

MIRADAS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

APUNTES Y CIRCUNSTANCIAS

José del Val



COLECCIÓN
LA PLURALIDAD CULTURAL EN MÉXICO

Núm. 43

Coordinador
José del Val

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad

COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

Miradas sobre la diversidad cultural.
Apuntes y circunstancias

MIRADAS SOBRE DIVERSIDAD

LA CULTURAL

APUNTES Y CIRCUNSTANCIAS

José del Val



Universidad Nacional Autónoma de México
México 2019

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Val, José del, autor.

Título: Miradas sobre la diversidad cultural : apuntes y circunstancias / José del Val.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2019. | Serie: Colección la pluralidad cultural en México ; núm. 43.

Identificadores: LIBRUNAM 2056540 | ISBN 9786073023184.

Temas: Multiculturalismo - México. | Pluralismo cultural - México. | Etnicidad. | Indios de México - Identidad étnica.

Clasificación: LCC HM1271.V35 2019 | DDC 305.8—dc23

Primera edición: 24 de septiembre de 2019

D.R. © 2019 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y LA INTERCULTURALIDAD

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

ISBN: 978-970-32-1679-6 (colección)

ISBN: 978-607-30-2318-4

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Impreso y hecho en México

Introducción

Al leer el presente libro me di cuenta de su importancia, en la medida en que los diferentes capítulos muestran los problemas que hemos enfrentado los antropólogos a lo largo de una larga trayectoria que va desde la historia, la etnohistoria, la etnología y las diferentes antropologías, y que nos han conducido a un pensamiento crítico acerca de ese pasado diverso y multicultural de las Américas, en plural, y de nuestra América, en particular; dado que desde finales del siglo xv, lo que une el pasado con el presente es la diversidad étnica diezmada por la invasión europea, la Colonia, las luchas de independencia, los gobiernos liberales, las dictaduras militares o civiles, los gobiernos democráticos golpeados por el imperio y los nuevos gobiernos conservadores vendidos al mejor postor.

En el devenir de los 500 años, desde la llegada de los europeos hasta nuestros días, los grupos originarios han sacado la peor parte, por las guerras de conquista y expansión de los territorios, la reducción de indios, las enfermedades, el trabajo forzado y las calamidades en los flujos poblacionales —los cuales disminuyeron notablemente durante el xvi y hasta el xviii—. Estos grupos, que eran minoría ante la nueva confluencia demográfica, integrada por poblaciones de origen europeo,

mestizo y afrodescendiente, en últimas fechas se han convertido en mano de obra barata o, en algunos casos, pueden ser tachados hasta de terroristas, como los mapuches en Chile.

El entramado de todo lo sucedido en este tiempo hace que, en esta obra, José del Val delibere sobre todo el acontecer desde una perspectiva crítica de la antropología. Para dar entrada al presente libro seguiremos con una pequeña presentación.

El carácter multicultural de las Américas

Los procesos migratorios son una característica fundamental y definitoria de los procesos evolutivos del hombre, que a través del tiempo han aportado diversos patrimonios culturales. La ocupación original concurre de una migración diversa, desde Asia y luego de las islas del Pacífico sur, lo que determina el desarrollo y las etapas que constituyen y transforman a América. Así, se desarrollan sociedades complejas que se imponen sobre otros pueblos y territorios. Posteriormente, estas sociedades se adaptan a los nuevos terrenos y a las situaciones geoclimáticas de América, lo que les permite alcanzar un gran desarrollo agrícola.

De tal modo, la población crece y se ahonda en los conocimientos sobre la naturaleza y el funcionamiento del cosmos, los cuales deja plasmados en desarrollos simbólicos, matemáticos y lingüísticos, que les permitieron alcanzar un alto conocimiento en esos ámbitos.

En una primera etapa, el desplazamiento migratorio constante marca el destino de los grupos, ya que se ven enfrentados a nuevas realidades geográficas y sociales que los hacen sucumbir algunas décadas después, y ponen en riesgo las experiencias y los logros alcanzados hasta ese entonces.

Luego vino la oleada migratoria europea, especialmente ibérica, con su ya conocida avaricia de poder y riquezas, auspiciada por la Corona

española. La imposición de un grupo pequeño de hombres sobre los nuevos territorios conquistados se ha tratado de explicar de diversas maneras y una de ellas dice que esta fácil conquista se debió a que muchos pueblos originarios ya estaban sojuzgados por la hegemonía de grupos o culturas minoritarias, como la de los mexicas, por ejemplo.

Los pueblos ceden ante las creencias impuestas de los recién llegados cayendo bajo el yugo de órdenes religiosas a cambio de benévolas promesas redentoras y tributarias. Todo acabó en una catástrofe humana sin igual en la historia universal. Un ejemplo: la reducción de la población en 90 por ciento, en un lapso de 150 años.

El autor plantea que, a finales del siglo XVI, la multiplicidad de pueblos, culturas y civilizaciones del Nuevo Mundo queda sepultada bajo la categorización de indios, acepción que busca homogeneizar la pluralidad cultural y termina constituyéndose en la conceptualización del nuevo modelo de sujeción.

Así, el ser o no indios fue el criterio definitivo de la caracterización y distinción de los habitantes de América, presente hasta nuestros días. En esta lógica, durante 300 años se desarrolla el periodo colonial, a lo cual se suma la mercantil migración africana. Surge así un “periodo de la trata” de seres humanos que conformaron un tercer grupo (informal), junto con los indios y los no indios: las poblaciones negras. Esto desemboca en un sistema de castas producto del mestizaje, establecido como sistema jurídico.

En la estructura social de la Colonia, que sometió duramente la expresión y cultivo de la diversidad cultural de los propios pueblos, con sanciones tan crueles que incluso cobraron vidas, el orden social colonial sufre una fisura debido a las mezclas entre indios, españoles y negros. Llega el mestizaje. Y de las míseras condiciones de dichos grupos nacen inconformidades que derivan en un proceso de independencias americanas. A pesar del espíritu libertario de las independencias, no se reconocen las diversidades culturales, y durante el inicio independentista

aún se discute si el mantenimiento y apego a las mismas diversidades merma sus identidades y los hunde en la miseria y la sumisión.

La aspiración mayor del ánimo independentista se centró en la destrucción del modelo de estructura social que justificaba el racismo y promovía la desigualdad social. En consecuencia, se comienza a buscar una *cultura nacional* que haga homogénea la ciudadanía en un solo tipo de ciudadano, con una lengua y cultura definida y común, dejando de lado toda organización y cultura de cada pueblo.

Con esos criterios, hoy en día, las naciones independientes buscan en el discurso oficial destacar el logro imparable del progreso nacional. Pero en el corazón del territorio y de las naciones late el ansia de mantener vivas las diversidades culturales, a pesar del afán de la construcción de naciones homogéneas, modernas y desarrolladas. En las últimas tres décadas, las naciones han dado un vuelco en favor de la pluriculturalidad de las mismas, reconociéndose como sociedades multiculturales.

¿Comprenden realmente las generaciones de pensadores, científicos y políticos, las demandas de los pueblos originarios, que son quienes han mantenido lenguas y culturas diversas a pesar de todo lo que se les ha impuesto?

Durante más de 30 años los pueblos originarios han luchado por un encuentro con los Estados nacionales contemporáneos, por el reconocimiento de sus diversidades culturales, aunque organizaciones como el Banco Mundial han demostrado que la condición de dichos pueblos originarios no ha variado mucho en el tiempo y que siguen confinados a la miseria y sumisión. Las naciones deben hacer un esfuerzo para lograr la construcción de sociedades multiculturales que permitan la liberación del potencial de las diversidades constitutivas en virtud de un mundo mejor.

Entonces ¿Se puede concretar el reconocimiento de la multiculturalidad de las sociedades a partir del concepto de pueblos indígenas? ¿Por qué se elige la categorización de “pueblos indios” como el principio de construcción de las sociedades multiculturales?

Lo anterior representa una paradoja ante la nueva actitud de las naciones de reconocer a los pueblos originarios desde dichas miradas, que se asemejan a las que los conquistadores impusieron de acuerdo con sus intereses. El desafío es lograr el ejercicio legítimo de la “dimensión cultural de la ciudadanía” en cuanto a cultivar y ejercer las especificidades culturales en las sociedades actuales. Lo característico de la diversidad es la diversidad misma.

Se expone que las estructuras legislativas actuales deberían de proceder a una deliberación de los cuestionamientos anteriores si buscan realmente lograr un reconocimiento de los pueblos originarios. Ya que si éstos hubiesen sido objeto de una inclusión jurídica como sujetos políticos plenos y propietarios legítimos de sus territorios, aparecerían en las grandes negociaciones del futuro de sus propios territorios. La realidad es todo lo contrario, exclusión de toda negociación y despojo de ellos.

Globalización, desarrollo capitalista y pueblos indígenas: “la última frontera”

“La última frontera” es un término acuñado en el marco de la globalización. En épocas antiguas, este término se asoció a lo misterioso, incluso al paraíso terrenal buscado por muchos, designando durante largo tiempo a otras culturas, el lugar de “lo otro y de otros”. Empezaba la idea de expansión civilizatoria. Había que llevar a esos “otros” las ideas propias, el adoctrinamiento y las mejores prácticas de “lo nuestro”. Con esto nace una nueva estirpe lingüística antropológica que se forja en otros ámbitos, como el de la política.

En añadidura, el deslumbramiento por la naturaleza americana producía que, a la par del reconocimiento de lo pródigo, de lo nuevo, se tuviera la idea de imperfección en quien se desarrollaba al margen de los procesos civilizatorios. Llega entonces lo civilizatorio de la mano de la ciencia, pero junto con la imposición y denostación de los saberes de los otros.

El autor traza la idea de la “última frontera” en forma paradójica. Por un lado, dentro de la globalización estas fronteras tienden a desvanecerse como pasa con los “tratados de libre comercio”. Pero también los propios pueblos crean sus “espacios indígenas” que, en el caso de México, se expresa en municipios indígenas, por ejemplo, generando así sus propias fronteras.

Y hace hincapié en que esta “última frontera” denota límites conceptuales y físicos, que se hacen visibles en estudios sobre la pobreza indígena y sus mediciones instrumentales centradas en variables culturales y ambientales reducidas a “indicadores socioeconómicos”.

Identidad e identidades

La identidad como discurso ha sido utilizada por los Estados centrales como argumento de modelos sociales establecidos, cuya reivindicación y reflexión reformulan su interés llegando incluso a ser justificación de guerras en países y regiones, en alegato de una especie de defensa de la “identidad nacional”. La emergencia generalizada de las identidades ha generado consecuencias violentas en diversos países y regiones, como en el Medio Oriente, la tragedia del África subsahariana o España y el país Vasco.

Para entender a fondo dichas conceptualizaciones de las identidades, por encima de un análisis somero de las mismas, expone que se deben considerar los hechos sociales como expresiones de las relaciones sociales. Así, la identidad es un atributo de todo individuo en su relación con el grupo humano; es la condición misma de su humanidad, de tal forma que no existe individuo o grupo sin identidad.

Las identidades se modifican, se recrean, se subordinan, se imponen, se inventan o reinventan. No hay una “Identidad base”. La identidad o las identidades son un haz de relaciones sociales diversas, una red de relaciones virtuales en situaciones y realidades concretas, una “identidad

total". En el caso de la identidad nacional mexicana ésta se ejemplifica en tres aspectos, no únicos, pero sí notorios: el priismo, el guadalupismo y aztequismo.

El autor considera que las luchas de los pueblos indígenas han logrado visibilidades que obligan a la sociedad a iniciar debates políticos que apuntan a la reconstrucción de una sociedad mexicana pluricultural y plurilingüe, pero aún persiste la actitud de invisibilización hacia la otredad de los pueblos indígenas, sus culturas y sus identidades específicas, lo cual no ha generado cambios ni con la creación de grupos de trabajo, declaraciones o convenios internacionales.

No obstante, la diversidad y especificidad cultural de los pueblos es el núcleo de la resistencia y el motor de la transformación social global, de un cambio civilizatorio que busca disolver la homogeneidad cultural actual.

Pueblos indígenas y negros: interculturalidad y ciudadanía

Del Val expone que el reconocimiento constitucional de las sociedades pluriétnicas y plurilingües ha sido tardía. Y sus raíces son amerindias, europeas y negroafricanas, hasta hoy en día se siguen mezclando en un proceso de transculturización. Anota la necesidad de actualizar el mapa de la multiculturalidad en el mundo, y en México ampliar el análisis más allá de la concepción indígenas-mestizos.

En la actualidad, el escenario de las relaciones interétnicas en México y América Latina es complejo y no se ha concretado ninguna acción que permita la comprensión y entendimiento de estos procesos de diversidades culturales. Como concepto, la diversidad cultural alude a una relación social, a las articulaciones que se dan entre grupos cuyas identidades se fincan en cualquier aspecto de orden cultural. No obstante, el abuso en el uso de lo pluricultural, lo multicultural y lo intercultural ha demeritado su real significación, propiciado el alejamiento

del concepto de cultura compuesta por diferentes elementos de la vida y naturaleza de los pueblos, y contribuido a la desigualdad social.

Interculturalidades y modelos interculturales

El indigenismo fue una política pública de los Estados latinoamericanos, basado en la teoría de la aculturización propuesta por antropólogos que planteaban relaciones interculturales basadas en el colonialismo. Por contraparte, el autor concibe un concepto de interculturalidad, en el cual están explícitos el contacto, la interacción y las correlaciones entre los portadores de distintas culturas, universos y bienes culturales. Y son los movimientos etnopolíticos los que han tenido un papel clave en la lucha por el reconocimiento de la diversidad, la cual permite iniciar una etapa que apela al “diálogo entre las civilizaciones”.

Derechos diferenciados y ciudadanía

En este apartado, el autor revisa la relación entre realidades multiculturales y modelos interculturales, los cuales se nutren entre sí y derivan en la aplicación de políticas públicas. Debe reconocerse —indica— que las necesidades de los múltiples sectores de la población son diversas. Que las desigualdades económicas y sociales de los pueblos indígenas y negros de México son producto de políticas públicas y sociales que los marginan de la sociedad y los relegan a una segunda clase en cuanto a derechos y garantías limitadas o inexistentes.

Para Del Val, los pueblos indígenas han ganado espacios en los ámbitos políticos nacionales e internacionales, en busca de la construcción de nuevas formas de ciudadanía y participación. Sin embargo, falta demostrar que es posible revertir las desigualdades, y uno de los retos que los gobiernos, pueblos y sociedades deben tomar, para llegar a los objetivos planteados en esta nueva era de la diversidad y la interculturalidad,

consiste en la articulación e inclusión de contenidos donde aparezcan conocimientos generados desde la óptica de diferentes culturas.

Equidad e interculturalidad: retos de la educación superior

El actual sistema universitario nacional busca transitar hacia una reformulación de los paradigmas sociopedagógicos vigentes, cuya meta es la construcción de nuevos programas más incluyentes y reivindicatorios de los pueblos originarios, pero todo aún es insuficiente.

Hoy en día, en México y Latinoamérica se han creado universidades propias de los pueblos indígenas, a las que se han incorporado programas antropológicos y pedagógicos. Gran y desafiante labor es la de los científicos sociales, de los profesionistas y pensadores indígenas en esta cuestión, para edificar las lógicas de una interculturalidad equitativa.

De acuerdo con Del Val, los datos no son nada esperanzadores en términos de inclusión real de los niños y jóvenes indígenas a la educación. La escolaridad y el acceso a la educación son indicadores básicos de la desigualdad de México, los cuales han quedado en discursos y estrategias que parecen distractoras del Estado. El desafío es comprometer recursos de las instituciones educativas para que garanticen el acceso, permanencia y egreso de los alumnos provenientes de pueblos indígenas.

La instauración de diálogos de saberes hará realidad una interculturalidad en todos los niveles educativos. El enfrentamiento ideológico que confronta a la cultura occidental con la cultura indígena ha sido núcleo de las contradicciones contemporáneas, lo que limita el acceso a una educación superior occidental por parte de los miembros de los pueblos indígenas.

Construcción de equidad y relaciones de interculturalidad entre sociedades multiculturales

El autor insiste en la necesidad de analizar las relaciones entre grupos étnicos desde el paradigma de la interculturalidad. Así se origina el debate entre derechos humanos e interculturalidad desde la globalización y se presenta, paradójicamente, la homogeneización del mundo global, y a la vez, de las heterogeneidades y de la diversidad cultural.

Las cuestiones de los derechos humanos son básicas hoy en día y evocan el clamor del de *abajo*, y es éste el que debe acuñar y afirmar su existencia.

La globalización, que parte de la conjunción del fin de la mal llamada Guerra Fría, de la irrupción de internet y del despliegue de las tecnologías de la información, ha obligado a modificar las estructuras soberanas y constitucionales de los Estados nacionales. El nuevo orden global llamado neoliberalismo supone la transferencia, no negociada, de la dirección y vigilancia de las relaciones internacionales y regionales entre países. Se lleva a cabo a través de las estrategias de ofensiva territorial, de ofensiva simbólica y de ofensiva jurídica. Los pueblos originarios empuñan su acción frente a estas tres ofensivas buscando esclarecer el espacio, sentido y significado de la confrontación civilizatoria en el mundo contemporáneo.

Ante el hecho de que los pueblos originarios reclaman sus derechos, sus autonomías y su autodeterminación, el autor plantea que el diseño de estrategias de interculturalidad debe centrarse en la consideración no sólo de los pueblos indígenas, sino de la sociedad en general, para que se desvinculen de realidades racistas. De ahí que interculturalidad y desarrollo constituyan el núcleo de los retos conceptuales contemporáneos de los pueblos indígenas y sean la base crítica para fundamentar sus proyectos de vida y los de formación y educación.

Desigualdad social y pueblos indígenas. Obstáculos para la equidad en el desarrollo

Aquí se aborda la relación entre la pobreza y el deterioro de los derechos humanos, no sólo como resultado de la marginación frente al desarrollo económico de las naciones, sino como consecuencia de las políticas oficiales, donde los Estados, mediante políticas públicas, se preocupan de dar “la lucha contra la pobreza”, pero sin modificaciones sustanciales, sobre todo en la asignación de recursos; en consecuencia, la relación económico-social-estructural genera una brutal desigualdad que es legitimada por el propio Estado.

Nace la “pobretología” —indica el autor— como política social estatal de quienes acaparan una mediática resolución del problema de la pobreza, sin atender el fondo que la origina. Por tanto, las desigualdades se han extendido a la educación, al acceso de servicios, a lo rural y urbano según cifras de organismos nacionales e internacionales.

En lo económico, la desigualdad nace de la crisis de la sociedad del trabajo con debilitados sistemas de protección social. En lo histórico, la desigualdad es producto de los vaivenes geopolíticos y culturales de cada nación.

Desde la década de los años 70 se inicia un socavamiento de la identidad nacional y se empiezan a vulnerar las soberanías de los Estados, con la puesta en marcha de la cultura global del consumo sin límites. Se subordina el cumplimiento de los derechos de las sociedades a las necesidades de los flujos del capital, en función de las exigencias de los mercados, para asistir a un proceso neocolonial.

Por ello, aún no se alcanzan los logros esperados en materia de lucha por el reconocimiento a las diversidades culturales y las legislaciones han sido y son, sólo una mera estrategia gubernamental que no busca solucionar, sino paliar las cuestiones de fondo de la interculturalidad.

Los derechos políticos de los pueblos indígenas

Ésta es una cuestión que en la actualidad está muy presente en las naciones, ya sea desde ellos como pueblos originarios o en las agendas gubernamentales nacionales e internacionales. Las disciplinas sociales de igual manera aportan una mirada de acuerdo con sus propias concepciones. A pesar de todo el trabajo jurídico y social tanto de abogados como de científicos sociales, en México sigue ausente una definición clara de los pueblos originarios como ente jurídico que goce y disfrute de sus derechos. Por tanto, se deben abrir los espacios al reconocimiento de la diversidad cultural y dar autonomía a su dimensión cultural. Reconstruir las ideas y prácticas de las sociedades para avanzar hacia un reconocimiento pleno de los derechos de todos.

Sistemas de información y diversidad

La documentación impresa y audiovisual acerca de la diversidad poblacional deja un acervo de información de tópicos relacionados con los grupos étnicos en cuanto a su desarrollo histórico y contemporáneo. Algunos acervos aún no migran a las plataformas digitales, quedando escondida mucha información relevante que no está al alcance de todos. La tecnología digital en la producción bibliográfica todavía es poco usada como recurso de divulgación.

En ese sentido, se realizan nuevos esfuerzos para migrar a internet la mayor cantidad de información de grupos étnicos, de diversidad cultural, pero aún es insuficiente. Por tanto, contar con un sistema de información que permita divulgar los procesos de la diversidad cultural se ha vuelto una necesidad imprescindible para las naciones.

En este contexto, los esfuerzos del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) se orientan a producir información y sintetizar experiencias y conocimientos. Sin

embargo, la falta de interés y de recursos limita los resultados e impide avanzar de manera más firme y rápida.

Reflexiones sobre los pueblos indígenas y la realidad actual

Ésta es una entrevista de Margarita Warnholt a José del Val y básicamente gira en torno a la reflexión del autor acerca de los pueblos originarios hoy en día y de la creación del PUIC como nexo entre la UNAM y los pueblos indígenas en México, para que los jóvenes indígenas tengan acceso a la Universidad y se favorezca el desarrollo de investigaciones sobre pueblos originarios. Al abordar los temas de identidad nacional mexicana y de diversidad cultural, el autor sintetiza las ideas planteadas a lo largo de estos capítulos y las complementa con datos de los resultados obtenidos hasta ahora.

Finalmente considero que éste es un libro importante para poder dar cuenta de las diferentes realidades que nos abocan como antropólogos, con miradas y apuntes del autor que proporcionan herramientas para que el lector no versado en estos temas tenga un punto de vista seguro y crítico de lo que son los pueblos indígenas.

Rafael Pérez-Taylor

Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM

El carácter multicultural de las Américas*

Hace alrededor de 35 mil años, América no había sido todavía testigo y sujeto de la experiencia humana; no era más que un enorme territorio del planeta bajo el dominio pleno de las leyes de la naturaleza, ajeno a cualquier antecedente civilizatorio.

Los estudios más recientes indican que fue a partir de esa época, que irrumpió en nuestro continente una significativa marea migratoria proveniente de los confines de Asia, en busca de una vida mejor. Cabe recordar que todos los procesos migratorios han sido, y son en la actualidad, una de las características fundamentales y definitorias en los procesos evolutivos de la experiencia humana.

Los estudios lingüísticos, en particular los de la glotocronología, permiten afirmar con cierta certeza que este flujo migratorio continental primigenio se componía de grupos humanos portadores de diversos patrimonios culturales.

Asimismo, investigaciones muy recientes determinaron con bases razonables la llegada —hace unos seis mil años— de otros flujos migratorios

* Texto inédito, 2009.

posteriores, que arribaron por las costas de la América austral provenientes de las islas del Pacífico sur.

Es de subrayar el origen, esencialmente migratorio y diversificado, de la ocupación original de nuestro continente, en la medida en que ambas características, migratorio y diverso —comunes a toda experiencia humana— deben considerarse para la comprensión profunda de las peculiaridades y especificidad del desarrollo, y las etapas significativas en los procesos de constitución y transformación por los que ha transitado la diversidad cultural en nuestra América.

El largo proceso de ocupación y apropiación del continente desembocó en la emergencia y cristalización de espectaculares experiencias civilizatorias, que desarrollaron organizaciones societarias muy complejas, las cuales impusieron su hegemonía sobre inmensos territorios y numerosos pueblos, de manera notable en la América Media, denominada Mesoamérica, y en la región Andina.

Con la actividad de un abigarrado entorno de pueblos y culturas muy variados, estas sociedades fueron capaces de adaptar sus formas de vida en una diversidad de situaciones geoclimáticas características de nuestro continente, en las cuales lograron desarrollar un importante capital de conocimientos sobre la naturaleza, la invención, el desarrollo y el mejoramiento genético de una abundante gama de recursos agrícolas.

Esto dio lugar a una aceleración notable del crecimiento poblacional, que corrió a la par de un profundo conocimiento de la naturaleza y del funcionamiento del cosmos concretado en importantes desarrollos simbólicos, matemáticos y lingüísticos, con los cuales alcanzaron un conocimiento preciso y sorprendente de los fenómenos astrológicos y naturales.

Durante esta primera etapa de poblamiento del continente americano, siempre estuvo presente el desplazamiento migratorio de pueblos que, en función de su situación, optaban por trasladarse hacia territorios menos hostiles —en lo social o natural—, en la eterna búsqueda

de una vida mejor, con la necesaria consecuencia de la diversificación cultural que todo nuevo entorno impone a los recién llegados.

Como es bien sabido, esta etapa de poblamiento tuvo un punto de quiebre que impactó de manera definitiva y permanente en su desarrollo civilizatorio específico y propio, el cual se colapsó en unas cuantas décadas y estuvo a punto de aniquilar el enorme caudal de experiencias y logros humanos acumulados en el continente.

Una nueva oleada migratoria de europeos, integrada por un contingente de individuos avariciosos y violentos provenientes de diversas regiones de Europa, principalmente de la península ibérica, irrumpió de manera azarosa y sorpresiva en las costas atlánticas meridionales de América, en el trayecto auspiciado por la Corona española con el propósito de buscar una nueva ruta hacia Oriente, en busca de las especias, bienes y tesoros a los que se había vuelto adicta la nobleza europea y cuyo acceso había quedado suprimido por las rutas tradicionales del intercambio con Asia debido a la caída del Imperio romano de occidente.

