplantine y Nouss, 1997: 27).

corresponden con la severidad del orden dominante-. Éstos son los lugares sociales en los que surge la conflictividad que se expresa como uno de los motores más relevantes de la conformación democrática porque propicia la alternancia entre proyectos plurales. Oportunidad inesperada para dilucidar la creación de nuevos espacios y tiempos culturales, de sus ideologías, esperanzas, reivindicaciones y utopías características de nuestros tiempos de globalización<sup>46</sup>, singularizados por sus deconstrucciones, recomposiciones, uniformizaciones y estigmatizaciones. Si bien es aceptable la idea de que está en gestación algo que unos llaman una “cultura global”, no sin polémicas y debates entre estudiosos, es ineludible la constatación de que la globalización cuestiona, afecta, distorsiona, condiciona y reajusta las instituciones que fundamentan las estructuras de las sociedades particulares, es decir, la educación, la cosmografía, la socialización, la familia, la comunidad, la nación, etc. Estas instituciones y sus conceptos afines han sido definitivamente trastocados y puestos en jaque por una dimensión global que podría rebasar las voluntades individuales. Se enfrentan cada día a nuevos modelos y paradigmas que los prefijos “post” no alcanzan a definir porque revelan un malestar profundo en el presente que vivimos. No obstante, frente a estas tendencias homogeneizadoras, las identidades se moldean y se recrean a su vez –o aparecen nuevas identidades– como para contraponer a este modelo global de occidentalización del mundo. En estos laboratorios identitarios, verdaderos crisoles culturales, la dimensión intercultural adquiere su singularidad porque retroalimenta la creación de personalidades tanto individuales como comunitarias *al riesgo de la democracia*. En vista y en honor a ello, no es suficiente ser tolerante –actitud del multiculturalismo– porque reconocer la otredad es antes de todo aceptar su derecho a la diferencia.

Los no-lugares del desencantamiento de nuestras rutinas, hechas de pequeñas certidumbres intolerantes, podrían transformarse a través del caldero intercultural los lugares de descubrimientos y fascinaciones de lo posible. Es de esperar que a estas alturas de la utopía buscarán estos mismos antropólogos y sociólogos la lamentable realidad de lo que es el pluralismo cultural desigual y asimétrico. Es esta realidad cruda que no revelan los decretos, leyes y tratados que se firman con una sonrisa triunfalista frente a las cámaras. Llegados a este punto deberán resolver la duda ético-política siguiente: ¿qué hacer con nuestras ciencias sociales? Por ejemplo, Tamagno advierte de, y en lo que toca a las potencialidades de la interculturalidad, la urgencia para dilucidar esta inquietud –legítima– de la nación mapuche –una de la más paradigmáticas por la resistencia heroica que desempeñó a lo largo de la historia de sus contactos con los que la querían desaparecer–: “Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo.



Creemos que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los pueblos originarios dentro de la llamada cultura nacional<sup>47</sup>. El grito mapuche obliga a considerar la tensión que existe dentro del concepto mismo de interculturalidad, es decir, tanto entre “sus alcances como en sus limitaciones” (Tamagno, 2006) considerando a cada uno de los pasos en pro de la construcción de un mundo más justo que “para ver realidades nuevas hay que necesitarlas” (Zemelman, 2000: 110).

### **Conclusión**

El multiculturalismo y el interculturalismo revelan un discurso oculto de la bondad y la convicción de la base del discurso ciudadanista, es decir, que el sistema en sí mismo no es malo y que puede ser mejorado en nombre de valores abstractos (intercultural, ecología, ciudadanía, solidaridad), los cuales se invocan cíclicamente. Las palabras, en efecto, son llevadas hasta su expresión más descomunal, en un espectáculo operístico de luz y color. Este exceso de lenguajes políticamente correctos se presenta como una maquinaria que pretende disciplinar todo pensamiento crítico o alternativo. Se trata de evitar a toda costa cualquier cosa que no implique conformidad o consenso por medio de ideas abstractas, en lo que parece que los buenos sentimientos sean capaces de solucionar, por sí solos, las injusticias y las miserias.