Lo que sucedió después es algo que persiste en la memoria de muchas maneras y cuyo significado pleno no hemos dilucidado por completo hasta el día de hoy. Me refiero a la, en apariencia, incomprensible facilidad con la que unos cuantos cientos de hombres, como vanguardia de ese flujo migratorio, impusieron con rapidez su hegemonía sobre un vasto territorio poblado por enormes contingentes de seres humanos que contaban con estructuras sociales de sobresaliente complejidad. Indudablemente, junto a otras perspectivas de explicación, debemos considerar la que intenta comprender tal hecho a partir de la enorme fragilidad que mostraban las sociedades originarias americanas en el momento del contacto, a causa del grado de opresión y exacción a la que estaban subordinados numerosos pueblos, en ese enorme espacio geográfico sometido a la implacable hegemonía de un grupo o cultura minoritaria, en este caso —precisamente— el pueblo mexica, que por cierto había inmigrado al valle de México desde las praderas del norte apenas dos siglos antes.

Los documentos y crónicas de la época muestran la enorme facilidad con la que los invasores negociaron y lograron que se aceptara la sujeción a la Corona española y la conversión a una nueva religión más poderosa, tutelada por las órdenes religiosas, animadas de un fervor benevolente y redentor; a cambio de una promesa de atenuación en las cargas tributarias impuestas y el fin de la opresión vigente.

El desmesurado vigor y la avaricia de los conquistadores europeos, del brazo de la incesante acción de las órdenes de místicos iluminados, produjo, como sabemos, una catástrofe humana sin parangón en la historia universal.

Baste recordar como cifras aceptadas que, por ejemplo, en la región mesoamericana —que va del centro del México de hoy a los límites de la actual Nicaragua— los especialistas estiman la cantidad de población, en 1525, de unos 16 millones de seres humanos nativos de América, quienes habrían quedado reducidos a un millón y medio para 1675; es decir, que habría desaparecido 90 por ciento de la población en un lapso de 150 años. Ningún proceso en la historia universal alcanza tan plenamente la denominación de genocidio.

A finales del siglo XVI la diversidad original de los pueblos que migraron a América se vino abajo, dando paso a una nueva situación cuya especificidad es clave para la comprensión de las características de la diversidad cultural contemporánea en nuestro continente.

La multiplicidad de pueblos, culturas y civilizaciones del Nuevo Mundo quedó sepultada bajo una pesada losa conceptual que no sólo desconoció las determinaciones de su diversidad, sino que restringió y homogeneizó a la enorme pluralidad de culturas originarias bajo la denominación genérica de indios, término que se convirtió en el instrumento fundamental de legitimación del nuevo modelo de sujeción.

La heterogeneidad singular de los pueblos originarios de América quedó reducida a la condición de indígena, y se diluyeron tanto su significación y riqueza como su potencia instrumental de adaptación y

desarrollo, al establecerse como el criterio definitivo de la caracterización y distinción de los habitantes de América: ser o no ser indios.

Me detengo aquí para señalar que, hasta ahora, nuestra comprensión y concepción de la extraordinaria riqueza de la diversidad cultural —que asombrosamente muestra hoy nuestra América— persiste encapsulada en esa dicotomía perversa de indios y no indios, y aún más preocupante, que ésta ha sido determinante en la materialización del corpus jurídico internacional y nacional que hemos desarrollado en los últimos años respecto a la definición y los derechos de los pueblos indios. Retomaré más adelante este asunto.

En esta lógica de caracterización de las personas y sus derechos, con base en su inscripción como indios y no indios, se desarrollaron los 300 años del periodo colonial.

A tal segmentación de los pobladores se sumó el enorme caudal de miembros de muy diversas sociedades africanas que, tratados como mercancía, fueron obligados a migrar como esclavos a nuestro continente para compensar el colapso de la población nativa explotable, menguada por la ferocidad expoliativa de los colonizadores.

Pero no obstante la descomunal dimensión de este flujo migratorio del continente africano, que las fuentes establecen en alrededor de cuarenta millones de seres humanos durante el llamado “periodo de la trata”, provenientes de numerosos pueblos, lenguas y culturas de África, no tuvieron un acomodo como sector, y su destino cultural fue el de disolverse mayoritariamente en el conjunto poblacional, salvo en el cinturón de países isleños del Caribe, en la costa este y sur de Estados Unidos y en contadas regiones de nuestra América, donde su presencia se ha resistido a la total asimilación cultural.

En el transcurso del periodo colonial se buscó mantener un férreo control sobre las relaciones entre los dos grupos definidos, indios y no indios, y el tercer grupo, las poblaciones negras, sin una existencia formal como tal.

La realidad imparable del mestizaje entre personas de diversos grupos desembocó en un agobiante sistema jurídico de castas, que sancionaba con obsesivo detalle la ubicación y los derechos de cada una en el resultado de los múltiples e incesantes emparejamientos.

Resulta notorio que sea apenas en fechas muy recientes cuando se dirige la atención de los estudios hacia lo que denominamos “la tercera raíz” de América, con el propósito de comprender qué sucedió con esa enorme población, que hoy está presente en el cinturón insular caribeño, es primera minoría en Estados Unidos y representa un significativo porcentaje de la población brasileña.

La mezcla de los pueblos negros con el resto de nuestras naciones alcanza la casi completa disolución, soslayando el notable impacto y extenso aporte —de diferente orden— en el conjunto de nuestras sociedades, el cual aún espera estudios de amplitud y profundidad suficiente como para iniciar un reconocimiento sustantivo del conjunto de sus aportes y derechos. Reitero, es un asunto que apenas empezamos a explorar.

Cabe destacar que la estructuración social de la Colonia tenía bajo sometimiento permanente la expresión y cultivo de la diversidad cultural propia, ya sea religiosa, festiva, terapéutica, filosófica, que era explícitamente negada y condenada a desaparecer, o a resistir y ocultarse de la mirada pública y generalizada, así como a cultivar sus especificidades culturales en secreto, en regiones de refugio, so pena de crueles sanciones —con muchísima facilidad, la pérdida de la vida—; al respecto, la historia de nuestro continente está plagada de numerosos testimonios.

En tal contexto la convivencia secular de los pobladores de América produjo numerosas fisuras en el orden social colonial. Algunas de las más significativas fueron el surgimiento y rápido crecimiento de una población generada por las mezclas entre españoles, indios y negros; cuyo resultado, los mestizos, se constituyó en uno de los grupos definitorios en el proceso de independencia, junto con un sector de los

descendientes de españoles nacidos en América —razón por la cual sus derechos como españoles estaban muy disminuidos y los imposibilitaban de participar de los inmensos frutos del festín colonial.

En el momento en que se dieron las condiciones en la metrópoli derivadas de la crisis europea, se produjo una alianza natural entre los grupos desposeídos, tanto de los criollos españoles como de los mestizos discriminados y de los indios sojuzgados, en cuyo desigual hartazgo e intención están las fuentes de las que manaron los torrentes de las independencias americanas.

Si bien nuestras independencias estaban animadas por el mejor espíritu de la liberación de todo sojuzgamiento y la desaparición del denso corpus de privilegios de casta y raciales, no contaron —nos debemos suficientes explicaciones de ello— con una voluntad restitutiva en el orden de la propiedad de los recursos de la población originaria, ni tampoco en el del reconocimiento de la diversidad.

Durante el primer siglo de nuestras independencias, el grueso de las discusiones —de muchas formas y matices— acerca de la situación de los pueblos originarios coincidía en que la condición de sumisión y miseria de los pueblos se explicaba, en gran medida, por el enorme apego que habían mantenido hacia sus culturas y formas organizativas, predisponiéndolos a cualquier transformación que significara el abandono de sus tradiciones, lenguas y culturas.

En aquel momento no pudimos superar y fracturar positivamente la losa ideológica impuesta por la sociedad colonial sobre los pueblos originarios sobrevivientes, que durante tres siglos había intentado —por fortuna, sin éxito— borrarlos de la faz del continente americano.

La aspiración mayor que guió nuestros movimientos de independencia —cuya primera concreción la dieron los pueblos haitianos— tuvo como objetivo principal destruir el modelo de estructura social que justificaba la separación racial, con sus consecuencias en todos los órdenes de la vida, y percibió que la desigualdad social impuesta durante

el periodo colonial tenía su fundamento en las diferencias raciales y culturales, a las que constituyó en el obstáculo a vencer.

Nuestras naciones arrancaron a su vida independiente con una vigorosa voluntad de arrasar con todas las formas preexistentes de organización y cultura, hacia la constitución de naciones homogéneas, con un solo tipo de ciudadano, que a través del proceso educativo abandonaría toda especificidad cultural y lingüística para asumir los parámetros de la lengua y cultura definidos como La Cultura Nacional, con mayúsculas.

Con estos criterios guiamos nuestro camino como naciones independientes, a pesar de la evidente disfunción entre la propuesta de nuestros gobiernos y nuestras realidades cotidianas, en las cuales la normalización homogénea de las culturas nacionales —con alto componente de población de pueblos originarios— lograba apenas sus objetivos; sin embargo, en el discurso oficial lo exhibimos como un logro imparable del progreso nacional.

Los dos siglos recientes fueron testigos, en distintos periodos y regiones del continente, de la llegada de constantes flujos migratorios de dispar magnitud —procedentes de regiones específicas de Europa y Asia, por causas también múltiples—, que engrosaron y matizaron la vida de nuestras naciones; no obstante, pese al significativo reconocimiento de los aportes que estos procesos inocularon a nuestras sociedades, hemos mantenido un convencimiento férreo respecto del proyecto y las políticas de homogeneización nacional.

Mientras nos afanábamos en la construcción —con frecuencia insuficiente para la mayoría de nuestros países— de naciones homogéneas, modernas y desarrolladas, latía en el corazón de nuestros territorios una compleja arborescencia de innúmeras raíces culturales; el subsuelo de nuestras naciones mantenía con enorme esfuerzo y sigilo un limo multicultural cuya característica generalizada era la profunda desigualdad en que vivía la mayoría de nuestras poblaciones, en particular las tercamente portadoras de diversidad cultural.

Por esa razón, las últimas tres décadas hemos visto abandonar a muchas de nuestras naciones, a velocidad vertiginosa y con enorme y sospechosa facilidad, su definición de naciones homogéneas; el grueso de los países americanos ha modificado este fundamento de sus constituciones y, con mayor o menor densidad jurídica, nos hemos transformado en naciones pluriculturales, pluriétnicas, y reconocido como sociedades multiculturales.

En muy pocos casos y con escasa profundidad, esos trascendentales cambios han sido consecuencia de una discusión nacional amplia y profunda, aunque en casi todos los países, por desgracia, la discusión y las reformas han ocurrido sin la participación de los sujetos que supuestamente habían sido el motor principal de tales reconocimientos.

La pregunta que con sincero respeto me formulo en este momento es si esta generación de pensadores, científicos y políticos pudimos alcanzar una comprensión más profunda y generosa sobre las justas demandas de los numerosos y diversos pueblos de nuestras naciones, sobre la legitimidad del necesario y urgente esfuerzo reconstitutivo que esos 40 millones de hombres y mujeres que mantienen a su cuidado más de 700 lenguas diferentes por todos los rincones de América, y que han resistido y conservado el imprescindible tesoro de su diversidad, patrimonio de la humanidad toda, en infamantes condiciones de opresión, desprecio, aislamiento y despojo sistemático.

Hoy, después de más de 30 años en que los movimientos de los pueblos originarios han tocado a las puertas de nuestras naciones exigiendo enérgica pero democráticamente se establezca, por fin, una nueva relación entre los pueblos originarios del continente y los Estados nacionales contemporáneos, no parece que las soluciones encontradas sean significativas, detonadoras de transformaciones y razonablemente reconstitutivas del injusto despojo y abandono a los que secularmente se les ha condenado en nuestras naciones.

Si apelamos a los más recientes datos que aportan organismos internacionales como el Banco Mundial o la Organización Mundial del

Comercio, vemos que, a pesar de los esfuerzos jurídicos realizados, las condiciones de los pueblos indios de América se mantienen casi sin modificaciones, tanto en los índices de bienestar como en el ejercicio de sus derechos en las últimas décadas.

Sin duda alguna urge que nuestras naciones hagan un esfuerzo de evaluación y reflexión sobre lo alcanzado durante los decenios recientes en la construcción de sociedades multiculturales, para que de ello se desprenda una renovada estrategia que permita la liberación verdadera del enorme potencial de nuestras diversidades constitutivas y las proyecte hacia un mundo mejor, que sí es posible.

Debemos empezar preguntándonos si concretar el reconocimiento de la multiculturalidad de nuestras sociedades puede efectuarse a partir del concepto de pueblos indígenas, que es el soporte conceptual de las transformaciones.

Si nuestra intención al reformar nuestras cartas magnas era la de superar de una vez por todas las categorizaciones sociales homogeneizantes y segmentadoras, ¿por qué razón elegimos la categorización de “pueblos indios” como el principio de construcción de las sociedades multiculturales?

Resulta paradójico que para superar definitivamente los modelos sociales estructurados en la diferenciación categorial hayamos propuesto la construcción de una categoría jurídico social que se asemeja mucho a la que los conquistadores impusieron en función de sus intereses, es decir, ellos establecieron una separación entre lo que llamaron la “república de los indios” y la “república de los españoles”, y en la actualidad consideramos los derechos de los pueblos indios como un corpus de derechos específicos diferenciados para el grupo de ciudadanos que se consideran indígenas, diferente del resto de los ciudadanos de una nación.

Mucho más productivo y significativo sería emprender una amplia reflexión nacional y continental sobre otras formas de imaginar cómo se

puede garantizar a todos los ciudadanos el ejercicio legítimo de algo que podemos bien denominar la “dimensión cultural de la ciudadanía”, es decir, el derecho que todo ciudadano tiene en una nación a desarrollar, cultivar y ejercer su especificidad cultural, en la misma medida en que se ejercitan los demás niveles de la ciudadanía en nuestras sociedades. En principio, esta alternativa supone trascender cualquier segmentación social fundada en criterios generalizantes y vagos, así como incorporar en la estructura jurídica de nuestras naciones una dimensión de derechos cuyo rasgo común sea el de ser comunes y no exclusivos para ciertos sectores de la población, lo cual constituye técnica y jurídicamente un fuero.

En el mismo orden, si lo que intentábamos era que floreciera la diversidad cultural, ¿por qué volvimos a utilizar un término que subsumía la enorme riqueza y diversidad inherentes a los pueblos originarios de América bajo una categoría como la de pueblos indígenas?

Nos enfrentamos a situaciones de fondo harto confusas y poco eficaces como, por ejemplo, toparnos con caracterizaciones que poco ayudan a establecer y diseñar políticas de protección, promoción y apoyo, al indagar sobre asuntos como las lenguas de los pueblos. Es el caso de los programas cuyo sujeto es la lengua indígena o las culturas indígenas o la cosmovisión indígena; sólo alguien que desconozca la enorme complejidad, diversidad y situación específica de las numerosísimas lenguas que se hablan por toda América supondría que puede establecerse una política general a tal efecto. La realidad es que no existe, ni nunca existió, algo que pudiéramos llamar “lengua indígena”, “cultura indígena” ni “cosmovisión indígena”.

Lo característico de la diversidad, permítanme la redundancia, es la diversidad misma; es a ella a la que debemos dar respuestas concretas.

Cómo vamos a reconocer la extraordinaria gama de expresiones culturales de los pueblos y la enorme diversidad de situaciones en que se desenvuelve si la lente, como la enfocamos, no está diseñada para registrar las variaciones significativas.

Por tal motivo, cuando profundizamos en el corpus del derecho internacional construido para los pueblos indígenas del mundo, nos percatamos de que los derechos establecidos se refieren a sujetos en abstracto, que difícilmente pueden ser asumidos de forma activa por un grupo concreto, y utilizados como instrumentos de transformación y desarrollo propio.

Asimismo, el principio del reconocimiento de los pueblos indígenas suponía el establecimiento de su carácter de sujetos políticos plenos, aunque en la inmensa mayoría de los casos los reconocimientos eluden explícitamente toda discusión y negociación en los asuntos que intervienen en su reconocimiento como pueblos, como es el de la autodeterminación, y por tanto su derecho inalienable a una restitución negociada de la potestad y propiedad sobre sus territorios tradicionales y los recursos contenidos en ellos.

Estas y otras urgentes preguntas deben, a mi juicio, ser objeto de una cuidadosa, amplia y profunda deliberación y consulta por parte de las estructuras legislativas de nuestras naciones para el camino que hoy debemos recorrer, y estamos comprometidos a dar respuesta satisfactoria a los retos que enfrentan los pueblos indígenas, impuestos por la incertidumbre, temor que señalan una y otra vez nuestros pueblos a causa del sentido y dirección de las transformaciones que se llevan a cabo en el mundo según el principio de la globalización, impulsadas en los órdenes financieros, de mercado, de comunicación y de explotación de recursos naturales.

Como bien reiteran los mismos pueblos, a estos cambios globalizadores apuntan y alistan las fuerzas económicas con el objetivo de irrumpir y establecerse en los últimos territorios con recursos naturales potencialmente disponibles en el planeta, que con el ropaje de grandes planes de desarrollo macrorregional, se afinan en los grandes centros internacionales de planificación de acuerdo con los Estados nacionales.

Si nos centramos en nuestro continente, resulta evidente la correspondencia puntual y sistemática que se presenta entre las regiones ma-

yoritariamente habitadas por pueblos indígenas y las regiones ricas en recursos potencialmente explotables. Esto supondría que en caso de que los pueblos indígenas de nuestra América hubieran sido objeto de una inclusión jurídica como sujetos políticos plenos y propietarios legítimos de sus territorios, ellos aparecerían en las grandes negociaciones del futuro como un sector con una mayor capacidad de generar recursos y utilidades, tanto para sus regiones como para nuestras naciones. Sin embargo, la situación jurídica en que quedaron los convirtió en agentes sin fuerza ni capacidad de negociación, sujetos a la determinación externa y, como es evidente, a perpetrar un nuevo episodio de despojo sobre ellos.

Ante la imposibilidad de resistirse, con esto podemos prefigurar una nueva marea migratoria de largo alcance hacia las ya inexistentes regiones de refugio, sin más remedio que unirse al caudal de los enormes flujos migratorios que a consecuencia de los mencionados procesos se desarrollan en nuestra región en busca de la elemental sobrevivencia, con los enormes riesgos que ello supone a su capacidad de resistencia como pueblos originarios y diversos del continente.

Nos encontramos frente a una circunstancia histórica que, de acuerdo con la forma en que decidamos enfrentarla, será definitiva para la viabilidad de nuestras naciones y, por supuesto, determinante del sentido y aptitud de nuestra condición de sociedades multiculturales.

Globalización, desarrollo capitalista y pueblos indígenas: “la última frontera”*

En los años recientes circuló —de manera más bien restringida— una expresión para referirse a los territorios indígenas, a su población y, sobre todo, a los recursos naturales en el marco de la globalización: “la última frontera”. Examinada a la luz de la historia y en particular a la de los procesos de expansión capitalista, el empleo de tal expresión tiene una densidad semántica no desdeñable, a la que quiero referirme para iniciar el acercamiento al tema.

En épocas ya lejanas —hace unos quinientos años, coincidiendo con las avanzadas hacia territorios americanos— la idea de una última frontera se preñó de contenidos en los que se mezclaban a un tiempo los límites de lo conocido y de lo apropiado o apropiable, así como el vértigo del misterio. Si se leen, por ejemplo, los estudios de la historiografía francesa dedicados al Paraíso, se podrá comprobar cómo operaba el sistema de creencias que conformaba, al menos desde el siglo XII, la *imago mundi* europea, en que confluían representaciones imaginarias con fragmentos de relatos de viajeros a tierras lejanas, de exploraciones que correspondían en buena medida a lo que hoy denominamos el África subsahariana

* Texto inédito, 2009.

o el Sudeste Asiático, además del mundo insular: las tierras del Preste Juan, las Islas Afortunadas, la desembocadura del Ganges.

La persistencia de la idea del paraíso terrenal, a raíz del “descubrimiento de América”, como el de un lugar con referentes geográficos “objetivos” —del que llegaban retazos de información— comenzó a impregnarse de datos sobre lo que hoy llamaríamos “otras culturas”, enigmáticas, lejanas, inescrutables. “La última frontera” marcó así, durante mucho tiempo, el lugar de “lo otro” y de “los otros”. Y, aunque la idea de “civilización” aún no aparecía con nitidez —sobre todo en el sentido moderno, que es el que más ha llegado a nosotros asociado a la idea de “cultura”—, los fundamentos ideológicos que la hicieron posible comenzaban ya a delinearse. La idea de la expansión civilizatoria incluso se llenó de imperativos éticos; había que llevar “a los otros” las ideas, la doctrina y las prácticas como una transferencia de “lo mejor de nosotros”: la religión, los modos de vida y, más tarde, el progreso.

La antropología, hermanaada a muchas de las empresas de avance sobre “las últimas fronteras”, también forjó una lexicografía significativa, apropiándose de expresiones forjadas en otros ámbitos (por ejemplo, el de la política) o generando nuevas expresiones propias y originales. La “campana a desierto” de los militares argentinos en el proceso de expansión de la modernidad hacia territorios indios, de la Pampa o de la Patagonia, o “las regiones de refugio” mexicanas, que designaban los lugares de habitación y resistencia indígenas, forman parte de esta estirpe lingüística.

El deslumbramiento que producía la naturaleza americana —pródiga, diversa, matinal— suscitó, cuando menos, dos tipos de reacciones. Por una parte, el reconocimiento, cargado de simpatía, de la riqueza y la prodigalidad, de los dones, como correspondía a la generosidad del creador; por la otra, la idea de fragmentariedad, de imperfección, de inmadurez, de lo que se ha desarrollado de manera excéntrica al margen —diríamos hoy— de los procesos civilizatorios. Y, en ambos casos, de lo que debe ser

conquistado e incorporado al mundo de los que han hecho inteligible para los otros el verdadero “Plan de la Creación”: Occidente y el cristianismo, de la mano de sus dos grandes aliados, la Corona y el Papado.

La idea y el empuje de la empresa civilizatoria llegarán hasta nuestros días, a veces de la mano de la ciencia, acompañadas siempre de la imposición autoritaria, de la denostación o el desdén por los saberes de los otros: un remate, en fin, de la concepción según la cual no sólo es necesario y posible, sino también deseable, incorporar lo otro a la modernidad, a la civilización y al concierto de los países democráticos.

Quiero aludir, en suma, a los discursos que acompañan a la expansión capitalista sobre los territorios indígenas de hoy, arengas que reposan sobre argumentos ideológicos con larga historia y notable densidad semántica, y que las ciencias sociales están obligadas a enfrentar con sus mejores herramientas y con la misma concentración de esfuerzos que han aplicado al estudio de la cultura, del parentesco, las lenguas o los mitos.

Nemesio Rodríguez, un miembro de nuestro Programa Universitario México, Nación Multicultural, dice:

Referirse a los pueblos indios, a caballo entre milenios, enmarcados en la relación entre globalización y desarrollo implica, sin duda, tratar las condiciones actuales de propiedad, sus expropiaciones y apropiaciones, así como las perspectivas operacionales sobre la misma. Para esto, la etnografía actual se queda corta, aunque aporte datos. No hay una etnografía de la globalización, del poder, de la política en, con y de los pueblos indígenas ni de sus múltiples articulaciones en relaciones de fuerza, en procesos con espacios y tiempos específicos, en la que se dé cuenta de dicha dinámica. En general, lo que asoma son las quejas, los lamentos y las culpas; y, a lo más, los intentos jurídicos. Ni la ideología ni el testimonio suplantán la producción de conocimientos para la praxis.

Independientemente del grado y del campo de profundidad histórica que se adopte existe un acuerdo tácito de que las manifestaciones de la

globalización son fenómenos que están cambiando, de manera acelerada. Todas y cada una de las relaciones sociales y políticas de los habitantes del planeta entre sí y de éstos con su medio. La palabra globalización (o la mundialización, impulsada por los franceses) actualmente designa múltiples procesos, convirtiéndola así en un instrumento ambiguo: denota procesos e ideologías sobre los mismos. Por un lado se encuentra su manifestación más evidente alrededor del mercado y del “supuesto” desligue del mismo de la política y la idea de que ésta y aquél tienen; por el otro, hay un rediseño de los sistemas de información, de las relaciones internacionales del papel del Estado hacia dentro y hacia fuera de los territorios que “supuestamente” controla; en y entre ambos extremos del abanico, sociedades de todo tipo emergen como “nuevos” actores sociales con incidencias mundiales, regionales y locales, en ese orden. Es necesario desbrozar estos campos, mínimamente y en sus líneas fundamentales, para abordar los potenciales de los pueblos indios en las condiciones concretas del mundo real. Para eso el eje conductor, problemático y articulador elegido es el que marca el conjunto de situaciones y condiciones del medio ambiente, en tanto producto y efecto de acciones sociales, culturales, políticas y económicas que encadenan lo global con lo local en tanto propiedad y propiedades; ámbito especial y declaradamente significativo para los pueblos indios. En el entendido, insistimos, de que hoy sólo desde lo global se puede intentar comprender lo regional y lo local. Las fuerzas que tienden a hegemonizar son transnacionales, y las que tienden a frenarlas están comenzando su propio proceso de articulación internacional. En la actualidad no hay sociedad ni territorio del planeta que esté fuera de las relaciones impuestas por las fuerzas económicas e ideológicas de la globalización; no existe hoy en día un grupo étnico en el mundo que no resienta su impacto. Estas mismas fuerzas hacen comparables situaciones por las que atraviesan distintos pueblos específicos englobados en la mundialización.¹

¹ Nemesio Rodríguez, “Pueblos indios, globalización y desarrollo”, en INI, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Segundo Informe*, México, INI/PNUD, pp. 20-30, 2000.

Volvamos ahora a la idea de la “última frontera”² y a sus paradojas. Por una parte, resulta evidente que si la globalización es, por definición, omnicomprendiva, la idea de “fronteras” se desvanece. Los “tratados de libre comercio”, por citar sólo un caso —aunque fuertemente ejemplar—, contribuyen de una manera decisiva a su desvanecimiento, al menos con el argumento (sofístico) de que implican la “libre circulación de bienes, capitales y personas”. Como señalan numerosos autores (John Saxe-Fernández, entre nosotros), los países centrales, con Estados Unidos a la cabeza, se muestran reticentes a eliminar sus fronteras y enfrentan la “porosidad fronteriza” con el reforzamiento de la red de control y de la valla sur limítrofe con México: apertura hacia fuera y oclusión (selectiva) hacia dentro, proceso en el cual se pulveriza también la idea de *soberanía*, calificándola como un remanente del pasado.

Pero también los límites territoriales indios son traspasados por los propios pueblos en la trashumancia de la migración. No es casualidad que se construyera una jerarquía de los “espacios indígenas” apelando a indicadores (lingüísticos, para el caso de México) que sirven para contabilizar áreas territoriales (por ejemplo, municipios) “eminentemente indígenas”, “medianamente indígenas” y con “presencia de población indígena”, aunque al hacer uso de ellos los investigadores insistan una y otra vez en la “indianización de espacios no indígenas” en donde se puede ratificar su presencia aunque con el carácter de “minorías”.

Nos hemos valido de la idea de “última frontera” para demostrar que esta fórmula lingüística no sólo manifiesta la idea de *límites territoriales* sino que también denota una expresión de los *límites conceptuales* de los modelos de desarrollo cuando se focalizan en el mundo indígena. Esto es especialmente visible en gran parte de los estudios sobre pobreza indígena, donde los “indicadores socioeconómicos” muestran los límites de una posición teórica e instrumental que, en el discurso, admite

² Véanse las notas al final de este artículo.

la importancia de “las variables culturales” o de las “variables ambientales”, pero que en la práctica se constriñe a *registrar carencias* en materia de vivienda y sus servicios (electricidad, agua potable o entubada, drenaje), educación (entendida como años de escolaridad y asociada al analfabetismo o la deserción escolar y la escolaridad por sexos), empleo (con o sin remuneración) e ingresos monetarios (menos de un dólar diario, menos de un salario mínimo mensual, etcétera), morbilidad (cuando se consigue registrarla, que no siempre es el caso), mortalidad o nutrición.

Reducidos a estos pocos temas, los “indicadores socioeconómicos” sólo constituyen una muestra (limitada) de variables que intervienen (y ello sin que sean jerarquizadas) en la reproducción de la pobreza. ¿Qué lugar tienen en los indicadores socioeconómicos las variables relativas al mercado, a las patentes, a la propiedad y calidad de la tierra, a la disponibilidad de tecnología, a la legislación mercantil, a los saberes sobre el medio ambiente, a la organización del trabajo y a la calificación de los trabajadores, en fin, a la información sobre las reglas del juego en la economía global?

En cualquier caso, la expresión “indicadores socioeconómicos” parece excesiva para designar a este conjunto de herramientas, y sus correlatos objetivos, limitados, como se comprueba al examinar la naturaleza de los datos que estos indicadores arrojan. La admisión de que “la cultura constituye una variable fundamental del desarrollo” no aparece ratificada en la práctica, ni como ingrediente impulsor del desarrollo (sustentable) ni como obstáculo de éste. La razón para que ello ocurra radica, según todos los indicios, en lo rudimentario y limitado de los modelos analíticos.

¿Sería capaz un técnico del Banco Mundial de desarrollar una “estrategia de desarrollo sustentable” con —y sólo con— los indicadores que ellos mismos emplean para caracterizar “la pobreza indígena”? En estudios publicados con frecuencia, como *Las poblaciones indígenas y la pobreza*

en América Latina, de George Psacharopoulos y Harry A. Patrinos, del Banco Mundial, no sólo las conclusiones resultan obvias sino que las propuestas son de un simplismo y de una trivialidad ofensivas. Veamos:

Principales conclusiones:

- Entre las poblaciones indígenas de América Latina la pobreza es generalizada.
- Las condiciones de vida de la población indígena son generalmente miserables, especialmente si se les compara con las de la población no indígena.
- Existe una fuerte correlación entre el número de años de educación cursados y el origen indígena, y el grado de escolaridad y la categoría de pobreza.
- Las aptitudes y el número de años de educación cursados de los padres guardan relación con la escolaridad y otras características de capital humano de sus hijos.
- Los problemas de salud de los grupos indígenas son graves.
- La participación en la fuerza laboral es mayor y la tasa de desempleo es menor entre los indígenas que se concentran en determinados sectores de la economía.
- Los indígenas muestran niveles mucho menores de escolaridad que la población no indígena, pero la equiparación del número de años de educación cursados se traducirá en considerable aumento de los ingresos laborales relativos.

Notas

Sobre el uso de la expresión “la última frontera”, para aludir a los territorios indígenas y a su recurso, hay varias fuentes. En el Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU se ha ventilado el tema (véase Foro Permanente, Segundo periodo de sesiones, 12 al 23 de mayo

de 2003, en <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente/segundo-periodo-de-sesiones.html>).

El pasaje que reproducimos a continuación fue preparado por la ONG Enlace Civil (véase en <https://traumapsicosocial.blogspot.com/2011/04/contextualizacion-mexico-en-la.html>):

Pero el gran poder mundial también responde a la actual lucha social de Chiapas disfrazando sus megacapitales con diferentes proyectos de inversión y modernización relativamente dispersos. No casualmente en el Chiapas rebelde —“última frontera” y única zona tropical de América del Norte— atrae nuevos proyectos internacionales de financiamiento, como el Fondo Chiapas, destinados a la creación de plantaciones de hule, palma africana, palma camedor, barbasco, eucalipto, marañón, frutos, raíces y maderas tropicales, etc. Auspiciados por el Banco Mundial y otros grupos financieros internacionales. Confluyen de esta suerte nuevos capitales (grupos empresariales como El Porvenir, Grupo Mexicano de Desarrollo, Modelo y Escorpión, así como los grupos financieros Bancrecer y Serfín) con empresas nacionales y transnacionales previamente operantes en la región (Nestlé, Del Monte, Maseca, Grupo Pulsar, el monopolio comercializador de café Neuman, ICA, Pepsi Co., Tribasa, Herdez, etc.), a la vez que se prepara el terreno a nuevas y mayores empresas interesadas en la depredación de recursos todavía más rentables: gas y petróleo (caso de la empresa canadiense Hydro Quebec International), recursos forestales (International Paper, Simpson, etcétera), biodiversidad (que hoy en día es valuada por algunas organizaciones ambientalistas transnacionales como materia prima para la biotecnología y la ingeniería genética), hidroelectricidad, ecoturismo, etc.

Identidad e identidades*

La pasión por lo idéntico, que en palabras de Levi-Strauss concentró la atención y reflexión de los antropólogos, se desbordó hace un par de décadas de sus cauces gremiales y académicos inundando a la sociedad en su conjunto.

La reivindicación y la reflexión de las identidades se ubican hoy en el centro de la reformulación de los Estados nacionales y se han convertido, por desgracia, en la justificación explícita de las guerras entre las regiones y los países, y también de la violencia civil entre grupos al interior de los Estados nacionales. El discurso de la identidad ha sido tradicionalmente utilizado por los Estados centrales como un argumento último y esencial de los modelos sociales establecidos.

La defensa de la “identidad nacional” ha funcionado como razón de Estado para la toma de decisiones en muchos campos: económico, político, cultural, deportivo, etcétera. Con gran maestría, David Brading esclareció los mecanismos y sentidos mediante los cuales México se pensó como nación y se autoimpuso una identidad como condición y consecuencia de su deseo de independencia.

* Ponencia presentada en el II Congreso Internacional sobre Identidades en Perspectiva Multidisciplinaria. Pachuca, Hidalgo, febrero de 2014.

El colapso de las estructuras nacionales de la Europa del Este y de la ex Unión Soviética puso en el centro de los acontecimientos mundiales el asunto de las identidades. Los voceros de la Unión Soviética estaban convencidos de que la solución encontrada había superado, de una vez y para siempre, este problema; pocos investigadores alertaban sobre la falacia de identidad que vivía la Unión Soviética, pero no sólo ésta. Muchos países que consideraban tener “resuelto el problema nacional” ven con extrema preocupación los sucesos actuales, exponenciados notoriamente por el incesante caudal migratorio evidenciado en las décadas recientes en el planeta entero, así como por la emergencia explosiva de las identidades religioso-políticas que caracterizan la violenta cotidianidad de los países del Medio Oriente y del mundo árabe, y qué decir de la brutal tragedia del África subsahariana.

Algunos países que siempre han tenido serios conflictos regionales de carácter autónomo o independiente, como España con la región vasca y la catalana o Inglaterra con Irlanda del Norte, y que no han podido lograr un acuerdo suficiente y satisfactorio, también están preocupados por las consecuencias de la emergencia generalizada de las identidades, que afanosamente buscan impedir. Vivimos sin duda en una época de convulsión de las identidades.

No obstante, la antropología y las ciencias sociales no pueden ofrecer hoy a las sociedades una respuesta clara y unívoca de los fenómenos sobre identidad; sus significados, su funcionamiento, sus historias y sus posibles tendencias, más allá de hibridaciones y liquideces. En unos cuantos años la cuestión de la identidad pasó de ser una reflexión pausada y académica a una urgente y necesaria.

Al buscar penetrar en el complejo panorama de las identidades convulsionadas, debemos empezar por establecer algunas proposiciones básicas para utilizar el concepto: tal vez simplemente no seguir el consejo de Durkheim de tratar los hechos sociales como cosas, sino considerar con seriedad, a fondo y en toda su complejidad, los hechos sociales como

la expresión de las relaciones sociales, sin afanes concluyentes pero sí con una voluntad decidida de comprensión y entendimiento que trascienda la vulgar e irrelevante concepción dominante de las ciencias sociales contemporáneas, la cual ha aceptado dócil y servilmente la emasculación epistemológica del conocimiento.

Extirpación cognitiva que se desprende de su concepción y participación enjundiosa en la reducción, fragmentación y cosificación de la complejidad de las sociedades y la vida de las personas, a través de la arbitraria sustantivación de ciertas categorías sociales, partes aisladas y desvinculadas, de los procesos que las constituyen, en un ejercicio delirante de cuantificaciones, encuestas y diagnósticos —ya sea de niños menores, madres embarazadas, jóvenes, personas de la tercera edad, pobreza, minusvalía, pueblos indios, etcétera—, que desembocan en programas institucionales siempre insuficientes, siempre inalcanzables.

La identidad

La identidad es un atributo de todo individuo y grupo humano, es la condición misma de su humanidad; no existe individuo o grupo sin identidad. La “pérdida de identidad”, a menudo aludida, da cuenta de los procesos de transformación de la identidad y no a una supuesta pérdida total de la misma. Un ejemplo palpable de esto lo dieron los sabios mexicanos, quienes “dialogaban” con los frailes españoles en los primeros momentos de la invasión y exigían de los religiosos comprensión acerca de su situación de *Estar Nepantla*: lo que se traduce como estar en medio, entre dos aguas, en este caso, entre dos redes de identidades.¹

La identidad es una resultante compleja de situaciones históricas y valoraciones subjetivas, no un dato inequívoco y comprobable. En pri-

¹ Para más detalles del concepto *Estar Nepantla*, véase Elsa Cecilia Frost, “Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua”, consultado el 11 de noviembre de 2018, disponible en: <http://www.academia.mx/noticias/item/acerca-de-nepantla-por-elsa-cecilia-frost>

mera instancia está la que se establece por el criterio de autoadscripción y por la aceptación social de la misma, es decir, su reconocimiento por el grupo mismo. Es del todo falso considerar sustentos biológicos como origen “natural” de las identidades y es igualmente incorrecto asociarla a una relación específica con alguna divinidad o religiosidad.

Si bien esta posición se ha mantenido en algunas regiones del mundo, no puede usarse como prueba, sino como una muestra del uso ideológico de cierto tipo de diferencias: el color de la piel, el nivel educativo, la pobreza relativa, la forma de vestir, los gustos culinarios, las preferencias religiosas o cualquier otro criterio que se esgrima como fáctico y objetivo.

Asimismo, las identidades no son inmutables, como no lo son las relaciones sociales que las personas establecen entre ellas, y sus cambios son causa o resultante del proceso de transformación histórica; las identidades se modifican, se recrean, se subordinan, se imponen, se inventan o se reinventan.

La identidad no apela a un criterio único y definitivo de referencia; la identidad es un haz de relaciones sociales diversas, y cada una de éstas produce una identidad específica y parcial; es decir que podemos reconocer analíticamente un vasto conjunto de identidades; las hay individuales, de barrio, de etnia, de clase, de partido, de género, de gremio, de nacionalidad, de cultura, etcétera. No existe, por tanto, una “identidad base” o esencial que permita caracterizar a ningún grupo o individuo. La imagen de un haz, o una red de identidades, me parece la más ajustada a los procesos reales.

La identidad “total” sería resultado del complejo sistema de relaciones de una persona o grupo con otras personas o grupos en todos los niveles en que esta identidad pudiera descomponerse para su análisis. La explicitación de cualquiera de los niveles de identidad se da en una situación determinada y no excluye los otros niveles; simplemente los organiza en respuesta a una interpretación precisa. Así, hablar de la iden-

tividad rarámuri o la identidad alemana o la identidad maorí o la identidad mexicana o la identidad vasca o la identidad española, alude a un conjunto de fenómenos diversos en su constitución, en su sentido y en su historia.

Por lo general, las disquisiciones teóricas sobre la identidad apelan a una sola de las dimensiones identitarias posibles (ya sea la nacional, la étnica o la de género) o se refieren a la identidad en abstracto. Recuérdese la intensa y amplia reflexión y producción que el grupo Hiperión desarrolló a mediados del siglo pasado en torno a la identidad del mexicano, que rápidamente quedó olvidada, salvo algunos títulos que alcanzaron prestigio por su estilo o por la importancia que sus autores adquirieron después. Recuérdese, asimismo, la enconada disputa académica que enfrentaba la “identidad de clase” con la “identidad étnica” entre nosotros en el tercio final de ese mismo siglo, en la que se buscaba una supremacía o preeminencia de carácter absoluto, de una u otra identidad, como condición de emancipación de los pueblos indígenas.

La identidad —o más precisamente las identidades— es una red de relaciones virtuales que se manifiestan en situaciones concretas; entonces, es necesario para su análisis definir los momentos sociales precisos para abordarla y encontrar los temas en que ésta se expresa, o ambos.

En otros trabajos he explorado esta manera de tratar el problema de la identidad nacional mexicana; ahí planteé tres temas en que la identidad nacional se expresaba de manera recurrente: se cristaliza en procesos sociales, significados y acciones: el aztequismo, el guadalupanismo y el priismo, que no son ni eran los únicos, por supuesto, pero se presentaban de manera sistemática y alcanzaron un gran nivel de significación y de legitimidad en la franja de la identidad nacional.

Dichos temas son importantes porque han funcionado como muros de contención social; útiles diques estatales que nos han impedido avanzar hacia una democracia real, una democracia de interpretación histórica, democracia política y democracia religiosa. Y han sido y siguen

siendo murallas con las que se intenta destruir y evitar el desarrollo de cualquier proceso autonómico en nuestro país. Hasta hace algunos años, el cuestionamiento de uno de estos temas de la identidad nacional era suficiente para provocar acusaciones de traición a la patria.

La búsqueda de espacios y la lucha para el desenvolvimiento de formas más democráticas de relación en nuestro país han puesto en jaque los temas de la identidad nacional. El priismo y el guadalupanismo han sido socavados en las últimas tres décadas, aunque de manera diferente; ambos muestran ya sus huesos descarnados; sin embargo, es sintomático cómo el aztequismo se reproduce campantemente sin la menor reflexión crítica sobre su sentido, contenido y función ideológica.

La oposición política en el país fue ocupando —con exasperante lentitud— espacios de poder real, hasta ganar la Presidencia en 2018, aunque a partir del resultado electoral del año 2000, México dejó de reconocerse mayoritariamente como un país priista.

El guadalupanismo, el cual permitiría afirmar hace unos cuantos años al delegado del papa en el país, el señor Prigione, que “si México dejaba de ser guadalupano, dejaría de ser México”, ha resentido en la última década un retroceso formidable. Hoy en el país hay en marcha una profunda transformación y diversificación religiosa sin precedentes, no sólo en las zonas fronterizas sino en el mismo centro del país; el sinfín de sectas protestantes y evangélicas adhieren, día a día, cada vez a más grupos para sus prácticas religiosas, y desde hace poco tiempo hasta grupos emergentes de cultos musulmanes se han instalado en el país. Entidades federativas, como Chiapas, obtienen en estudios recientes un índice de más de 35 por ciento de sus habitantes como practicantes de alguna versión evangélica y de otros cultos.

El tercer tema sobre identidad: el aztequismo, transcurre y se utiliza en México sin mucha oposición; no obstante, los signos de advertencia y cuestionamiento son ya visibles. La reciente modificación del segundo artículo de la Constitución, que reconoce a México como país pluricul-

tural y multilingüe, es un signo equívoco de su futuro cuestionamiento. La posibilidad de que el libro de texto gratuito, en el que se educan acerca de la historia de México los niños del país, se elabore de manera regional es otro signo en igual sentido; ¿qué significarán los aztecas en los libros del sureste del país, en el “país” de los mayas?

El aztequismo como símbolo étnico fundamental de la nación mexicana empieza a mostrar su debilidad. Sin embargo, ha sido el sector pensante, los intelectuales, quienes continuaron la tradición sin haberse dado mucha reflexión en torno al país real, y ni la menor autocritica en su colaboración en perpetuar a los “aztecas” como los representantes de la nación mexicana. Se han construido museos reconocidos en todo el orbe donde los aztecas son glorificados con grandilocuencia arquitectónica y frivolidad científica.

Estos tres temas sobre la identidad, junto a otros como el de “la vigencia de la Revolución mexicana” o “la tierra es de quien la trabaja” o “el ejido como la forma de vida de los campesinos” o “la educación laica y gratuita”, han sido minados, destruidos y drásticamente retirados como soportes sociales de la nación.

Los fundamentos ideológicos del México del siglo xx están en franca disolución, las discusiones encorsetadas en lo político no alcanzan a dimensionar que, más allá de los temas concretos, lo que está de verdad en ascuas es la nación misma, el soporte natural de una de las identidades, ni más ni menos que la identidad en que se fundamenta y legitima la soberanía nacional.

Nuevos sujetos sociales, una sociedad civil múltiple y diversa, emerge trabajosamente en busca de nuevos espacios y nuevos canales para expresarse, actuar y poner en práctica sus soluciones; una de sus características es que ya no ve la nación como el espacio único para la satisfacción de sus aspiraciones.

Reconocer esto, pensarlo y volverlo a pensar, permitirá que sea menos traumático el tránsito de las sociedades nacionales a las sociedades

posnacionales; las lecciones de otros países son suficientemente sangrientas como para no actuar con responsabilidad.

El plantear la identidad mexicana en el tercer milenio implica, en sí, la nostalgia de las fronteras; es una apelación inconsciente a la continuidad de lo que hoy desaparece, insatisfactorio pero conocido.

Nuevos y revitalizados procesos antes oscurecidos por la férrea coraza de la unidad nacional se despliegan: la consolidación de identidades regionales, étnicas, de género, etcétera, que buscan expresarse tal cual en sus propios términos con propuestas totales, que no se conforman ya con ser “protegidas” por el manto de “lo nacional”. Su intensidad en México es todavía débil, no se ven canales para su consolidación y desarrollo; esto es preocupante.

Este movimiento creciente se acompaña por otro más visible, aunque todavía débil también y en apariencia contradictorio: la conformación de entidades supranacionales que tienden a asumir las funciones tradicionales de la nación (fronteras, parlamento, pasaporte, moneda, etcétera). Procesos impulsados por la globalización de la economía, el poderío de la casta financiera mundial, el asalto total a los recursos naturales del planeta, el desarrollo de la informática y la uniformidad de la información.

¿Identidad de tratado de libre comercio?, ¿identidad latinoamericana?, ¿identidad iberoamericana?, ¿identidad indo-afro-ibero-americana? Todas son posibles. Afiliarnos a una u otra depende de la geometría del poder; cualquiera de ellas implica una voluntad activa o una subordinación actuantes; todas, sin embargo, tendrán como necesidad apropiarse de parte de las funciones tradicionales de la fundamentación ideológica con que consideramos la nación.

Las interminables e intermitentes luchas que los pueblos indígenas de México desarrollaron por más de quinientos años en defensa de sus territorios, culturas e identidades, lograron en las tres décadas recientes imponer una nueva visibilidad histórica como pueblos, a través de su

presencia en los escenarios nacionales e internacionales, que sin duda alguna en nuestro país lograron su cristalización definitiva a raíz del alzamiento e irrupción del EZLN y la cauda de consecuencias de todo orden que ha tenido y tiene para el país y el mundo entero, sin exageración.

Los movimientos de los pueblos indígenas hicieron que dejaran de ser invisibles como actores y sujetos históricos —ya que siempre eran considerados sujetos pasivos, casi inexistentes—, y hoy —aun frente a las persistentes y férreas resistencias del *statu quo*— han obligado a la sociedad a iniciar el cambio en los contenidos del debate político nacional, los cuales apuntan hacia el desarrollo de los necesarios procesos de reconstrucción de la sociedad mexicana como una sociedad pluricultural y plurilingüe, sin duda alguna un nuevo modelo identitario para nuestras sociedades.

Frente a estas nuevas realidades, comunes a varios países de América Latina, el líder y pensador kichwa y ecuatoriano Luis Macas se preguntaba,

[...] si este reconocimiento y esta transformación social, histórica y política de los pueblos y nacionalidades indígenas se ha producido en estos últimos años, cabe preguntarse, ¿dónde estuvimos antes?, ¿qué hacíamos?, ¿cuáles eran nuestras características de nuestra condición de invisibles?, ¿por qué la sociedad no podía visibilizarnos?

¿Se trató acaso de una forma de resistencia el transitar silenciosamente por la historia, cuya razón de ser estaba precisamente en mantenernos a la sombra para conservar nuestra presencia, nuestra cultura, nuestra vida misma? ¿qué condiciones fueron emergiendo para que se transite de la sombra de la historia hacia la visualización de nuestros pueblos?

Definitivamente, la estructura de poder y dominación existentes, en todas sus formas, económicas, políticas, jurídicas, militares, religiosas, culturales y simbólicas, tenían por objetivo el lograr nuestra asimilación a la modernidad [a cada etapa de la modernidad, afirmarí yo]. Esta asimilación y homogenización [e integración en las versiones mexicanas] se hacía

a costa de destruir nuestra memoria histórica, nuestra cultura, nuestra organización social, nuestra espiritualidad.

Entonces, y para comprender las razones que han hecho posible nuestra supervivencia histórica, es preciso mencionar como elemento constitutivo de nuestra presencia y de nuestra pervivencia como sujeto histórico y político, el reconocimiento a esa matriz milenaria que ha ido forjando la construcción social de nuestros pueblos y a la institucionalización de las prácticas, valores y saberes ancestrales, que han permitido conservar nuestra memoria y mantener vigentes, a pesar de toda la agresión hecha desde la modernidad, nuestras propias formas de vida.

[...] la emergencia del movimiento indígena como sujeto político, ha traído consigo el cambio de los discursos y propuestas en el escenario nacional [...] un aspecto central que empezó a debatirse desde el inicio de la década de los noventa y a partir del Levantamiento del *Inti Raymi* [equivalente ecuatoriano al alzamiento zapatista] es el tema de la diversidad cultural y *el respeto a esa diversidad a través del reconocimiento a la interculturalidad*.²

El reconocimiento de la existencia, coexistencia, vigencia y legitimidad de otros mundos, otras identidades, o de otras *geografías*, como gustan nombrarlas los zapatistas, constituye el aporte fundamental de los pueblos indígenas del mundo hacia la verdadera transformación global del planeta, en donde lo que llamamos “el mundo occidental” se exhibe en sus contradicciones y límites estructurales.