Los destinatarios de las políticas multiculturalistas no existen sino como objetos pasivos de políticas públicas, más o menos bienintencionadas. Es una situación no muy alejada de la que se brinda a los “adolescentes”: pareciera que ellos no tienen otra cosa que hacer más que esperar y obedecer pasivamente aquello que descende, como gracia divina, de los poderes políticos y de los intelectuales orgánicos respecto a lo cual no pueden decir nada porque no existen sino para escuchar. Que reclamen sus derechos y su propia subjetividad es una cosa que no se contempla. Estructuralmente, los pueblos indígenas a causa de su relativa invisibilidad (un empoderamiento otorgado por la administración pero limitado en sus alcances) y al hecho de estar permanentemente escrutados, analizados y vigilados comparten con otras figuras en el limbo (inmigrantes, adolescentes) una perpetua anomalía taxonómica.

### **Referencias Bibliográficas**

Álvarez, G. O. (2006): “Indios, Negros y ciudadanos. Luchas multiculturales por el reconocimiento”, en Barabas, A. (Coord.): *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*. Suplemento del Boletín *Diario de Campo*. INAH, México, D.F. Octubre, pp. 49-62.

- Barabas, A. (Coord.) (2006): *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*. Suplemento del Boletín *Diario de Campo*. INAH, México, D.F. Octubre.
- Baumann, G. (2001): *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós. Barcelona.
- Bauman, Z. (2008): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid.
- Brown, M. F. (2008): "Cultural Relativism 2.0". *Current Anthropology*. Vol. 49, No. 3:363-383.
- Bonfil Batalla, G. (1988): "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares". En *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. UAM-Iztapalapa y CIESAS, México, D.F., pp. 97-108.
- Bourdieu, P. (1982): *Ce que parler veut dire*. Fayard. Paris.
- Cabedo Mallol V. (2004): "De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena". *Política y Cultura*, primavera, año/vol. 00, núm. 021, UAM-Xochimilco. México D.F., pp. 73-93.
- Calderón, F. (1995:) *Movimientos sociales. La década de los ochenta en Latinoamérica*. Siglo XXI/UNAM (CIIH). México D.F.
- Carrier, J. G. (Ed.) (1995): *Occidentalism. Images of the West*. Clarendon Press. Oxford.
- Colección Editorial del Gobierno del Cambio (2005): *Una nueva relación: compromiso con los pueblos indígenas*. CDI/FCE. México D. F.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2004): *Consulta a los Pueblos Indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo. Informe final*. CDI. México D.F.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2005): *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Informe 2003-2004*. CDI. México D. F.
- Day, R. J. F. (2000): *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*. University Press. Toronto.
- Díaz-Polanco, H. (2006): *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI. México D. F.
- Díaz Gómez, F. (2003): "Comunidad y comunalidad", en Rendón Monzón, J. J. (coord.): *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Tomo 1, CONACULTA. México D.F., pp. 91-107.
- Duquesnoy Michel (2003): *¿Qué es globalización?* Apuntes de curso para la ENAH.
- Embriz, A.; Ruiz, L.; Ávila, A. (2001): "La pobreza entre los indígenas de México". En Gallardo Gómez, L. R.; Osorio Goicoechea, J.; Gendreau, M. (Coords.): *Los rostros de la pobreza. El debate, Tomo III*. Iteso/Univ. Iberoamericana-SEUIA/Limusa Noriega eds., México D.F., pp. 153-196.