Es a partir de la irrupción de los pueblos indígenas en el mundo contemporáneo que se desata una transformación en todos los órdenes de la comprensión de la historia social planetaria y un conjunto de estudiosos, sobre todo latinoamericanos,³ empieza a desarrollar una nueva

² Luis Macas, “La resistencia cultural”, *Boletín ICCI-Rimay*, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Ecuador, año 2, núm. 16, julio, 2000, disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/16/macass.html>

³ Mignolo, Wallerstein, Escobar, Dussell, Quijano, Toledo. en <https://teoriasocial4ucv2015.blogspot.com/p/de-boaventura-quijano.html>

comprensión del devenir histórico, al dar forma localmente a un pensamiento crítico que a través de una nueva mirada trastoca y trasciende los discursos epistemológicos, históricos, académicos y políticos impuestos tradicionalmente, y que parte de la visibilización y comprensión de la falsedad que subyace al afirmar de forma categórica que con el término de la formación de los Estados nación, en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial.

Esos estudiosos postulan que la división internacional del trabajo establecida entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, instituida durante varios siglos de la expansión colonial europea, no mostró una transformación significativa con el fin de la colonización y la formación de los Estados nación en la periferia; en contraposición, demuestran que la transición habida en el planeta no fue ni es una descolonización verdadera sino una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro/periferia a escala mundial.

Refieren que la primera descolonización iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las inglesas y francesas fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias y dejó *intactas* las numerosas relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género, y para concluir señalan que el mundo del siglo XXI necesita una *decolonialidad* (así la denominan) que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX, la cual supone un largo proceso de resignificación.

En este punto y momento en el que nos encontramos, el aquí y el ahora, donde para nadie pasa inadvertido que la explosión del corpus jurídico de derechos indígenas construido en los órdenes internacional y nacional en los veinte años recientes, desde la creación del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas en la ONU en 1982 hasta la Declaración

de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, sin olvidar el Convenio 169 de la OIT, el Foro Permanente en Ecosoc-ONU, la figura del Relator y sus relatorias, a la par de los cambios constitucionales en la mayoría de los países del continente, y sobre todo en México y la mayoría de los países de América Latina, no ha producido un cambio visible y significativo en la condición económica, política y social de los pueblos indígenas en nuestro país.

Aún persiste la actitud de invisibilización hacia la *otredad* fundamental que constituyen los pueblos indígenas, sus culturas y sus identidades específicas. Ellos exigen el reconocimiento de esta otredad no sólo por ser su legítimo y ya legal derecho, sino porque el reconocimiento de su especificidad cultural requiere por fuerza del ejercicio pleno de la interculturalidad equitativa, lo que implica, ni más ni menos, una reconstrucción completa del Estado nacional.

El proceso de edificación del Estado Plurinacional Boliviano ejemplifica de manera contundente los retos que enfrenta la construcción de una sociedad verdaderamente multicultural, que debe asumir los retos de descolonizar todas las estructuras jurídicas en todos los campos de la vida social —económicos, históricos, políticos, culturales, étnicos y de género— impuestos por la hegemonía del modelo absolutista occidental como el único orden epistémico, valorativo, científico y legítimo, sustentado en la fuerza y en el dominio militar.

En este orden de ideas, la vigencia del ejercicio continuado de la resistencia cultural por parte de los pueblos culturalmente singulares —donde la práctica cotidiana de la cosmovisión, de la religiosidad, de la definición de horizontes de vida, del sistema de valores que lo sustentan, de las lógicas de la reciprocidad, del uso social de la lengua propia de los pueblos diversos, es decir, de dirigir las expectativas sociales al “buen vivir”—, supone un compromiso intransigente contra los intentos de sustitución cultural en todos los órdenes sociales y personales, debido a la imposición del modelo hegemónico occidental fundado en

la obsesiva individuación, la competencia, la fragmentación educativa orientada hacia la especialización y la aceptación tácita de la desigualdad que aparece legitimada y blindada en términos jurídicos y militares como resultado de la normalidad democrática.

En tal sentido y en estas condiciones emerge con claridad la diversidad y especificidad cultural de los pueblos como el núcleo duro de la resistencia y el motor profundo de la transformación social global. En esa diversidad se funda el horizonte posible de un cambio civilizatorio; sin ella estaríamos condenados, como todos los seres humanos, a disolvernarnos en la homogeneidad indiscriminada, a ser individuos aislados convertidos en una multitud desconectada y en un ejército jerarquizado de consumidores-deudores hasta el fin de los tiempos.

Bibliografía

- Frost, Elsa Cecilia, “Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua”, 11 de noviembre de 2004, disponible en: <http://www.academia.org.mx/noticias/item/acerca-de-nepantla-por-elsa-cecilia-frost>
- Macas, Luis, “La resistencia cultural”, *Boletín ICCI-Rimay*, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Ecuador, año 2, núm. 16, julio, 2000, disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/16/macas.html>
- Mignolo, Wallerstein, Escobar, Dusell, Quijano, Toledo. en <https://teoriasociales14ucv2015.blogspot.com/p/de-boaventura-quijano.html>

Pueblos indígenas y negros: interculturalidad y ciudadanía*

La diversidad cultural, ayer y hoy

El reconocimiento constitucional enmarcado por los procesos democratizadores en América Latina, en el cual los Estados afirmaron que sus sociedades son pluriétnicas y plurilingües, constituyó una reforma sustancial y necesaria que en un principio se observó tardía y limitada, al menos a la luz de la historia y de la condición pluricultural de las sociedades latinoamericanas. Innumerables investigaciones de carácter demográfico, antropológico, arqueológico, lingüístico y etnohistórico han demostrado inequívocamente el carácter plurilingüe y multicultural de las sociedades actuales, destacando una tríada en sus raíces: la amerindia, la europea y la negroafricana, las cuales fueron mezclándose e interactuando a lo largo de un proceso de transculturalización que aún no termina.

En los años recientes, las investigaciones sobre la inmigración y las relaciones interétnicas antes y después de la conquista europea en el continente han conducido a los estudiosos de la historia a plantear la

* Texto ampliado de la ponencia del mismo nombre presentada en el II Congreso Internacional de Antropología AIBR, Cataluña, España, septiembre de 2016.

necesidad de actualizar el mapa de la multiculturalidad, trazado sobre la exclusiva concepción dicotómica de *indígenas-mestizos*. Por ejemplo, en el caso mexicano, la historia de la sociedad fue vista y analizada durante muchos años con base en dicha pareja de categorías de clara raigambre colonial, característica del indigenismo de Estado y excluyente de numerosos segmentos poblacionales, cuya existencia y desenvolvimiento social son esenciales para comprender la diversidad del México histórico y actual.

En México, al igual que en otros países de América Latina que postularon en las primeras décadas del siglo XX el ideario y la acción *indigenistas*, el análisis de la problemática intercultural fue uno de los temas recurrentes, en que las expresiones “pluricultural”, “multicultural” e “intercultural” se emplearon para hablar tanto de espacios habitados por pueblos de lenguas y culturas diversas como de contextos en donde interactuaban los pueblos indígenas. Los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán,¹ por ejemplo, teorizan sobre los temas de pluralidad e interculturalidad, y definen a partir de ellas un cuerpo de programas aplicativos que constituyeron la columna vertebral de la praxis indigenista.

Desde entonces, y sobre todo en los últimos 20 años, se ha usado y abusado de la tríada pluricultural-multicultural-intercultural para referirse con rigor teórico a las situaciones en donde actúan, entran en contacto, armonizan o divergen individuos o grupos sociales de diferentes culturas. No se trata de un asunto menor, pues en la mayor parte de los casos lo que subyace al empleo de estos términos es el debate sobre la posibilidad de construir sociedades pluriculturales democráticas y, en el caso particular de México, el reconocimiento de y el respeto a los derechos de los pueblos originarios y otros sectores sociales como las colectividades afrodescendientes.

¹ Véanse, por ejemplo, *Programas de salud en la situación intercultural*, cuya edición original data de 1955, y *Obra antropológica*, VI. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, de 1957.

Hoy en día la diversidad cultural en México y América Latina va más allá de las relaciones interétnicas conformadas en la época de la Conquista y la Colonia, situación que nos enfrenta a un escenario complejo de relaciones interétnicas en ciudades cosmopolitas, sociedades globalizadas y grandes movimientos migratorios, en que el estudio y análisis de las particularidades y generalidades para su comprensión y entendimiento es una tarea aún en construcción.

En la actualidad, el término *diversidad cultural* es de orden tan general y de uso común que tiende a perderse la necesaria precisión de su significado. La diversidad cultural alude como concepto a una relación social, a las formas de articulación específicas que se dan entre grupos cuya conciencia de identidad se finca en aspectos de orden cultural, cualquiera que éstos sean, por lo que “la diferencia cultural no constituye en sí misma un orden de procesos de carácter general o exclusivo y deberemos buscar siempre en situaciones concretas, específicas en tiempo, espacio y modalidad, las determinantes de cada relación” (Del Val, 2006: 77-78).

Como resulta obvio, no es una tarea menor la búsqueda de precisiones teóricas en un campo que ha sufrido la inflación de conceptos, como son la indagación —claramente multidisciplinaria— de esas situaciones concretas que sitúan y especifican las relaciones sociales, las formas de articulación intercultural y las conformaciones identitarias; por lo que la necesidad de distinguir la multiculturalidad y la pluriculturalidad, por una parte, y la interculturalidad, por la otra, no sólo traen aparejadas consecuencias teóricas o epistemológicas sino que permiten poner en la mesa cuestiones políticas, jurídicas, económicas, ecológicas, lingüísticas y sociales.

Para comprender la diversidad cultural y la interacción entre las culturas, es preciso retomar algunas definiciones con el objeto de identificar los elementos que se ponen en juego a través del contacto y la relación entre las mismas. Por ejemplo, desde la antropología, autores como

Malinowski (1973) definen la cultura como la herencia de artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos, valores y la forma de organización social propia. En fechas recientes, otros autores señalaron que tanto las formas verbales como las no verbales de la cultura se organizan en conjuntos estructurados que comunican información. Dentro de estas “dimensiones verbales de la cultura” se mencionan, entre otras, “los estilos de vestir, el trazado de una aldea, la arquitectura, el mobiliario, los alimentos, las formas de cocinar, los gestos físicos, las posturas, etcétera” (Leach, 1978). Así, al dilucidar lo que debemos entender por cultura, nos sitúa mejor en la tarea de deslindar el campo de los conceptos, categorías y prácticas que se asocian actualmente a la multiculturalidad, la pluriculturalidad y la interculturalidad, los derechos culturales, el patrimonio cultural o las identidades. Tal como señala con justeza Francisco Colom, quien dice:

[...] buena parte de la confusión generada por el debate del multiculturalismo, estriba en la absoluta ligereza con que el término *cultura* ha sido empleado. Ciertamente, no existe una definición unívoca de lo que entendemos como tal. La fórmula más breve, aunque no necesariamente la más correcta, es la propuesta por los antropólogos a comienzos del siglo que definían como *cultura* toda forma de comportamiento aprendido, el ámbito por antonomasia de lo distinto de la *naturaleza* [...], el patrimonio singularizador (1998: 105).

Si a lo largo de toda la centuria pasada fue evidente la ampliación del concepto de *cultura* —al acoger las nuevas formulaciones antropológicas inauguradas por la obra ya clásica de Edward Tylor—, a finales del periodo la cultura apareció dotada de nuevas responsabilidades y funciones, desde su vínculo con el desarrollo económico y tecnológico hasta su identificación como factor clave de los procesos democráticos; desde su apelación como instrumento esencial de crítica a las herencias coloniales

y neocoloniales hasta su adscripción en la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales; en fin, como elemento constituyente de las solidaridades sociales o como garante de la paz.²

De esta manera, los diferentes elementos de la vida y de la naturaleza de los pueblos que intervienen en lo que se conoce como *la cultura* son expuestos a ciertos peligros en el marco de las relaciones y los intercambios desiguales que se llevan a cabo al interior de las sociedades, y con mucho mayor razón en el contexto de globalización y crisis económica, política y hasta civilizatoria por la que atraviesa la cultura y el modelo de vida dominante.

Interculturalidades y modelos interculturales

En México hay una tradición importante de estudios sociales que se plantearon, muchas veces de la mano y como guía del indigenismo de Estado y de las políticas de educación y salud posrevolucionarias,³ la construcción de modelos de investigación e intervención institucional que explicitaban las problemáticas de la pluriculturalidad y la interculturalidad. Un rasgo característico —y una clara limitación ideológica del modelo propuesto— fue que la interculturalidad se concebía como un rasgo de las regiones en donde se relacionaban e interactuaban los indígenas con la sociedad nacional (mestiza).

El indigenismo fue una política pública implementada por los Estados latinoamericanos, misma que tenía su fundamento en la teoría de la aculturación propuesta por los antropólogos Melville J. Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton y George Foster, entre otros. Esta teoría planteaba relaciones interculturales basadas en el colonialismo: “En la

² Para una perspectiva mundial del tema, véase PNUD (2004).

³ No es posible extendernos aquí en la exposición detallada de este fenómeno. Baste recordar, por ejemplo, la importancia que cobró la *antropología aplicada* como guía de las intervenciones del Estado mexicano posrevolucionario y la triple labor, como investigadores, políticos y creadores de instituciones, de personalidades como Alfonso Caso, Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán.

interrelación de culturas distintas, se produce un proceso de asimilación que va configurando una cultura nueva, resultado de esa síntesis” (Fábregas, 2012: 1-2).

Se partía de la suposición teórica de que la cultura nacional era predominantemente homogénea y que interactuaba en relaciones de dominación con las culturas indígenas, que eran heterogéneas. De ahí se derivaban cuando menos dos corolarios: el primero, y para nosotros esencialmente acertado, mostraba la posibilidad de una *interculturalidad asimétrica*; el segundo, equivocado según un caudal de evidencias, ubicaba a la interculturalidad fuera de la cultura nacional, confinándola al contacto de la “cultura nacional” con las etnias en las denominadas “regiones de refugio indígenas”.

En la *interculturalidad* están explícitos el contacto, la interacción y las correlaciones entre los portadores de distintas culturas, universos y bienes culturales. Ahora bien, el análisis de la literatura sobre el tema —incluidas las propuestas políticas o programáticas de gobiernos, instituciones internacionales, organizaciones no gubernamentales o movimientos etnopolíticos— permite distinguir con nitidez dos concepciones: la primera es la que estima que existen situaciones de interculturalidad cuando dos culturas interactúan en términos afectivos, al margen de si esa interacción da lugar a situaciones armónicas o conflictivas; mientras que la segunda concibe la interculturalidad como la relación armónica entre culturas diferentes. Según ésta, la interculturalidad es un bien en sí, un fin deseable, una tendencia sana y democrática de las relaciones sociales, que se concreta cuando dos culturas logran establecer relaciones de fructífera reciprocidad, por lo que estaríamos en presencia de un proceso intercultural.

Cabe destacar que esta concepción —la de la interculturalidad— le ha dado otro marco de consideraciones a las relaciones en contextos de diversidad cultural, donde se propone la construcción de la “equidad en la relación” (Fábregas, 2012: 5-6).

Numerosas corrientes del pensamiento que se expresaron en los ámbitos académico, político, económico, ecológico, social, tecnológico o artístico a finales del siglo XX y en la alborada del siglo XXI, pusieron de manifiesto la importancia y complejidad de las realidades multiculturales en todos los países del planeta, así como la búsqueda de nuevos modelos interculturales, ya sea que fueran propuestos como parte esencial de las políticas de Estado o que se manifestaran como anhelos y demandas de numerosos y diversos conjuntos sociales.

Al respecto, Moya resalta que “la interculturalidad no es solamente la relación entre culturas, sino la relación entre culturas en conflicto”, en donde se “supone el reconocimiento del ‘otro’ y la afirmación de sí mismo” (2009: 28-29).

En distintos países de América y el mundo, la llamada “emergencia de los pueblos indígenas”, la aceleración de los procesos migratorios y la globalización produjeron un notable impacto en las sociedades nacionales y en los escenarios internacionales, y ubicaron en un lugar relevante las investigaciones, los debates y las políticas sobre la diversidad cultural, la pluriculturalidad y la interculturalidad.

Aquí, los movimientos etnopolíticos tuvieron un papel clave en las luchas por el reconocimiento de la diversidad, configurándose como sujetos activos e impulsando los propios procesos democratizantes que surgían en la región a principios del siglo XXI. En tal escenario, el poder social adquiere otros significados en donde se relaciona lo cultural con lo político, pues como expone Leal: “la cultura es política, porque los significados son elementos constitutivos de procesos, que implícita o explícitamente buscan dar nuevas definiciones del poder social” (2006: 12).

No por casualidad comenzó una nueva etapa en la que se consideró ineludible apelar al “diálogo entre las civilizaciones” (2001 fue declarado el Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones), mediante la ratificación de la importancia del Pacto Internacional de los Derechos Sociales, Económicos y Culturales (1976); el impulso de la

Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001); la aprobación de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001); la creación de un Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (2000) en el seno de la ONU o la consagración de los llamados “derechos de tercera generación” (PUMC, 2007), la Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales (2007) y la propia Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Los artículos 4º y 5º de la Declaración sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO, que establecen que los propios derechos humanos, universalmente reconocidos, y los derechos culturales, así como las definiciones de *cultura*, *identidad cultural* y *comunidad cultural* incluidos en la Declaración de Friburgo, son el marco de referencia sobre la diversidad:

Declaración sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO:

Artículo 4º. Los derechos humanos, garantes de la diversidad cultural. La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance.

Artículo 5º. Los derechos culturales, marco propicio de la diversidad cultural. Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes. El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los definen el artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos

Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (ONU, 2001).

Declaración de Friburgo:

Artículo 2 (definiciones)

Para los fines de la presente Declaración:

El término “cultura” abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo;

La expresión “identidad cultural” debe entenderse como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad;

Por “comunidad cultural” se entiende un grupo de personas que comparten las referencias constitutivas de una identidad cultural común, que desean preservar y desarrollar (Observatorio de la Diversidad y los Derechos Culturales, 2007).

Paradójicamente, el grueso de estas legislaciones —producto en gran medida de procesos y luchas locales que se extendieron al ámbito global— y sus alcances en materia de protección y garantía de derechos culturalmente diferenciados, han caído en contradicciones debido al propio proceso globalizador, pues al mismo tiempo que se pretende reconocer y salvaguardar la diversidad en general y los derechos colec-

tivos en particular, los renovados mecanismos del capitalismo mundial imponen una reconstrucción en el orden de los mercados y los territorios locales, lo que tiene una repercusión directa en las dinámicas de quienes los habitan, en particular los pueblos y culturas indígenas que hasta hace poco conservaban una autonomía relativa, resultado de su férrea resistencia, pero también debido al insuficiente desarrollo de las economías nacionales.

Sin duda alguna, los pueblos indígenas y otras colectividades diferenciadas —como los pueblos afromestizos— reclaman una nueva inserción en las sociedades, un nuevo pacto social en que las estructuras políticas de los Estados reconozcan sus especificidades y derechos como pueblos autónomos y autodeterminados, sus posesiones y su derecho inalienable a establecer un desarrollo propio como sujetos políticos plenos, lo que les daría un lugar clave en la construcción de nuevos modelos plurales e interculturales.

En este sentido se ha propuesto el concepto de “ciudadanía activa”, que en términos de Leal (2006) alude a la creación de nuevas relaciones culturales y políticas mediante la puesta en marcha de mecanismos, instancias y nuevos actores e interlocutores con el objetivo de construir nuevas formas de organización ciudadana.

En razón de lo anterior, es necesario prestar particular atención a los vínculos entre *realidades multiculturales* y *modelos interculturales*, a partir del reconocimiento de que la acción pública, el orden institucional y los modelos de desarrollo constituyen, en última instancia, elecciones culturales que es preciso analizar y evaluar. También se requiere revisar iniciativas o procesos sociales actualmente en desarrollo, de carácter supranacional, nacional, estatal y local.

Los *modelos interculturales* (por ejemplo, en salud, educación, comunicación, etcétera) tienen como referente objetivo las *realidades multiculturales*, necesitan —de ahí el papel relevante de las universidades— de la colaboración interdisciplinaria en materia de investigación, formación

profesional, desarrollo de tecnologías o elaboración de marcos normativos cuando son propuestos como parte de las políticas públicas. Por ello se requiere de la contribución universitaria al desarrollo de modelos que puedan aplicarse institucionalmente. Al respecto, Fábregas propone “diseñar nuevas estrategias de relación social y cultural teniendo como meta el alcance de la equidad” (2012: 6).

En suma, la realidad nos ha colocado en un escenario donde es necesario enfrentar la difícil tarea de concretar lo que se expresa en el plano discursivo en escenarios tan disímiles como las Naciones Unidas; los organismos internacionales de cooperación o de derechos humanos; las convenciones sobre trabajo, medio ambiente, comercio, cultura o hábitat, y en los ambientes legislativos, por mencionar sólo algunos, para transitar del reconocimiento de las *realidades multiculturales* al desarrollo de *modelos interculturales aplicados*, lo que hoy es un serio obstáculo para las políticas internacionales (de la misma ONU, de los organismos multilaterales, de la banca de desarrollo, de las propuestas de integración regional), nacionales (desde las estructuras del Estado, pasando por los programas nacionales o sectoriales, hasta los contenidos curriculares de las universidades) y locales (ya sea del orden municipal o comunal).

Derechos diferenciados y ciudadanía

Una crítica a este tema, que he mantenido desde hace ya tiempo, es que uno de los elementos más significativos que caracterizan el corpus de los denominados “derechos indígenas” es la reiterada ambigüedad con la que se define al sujeto jurídico de los mismos. Si bien en todos los casos se utiliza el nombre “pueblos indígenas”, como en el Convenio 169 de la OIT, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas o en la misma legislación mexicana, en cada una de estas formulaciones jurídicas el vocablo no se define de manera precisa y equivalente.

Por ejemplo, en el Convenio 169 de la OIT se estipula que el término “pueblo” usado en tal declaración no tiene el valor jurídico que este mismo adopta en el derecho internacional, por tanto el catálogo minucioso de derechos reconocidos no reconoce jurídicamente al portador de ellos; es decir, tal convenio establece derechos para unos sujetos que no reconoce el convenio mismo: simulación pura y dura.

La Declaración de la ONU, establecida 18 años después, evita repetir tal formulación contradictoria e inaceptable; sin embargo, diluye los derechos de los pueblos refiriéndose a lo largo de todo el documento de manera casuística, según los temas referidos, a las “personas indígenas” o a los “pueblos y personas indígenas”. Esta forma, menos cruda en su enunciación, tiene el similar efecto de eludir el reconocimiento del sujeto “pueblos indígenas” a partir de la basculante ambigüedad en sus definiciones, cuya consecuencia es una ambigüedad en los derechos determinados.

En el capítulo de los derechos de los pueblos indígenas, la ley mexicana, por ejemplo, adopta una retórica jurídica en la que utiliza el término “pueblos indígenas” despojándolo de su carácter de sujeto político, que diluye al sustituirlo para el ejercicio de los derechos explícitamente con el término “comunidades indígenas”, con lo cual minimiza hasta el ridículo el potencial político, económico, social y cultural del sujeto, asignando a los pueblos indígenas el estatus de “comunidades de interés público”, cuyas atribuciones quedan sujetas a legislaciones secundarias y reglamentos de orden estatal y local.

La importancia de la diversidad en temas de ciudadanía surge al reconocer que las necesidades de los múltiples sectores de la población son diversas. La pobreza y desigualdad en las que viven los pueblos indígenas y negros de México y América son expresiones y resultado del tipo de relaciones políticas, sociales y económicas que se han establecido al interior de las sociedades, y que a menudo niegan o ignoran los procesos organizacionales de grupos étnicos u otros grupos diferen-

ciados de la población cuyas lógicas difieren del resto, y que por ello no encajan en las agendas políticas de demandas y necesidades, confiándolos a ser ciudadanos de segunda clase, con derechos y garantías limitadas o inexistentes.

Para alcanzar la igualdad de derechos y la ciudadanía en un marco de justicia, Cardoso y Peña plantean la importancia de articular en el análisis otras categorías como la igualdad, la dignidad y la equidad, porque destacan la necesidad de “averiguar en qué medida y de qué manera las prácticas y formas de trato vigentes encuentran respaldo en las concepciones locales de lo que sería correcto, adecuado o justo” (2015: 169-170). Esto debido a que lo que para unos es justo, en la perspectiva de los otros puede tomarse ofensivo y agravante.

Diferentes estudios y análisis sobre la vigencia y el estado de los derechos indígenas han dado cuenta de la estrecha relación entre pobreza y deterioro de los derechos humanos.⁴ No obstante, los pueblos indígenas han podido incidir, de manera cada vez más significativa, como sujetos políticos activos en los ámbitos jurídico y político internacionales y nacionales, en busca de construir nuevas formas de ciudadanía y participación, y demostrar que es posible revertir la desigualdad para acercarse a la equidad en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural, para promover la vigencia de la propia democracia y del federalismo.

Es preciso decir aquí que la condición real de los pueblos indígenas no es producto del olvido, de su fragmentación lingüística, su lejanía espacial y geográfica o de su negativa a participar en el desarrollo económico y social de corte occidental, como con frecuencia se argumenta, sino que tal condición ha sido el resultado del compromiso permanente y férreo que los sucesivos gobiernos han mantenido y perpetuado con la lógica de una política establecida y refrendada de mantener un *mo-*

⁴ Cfr. Amnistía Internacional (2014), Anaya (2009) y CEPAL (2014).

delo extremo de desigualdad social, el cual se oculta de forma sistemática tras uno de sus resultados visibles: la medición y las categorizaciones de la pobreza, es decir, en el desarrollo bizantino de lo que he denominado “pobretología” y las pomposas y renombradas estrategias de combate a la pobreza que muestran una y otra vez su inocultable inoperancia y ausencia de resultados positivos visibles.

Aclarado lo anterior, y como señalamos al principio, los pueblos indígenas de México, del continente y del mundo han podido incidir, de manera cada vez más significativa, en el transcurso de las recientes tres décadas, en la legislación internacional y en los marcos jurídicos nacionales, en este orden: primero en las instancias planetarias y después en los Estados, donde han logrado implantar con enorme dificultad e innumerables oposiciones un corpus de derechos específicos, cuyo ejercicio y cumplimiento real permitirían vislumbrar —en caso de hacerse efectivos— un cambio en sus condiciones de vida y de reproducción social; en otras palabras, es posible con ello revertir la desigualdad para acercarse a la equidad.

Por su parte, Dagnino (2001) plantea que para construir una nueva forma de ciudadanía, la activa, es preciso considerar por lo menos tres aspectos: 1) Que los pueblos indígenas y otros sectores “definan lo que consideran sus derechos y luchen por su reconocimiento”; 2) Participación justa en la definición del sistema político, lo que implica la transformación social y de las estructuras de poder, y 3) La ocupación de espacios para la democratización del Estado a través del ejercicio de una ciudadanía activa que incida directamente en el poder (citado en Leal, 2006: 13).

Debemos señalar en este punto el carácter de simultaneidad, no exento de causalidad, de que estos movimientos y planteamientos de los pueblos indígenas del mundo han coincidido con la irrupción de las estimulantes teorías de la colonialidad y la necesaria nueva descolonización del mundo, que han abierto nuevos horizontes para la comprensión de

los fenómenos contemporáneos y la redefinición de los actores y procesos de lucha frente a la ofensiva generalizada del capital.⁵

Reflexiones finales

Sin duda alguna, la profundidad de los cambios que actualmente se exige a los Estados y a las sociedades latinoamericanas está sometida a una intensa presión y debate cupular, sin interlocución social suficiente y libre. Por desgracia, las señales de las reformas que día a día se implementan no auguran cambios sustantivos en la relación de los pueblos indígenas y el Estado nacional; por el contrario, las propuestas de reforma pueden implicar la vulneración definitiva de los derechos de los pueblos indígenas hasta lograr su extinción como culturas y cometer explícitamente un etnocidio tipificado en la legislación internacional.

De la misma forma, la diversidad cultural ha sido reducida sólo a las características étnicas, al pretender resolver las desigualdades con base en una concepción de modelos jurídicos con garantías segmentadas y restringidas, y no como una nueva generación de derechos culturales, no entendidos en sentido restringido y fragmentario, sino reconocidos para la totalidad de los miembros de una sociedad, lo cual permitiría una discusión y construcción mucho más profunda y seria en la búsqueda del desarrollo equitativo en los procesos de interculturalidad para las diferentes identidades, en cada momento y circunstancia.

Hoy en día, las sociedades latinoamericanas tienen una tarea pendiente: articularse, empoderarse y servir de contrapeso a las instituciones ejecutivas, legislativas y de justicia, con el objetivo de democratizar los Estados y restarle poder a los gobiernos centrales. En otras palabras, para construir una ciudadanía responsable, además de espacios crecientes de autonomía, de poder y decisión.

⁵ Cfr. Walter Mignolo (2000, 2005); Bernstein (1973); Dussel (1977); Fornet-Betancourt (2003); De Sousa Santos (2008); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2009).

Para ello, la educación se constituye en un campo de lucha y resistencia. La interculturalidad en la educación hoy en día se ha instituido como una propuesta pedagógica, ética y aun política para el relanzamiento de los sistemas educativos en los Estados donde la diversidad cultural es una condición de origen y en donde se pretende establecer un nuevo pacto social en que, además de reconocer las diferencias, éstas se respeten y desarrollen en contextos más equitativos.

En 2016, por ejemplo, en el marco del festejo del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, la ONU declaró que “alrededor del mundo gran parte de estos pueblos todavía no pueden ejercer plenamente su derecho a la educación, debido a la existencia de graves disparidades en materia educativa entre los pueblos indígenas y la población en general”. El Estado históricamente utilizó la educación como una herramienta fundamental para la construcción y propagación del ideal nacionalista asimilador, de entrada negando la diversidad cultural: “así se consumó la exclusión de unos pueblos y unas culturas y con ella el anonimato cultural impuesto desde nuestros orígenes como Estado y como nación” (Gómez, 2016: 1-2).

Por último, es importante destacar la construcción y el desarrollo del pensamiento indígena contemporáneo, el cual, como mencionó en fechas recientes López Bárcenas, cuenta con “elementos míticos, científicos, tecnológicos, humanistas y filosóficos contruidos por los pueblos a través de la historia; igual que con los avances de la ciencia, la tecnología, el pensamiento humanista y filosófico generado por la sociedad en general. Porque no se trata de negar lo ajeno sino de revalorar lo propio para, en conjunto con otros conocimientos y en igualdad de valorizaciones, proyectar un futuro mejor” (López Bárcenas, 2016: III).

En el campo de la educación el reto es aún mayor. Por un lado, las políticas dirigidas a aumentar la matrícula y el acceso de los miembros de estos sectores mediante la creación de las Universidades Interculturales, así como el impulso de programas de becas para garantizar su

estancia y término, han podido garantizar sólo el derecho individual de acceso a la educación pero queda aún pendiente el derecho colectivo.

De igual forma, los sistemas educativos de los Estados multiculturales deben responder a la exigencia de una interculturalidad para todos, no sólo para los indígenas, de lo contrario devendría el establecimiento de un neindigenismo reformado pero sin dejar de ser asimilacionista. Lo que necesitamos es llevar la interculturalidad a todos los niveles educativos y para toda la sociedad en su conjunto.

La articulación e inclusión de contenidos donde aparezcan conocimientos generados desde la óptica de diferentes culturas es uno de los retos que los gobiernos, pueblos y sociedades deben tomar, para llegar a los objetivos planteados en esta nueva era de la diversidad y la interculturalidad.

El papel de las lenguas indígenas, su valoración e impulso deben considerarse esenciales para el desarrollo del pensamiento indígena. No es posible pensarlas desde una lengua ajena; se les debe dar la dimensión adecuada para que se consoliden como lenguas de pensamiento y creación. Sólo así podremos hablar de una equidad para la interculturalidad.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1994), *Programas de salud en la situación intercultural*, México, FCE, 1955, p. 33.
- , *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* [1957], México, FCE (col. Antropología), 1992.
- Amnistía Internacional, *La larga lucha de los pueblos indígenas de América en defensa de sus derechos*, España, Amnesty International, 2014, disponible en: <https://www.amnesty.org/download/Documents/4000/amr010022014es.pdf>

- Anaya, J., "Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas", Nueva York, ONU, 2009, disponible en http://www.politicaspUBLICAS.net/docs/2009_07_anaya_inf_cdh.pdf
- Bernstein, S., *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores, 1973.
- Cardoso de Oliveira, Luis Roberto y Guillermo de la Peña, "Ciudadanía, derechos y diversidad", en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 48, 2015, pp. 168-176.
- Colom, Francisco, *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe-ONU, 2014.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, La Paz, Cides-UMSA/Clacso/Plural Ediciones, 2008.
- Del Val, José, "Entender y comprender al otro", en José del Val, *México. Identidad y nación*, México, PUMC-UNAM (La Pluralidad Cultural en México, núm. 6), 2006.
- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana* [2014], México, Siglo XXI Editores, 1973.
- , *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus/Icanh, 2001.
- Fábregas Puig, Andrés, "De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad. Educación y asimilación: el caso mexicano", en *Intercultural Communication Studies*, vol. 21, año 1, 2012, consultado el 23 de agosto de 2016 y disponible en: <http://web.uri.edu/iaics/files/03AndresFabregasPuig.pdf>
- Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Culturas y poder: interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

- Gómez, Magdalena, "Indígenas: la distorsión de su derecho a la educación", *La Jornada* [en línea], México, 9 de agosto de 2016, consultado el 23 de agosto de 2016 y disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/09/opinion/021a1pol>
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
- Leal González, Nila, "Ciudadanía activa: la construcción del nuevo sujeto indígena", en *Opción*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, núm. 49, abril de 2006, pp. 9-24.
- López Bárcenas, Francisco, "El pensamiento indígena contemporáneo" [en línea], *Des Informémonos*, México, 9 de agosto de 2016, consultado el 23 de agosto de 2016 y disponible en: <https://desinformemonos.org/el-pensamiento-indigena-contemporaneo/>
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (trad. de Antonio J. Desmonts), Barcelona, Península, 1973.
- Mignolo, Walter, *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000.
- Moya, Ruth, "La interculturalidad para todos en América Latina", en Luis Enrique López (ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz, FUNPROEIB Andes-Plural Editores, 2009, pp. 21-56.
- Observatorio de la Diversidad y los Derechos Culturales, *Los derechos culturales. Declaración de Friburgo* [en línea], Friburgo, Instituto Interdisciplinario de Derechos Étnicos y Humanos en la Universidad de Friburgo/OIF/UNESCO, 2007, disponible en: http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* [en línea],

París, UNESCO, 2001, consultado el 5 de septiembre de 2019, disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy* [en línea], Nueva York, 2004, consultado el 5 de septiembre de 2019, disponible en: <http://hdr.undp.org/reports/global/2004/espanol/>
Programa Universitario México, Nación Multicultural, Informe de Evaluación del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995-2004, “Pacto del Pedregal”, México, PUMC-UNAM, 2007.

Wallerstein, Immanuel *et al.*, *Raza, nación y clase. Las identidades ambiguas*, Madrid, Iepala Textos, 1991.

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB/Abya Yala, 2009.

Equidad e interculturalidad: retos de la educación superior*

Las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas y afrodescendientes han puesto el énfasis en el campo de la reproducción cultural y, de manera destacada, en los proyectos de formación y educación propios, los cuales se consideran estratégicos para garantizar, en el marco de las actuales condiciones globales complejas y contradictorias, su reconocimiento jurídico y político, su reproducción como pueblos y el florecimiento y expansión de sus culturas.

Durante las dos décadas recientes, el sistema universitario nacional empezó a desarrollar propuestas para transitar hacia una reformulación profunda de los paradigmas sociopedagógicos vigentes, con el objetivo de construir nuevos programas, planes y sistemas de educación pública más incluyentes y democráticos, que brinden una respuesta más clara a las demandas y reivindicaciones de los pueblos originarios.

Sin embargo, las interrogantes para los cuerpos académicos y especialistas en educación e interculturalidad (quienes son los encargados de diseñar, planificar e implementar los programas y la currícula académica),

* Texto presentado en el Foro Universitario “La UNAM y los desafíos de la nación”, en mayo de 2017, México, 2017.

todavía representan un reto para la construcción de modelos adecuados que se orienten a integrar la pertinencia cultural de los pueblos indígenas en los cursos y programas educativos que, debemos reconocer, aún son insuficientes.

Aunque ha habido un desarrollo de la teoría descolonizadora y sus consecuencias en todos los órdenes de la reflexión, la crítica y las instituciones, las políticas y programas requieren todavía de combates arduos y permanentes frente al orden colonial, racista, eurocéntrico y radicalmente homogeneizante que da sustento al pensamiento neoliberal del capitalismo contemporáneo.

Hoy en día, en México y en el resto de América Latina se han empezado a constituir y desarrollar universidades propias de los pueblos indígenas, así como programas de carácter antropológico y pedagógico, a partir de la instauración de nuevas instituciones de educación superior, entre ellas “Universidades indígenas” o “Universidades interculturales” y en otros modelos, como áreas o departamentos universitarios, que abordan el paradigma de la *interculturalidad*, aunque de manera laxa, como puente, modelo de relación y de comunicación entre distintas sociedades y sistemas de conocimiento de diferentes culturas.

Este tipo de universidades aparecen también en el marco de un proceso mayor, un proceso de carácter *glocal*, según define De Sousa, quien prefiguró una crítica profunda de la grave crisis en la que se desenvuelven las universidades públicas y, en respuesta, propone buscar la desmercantilización, descolonización y democratización del conocimiento y la educación en la era neoliberal.

A nadie escapa la dimensión del reto que supone desarrollar estas estrategias que requieren, sin duda alguna, no sólo de científicos sociales críticos y comprometidos sino, de manera más urgente, de una masa crítica de profesionistas y pensadores indígenas, que a su vez deben edificar conjuntamente tanto las lógicas de la interculturalidad equitativa como los presupuestos básicos mínimos que deben construirse y

desarrollarse para dotar de sentido a estos procesos y estar en condiciones de evaluar resultados.

Sin embargo, el grueso de las respuestas institucionales no ha repercutido en experiencias compartidas con los propios pueblos ni en estrategias que fortalezcan el desarrollo de competencias para alumnos, cuerpos docentes y de investigación. Frente a este problema es que la brecha educativa se amplía en las sociedades multiculturales —como las latinoamericanas en específico—, y se observa a partir de indicadores sociales que denotan un acceso desigual y, por desgracia creciente, en oportunidades económicas, políticas, culturales y en particular educativas.

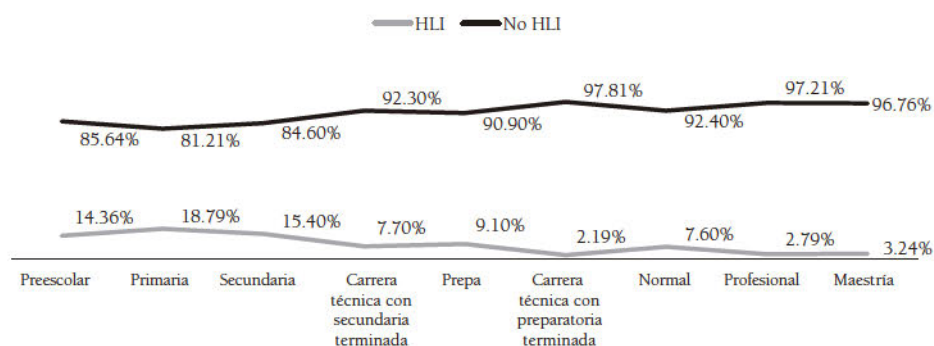
Es necesario analizar con toda crudeza y claridad los datos duros que evidencian la presencia y situación actual de los pueblos indígenas en nuestras universidades: la Encuesta Intercensal de 2015 reporta que 25 699 112 personas que se autoadscriben como indígenas mexicanos constituyen 21.5 por ciento de la población nacional.¹ Por tanto, este porcentaje de estudiantes indígenas debería ser el mínimo que ingresa a la educación superior en México, no en función de ciertas estrategias que definen acuerdos o sistemas de cuotas de ingreso para sectores específicos sino con base en la construcción de un modelo educativo equitativo para todos los mexicanos, sean o no indígenas.

Datos de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) revelan que sólo 1.6 por ciento de la población indígena de entre 20 y 24 años ha tenido acceso a la educación superior. Por su parte, la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos en los Hogares (ENIGH) de 2015 registró que de la población de tres años y más que asiste a la escuela y que recibe una beca, en el caso de los hablantes de lengua indígena el porcentaje de becarios disminuye conforme la escolaridad aumenta; es decir, mientras que de preescolar y primaria hay 14.36 y

¹ INEGI (2015), "Resultados definitivos de la Encuesta Intercensal", Boletín de Prensa núm. 524/15, 8 de diciembre de 2015, Aguascalientes, Ags., consultado el 26 de abril de 2017, disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/especiales2015_12_3.pdf

18.79 por ciento de becarios, respectivamente, en preparatoria hay 9.10 por ciento y en nivel profesional, 2.79 por ciento. En contraste, entre la población que no es hablante de lengua indígena, conforme la escolaridad aumenta, el número de estudiantes becados también sube: 85.64 por ciento en preescolar y 97.21 por ciento en nivel superior.

POBLACIÓN DE 3 AÑOS Y MÁS QUE ASISTE A LA ESCUELA Y QUE RECIBE UNA BECA POR NIVEL DE ESCOLARIDAD, SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA DE LENGUA INDÍGENA, 2015



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Esta situación contradice los objetivos del Programa Sectorial de Educación 2013-2018² sobre educación, donde se plantea lo siguiente en materia de equidad:

- Impulsar la educación intercultural en todos los niveles educativos y reforzar la educación intercultural y bilingüe para poblaciones que hablen lenguas originarias.
- Promover la eliminación de barreras que limitan el acceso y la permanencia en la educación de grupos vulnerables.

² SEP, Programa Sectorial de Educación 2013-2018, consultado el 14 de junio de 2017, disponible en http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5326569&fecha=13/12/2013

- Ampliar y mejorar los programas de becas destinados a atacar el abandono escolar en todos los tipos y modalidades de educación.
- Promover acciones interinstitucionales que involucren la participación de poblaciones indígenas, afrodescendientes y migrantes, tendientes a la inclusión y equidad educativa.

De igual forma, en los objetivos de las becas Pronabes se señaló que se daría prioridad a los grupos más vulnerables como la población indígena.³ No obstante lo anterior, la situación de la equidad en materia educativa no ha tenido variaciones significativas.

Lo mismo sucede en el Programa de Apoyo de Becas a Estudiantes Indígenas en universidades estatales, instituido por la ANUIES, en el cual en 2016 se registraron 180 344 indígenas, a quienes les otorgaron 9 623 becas,⁴ es decir, sólo a 5.33 por ciento de ellos.

Asimismo, en las 12 universidades interculturales (Universidad Intercultural de Chiapas, Universidad Intercultural del Estado de México, Universidad Intercultural del Estado de Tabasco, Universidad Veracruzana-Intercultural, Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Universidad Intercultural del Estado de Guerrero, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Universidad Intercultural de San Luis Potosí, Universidad Autónoma Indígena de México y Universidad Intercultural de Nayarit), ubicadas en diferentes regiones del país, la matrícula para la gestión 2015-2016 sólo ascendía a 14 008 alumnos.⁵ Si se considera que la población indígena de entre 20 y 24 años era de

³ SEP, Programa Nacional de Becas y Financiamiento (Pronabes), Ficha de monitoreo 2012-2013. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/25552/Programa_Nacional_de_Becas_y_FinanciamientoF_PRONABES.pdf. Consulta: 1 de junio de 2017.

⁴ Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIES) (2015). Disponible en: <http://paeies.anui.es.mx/public/index.php?pagina=cobertura.html>. Consulta: 27 de abril de 2017.

⁵ SEP, Matrícula total de las Universidades Interculturales (Ciclo escolar 2015-2016). Disponible en <http://eib.sep.gob.mx/diversidad/wp-content/uploads/2016/06/Matricula-total-15-16-October-2015.pdf>. Consulta: 26 de abril de 2017.

591 895 personas, el número de alumnos de las Universidades Interculturales o Indígenas apenas representaba 2.37 por ciento de la matrícula.

En el caso de la UNAM, la Coordinación General de Planeación informó que durante el ciclo 2015-2016 se registraron como aspirantes a ingresar por concurso de selección 106 108 personas; de esta cantidad, únicamente 1.5 por ciento reportó ser hablante de alguna lengua indígena y 3.9 por ciento se identificó como miembro de algún pueblo indígena, mientras que de 34 420 alumnos que ingresaron a alguna de las licenciaturas por pase reglamentario, 0.5 por ciento manifestó ser hablante de alguna lengua indígena y 1.6 por ciento formar parte de algún pueblo indígena.⁶

Esto supone, ni más ni menos, que el sistema universitario de educación superior, tanto el conformado por las universidades indígenas o interculturales como la UNAM y el resto de las universidades, está muy lejos de brindar una oferta justa, equitativa y democrática de acceso a la educación superior en México para los miembros de los pueblos indígenas.

La inequidad en materia educativa afecta también a la población afrodescendiente. Según datos del *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México* del INEGI, preparado con base en la Encuesta Intercensal 2015, en el país había 1 381 853 afrodescendientes,⁷ es decir que uno de cada cien mexicanos se considera perteneciente a ese sector de la población.⁸

La misma fuente refiere que 15.7 por ciento de los afrodescendientes de 15 años y más no sabe leer ni escribir, mientras que en el resto del país el índice de analfabetismo es de 5.5 por ciento y la escolaridad

⁶ *Cuadernos de Planeación Universitaria*, Secretaría de Desarrollo Institucional, Dirección General de Planeación, UNAM, 2016.

⁷ Los estados donde hay más afrodescendientes son Estado de México, Veracruz, Guerrero, Oaxaca, Ciudad de México, Nuevo León y Jalisco.

⁸ INEGI, CNDH, Conapred, Comunicado de prensa núm. 135/17, "Presentan publicación sobre perfil de la población afrodescendiente en México", 2017, consultado el 1 de junio de 2019, disponible en http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825090272.pdf <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/702825090272.pdf>

alcanzada es de siete años, equivalente al primer año de secundaria.⁹ Además, hay que señalar que este sector de la población no está reconocido en la Constitución, por lo que es excluido de las políticas y programas sociales.¹⁰

La condición real de los pueblos indígenas y afrodescendientes en nuestro país, al igual que en otras sociedades del continente, no es el resultado del olvido, de su fragmentación lingüística, su lejanía espacial y geográfica o de su negativa a participar en el desarrollo económico y social de corte occidental, como con frecuencia se intenta explicar, sino el producto del permanente y cotidiano compromiso férreo, perpetuado sexenio a sexenio por los sucesivos gobiernos con la lógica de una política establecida y refrendada, de mantener un *modelo extremo de desigualdad social*.

La escolaridad y el acceso a la educación son indicadores por excelencia de la desigualdad que caracteriza a nuestro país y que se expresa también en el presupuesto destinado a la creación de las universidades interculturales, sin recursos humanos ni económicos suficientes para poder desarrollarse, lo cual no constituye una respuesta adecuada ni significativa a los retos que supuestamente deberían encarar; más bien aparecen como estrategias de distracción y para el uso retórico justificatorio del Estado.

La importancia y urgencia de redoblar los esfuerzos y compromisos presupuestales de las instituciones educativas con la finalidad de garantizar el acceso, permanencia y egreso de los miembros de los pueblos indígenas y afrodescendientes a la educación superior, y lograr un ingreso adecuado numérica y cualitativamente, que dé cumplimiento a sus derechos constitucionales —individuales y colectivos—, debe convertirse

⁹ *Idem*.

¹⁰ Mario Luis Fuentes, "México Social. Afromexicanos son pobres por discriminación", 2017, consultado el 2 de junio de 2019, disponible en: <http://mexicosocial.org/afromexicanos-son-pobres-por-discriminacion/>
<https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/05/23/1165100>

en uno de los objetivos y prioridades de la necesaria reforma a la educación superior en nuestro país.

A lo anterior hay que agregar que la universidad pública y el propio modelo de Estado nación (homogéneo y hegemónico) atraviesan una severa crisis de viabilidad y credibilidad institucional, pues el propio modelo económico vigente ha vulnerado sus capacidades y funciones más elementales.

En este sentido, la Universidad está, por su carácter y vocación nacional, obligada y decidida a establecer y consolidar relaciones orgánicas, y a desarrollar las sinergias necesarias, con el conjunto de iniciativas y estrategias de formación universitaria; por ejemplo, la Red de Universidades Interculturales e Indígenas y los bachilleratos interculturales de Oaxaca establecidos en los últimos años.

No obstante, los *modelos interculturales* (por ejemplo, en educación, salud, comunicación, ecología, desarrollo o derecho) tienen como referente las *realidades multiculturales*, pero requieren —de ahí el papel relevante de las universidades— del diálogo y la colaboración interdisciplinaria en materia de construcción y reflexión epistemológica, de la profundización en los diálogos de saberes, de modelos de investigación, de estrategias docentes y formación profesional, del desarrollo de las pedagogías y tecnologías emergentes y de la elaboración de nuevos marcos jurídicos que los sustenten, en especial cuando constituyen las bases para nuevas políticas públicas.

La contribución universitaria, tanto a la identificación de sectores y líneas estratégicas permeadas por la interculturalidad como al desarrollo de modelos que puedan ser asumidos por sectores sociales específicos o aplicados institucionalmente, debe constituir una de las preocupaciones prioritarias para los actores del proceso educativo.

Pero para que la interculturalidad en educación superior y en todos los niveles educativos sea una realidad, es necesario instaurar un diálogo de saberes que contribuya a superar opiniones y doctrinas que han

mantenido una idea de cultura absolutamente ideologizada, la cual considera los complejos procesos de interculturalidad como un atentado a la pureza cultural, sometida a sincretismos, hibridaciones y deculturaciones, y que confunde hábilmente los aspectos específicos duros y crudos de la discriminación, homogeneizante y simplificadora, con los límites que imponen de forma férrea las determinaciones económicas, políticas y sociales del sistema capitalista vigente.

El entramado ideológico impuesto a la imagen y situación de los pueblos indígenas de México y del mundo entero se caracteriza por un neocolonialismo de alcance global, el cual constituye un obstáculo formidable para comprender y desarticular el conjunto de imposiciones y determinaciones que imposibilita el desarrollo de una interculturalidad justa y equitativa.