- Fabietti, U. (1999): *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Laterza. Bari.
- Fabre Platas, D. (2004): “Ecología, sociedad y territorio. Una tríada compleja en Hidalgo (1970-1998)”. En Fabre Platas, D.; Molina García, A.; Rodríguez Solera, C. (Coords.): *Investigación y desarrollo regional en ciencias sociales y humanidades. Hidalgo, Puebla y Tlaxcala*. Praxis, UAEH, pp. 63-91.
- González Casanova, P. (2005): *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. Anthropos/UNAM. Barcelona.
- Herzfeld, M. (2002): *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford. Blackwell.
- INI-PNUD; Rubio, M. A.; Zolla, C. (Coords.) (2000): *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*. 2 tomos, INI-PNUD. México D.F.
- Kaprow, M. L. (1978): *Divided we Stand. A Study of Discord Among Gypsies in a Spanish City*. Columbia University. Ph.D, Mecanografiado.
- Kilani, M. (1994): *Antropologia. Una introduzione*. Bari. Edizione Dedalo.
- Lagunas, D. (2010): *Segregar, producir, contestar. Una etnografía con gitanos andaluces de La Mina*. Entimema. Madrid.
- Laplantine, F.; Nouss, A. (1997): *Le Métissage*. Dominos, 145, Flammarion. Paris.
- Leach, E. (1971): *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral. Barcelona.
- Novelo, V. (2002): “Ser indio, artista y artesano en México”. *Espiral*, septiembre-diciembre, vol. 9, núm. 25, Universidad de Guadalajara. Guadalajara, pp. 165-178.
- Oehmichen Bazán, Ma. C. (2003): *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México. 1988-1996*. UNAM-IIA. México D.F.
- Piasere, L. (1991): *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. CISU. Roma.
- Rivera, A. (2000): “Culture” en Gallissot, R.; Kilani, M.; Rivera, A. (ed.): *L'imbroglione ethnique en quatorze mots clés*. Editions Payot. Lausanne, pp. 63-82.
- Sefchovich, S. (2004): “Exigencias imperialistas y sueños imposibles. Del transculturalismo al multiculturalismo”. *Revista de la Universidad UNAM*, 4:77-89. México D.F.
- Stewart, M. (1997): *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Oxford.
- SEDESOL (2005): *Primera Encuesta nacional sobre Discriminación en México* [en línea: [http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse\\_discriminacion.htm](http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm) # agosto de 2006].
- Tamagno, L. (2006): “Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas”. En Barabas, A. (Coord.): *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*. Suplemento del Boletín Diario de Campo, INAH. México D.F., octubre, pp. 21-31.
- Tambiah, S. J. (1995): *Rituali e cultura*. Il Mulino. Bologna.

Taylor, Ch. (2001): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Velasco Cruz, S. (2003): “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo-diciembre, Año/Vol. XLVI, núm. 188-189, UNAM. México D.F., pp. 71-103.

Zemelman, H. (2000): “Conocimiento social y conflicto en América Latina”. *Revista del OSAL*, edición en línea, junio, pp. 108-110.

Žižek, S. (2003): “La ideología funciona cuando es invisible”, entrevista en *La Voz Interior* [en línea: <http://es.geocities.com/zizekencastellano/entrideologiafun.html>]

### **Biografía de los autores**

Michel Duquesnoy

Doctor en Antropología. Es profesor de Antropología Social de la Universidad de Los Lagos, CEDER, Osorno, Chile, y UMR 8529, CNRS section33/Lille 3-France. Sus obras más recientes son *El mal anda a nuestros pies. Cosmovisión, chamanismo y brujería entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México* (2011); *Huitzitzilingo. Un carnaval de la Huasteca hidalguense* (2010); “In semanauak taltikpak. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso” (2009); “Gestión del caos global por los Estados Unidos: una mirada” (2008).

David Lagunas

Doctor en Antropología. Es profesor de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Sus obras más recientes son *Segregar, producir, contestar. Una etnografía con gitanos andaluces de La Mina* (2010); *El mundo de don Lorenzo. Memoria y experiencia en un pueblo de montaña* (2010); *Estudios de antropología social* (2010), *Antropología y turismo. Claves culturales y disciplinares* (2007); *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes* (2005); *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo Tepehua* (2004).

Recibido: 10 de Febrero de 2011

Aceptado: 16 de Marzo 2011