Una de sus determinaciones más elocuentes es el discurso de confrontación radical entre lo que unos definen como cultura occidental y las denominadas “culturas indígenas”, achacando todos los males y excesos del mundo actual a la primera y todas las virtudes y bondades a las segundas, como núcleo de las contradicciones contemporáneas, de lo cual se deriva naturalmente lo que algunos suponen como el peligro que acecha a los miembros de los pueblos indígenas al acceder a una educación superior en los marcos de una universidad occidental.

En suma, la realidad nos muestra un panorama en el que es necesario enfrentar la difícil tarea de concretar lo que se expresa en el plano discursivo en las Naciones Unidas, los organismos internacionales de cooperación o de derechos humanos y en los espacios legislativos, por mencionar sólo algunos, para transitar del reconocimiento de las *realidades multiculturales* al desarrollo de *modelos interculturales aplicados*, lo que se ha convertido en un serio obstáculo para las políticas internacionales (por ejemplo, de los organismos multilaterales), nacionales —desde las políticas públicas hasta los contenidos curriculares de las universidades— y locales, es decir, municipales o comunales.

Diversas iniciativas elaboradas a partir del reconocimiento de la multiculturalidad suelen tropezar con dificultades al momento de ser proyectadas socialmente y aplicadas instrumentalmente, situación que se corrobora al observar los desajustes en el comportamiento de numerosos modelos de educación, y lo mismo sucede en otros sectores como salud, economía, medio ambiente, alimentación, comunicación o tecnología.

Se trata, en síntesis, del difícil tránsito hacia una interculturalidad que no esté sobredeterminada por la desigualdad, la discriminación o la exclusión de personas y culturas, sino que sea el reflejo de condiciones más equitativas y democráticas.

De la misma forma, la diversidad cultural ha sido reducida sólo a las características étnicas, y se pretende resolver la problemática a través de una serie de derechos, denominados “de tercera generación”, segmentados y restringidos a grupos específicos y no entendidos como una nueva generación de derechos culturales reconocidos para la totalidad de los miembros de una sociedad, es decir, el reconocimiento real de la dimensión cultural de la ciudadanía, lo cual permitiría una discusión y construcción mucho más profunda y seria en la búsqueda del desarrollo equitativo en los procesos de la interculturalidad de las diferentes identidades, en cada momento y circunstancia.

Hoy en día, las sociedades latinoamericanas tienen tareas pendientes: articularse, empoderarse y servir de contrapeso a las instituciones ejecutivas, legislativas y de justicia para democratizar a los Estados y restar poder a los gobiernos centrales. En otras palabras, para ir construyendo una ciudadanía responsable, además de espacios crecientes de autonomía, de poder y decisión.

En el campo de la educación, las políticas públicas tienen que considerar, por un lado, las condiciones estructurales de desigualdad que afectan los más diversos aspectos de la vida social y material indígena; por el otro, las fallas del modelo teórico sobre el que se sustenta la educación.

Subrayo lo anterior porque la interculturalidad y el diálogo e intercambio de saberes culturales no han sido una constante ni han estado en el horizonte programático de nuestros sistemas educativos, lo que permitiría la inclusión verdadera de los indígenas y sus conocimientos propios en las universidades.

Construcción de equidad y relaciones de interculturalidad entre sociedades multiculturales*

Es necesario reflexionar desde un punto de vista filosófico y político sobre la dimensión que ha adquirido el ejercicio de los derechos humanos en las sociedades modernas del siglo XXI.

Nuestro mundo contiene 193 Estados registrados, en los que existen más de 600 grupos de lenguas vivas habladas por cinco mil grupos étnicos, la mayoría ubicados en América Latina y África. Esta circunstancia histórica determinada nos impone la necesidad de analizar las relaciones entre dichas entidades bajo el paradigma de la interculturalidad, como plantean múltiples autores. Tal condición multicultural es un hecho que pone en evidencia la necesidad de abordar el “reconocimiento de lo incompleto de cada cultura y la necesidad de diálogo entre las mismas” (Santos, 2002: 59).¹

* Texto presentado en Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural — Seminario de Actualización 2018, mayo de 2018, consultado el 5 de agosto de 2019, disponible en <https://www.gob.mx/cultura/prensa/139909>

¹ Boaventura de Sousa Santos, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, mayo de 1997, consultado el 5 de agosto de 2019, disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/10/7.pdf>
<https://democraciayterritorio.wordpress.com/2008/08/09/hacia-una-concepcion-multicultural-de-los-derechos-humanos/>

Por lo general se reconoce que el origen del debate sobre la construcción conceptual derechos humanos-interculturalidad es el proceso de “globalización”; se reflexiona y discute a partir de la idea prefigurada del carácter, intención y voluntad homogeneizadora de tal proceso, y se analiza en detalle la paradoja evidente que supone constatar que, por el contrario, dicho proceso se deriva de un estímulo importante y explícito para el reconocimiento, desarrollo y legitimación de las heterogeneidades y de la diversidad cultural, cuyos debates se han centrado en la complementariedad de los procesos de homogenización y heterogeneización, las hibridaciones, los mestizajes y los sincretismos.²

A pesar de lo anterior y ya pasada la época colonial, en nuestras maltrechas sociedades aún existen muchas formas que resisten en diferentes espacios y tiempos. Por ejemplo: los zapatistas, los indígenas en el continente americano, los movimientos emergentes de carácter LGBTTTI,³ el foro social mundial o los marginados que habitan en las favelas de Brasil; la subalternidad es infinita y más profunda que cualquier categoría que pretenda abarcar su representación.

Por tanto, al momento de clamar por sus derechos, los actores sociales deben hacerlo con instrumentos que a veces no son capaces de pronunciar o, peor aún, cuando se apropian del concepto no logran representar su reclamo o urgencia en términos de su realidad.

En virtud de ello, la cuestión del derecho, su naturaleza y su entendimiento son relevantes en este momento, pues los fundamentos hegemónicos del estudio del derecho o los derechos humanos evocan una versión de lo que clama el subalterno; empero, el subalterno en sí es quien debe acuñar la palabra y afirmar su existencia.

En América Latina estos debates surgen específicamente asociados a los campos de la educación y la filosofía (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez,

² A. Appadurai (2011) y N. García Canclini (2000).

³ Acrónimo de lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual, Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (Copred).

2009), al tema del territorio y la autodeterminación, así como a la inculcable presencia y emergencia de las luchas emancipadoras de los pueblos originarios.

En tal contexto, debe tenerse muy presente que todo el proceso de conquistas reconocidas de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes ha sido, en las décadas recientes, impulsado en el marco del lugar que se le ha dado en el mundo a los derechos humanos, que si bien es algo de enorme importancia, también nos obliga a cuestionarnos, como lo hace Boaventura de Sousa Santos (2010) cuando señala: “Es como si se acudiera a los derechos humanos en busca de apoyo para llenar el vacío dejado por las políticas económicas y sociales. ¿Puede en realidad el concepto de derechos humanos llenar semejante vacío?” Y responde: “Solamente podrá si se adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica liberal y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión”.

Como se sabe, en primera instancia la “globalización” del mundo contemporáneo arranca con la *conjunción temporo-espacial* de, por lo menos, dos procesos diferentes; el primero es el fin de la mal denominada Guerra fría, que en general se interpreta como el triunfo definitivo del sistema capitalista,⁴ lo cual fuerza a un reordenamiento del poder en el conjunto de las sociedades del sistema mundo, y el segundo, que potencia exponencialmente al primero, resulta de la explosiva irrupción del vehículo comunicacional del internet y la constitución e implantación de las redes de comunicación.⁵

Es menester precisar que este novedoso “proceso comunicacional” se ha convertido en herramienta para el sistema financiero internacional, al que ha dotado de un poder inusitado para acelerar el desplazamiento

⁴ Véase “subsunción” formal y del capital en N. Kohan, 2003.

⁵ M. Castells (2001).

de los capitales, lo cual impone una reconstrucción en el orden de los mercados locales y soberanos, que de inmediato se ven obligados a modificar las estructuras constitucionales de los Estados en los campos jurídico-reglamentarios, tradicionalmente considerados parte esencial de la estructura soberana de las naciones.

La modificación a las estructuras jurídicas de los Estados soberanos impone una restricción formal e ideológica a sus compromisos sociales con sus ciudadanos, es decir, se modifican los términos del “contrato social” de las naciones, que ahora deben subordinar el cumplimiento de los derechos establecidos originalmente a las determinaciones y necesidades de los flujos de capital y a las exigencias establecidas por los “mercados de la globalidad” bajo el imperio de las eufemísticamente llamadas variables “macroeconómicas”.⁶

Este operativo de sumisión neocolonial, montado técnicamente como un descomunal chantaje, se impone parlamentariamente bajo el paraguas ideológico del “neoliberalismo”, disfrazado como doctrina filosófica y económica, cuyos principios esenciales son la supuesta y engañosa libertad absoluta de los mercados y la liberación de cualquier restricción jurídica a que todos los bienes materiales o no materiales, naturales y humanos, y los mismos seres humanos, deben ser concebidos y manipulados en condición de mercancías intercambiables.

La instauración de este nuevo orden global supone una transferencia no negociada de la dirección y vigilancia de las relaciones internacionales y regionales entre países, las cuales se suelen asentar en los marcos de los acuerdos y pactos por organismos globales como la ONU, la OEA, etcétera, subordinando sus atribuciones y decisiones a los intereses de los comités de las corporaciones multinacionales, monopolios y grandes empresas mundiales, a través de sus organismos de referencia, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización

⁶ C. A. Aguirre Rojas (estudio y entrevista, 2003).

Mundial del Comercio, el Mercosur, el Banco Interamericano de Desarrollo, entre otras.

Lo anterior se lleva a cabo mediante el desarrollo de estrategias, entre las que señalo tres como las principales. La *primera ofensiva*, que denomino *ofensiva territorial*, es producto de una redefinición del uso de los recursos y los territorios, que se reconceptualizan a partir de modelos de despojo e intervención, cobijados y estructurados en el marco de megaproyectos de carácter transnacional y regional, mediante la definición de tratados de libre comercio y “clústeres extractivos”⁷ instituidos como planes regionales (por ejemplo, el Plan Mesoamérica o la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana [IIRSA]), así como el desarrollo de estrategias de despojo y control territorial basadas en consideraciones ecológico-conservacionistas, justificadas por el evidente deterioro global de la naturaleza, que son legitimadas por los organismos mundiales a través de convenciones y acuerdos globales.

De manera complementaria y al mismo tiempo se desarrolla una *segunda ofensiva*, ésta del orden de los significados, de orden *simbólico*, con la realización de foros y seminarios y a través de los medios de comunicación, sobre las estructuras de financiamiento, de investigación y educativas, así como en la definición de políticas públicas, de planeación y proyectos, cuya intención explícita y obligatoria es imponer un horizonte conceptual y epistemológico que legitime tanto las estructuras de desigualdad del mundo occidental como sus procesos de reproducción. Una operación en la que, a partir de una cuidadosa selección conceptual, se va imponiendo un horizonte categorial en el que los conceptos y categorías del análisis social, económico, político y cultural habituales, en particular los que se derivan de las perspectivas marxistas, son denostados y excluidos de los centros de investigación.

⁷ M. E. Porter (1998).

Sustituidos en los análisis mediante un perverso procedimiento, en apariencia inocuo, se impone la desarticulación y fragmentación oculta tras la sustantivación categorial, con ropaje sociologizante; un ejemplo paradigmático de este proceso perverso es la entronización de la noción de pobreza y sus mediciones. Las escuelas de economía se centran en la cuantificación de la pobreza sustantivada e imponen la “pobreología” como eje de las preocupaciones mundiales y matriz principal de los planes y proyectos de desarrollo vigentes en las décadas recientes, convertidas en el centro de las políticas sociales como la estrategia con la cual los poderes intentan dar cobertura científica a su elusión de la desigualdad y, en consecuencia, a sus evidentes y reiterados fracasos en la solución de las contradicciones básicas del mundo contemporáneo.

Esta ofensiva simbólica, este logrado epistemológico, que se extiende peligrosamente en el campo de las ciencias sociales, a partir de un proceso de relajamiento y frivolidad en la comprensión de la realidad, mediante la concentración en estrategias segmentadas de atención a grupos abusivamente sustantivos como son los jóvenes, las mujeres, los ancianos, los indios, los minusválidos, los migrantes, las personas de la tercera edad, etcétera, objeto de incesantes encuestas y groseras mediciones que desembocan en diagnósticos y programas que fracasan una y otra vez; es decir, lo que Boaventura de Sousa Santos categoriza con precisión como *epistemicidio*.

Acompañando a las dos anteriores ofensivas, la territorial y la simbólica, menciono la *tercera ofensiva*: la *jurídica*, que se expresa en el explosivo desarrollo de jurisprudencias, convenciones y acuerdos globales en el campo de los “derechos humanos”, de forma particular los derechos “de tercera generación”, comúnmente reconocidos como derechos culturales.

Durante las últimas tres décadas, en diversas naciones del continente americano emergen de forma simultánea distintos movimientos de los pueblos campesinos e indígenas con renovadas demandas que, con la autodeterminación de pueblos indígenas, se ubican definitivamente

como un vector nodal en la resistencia y en la redefinición de los Estados nacionales del continente. Los pueblos originarios enarbolan la exigencia de enfrentar la renovada voracidad del capital sobre sus recursos y territorios y de erradicar el modelo colonial perpetuado contra ellos en las sociedades americanas.

Esta emergencia indígena empuña su conceptualización y sus acciones frente al conjunto de ofensivas en los campos territorial, simbólico y jurídico; su lucha tiene el enorme acierto de dar y esclarecer de manera integral el espacio, sentido y significado de la confrontación civilizatoria en el mundo contemporáneo.

Los pueblos originarios, al igual que otros grupos, reclaman un nuevo pacto social en el que las estructuras políticas de los Estados reconozcan sus especificidades y sus derechos como pueblos y grupos autónomos y autodeterminados, además de sus posesiones y su derecho inalienable a lograr un desarrollo propio como sujetos políticos plenos.

En particular, implica un gran reto desarrollar estrategias de equidad, calidad e interculturalidad, por lo que se requiere sin duda de personal especializado y sensible, sobre todo de profesionistas indígenas críticos, quienes deben construir un conjunto de premisas básicas que le den sentido a un proceso educativo dirigido a poblaciones diversas, que son parte de la estructura global y en dicho proceso enfrentan obstáculos formidables.

El primer impedimento es *la lucha contra el racismo* que, indudablemente, constituye una de las características más lamentables de nuestras sociedades; y para su eliminación definitiva se requiere contar con una comprensión profunda de la estructura y papel que este flagelo tiene en la sociedad. Sobre el particular, Wallerstein aclara:

[...] la remuneración inferior de las actividades económicas periféricas de la economía mundo fue posible gracias a la creación de unidades domésticas en las que el trabajo asalariado desempeñaba un papel secundario

como fuente de ingresos. Una de las formas en que tales unidades “fueron creadas” es decir presionadas para que se estructuraran fue la “etnización”, de la vida comunitaria en el capitalismo histórico [...]

Sigue Wallerstein:

[...] la movilidad ocupacional y geografía a gran escala ha sido facilitada y no dificultada por la Etnia [...] el racismo fue el modo por el cual diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo ha servido como ideología global para justificar la desigualdad. Pero ha sido mucho más. Ha servido para socializar a los grupos en su propio papel dentro de la economía. Las actitudes inculcadas (los prejuicios, los comportamientos abiertamente discriminatorios en la vida cotidiana) han servido para establecer el marco de comportamiento legítimo y apropiado para uno mismo y para los demás en su unidad doméstica y su grupo étnico. El racismo, como el sexismo, han funcionado como ideología autorrepresiva, modelando las expectativas y limitándolas.⁸

Tales señalamientos ayudan a comprender tanto el origen del racismo contemporáneo como a ubicar el lugar que ocupa dicha ideología en la estructura económica, social y cultural de nuestras sociedades; además nos indican los caminos para su combate, que suponen por fuerza eliminar las estructuras de desigualdad en que fundan su vigencia esas relaciones de discriminación, cuya estructura fundamental es corazón del sistema capitalista, lo cual hace del todo evidente la insuficiencia de las estrategias de lucha centradas sólo en el terreno ideológico, normativo o moral para combatir este flagelo.

⁸ I. Wallerstein (1988), pp. 68-69.

Al mismo tiempo, el análisis del racismo ilustra el sentido que puede tener el proyecto de interculturalización equitativa en nuestras sociedades.

Desarrollar procesos para dirigir las relaciones interculturales hacia etapas de equidad y justicia implica no hacerlo sólo sobre pueblos diversos, sino que supone necesariamente diseñar estrategias que actúen sobre el conjunto de las estructuras de las sociedades y las culturas relacionadas.

Resulta a todas luces insuficiente construir estrategias de interculturalidad referidas únicamente a uno de los polos de la relación, es decir, a las instituciones de los pueblos indígenas, ya que se requiere implementar en paralelo estrategias de interculturalidad, igual de intensas, hacia el resto de la sociedad y el conjunto de sus instituciones.

Un segundo obstáculo vigente es la concepción del desarrollo capitalista. Como es evidente, los pueblos indígenas han rechazado de múltiples formas adoptar la noción clásica de desarrollo, que lo reduce al mero crecimiento económico y social. También han señalado la exclusión sistemática que los Estados nacionales han realizado en sus valoraciones del desarrollo local respecto a la especificidad indígena.

Los pueblos indígenas saben que en la delimitación conceptual de esta noción se halla contenida una demanda histórica contra la discriminación, la inequidad, la subordinación y la exclusión. En estos términos, los conceptos de igualdad, reconocimiento a la diversidad, derechos colectivos, descolonización, participación y ciudadanía son nodales, y el esfuerzo de su conceptualización no debe constreñirse a una acepción que haga tabla rasa de la diversidad y la multiculturalidad.

Ello implica no sólo recoger la especificidad de los pueblos sino enfrentar el desarrollo de investigaciones y diagnósticos siempre estructurados desde la perspectiva carencial, de lo que “les falta a los pueblos”, lo cual significa, ni más ni menos, un mecanismo conceptual oculto del *despojo estadístico* de sus recursos y potencialidades en toda reflexión y propuesta.

Frente a ese galimatías en expansión de tales indicadores, desde los propios pueblos se han construido nuevas formas de conceptualizar el

desenvolvimiento de la vida por fuera y más allá del concepto de desarrollo, tal es el ejemplo del concepto de “buen vivir” que se cristalizó en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

Esta concreción estatal fue posible por el creciente protagonismo de los pueblos indígenas y los activos movimientos ciudadanos que los acompañan. En la Constitución boliviana se incluye el “Régimen de buen vivir” con dos componentes principales: los referidos a la inclusión y la equidad (educación, salud, seguridad social, vivienda, comunicación, ciencia, etcétera) y los enfocados en la conservación de la biodiversidad y manejo de los recursos naturales (protección de la biodiversidad, suelos, aguas, energías alternativas, entre otros). De la misma manera, en la Constitución ecuatoriana aparece por vez primera la naturaleza como sujeto de derechos.⁹

Racismo, interculturalidad y desarrollo constituyen el núcleo de los retos conceptuales contemporáneos de los pueblos indígenas y, asimismo, conforman la base crítica para fundamentar sus proyectos de vida y los de formación y educación.

En el orden del desarrollo cultural propio, los esfuerzos por consolidar los *conocimientos tradicionales* —minusvalorados una y otra vez por los Estados pero apropiados por la biopiratería de las empresas globales— constituyen uno de los ejes claves de la formación profesional de los pueblos.

En cuanto a las confrontaciones contemporáneas de los pueblos, aparecen en primerísimo lugar las resistencias locales a la ofensiva extractiva por sus recursos naturales en todas las regiones indígenas del continente.

Este “neoextractivismo”,¹⁰ impulsado con vigor por los gobiernos de la mayoría de los países del continente, tanto por los considerados conservadores como por los progresistas —una estrategia del todo capitalista—, se busca imponer y legitimar en nuestras sociedades sin

⁹ E. Gudynas y A. Acosta (2011), pp. 71-83.

¹⁰ E. Gudynas (2011), pp. 75-92.

mediaciones. Se trata de la brutal obtención salvaje de energías baratas como “la única y última” alternativa posible para el supuesto desarrollo.

A nadie escapa tampoco que estos proyectos no sólo entorpecen la lucha contra el racismo sino que tienden a consolidarlo como instrumento de dominio, con sus consecuencias profundamente discriminatorias.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (estudio y entrevista), *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era, 2003.
- Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Trilce, 2011.
- Beriaín, Josetxo, “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, *Papers*, núm. 68, pp. 31-63, 2002, consultado el 5 de noviembre de 2018, en <https://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n68/02102862n68p31.pdf>
- Castells, Manuel, “Globalización, tecnología, trabajo, empleo y empresa”, 1998-1999, *La Factoría* (en línea), núm. 7, octubre-enero, consultado el 5 de noviembre de 2018 en <https://revistalafactoria.org/articulos/2018/6/4/globalizacin-tecnologa-trabajo-empleo-y-empresa>
- , “Internet y la sociedad red”, 2001, consultado el 18 de agosto de 2014 en http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Castells_internet.pdf
- y Jordi Borja, “La ciudad multicultural”, 2001, consultado el 5 de noviembre de 2018 en <https://leerlaciudadblog.files.wordpress.com/2016/05/borja-y-castells-la-ciudad-multicultural.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010, consultado el 5 de noviembre de 2018 en <http://www>.

- boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- (s/f), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, consultado el 2 de noviembre del 2017 en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/10/7.pdf>
- Dietz, Gunter, “Los actores indígenas ante la ‘interculturización’ de la educación superior en México: ¿empoderamiento o neoindigenismo?”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 3, núm. 2, pp. 55-75, 2009.
- Foucault, Michael, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, vol. 1, París, Gallimard, 1976.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- García Canclini, Néstor, “La globalización: ¿productora de culturas híbridadas?”, en *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Bogotá, agosto, 2000, consultado el 18 de agosto de 2014 en <https://docplayer.es/13464693-La-globalizacion-productora-de-culturas-hibridadas.html>
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
- Gledhill, John, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, 2ª ed., Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Gudynas, Eduardo, “III. El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones”, en VVAA, *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, Barcelona, Icaria, junio, pp. 75-92, 2011, consultado el 18 de agosto de 2014 en <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasExtractivismoTesisColonialismo11.pdf>
- y Alberto Acosta, “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, CESA, FCES, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, año 16, núm. 53, abril-junio, pp. 71-83, 2011, consultado el 6 de noviembre de 2018 en <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>

- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Empire*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- , *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin Books, 2004.
- Jamenson, Fredric, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Kohan, Néstor, *El capital. Historia y método*, Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003, consultado el 6 de noviembre de 2018 en http://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/10/el_capital_h_y_mtodo.pdf
- Meiksins Wood, Ellen, “Trabajo, clase y Estado en el capitalismo global”, en *OSAL*, núm. 1, Buenos Aires, junio, pp. 111-118, 2000.
- Porter, Michael E., “Clusters and the new economics of competition”, *Harvard Business Review*, noviembre-diciembre, 1998.
- Sen, Amartya, “Capítulo 1”, en PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Mundi-Prensa, 2004, consultado el 15 de agosto de 2019 en http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2004_es.pdf
- Temple, Dominique, “La contradicción entre civilización india y occidental”, en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Conaculta, 1993.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB/Abya Yala, 2009.
- Wallerstein, Immanuel, “La verdad como opio: racionalidad y racionalización”, en Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI Editores, pp. 68-69, 1988.

Desigualdad social y pueblos indígenas Los obstáculos para la equidad en el desarrollo*

La pobreza y desigualdad en la que viven actualmente los pueblos indígenas de México y América no son un simple resultado del olvido, de su fragmentación lingüística, de su lejanía espacial o de su negativa a participar en el “desarrollo económico”, sino expresiones del tipo de relaciones sociales y económicas que se han establecido al interior de las sociedades contemporáneas.

Diferentes estudios y análisis sobre la vigencia y el estado de los derechos indígenas han evidenciado la estrecha relación entre pobreza y deterioro de los derechos humanos. No obstante, los pueblos indígenas han podido incidir, de manera cada vez más significativa, en los ámbitos jurídico y político internacionales y nacionales, en busca de construir nuevas formas de ciudadanía y participación, al demostrar que es posible revertir la desigualdad para acercarse a la equidad en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural y favorecer así la vigencia de la propia democracia y del federalismo.

Es una preocupación central vigente de los Estados y de los organismos internacionales analizar, cuantificar y delimitar, con base en diferentes

* Artículo publicado en Leticia Cano Soriano (2005).

instrumentos, investigaciones, encuestas y censos, la condición de pobreza de nuestras sociedades. La denominada “lucha contra la pobreza” se ha convertido en el eje de la política social de los Estados, con una obsesiva intención publicitaria, que redefine su nombre en cada periodo gubernamental (Solidaridad, Oportunidades, Progres y Prospera), sin modificaciones sustantivas ni en los recursos que se destinan para el conjunto de los programas ni en las estrategias y acciones, salvo modificaciones irrelevantes de ejercicios de focalización y delimitación fragmentaria y cambiante de los grupos beneficiarios.

Sin embargo, a pesar de que los mismos responsables reconocen el fracaso evidente en las estrategias de las últimas tres décadas, se insiste en no aceptar, desconocer y definir como “deuda histórica” un hecho fundamental: que la pobreza no es más que una expresión de uno de los polos de la relación económico-social estructural que establece una brutal desigualdad, legalizada y legitimada jurídicamente como el funcionamiento normal de la sociedad, y que todo desarrollo o crecimiento agudiza y profundiza su intensidad y características, determinadas por sus especificidades históricas; por tanto, analizar y dar cuenta de éstas, sus causas profundas y estructurales, es el verdadero trabajo que deberíamos desarrollar para establecer jurídicamente las determinaciones para su superación. Y, logrado esto, corregir las condiciones estructurales por medio de políticas públicas y la participación multisectorial.

La “pobretología” se ha constituido en una perversa lógica de Estado que considera a los sectores y personas más desfavorecidos en una sociedad, como sujetos privilegiados de ostentosos y mediáticos programas de combate a la pobreza, reconocidos en todo el orbe por su engañosa efectividad, no por sacar de la pobreza a los pobres sino por su función estratégica asistencial, la cual consiste en mantener a los pobres siempre pobres con el menor costo financiero y político posible.

En México, los estudios y mediciones oficiales de la pobreza se concentran en gran medida en los trabajos del Consejo Nacional de Eva-

luación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), institución que en *La pobreza en la población indígena de México*, 2012, publicada en 2014, destacó por ejemplo que la pobreza y la desigualdad social en nuestro país tienen sus máximas expresiones en los municipios y regiones donde la mayoría de sus habitantes son indígenas.

Los datos, según este organismo, arrojan que esa condición alcanza a nueve de cada diez habitantes, en comparación con los municipios cuya presencia de indígenas es menor o escasa, y en los cuales la pobreza sólo es problema para cuatro de cada diez. Trágica ilustración cuantitativa sobre la situación y el estado en que se mantiene a los pueblos y comunidades originarias, y que por desgracia —para algunos gobiernos y administraciones tecnócratas— se percibe como consecuencia del obstáculo que la diversidad cultural impone, y no como lo que en esencia es la diversidad cultural: un activo social a favor de un desarrollo justo y equitativo.

Ya mencioné que la condición de los pueblos indígenas es resultado de una política que mantiene un modelo extremo de desigualdad social, oculto en la pobretología y en las fallidas estrategias de combate a la pobreza.

Esta aseveración se sustenta, por ejemplo, en las cifras económicas publicadas en el *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe* de la CEPAL (2014a), donde nuestro país alcanza el décimo sexto lugar en materia de gasto público social, en relación con el porcentaje del PIB, muy por debajo de países como Cuba (que ocupa el primer lugar), Brasil (tercero), Uruguay (cuarto) y Bolivia (décimo quinto). Un gasto social focalizado y mal empleado a través de programas de corto alcance que si no funcionan para el grueso de la sociedad, mucho menos para los sectores culturalmente diferenciados.

En materia de escolaridad y acceso a la educación (otro indicador por excelencia de la desigualdad), en México sólo una cuarta parte de la población indígena cuenta con la secundaria completa o ha podido

ingresar a alguna institución de educación media superior. Estas cifras están muy por debajo del promedio nacional, en el cual más de la mitad posee dichos niveles de escolaridad. Lo mismo sucede en el acceso a la alimentación y las condiciones de las viviendas, donde los municipios indígenas, otra vez, son los que presentan las mayores carencias (Coneval, 2014).

En Latinoamérica, cifras recientes indican un avance considerable en materia educativa. Por ejemplo, muestran que de 82 a 99 por ciento de los niños y niñas de entre seis y 11 años de edad, pertenecientes a una de las 826 etnias de la región, ingresó al sistema educativo, logró permanecer más tiempo en él y obtuvo mayores índices de conclusión y más años de escolaridad. Posteriormente, el grupo etario siguiente, de 12 a 17 años, comienza a descender en los porcentajes y alcanza un rango de cobertura que oscila entre 72 y 80 por ciento; por último, el grupo con mayor rezago es el de los jóvenes de 18 a 22 años, en el cual no se supera 40 por ciento de cobertura en ningún país de la región. Cabe aclarar que México sólo alcanza una cobertura de 24 por ciento para jóvenes indígenas registrados en alguna institución de educación superior o técnica (CEPAL, 2014b: 264).

Sin embargo, la verdadera desigualdad no radica sólo en la diferencia del coeficiente entre los matriculados indígenas y los no indígenas sino además en el tipo de educación y de instituciones que la imparten.

Otro estudio de la CEPAL, específico para pueblos indígenas, puntualiza que uno de los principales motivos de la limitada incorporación de los jóvenes indígenas al sistema educativo, además de los socioeconómicos, es la distancia que hay entre las instituciones educativas y los lugares de origen; la mala calidad de la educación primaria y secundaria, lo que impide el avance de los jóvenes, y en particular la escasa incorporación de elementos culturales propios en los currículos universitarios, donde es común presenciar la perpetuación de prácticas que invisibilizan a los pueblos indígenas y sus saberes, valorizando la

producción de conocimientos de raíz occidental y de carácter competitivo (CEPAL, 2014b: 278).

Se trata, además, de una doble complejidad que las políticas públicas parecen no comprender o no querer afrontar en sus justos términos: por un lado, las condiciones estructurales de desigualdad que afectan a los más diversos aspectos de la vida social y material indígena; por el otro, las fallas del modelo teórico sobre el que se sustenta la educación.

Subrayo lo anterior porque la interculturalidad y el diálogo e intercambio de saberes culturales no han sido una constante ni han estado en el horizonte programático de nuestros sistemas educativos, lo que permitiría la inclusión verdadera de los indígenas y sus conocimientos propios en las universidades.

Por otra parte, las tasas de ocupación para este sector de la población muestran otro panorama, paradójico, pues se ubican entre 70 y 90 por ciento para las edades productivas (de 25 a 59 años) y superiores a 40 por ciento en personas mayores de 60 años, lo que en un principio deja entrever que es posible ser pobre aunque se trabaje mucho. En este caso, lo que es necesario averiguar es a qué tipo de empleos se dedican específicamente los indígenas, pues según esos mismos datos, los mexicanos en general, sean indígenas o no, se emplean en su mayoría en el comercio y en los servicios; una cuarta parte lo hace en la industria manufacturera y en la construcción, mientras que un poco más de diez por ciento se dedica a las actividades agrícolas (Coneval, 2014).

Algo que las cifras eluden cuantificar es la cantidad de miembros de los pueblos indígenas que está sometido a semiesclavitud en la producción de drogas, que en datos de 2015 señalan a México, y en especial al estado de Guerrero, como el primer productor de opio en el mundo, con casi un millón de guerrerenses reducidos a esta condición trágica; sin duda alguna, esto es posible por la anuencia o la complicidad de las instituciones del Estado (Cordera, 2015).

En el ámbito urbano (como consecuencia en gran parte de la atracción migratoria de las ciudades ocasionada por el modelo de desigualdad, centralismo y violencia, y por la concurrente crisis del campo mexicano), al final del estrato clasificatorio de los tipos de empleo es en donde se localizan los indígenas, que se desempeñan principalmente en el sector de la construcción y en el terciario informal de la economía, actividades que se destacan por ser mal pagadas y de baja calificación, sin olvidar que ahí son objeto de violaciones a los derechos laborales y explotación por discriminación.

Por su parte, en el ámbito rural, en las regiones y municipios con presencia indígena la población se ocupa fundamentalmente en el sector agropecuario (43 por ciento), pero también en el sector de los servicios, en el cual alcanza 32 por ciento de participación, lo que muestra la expansión de la industria turística en dichas regiones (Coneval, 2014: 91).

Por tanto —de acuerdo con esta metodología multidimensional de la medición de la pobreza—, los pobres se definen como “aquellas personas que no alcanzan a percibir los ingresos monetarios suficientes para satisfacer sus necesidades alimenticias, además de las no alimenticias, y que, no obstante, presentan por lo menos, una carencia social”, esta última entendida como “la ausencia de elementos mínimos o esenciales que puedan indicar que una persona no puede ejercer alguno de los derechos sociales referidos en la Ley General de Desarrollo Social” en México (Coneval, 2014: 7-8). Esta concepción, desarrollada desde la pobretología nacional, vincula de forma directa la ineficacia e impotencia de las acciones del Estado para garantizar los derechos sociales establecidos como garantías en la Constitución, inalcanzables para la mayoría de la población e impensables siquiera con esta estructura social para las poblaciones indígenas de hoy y de un futuro lejano.

Organizaciones internacionales como la propia ONU (Anaya, 2009) y otros organismos relacionados con la protección de los derechos humanos (por ejemplo, Amnistía Internacional) han realizado estudios

cualitativos sobre la vigencia y estado de los derechos específicos de las poblaciones indígenas en América a partir de la estrecha relación entre pobreza y deterioro de los derechos humanos. Éstos han concluido que la situación de los indígenas en el continente es aún más adversa que la reconocida por las cifras oficiales en materia de bienestar, lo que supone, además, un ocultamiento sistemático, reiteradamente señalado por los investigadores y los propios pueblos, de sus condiciones reales.

Por ejemplo, en el informe *La larga lucha de los pueblos indígenas de América en defensa de sus derechos*, se denuncia el escenario de vejaciones a los que está expuesto este amplio sector de las sociedades nacionales; se especifican las “numerosas desigualdades y violaciones a sus derechos en todo el continente”, y se observa que, para ellos, la pobreza se vive de forma desproporcionada debido “al pago insuficiente de salarios, bajos niveles educativos, reducida esperanza de vida, elevada mortalidad materna e infantil y falta de acceso a saneamiento y agua potable” (Amnistía Internacional, 2014).

Además de lo anterior, el reporte documenta la agudeza y tensión registradas en años recientes en cuanto a diferentes casos de violencia reiterada, ejercida por grupos paramilitares y cárteles de la droga, con la anuencia y participación de las fuerzas policíacas, manifestada en agresiones físicas, intentos de asesinato, crímenes selectivos, secuestros y actos múltiples y constantes de intimidación en contra de comunidades y líderes indígenas que se disponen a movilizarse políticamente en defensa de sus derechos y territorios.

Lo anterior es objeto del conocimiento y escrutinio público; es decir, la sociedad y los gobiernos en general saben que los pobres (incluida en esta categoría una buena parte de la población indígena) se ven impedidos de satisfacer sus necesidades más primarias, así como de gozar de un mínimo de garantías económicas, sociales, políticas y culturales.

Por consiguiente, es menester aclarar y resolver de fondo el origen y las causas del fenómeno, objetivo que será alcanzado, por un lado, me-

diante la promoción de estudios que focalicen y concentren su atención en la explotación del hombre por el hombre, en las contradicciones sociales, la distribución desigual de las plusvalías y, en general, que promuevan cualquier perspectiva teórica que intente comprender las realidades del mundo contemporáneo basadas en las relaciones sociales de desigualdad y, por el otro, cuando estos estudios con información veraz, actualizada y confiable se conviertan en la base teórica, documental y metodológica para actuar de acuerdo con otro modelo de racionalidad, que es sistemáticamente ocluido.

El origen de la desigualdad extrema

En el aspecto económico, la desigualdad social tiene su origen en la crisis de la sociedad del trabajo, en la que “el empleo asalariado ha dejado de ser el articulador de los derechos sociales”, lo cual generó una situación que dio paso a la precariedad del bienestar común debido a la pérdida de la universalidad de las políticas sociales, que transitaron de ejes rectores de una política de desarrollo generalizado a programas de asistencia social dirigidos sólo a grupos focalizados concebidos como “pobres extremos”. En otras palabras, la debilidad de los sistemas de protección social —a causa de la crisis del Estado benefactor—, favoreció la multiplicación de las desigualdades sociales, afectó el tejido social e intensificó las diferencias intrínsecas como las de género, raza, edad, condición migratoria, origen étnico, edad, religión, etcétera (Vite, 2007: 43).

Sin embargo, en términos históricos, la desigualdad social ha sido una constante de matices y especificidades según el contexto geopolítico y cultural de cada nación. En una gran porción del continente americano, durante la época colonial, las relaciones sociales giraron en torno a la división entre indios y no indios. Después, el modelo de nación homogénea que emanó de las reformas y revoluciones liberales burguesas del siglo XIX fue el resultado de la organización de los países

y sus estratos medios y altos para transformar el modelo político y económico que dependía de las metrópolis europeas.

Este modelo de nación, típico de los países que surgieron durante ese periodo de la historia occidental, mantenía e imponía el modelo de distribución del ingreso y el supuesto “equilibrio” económico y social entre los diferentes sectores sociales a través de un Estado centralizado y fuerte, destinado a dotar de bienestar social a sus ciudadanos y sustentado ideológicamente en elementos como la identidad nacional, el patriotismo y la soberanía, los cuales intentaban amalgamar la diversidad de concepciones culturales y políticas para imponer autoritariamente la unidad a pesar de las diferencias.

Un siglo después, a partir de la década de 1970, con la crisis del Estado benefactor y la puesta en marcha de la cultura global de consumo ilimitado y sin restricciones, a cargo de las empresas y corporativos industriales y financieros transnacionales, se empezaron a socavar los fundamentos de los modelos de identidad nacional y a vulnerar las soberanías de los Estados nacionales mediante la modificación de las estructuras jurídicas, instaurando restricciones formales e ideológicas a los compromisos sociales que tenían los gobiernos con sus ciudadanos.

Es decir, se modificaron los términos del “contrato social” al obligar a las naciones a subordinar el cumplimiento de sus derechos a las determinaciones y necesidades de los flujos del capital en función de las exigencias de los mercados globales, bajo el imperio de las eufemísticamente denominadas variables “macroeconómicas” —que como es obvio y evidente ocultan la desigualdad—, en ocasiones —como en las nuestras— establecidas y legitimadas en forma de pactos de las fuerzas políticas locales.

Este proceso, bien definido como neocolonial, se fundamenta en la doctrina económica neoliberal, sustentada en la libertad absoluta de mercado y la liberalización de cualquier restricción jurídica, así como a la circulación de bienes materiales y no materiales, humanos y natu-

rales, al concebir todo y a todos como mercancías intercambiables y apropiables.

Esta apropiación por parte de los dueños del capital global y del orden internacional se ha desarrollado de manera compleja y generalizada en todos los órdenes de la vida social de las naciones y mantiene su expresión material en la mayoría de los territorios ocupados por poblaciones originarias.

Al ponerse en marcha diferentes ofensivas estratégicas de forma simultánea, se redefine el uso y destino de recursos y territorios, que serán integrados al mercado internacional a partir de modelos de despojo e intervención destinados sobre todo a la construcción y establecimiento de “clústeres extractivos”, en el marco de grandes proyectos regionales y globales fundamentados en los tratados de libre comercio como principal estrategia “desarrollista”, y en la intensificación de la apropiación mediante el despojo y la transferencia de recursos naturales disfrazados de *commodities*, sujetos a la brutal y despiadada especulación financiera.

Estos procesos han tenido graves implicaciones e impactos ambientales y sociales en la región, pues las llamadas “reclasificaciones espaciales” afectan los intereses, territorios y recursos que por derecho les corresponden a las poblaciones originarias. Ello ha agravado los contextos de exclusión política, discriminación social y marginación económica, a menudo instaurada con evidente complicidad y violencia por los agentes del Estado que despojan a los pueblos y comunidades, a pesar de los avances que la legislación, tanto nacional como internacional, ha tenido y comprometido en esta materia.

Tanto Rodolfo Stavenhagen como James Anaya y Victoria Tauli-Corpuz, sucesivos relatores especiales de la ONU en materia de derechos indígenas, han subrayado y reiterado la enorme brecha que hay en este terreno entre la proclamación de principios y los hechos, pues según los instrumentos del derecho internacional, las tierras, los territorios y los recursos naturales en ellos encontrados se articulan íntegramente

—y no de forma separada— como elementos constitutivos de una relación espiritual y cultural que une a los indígenas con sus territorios (CEPAL, 2014b: 34).

En el curso de las últimas décadas, este acelerado proceso productivo y sus transformaciones en los ámbitos global y regional ha devenido en el aumento desmesurado de la demanda de recursos naturales y, por ende, en la incorporación autoritaria de nuevos espacios territoriales al mercado, lo que ha provocado que los hidrocarburos, minerales, agua, biodiversidad, aire y hasta los propios saberes tradicionales se hayan convertido en mercancías sujetas a la fácil y pronta apropiación por parte de particulares, situación que sólo es posible con la avenencia de los Estados y la omisión en sus leyes, e impuesto de manera directa a los pueblos en nuestro país.

Esta deriva gubernamental tiene su máxima expresión en la renuncia a la soberanía territorial y a la potestad primaria sobre los recursos estratégicos, fenómeno que surge y se establece en casi todos los países del orbe, en particular de nuestro continente, sin importar la ideología de los regímenes políticos que los encabecen (por ejemplo, desde México hasta Venezuela y Brasil), que eligen el camino del extractivismo o de las economías de enclave, características de los periodos coloniales, por encima y en contra del bienestar social y el ambiental en general.

Como muestra ejemplar de esta estrategia fue lo sucedido en México a lo largo de la primera década del siglo XXI, donde se concesionaron 51 990 312.7 hectáreas del territorio nacional, las cuales se destinaron a 24 351 proyectos mineros; aunado a ello, el crecimiento inmediato de esta industria exigió que en el año 2011 se entregaran 1 512 nuevas concesiones hasta por 50 años para la libre explotación a un total de 293 empresas extranjeras. En contraste, “la superficie destinada para la conservación de la biodiversidad, bajo el esquema de áreas naturales protegidas (ANP) tan sólo abarcó 10.6 por ciento (20 millones de hectáreas)” del territorio nacional (Llano, 2014).

Por su parte, en Centroamérica (Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica) se concesionó 14 por ciento del territorio a la minería, mientras que en la Amazonia peruana la cifra ha escalado considerablemente en fechas recientes, al pasar de 15 por ciento en 2004 a 75 por ciento en 2010 (Rodríguez, 2012).

En la actualidad, de acuerdo con esta lógica, se observa que los pueblos indígenas se mantienen férreamente subsumidos a un modelo de despojo, de carácter clasista y colonial, instituido por el capitalismo contemporáneo como única alternativa para el “desarrollo y crecimiento” en cualquiera de sus versiones, y que ha dominado y ha sido impuesto de forma autoritaria, con matices diversos, sobre estos pueblos, sus recursos, territorios y culturas.

En México, los poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) han consolidado jurídica y operativamente dichas políticas y estrategias, a través de las instituciones, sus programas y proyectos, y legitimadas por las insistentes y reiteradas reformas a la Constitución disfrazadas de pactos, como un ejercicio incesante de la modernización democrática y económica del país.

Dadas estas circunstancias, cualquier reflexión sobre las políticas sociales dirigidas a los pueblos indígenas —indispensables y adecuadas para contribuir significativamente al ejercicio de sus derechos legítimos—, no puede establecerse con el mínimo criterio de viabilidad si se elude u obvia el análisis de la condición económica y política estructural del Estado nacional y del mundo en un determinado momento: el presente, lo cual determina, en primera y última instancia, cualquier tipo de política económica, social o cultural.

La respuesta indígena al modelo extremo de desigualdad

Para los pueblos y culturas originarias, la pobreza y la desigualdad han sido una constante en México y en la región latinoamericana; sin em-

bargo, en las décadas recientes han elaborado una serie de mecanismos y acciones para que los Estados reconozcan e incluyan derechos específicos que sustenten de una mejor forma y con pertinencia cultural las diversas miradas y concepciones de desarrollo e inclusión, con el objetivo de disminuir la amplia brecha de disparidad social que hay entre los indígenas y los no indígenas en las naciones pluriculturales.

De este modo, el estándar mínimo de derechos en materia indígena se ha articulado en cinco dimensiones, las cuales se hallan vigentes en dos legislaciones de carácter internacional, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007):

1. el derecho a la no discriminación;
2. el derecho al desarrollo y el bienestar social;
3. el derecho a la integridad cultural;
4. el derecho a la propiedad, acceso, uso y control de las tierras, territorios y recursos naturales, y
5. el derecho a la participación política y al consentimiento libre, previo e informado.

En primer lugar, resulta pertinente poner el énfasis en las definiciones conceptuales, pues el desarrollo, como se concibe en Occidente, dista mucho de la forma como se concibe desde la visión de los pueblos indígenas. En el primer caso el desarrollo parte de una idea liberal, es de carácter lineal y progresivo, destinado a la acumulación y posesión de bienes materiales, sin importar si su producción se basa en la sustentabilidad, en contraste con paradigmas como el *buen vivir* (*sumak kawsay/suma qamaña*), que concibe el desarrollo de la vida en armonía y en equilibrio con los ciclos biológicos terrestres (Huanacuni Mamani, 2010).

En este contexto y como antesala a los cambios legislativos en los ámbitos nacional y regional, ocurrieron los levantamientos y movimien-

tos de reivindicación indígena y las demandas políticas por autonomía. En México, por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se configuró como el movimiento etnopolítico por excelencia que busca el reconocimiento jurídico verdadero de los pueblos indígenas y demanda derechos económicos, culturales y territoriales propios, a través del establecimiento de un régimen de autonomía territorial y la reconfiguración de municipios y facultades administrativas, jurídicas y políticas. No obstante, la realidad es inocultable y sus propuestas, compromisos firmados y afirmaciones de respeto se mantienen terca-mente incumplidas por más de una década, en que han sufrido de continuo acoso y una guerra de baja intensidad permanente.

En el caso de países como Ecuador y Bolivia, el movimiento indígena ha mostrado su enorme capacidad de movilización y de protesta a través de una amplia politización de su identidad étnica, logrando ocupar espacios en el poder estatal para modificar las constituciones y así equilibrar la relación que históricamente ha desfavorecido a los indígenas (Navarrete, 2010).

Este tipo de procesos, que en primera instancia buscan la puesta en marcha de derechos específicos y diferenciados, pretende también construir nuevas formas de ciudadanía mediante la refundación de los Estados y los contratos sociales, en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural y a través de un proceso de fortalecimiento de la democracia y el federalismo.

Sin embargo, las conquistas en las estructuras jurídicas de los Estados nacionales se enfrentan a un sinnúmero de obstáculos e incumplimientos en su aplicación, por el simple hecho de ser contrarias e incompatibles con las estrategias generales predominantes en el mundo contemporáneo globalizado. No obstante, estos instrumentos jurídicos son los únicos con que cuentan los pueblos para garantizar su sobrevivencia y el arranque de procesos autonómicos acordes con sus concepciones culturales propias.

La revisión de todos los campos de la realidad y de los espacios territoriales donde los pueblos indígenas desarrollan su supervivencia y continuidad muestra que son sometidos a nuevas iniciativas de despojo. Los programas y proyectos responden a un doble proceso, ya que la responsabilidad de los Estados ha marchado al parejo con su debilitamiento y su clara y cínica asociación y complicidad con las ofensivas financieras, productivas y extractivas de las voraces corporaciones trasnacionales.

Es precisamente en este campo —el del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas— en donde debemos centrar nuestros análisis y reflexiones, con el propósito de crear políticas públicas que de veras sean capaces de modificar la avalancha de potenciales etnocidios que amenazan a las comunidades nativas en el mundo contemporáneo y vulneran el elemental ejercicio de sus derechos humanos.

En nuestro caso, la institución responsable de la atención directa a los pueblos, la custodia del indigenismo de Estado en México (la actual CDI, heredera de una de las instituciones emblemáticas, el Instituto Nacional Indigenista), languidece hoy sumida en la ineficiencia y la inexperiencia, supeditada a programas generalizados impuestos desde el centro y a reiterados subejercicios de los exiguos recursos asignados, mermados por la corrupción y a cargo de funcionarios sin antecedentes ni preparación alguna en temas de enorme complejidad, lo que la ha llevado a un ejercicio trivial y sistemático de “asistencialismo”, cooptación y simulaciones declarativas.

Frente a esta realidad institucional, los pueblos indígenas reclaman y exigen cada vez con mayor insistencia una nueva inserción en la sociedad, un nuevo pacto social en el que las estructuras políticas de los Estados reconozcan —más allá de la letra de la legislación, pero en cumplimiento de los instrumentos jurídicos— sus derechos a la autonomía, a la autodeterminación, al control de sus tierras y territorios, en

fin, su derecho inalienable a establecer las condiciones efectivas de un desarrollo propio como sujetos políticos plenos.

Desafortunadamente, valga reiterar, las reformas no auguran un cambio sustantivo en la relación de los pueblos indígenas y el Estado nacional; por el contrario, pueden vulnerar aún más los derechos de los pueblos indígenas.

Por último, a lo largo de la historia de México la diversidad cultural se ha traducido en una “interculturalidad” desigual e inequitativa en condiciones para el desarrollo, debido al predominio de un único tipo y visión de proyecto civilizatorio, cuando la diversidad cultural y social ofrece una multiplicidad de caminos y cosmovisiones para ello.

De la misma forma, la diversidad cultural ha sido reducida a las características étnicas, que se pretende resolver a través de una generación de modelos de derechos, segmentados y restringidos y no de derechos culturales para la totalidad de una sociedad, lo cual permitiría tanto la discusión y construcción como el desarrollo equitativo de los procesos de la interculturalidad de las diferentes identidades, en cada momento y circunstancia.

En la actualidad, ante la estrepitosa derrota de los partidos que durante más de 30 años gobernaron al país y el declive de los gobiernos neoliberales, la sociedad mexicana tiene más posibilidades para empoderarse y servir de contrapeso al poder omnímodo del Estado y su centralismo, así como generar una ciudadanía responsable, espacios crecientes de autonomía, de poder y decisión.

Desgraciadamente, esto no se ha visto en el grueso de la sociedad, que no asume su responsabilidad y que, sin ser apática, sólo protesta, señala y se indigna y escandaliza coyunturalmente, como ha sido con nuestra última tragedia en Ayotzinapa, pero no reflexiona, se articula y lleva a la práctica acciones específicas que obliguen a detener e impedir la impunidad de los crímenes de Estado.

Bibliografía

- Amnistía Internacional, *La larga lucha de los pueblos indígenas de América en defensa de sus derechos*, España, Amnesty International, 2014, consultado el 6 de noviembre de 2018 en <https://www.amnesty.org/es/documents/AMR01/002/2014/es/>
- Anaya, J., “Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas”, Nueva York, ONU, 2009, consultado el 20 de agosto de 2019 en http://www.politicaspUBLICAS.net/docs/2009_07_anaya_inf_cdh.pdf
- Cano Soriano, Leticia (coord.), *Hacia una política de inclusión social para los pueblos indígenas. Diversidad con igualdad y justicia social*, México, UNAM, 2005.
- CEPAL, *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe-ONU, 2014a.
- , *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Santiago de Chile, ONU, 2014b.
- Coneval, *La pobreza en la población indígena de México*, 2012, México, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2014.
- Cordera Campos, R., “Guerrero (y el sur) son nuestros”, *La Jornada*, 8 de marzo de 2015, consultado el 20 de agosto de 2019 en <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/08/opinion/019a1pol>
- Del Val Blanco, J., “Una nueva política social para los pueblos indígenas”, *México Social*, núm. 24, pp. 17-19, 2012.
- , “En un modelo extremo de desigualdad social”, *México Social*, vol. 42, núm. 3, pp. 30-33, 2014, consultado el 20 de agosto de 2019, en <http://mexicosocial.org/en-un-modelo-extremo-de-desigualdad-social/>
- Escárzaga, Nicté F., “La emergencia indígena contra el neoliberalismo”, *Política y Cultura*, núm. 22, pp. 101-121, 2004.
- Henríquez, E., “No más despojos a indígenas: José del Val”, *La Jornada*, p. 14, 4 de septiembre de 2009, consultado en línea el 30 de agosto de 2019 en <https://www.jornada.com.mx/2009/09/04/politica/014n2pol>

- Huanacuni Mamani, F., *Buen vivir/vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.
- Llano, M., “Cartografía minera y acceso a la información: ¿qué sabemos de lo que no sabemos?”, en *La Jornada del Campo*, 19 de julio de 2014, consultado en línea el 31 de agosto de 2019 en <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/19/cam-minera.html>
- Navarrete Saavedra, R., “Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina”, en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, núm. 27, pp. 481-500, 2010.
- Rodríguez, N., “Aproximaciones sobre minería y pueblos indios en México: contextos, conflictos y tránsitos posibles”, *Documento de trabajo*, PUIC-UNAM, p. 14, 2012, consultado el 31 de agosto de 2019 en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/pdf/cultura_politica/nemesio_rodriguez_20130220.pdf
- Rudiño, L., “Programa México, Nación Multicultural, contribución de la UNAM para impulsar equidad: José del Val”, en *La Jornada del Campo*, 17 de noviembre de 2012. Consultado en línea el 31 de agosto de 2019 en <https://www.jornada.com.mx/2012/11/17/cam-val.html>
- Vargas, Á., “El reto de México no es la diversidad cultural, sino la desigualdad social”, en *La Jornada*, 17 de febrero de 2005.
- Vite Pérez, M. Á., “La nueva desigualdad social”, *Problemas del Desarrollo*, vol. 38, núm. 148, pp. 41-68, 2007.

Los derechos políticos de los pueblos indígenas*

En las dos décadas postreras del siglo xx y en la primera del actual, se dedicaron miles de páginas a la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas. En buena medida, esos materiales fueron producto de foros, simposios, conferencias, numerosas tesis de grado, etc., así como manifiestos de los movimientos etnopolíticos —en particular el levantamiento zapatista y los Acuerdos de San Andrés—, de los intelectuales y abogados indígenas, de estudios de juristas preparatorios de reformas legales, de debates parlamentarios, de análisis y propuestas de organismos financieros públicos y privados, de agencias del sistema de Naciones Unidas y de organizaciones no gubernamentales, además de la cuantiosa producción de los medios informativos, incluidas agencias de prensa india, portales y blogs.

Los campos de referencia son igualmente numerosos: el tema está presente en el derecho, la ecología, la antropología, la lingüística y las comunicaciones, la historia, la filosofía, la educación, la medicina y la salud pública, la demografía y la sociodemografía e incluso el turismo.

* Ponencia presentada en las mesas redondas “Los Derechos Políticos Vistos desde las Humanidades”, Coordinación de Humanidades, UNAM, noviembre de 2016.

Sin atender a la división —algo artificial— entre lo social y lo político, resulta lógico suponer que la cuestión indígena nunca ha estado fuera de la mirada proyectada desde lo social y lo cultural, incluso mucho antes de que la sociología o la antropología se constituyeran como ciencias. De ello resulta, nos parece, que el enfoque a los derechos indígenas desde las ciencias sociales es —diríamos inevitablemente— también una visión entre las diversas concepciones de lo social sobre las que se erigen las disciplinas.

Partamos ofreciendo un ejemplo cuyo carácter fundacional parece innegable: en su génesis, y para el caso de América, política, economía y religión —tres campos privilegiados del análisis de las ciencias sociales— aparecen hermanadas (de allí la asociación de gobernantes, teólogos y juristas). Como principio superior del que se derivan las legitimidades, los dadores de los derechos y las obligaciones eran el dios católico y el rey. Poderes reales (unos y otros) de donde dimanaban las ideas que los juristas codificaban como ordenanzas (Díaz, 1990). Figura destacada de este nuevo orden fue el consultor de la Corte para temas indianos, Juan López de Palacios Rubios, para quien el argumento teocrático central se materializaba en la legitimidad de las Bulas Alejandrinas, que otorgaban a la Corona española evangelizadora las tierras, los bienes y las gentes.

En esta breve referencia histórica, dos cuestiones no pueden pasar inadvertidas: la primera es que se legislaba para un mundo que era apenas conocido: en 1512, año de promulgación de las Leyes de Burgos u Ordenanzas para el tratamiento de los indios (Pérez-Bustamante, 1991), México o Perú no eran, ni siquiera, tierra ignota. La segunda cuestión es que con lo anterior se inauguraba una tradición jurídica que no sólo precisó de un complejo corpus de argumentos filosóficos y teológicos y de dispositivos legales, sino de ejércitos y de una burocracia que aún hoy asombra por su magnitud, jerarquías y capacidad para adaptar la realidad a los dictámenes esenciales.

Pero, en lo fundamental, la opinión de Michel Foucault es claramente indicativa del carácter de ese proceso:

Me parece que hay un hecho que no debemos olvidar, y es que en las sociedades occidentales, y esto es así desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente, en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación (2001: 33-48).

Como no soy abogado ni experto en derecho, por lo cual podría llegar a eludir algunas cuestiones esenciales, creo más bien pertinente mirar el tema propuesto desde una de las ciencias sociales: la antropología y, en particular, la antropología de y sobre México, y referirme a temas y hechos (casos) que fijen un orden de legitimidad y pertinencia.

Poseemos hoy una vasta bibliografía que nos ofrece panoramas comprensivos de la situación actual de los derechos políticos de los indígenas¹ y que, en general, no se sitúa sólo en el campo jurídico sino que señaladamente se caracteriza por partir de situaciones de desigualdad y asimetrías reveladoras de las condiciones de vida de los indígenas. Esto hace que, de forma permanente, lo jurídico sea desbordado por las referencias a las situaciones sociales, que se convierten en el correlato objetivo de las revisiones legislativas; las sentencias de la Suprema Corte de Justicia sobre derechos indígenas, sus avances, limitaciones y vacíos; la diversidad de experiencias; las tribulaciones que conlleva la aplicación de un nuevo modelo de control de constitucionalidad y de convencionalidad para el Estado mexicano, y la aceptación o el rechazo de los indígenas ante los nuevos dispositivos de las leyes.

¹ Para quienes cultivan el derecho público mexicano, el estudio de los derechos de los pueblos indígenas se ha vuelto una constante desde la década pasada, en particular luego de la reforma de agosto de 2001 al texto constitucional, con la cual se estableció un amplio catálogo de derechos para los pueblos y comunidades indígenas. Con este reconocimiento constitucional se buscaba concretar una serie de transformaciones en el derecho mexicano.

Rodolfo Stavenhagen, en su triple condición de sociólogo, antropólogo y primer relator especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas (ONU, periodo 2002-2007), vinculado estrechamente al desarrollo de las ciencias sociales en México y un profundo conocedor del mundo indígena, recopila en su libro *Los pueblos indígenas y sus derechos* (2008) los siete informes que presentó como relator especial, los cuales muestran el desbordamiento de lo jurídico por las realidades del mundo indígena.

Se trata sin duda de la mirada de un científico social, a caballo entre el reconocimiento de los nuevos instrumentos que amplían y especifican el corpus jurídico-legal relativo a los pueblos, y el etnógrafo y etnólogo que hace suyos los principios de su mandato como relator: conseguir información de todas las fuentes pertinentes, incluidos los gobiernos y los indígenas, sobre las violaciones de sus derechos humanos y libertades fundamentales, y formular recomendaciones.

Hago hincapié en lo que puede deducirse de la mirada del etnógrafo (en Stavenhagen, el registro de “casos” producto de sus visitas a países, regiones y comunidades) y de las conclusiones del etnólogo, que se nutre a la par de situaciones específicas y se plantea (o replantea) un orden conceptual, categorial, en un campo con una densidad teórica, política e ideológica notables. Este etnólogo y sociólogo carga, además, con la herencia del indigenismo que lo lleva a atender los conceptos, nociones, ideologemas, anhelos, prejuicios, normatividades y costumbres jurídicas para un mundo que, aunque proclama la universalidad de la globalización, ve actualizarse las polémicas sobre qué debe entenderse por “pueblo”, “nación”, “identidad”, “etnicidad”, “comunidad” o “minorías”, referidos a situaciones concretas, que a veces tienen la dimensión de una aldea y en otras poseen la de un continente, cuando no del planeta.

Cuestiones que, ahora planteadas en un ámbito planetario, vuelven a cobrar fuerza frente a nuevos fenómenos o a viejos temas antes no abordados. Y, en ambos casos, la acuciante impronta de los derechos

que, por un lado, buscan obtener concreción en un plano jurídico diferenciado, pero que, por el otro, muestran el fracaso o las limitaciones de “encapsular” los problemas y/o a los sujetos en un persistente ejercicio de construir instrumentos jurídicos.

Un ejemplo de esto es el “derecho a la consulta libre, previa e informada”. Transcurren los años sin que se legisle una definición jurídica y reglamentaria suficiente que permita a los pueblos indígenas por lo menos hacer frente de una manera legítima y democrática a la brutal ofensiva económico-extractiva y jurídica² que ha implantado el Estado mexicano en la totalidad de los territorios indígenas del país.

Y debe reconocerse que, aun si tal derecho a la consulta se formalizara en términos jurídicos, sería insuficiente para dotar del poder necesario a los pueblos sobre sus recursos, el que les permitiera asumir una condición de “socios” en cualquiera de los emprendimientos que se propusieran en sus territorios. Tal condición subordinada, impide a los pueblos obtener, en el mejor de los casos, una simple compensación o pago por sus bienes confiscados o, en ningún caso, una participación legítima en las utilidades de los desarrollos. Chiapas y Oaxaca encabezan una larga lista de zonas indígenas que están en condición de “despojo estructural sistémico”.

Pero esto no afecta sólo a los recursos naturales. Veámoslo en otro nivel, como es el caso de la relación entre lenguas y derechos colectivos. El propio Stavenhagen indicó que “el idioma no sólo es un medio de comunicación, sino también un elemento esencial para la estructuración de los procesos mentales y la aportación de significado al entorno cultural y social de cualquier persona” (2008: 29-30). La conclusión que obtiene no es la de un jurista sino la de un etnólogo: “Una comunidad idiomática es también una comunidad epistemológica” (2008: 28).

² Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2014).

El carácter social de las lenguas —para cualquier comunidad idiomática, no solamente para los pueblos indígenas— plantea la pertinencia de los derechos colectivos. Y es bien sabido que el otorgamiento de derechos colectivos es una cuestión fuertemente recusada por quienes (y son legión) han construido los aparatos jurídicos sobre el derecho de los individuos. La lengua es siempre supraindividual, y su ejercicio es esencialmente colectivo. Se las reconozca o se las prohíba, las resoluciones siempre se referirán a lo colectivo, y sólo como sucedáneo al individuo.

El reconocimiento de esta condición humana —en el lenguaje no hay propiedad privada, escribieron Jakobson y Halle (1956)—, puesta a prueba en el escenario de los factores histórico-sociales del poder, revela de inmediato dos cuestiones: por un lado, la naturalización de las lenguas hegemónicas, que aparecen como “lenguas de la razón”; por el otro, signo de nuestros tiempos, el tratar el tema como “casos de excepción”, al definir estrategias específicas, culturales, educativas, políticas, allí donde hay lenguas indígenas, así como los patrimonios culturales considerados reservorios de pueblos no mayoritarios, subalternos, “que la nación no debe perder”.³

En nuestra reciente revisión de los *Documentos fundamentales del indigenismo en México*,⁴ y en mi carácter de científico social que se asoma a la cuestión de los derechos políticos —y más aún como etnólogo que ha hecho del estudio de los pueblos indígenas en el contexto de la nación mexicana su interés y ocupación predominantes—, no me son ajenas la conformación histórica de las sociedades indias ni el carácter estructural que subyace a las relaciones y a los sistemas de relaciones de eso que, sometidos a una evidente reducción, simplificación o esquematización, se denominan hoy “los usos y costumbres”.

³ No puedo extenderme aquí en la cuestión de la patrimonialización de bienes culturales y naturales de los pueblos indígenas, catalogados y legitimados por “expertos”, por lo general ajenos a las comunidades, y al hecho de que sean cada vez más materia de usufructo de compañías que explotan los recursos en nombre del “turismo intercultural”.

⁴ José del Val y Carlos Zolla (2014).

No es que niegue su existencia —una buena cantidad de páginas de etnografías y etnologías están dedicadas al “kostumbre indígena”—, pero resultan insuficientes y recusables cuando se les utiliza como criterio determinante para conceder “derechos políticos” y desarrollar una incipiente y frágil intención en el reconocimiento de la “pluralidad jurídica” que, con un evidente sesgo, al que no son ajenas las vagas nociones de la cultura que en las estructuras parlamentarias terminan objetivándose en los mecanismos y reglamentos electorales.

Es necesario tener muy presente que en el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en México sigue ausente una definición clara como ente jurídico pleno, como sujeto de derechos colectivos, lo que imposibilita su vinculación normal con las instancias del Estado, ya sea en los niveles administrativos, legislativos o jurisdiccionales.

Este corrimiento, este desplazamiento de los derechos políticos hacia lo electoral, “encapsula” las demandas sociales con el recurso a los usos y costumbres, además de contaminar la reflexión jurídica, provocar que la materia principal de sus derechos como pueblos no sea asumida plenamente (Vázquez, 2008) y desplazar las decisiones hacia los otros niveles del Estado, sujeta a la casuística, de cómo las estructuras legales resuelven los problemas de la representación política en el seno de municipios, distritos o regiones indígenas. Este asunto cobra mayor complejidad, heterogeneidad y asimetría porque, como bien señala el jurista Álvarez Icaza,

Las deficiencias de la reforma constitucional de 2001 y las modificaciones derivadas en la creación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la libre determinación a través de la autonomía, el derecho a la tierra, el territorio y los recursos naturales, la participación y la representación política local y nacional no han sido reconocidos plenamente en la Constitución, por lo que el Congreso de la Unión, desentendiéndose de su importancia y significación en el corpus constitucional, las trasladó al ámbito local (2004: 9).

No ignoramos las importantes contribuciones que en México y América Latina han hecho científicos sociales (incluidos destacados juristas) a la comprensión de la complejidad de eso que se sigue llamando “la cuestión indígena”, a la necesidad de un “pensamiento nuevo” para ampliar la perspectiva democrática frente al “pensamiento único”, y a la exigencia incluso de un “nuevo léxico” en la construcción de una “ciencia política de los conflictos étnicos”, como afirma Cisneros:

Se trata de una incursión reflexiva en las nuevas dimensiones de la “ciudadanía pluriétnica” en los tiempos de la globalización [...], con certeza de que es necesario impulsar el análisis y el debate crítico sobre el conjunto de problemas que integran lo que hoy en pleno siglo XXI tendemos a denominar la “cuestión étnica” en México y que se expresa en la reconstitución de las identidades políticas tradicionales, en los reclamos de las minorías para su inclusión en el espacio público, en la definición de estrategias novedosas para el diseño de políticas públicas orientadas al combate contra las formas cambiantes de discriminación y exclusión, y en la ampliación de los derechos de ciudadanía (2004:12).

La necesidad de “lo nuevo” se deriva, a nuestro juicio y en el caso específico de las políticas hacia los pueblos indígenas, de dos órdenes de situaciones o problemas: por un lado —parece obvio decirlo—, la aparición o actualización de situaciones que adquieren una dimensión no sólo relevante sino novedosa; por el otro, la terquedad en la pervivencia de situaciones —en general de desigualdad, discriminación, pobreza e, incluso, racismo— que la política indigenista predominante en el siglo XX dejó sin resolver.

En relación con lo primero, la migración indígena se ostenta hoy como una de ellas. No porque se descubra que los indígenas migran, ya que lo han hecho históricamente e, incluso, está en el origen de la conformación de estructuras étnicas que, en su momento, revolucionaron las

estructuras sociales de un territorio hasta convertirse en hegemónicas: el caso de los aztecas es, en nuestra historia, paradigmático. No, me refiero a la “migración moderna” que aparece hoy como estructural en la vida de las comunidades de origen, sobre todo en aquellas que la antropología más reciente identifica como “comunidades indígenas multisituadas”, “multilocales” o “transnacionales”. Nolasco y Rubio definen el carácter de la “comunidad indígena multisituada” al señalar que se trata de:

Aquella en la que sus miembros habitan tanto en su pueblo natal como en remotas localidades y ciudades de México y Estados Unidos, conservando una sólida red de relaciones no sólo de paisanaje, sino sobre todo de carácter familiar, local y regional por medio de la cual todos pueden mantener su adscripción e identificación con una misma estructura social, cierta unidad grupal y, en particular, un sistema de relaciones de mutua solidaridad (independientemente de dónde se encuentren) (2011: 10).

Cualquiera que se acerque con los instrumentos de la etnografía a este proceso migratorio moderno comprobará la multiplicidad de aspectos del fenómeno, además de la peculiar exposición de los sujetos ante los aparatos jurídico-legales, financieros, laborales, educativos o sanitarios, y el no menos complejo rompecabezas de los derechos, sujetos a una fragmentación permanente, de uno y otro lado de la frontera.

Y son los indígenas, con su controvertida condición ciudadana, y los analistas del indigenismo, herederos de una tradición de la relación con el Estado que se revela —para decirlo sin estridencias— por lo menos, incompleta.

Vale, si es preciso insistir en ella, para los derechos en general y los políticos en particular. Si se trata de proyectar la mirada de las ciencias sociales a la cuestión de los derechos políticos, sin la estrechez de miras de quienes resuelven el tema bajo la impronta de “usos y costumbres”, indagando en los fenómenos políticos y en nuestras propias

ciencias, entonces parece obligada la revisión de los planteamientos esenciales que formuló el indigenismo.

Me parece que esta trayectoria, a la vez científica y política, define la experiencia mexicana con perfiles propios, casi diría excepcionales en América Latina, con diferencias respecto a los procesos de Bolivia, Ecuador, Colombia, Nicaragua o Perú, y hasta la vecina Guatemala. Dicha trayectoria del indigenismo reorienta, o debería reorientar, la complejidad de las miradas hacia los pueblos indígenas y sus derechos, hacia el Estado y la sociedad, y también a la misma índole de las ciencias sociales y sus enfoques no hacia lo indígena exclusivamente sino hacia el conjunto de la sociedad nacional.

Esto supone poner a una más amplia y plena consideración la necesaria y renovada incursión, reflexión e investigación en torno a las nuevas dimensiones de la “ciudadanía pluriétnica” en los tiempos de la globalización. Enfocarse en lo que implicaría establecer y reconocer la “dimensión cultural de la ciudadanía”, ya que tal dimensión jurídica y de derechos dejaría de ser un asunto exclusivo y excluyente de los pueblos indígenas para constituirse en un derecho de todos los ciudadanos. Ejemplo de esto es el derecho que en fechas muy recientes ha sido demandado por los pueblos negros de México, cuyo ejercicio, individual y/o colectivo, implica un reconocimiento autónomo de cualquier segmento social con base en los criterios culturales autoestablecidos y reconocidos autónomamente.

Se trata entonces de partir de un principio elemental que reconoce que todos los ciudadanos tenemos derecho a ejercer una especificidad cultural propia, con atributos autorreferenciados y reconocidos jurídicamente, a partir de la cual podemos hablar legítimamente de estar en condiciones de construir una sociedad cuyo modelo y praxis se desenvuelva en relaciones interculturales equitativas.

Para ello hay que dotar de autonomía a la dimensión cultural y, en consecuencia, abrir los espacios plenamente al reconocimiento de la diversidad cultural, múltiple y profunda; al deslastrar y liberar para los

pueblos indígenas, en el ejercicio y vigencia, del resto de sus derechos: humanos, políticos, económicos y sociales —subordinados en la dimensión cultural como su límite—, y avanzar decidida y definitivamente hacia la reconstrucción de las ideas y prácticas de nuestra sociedad, que aun piensa y actúa de acuerdo con los marcos rígidos de la ecuación colonial, misma que estableció la existencia de unos mexicanos —los pueblos indios culturalmente definidos— y los “otros mexicanos”, sin definición cultural propia, los mexicanos abstractos, los mestizos en su laberinto.

Bibliografía

- Álvarez Icaza Longoria, Emilio, “Prólogo”, en Isidro H. Cisneros, *Derechos humanos en los pueblos indígenas de México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, p. 9, 2004.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, Nueva Ley de Hidrocarburos, México, 2014, consultado en línea el 31 de agosto de 2019 en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LHidro_151116.pdf
- Cisneros, Isidro H., *Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004.
- Del Val, José y Carlos Zolla, *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, México, UNAM, 2014.
- Díaz de Montalvo, Alfonso, *Text and concordance of the “Ordenanzas reales*, [Microforma]: I-1338. Biblioteca Nacional, Madrid, reproducción de la edición de Huete: Álvaro de Castro, 1484, edición de Ivy A. Corfis e introducción de Carlos Petit, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, consultado el 31 de agosto de 2019, en <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/NOTAS/RES0020.pdf>

- Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, edición establecida bajo la dirección de François Ewald, Buenos Aires, FCE, 2001.
- Jakobson, Roman, “Deux aspects du langage et deux types d’aphasies”. *Essais de linguistique générale, I*, París, Éditions de Minuit, pp. 43-67, 1963 (citado en Milagros Fernández Pérez, *Roman Jakobson y su contribución al estudio del lenguaje peculiar*), consultado el 27 de septiembre de 2016 en <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/13032/Roman%20Jakobson%20y%20lenguaje%20peculiar.pdf?sequence=1>
- y Morris Halle, *Fundamental of Languages*, La Haya, Mouton, 1956.
- Nava Jiménez, Celeste *et al.*, “Una mirada ética-crítica al turismo como objeto/fenómeno intercultural de estudio”, *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, vol. 8, núm. 2, pp. 185-200, mayo-agosto de 20014, consultado el 27 de septiembre de 2016 en <https://rbtur.org.br/rbtur/article/downloadSupp-File/759/141>
- Nolasco, Margarita y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena de México. I. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, México, INAH, p. 10, 2011.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2008, consultado el 27 de septiembre de 2018 en <http://www.cinu.org.mx/prensa/especiales/2008/Indigenas/libro%20pdf/Libro%20Stavenhagen%20UNESCO.pdf>
- Pérez-Bustamante, Rogelio, “Las Leyes de Burgos de 1512. Estudio jurídico e institucional”, 1991, en *Leyes de Burgos de 1512*, Burgos (citado en Juan Cruz Monje Santillana, *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos*), consultado el 31 de agosto de 2019 http://riubu.ubu.es/bitstream/10259.1/85/2/Monje_Santillana.pdf
- Vázquez Marcial, Manlio Favio, “La construcción del concepto de sujetos de derechos indígenas en el discurso de los derechos humanos”, tesina para obtener la maestría en Derechos Humanos y Democracia, Flasco, México, 2008.

Sistemas de información y diversidad*

Introducción

Sin duda, el siglo XX nos legó un acervo de información muy importante sobre innumerables tópicos relacionados con los grupos étnicos del continente americano, en materias muy diversas de su desarrollo histórico y contemporáneo. Durante más de cien años la labor de documentar la diversidad poblacional fue objeto de un incuantificable número de estudios que se multiplicaron cada vez más, sobre todo en la segunda mitad de esa larga centuria. Investigaciones demográficas, ambientales, geográficas, económicas, políticas, jurídicas, educativas, médicas, antropológicas e históricas contribuyeron a conformar una gran masa crítica y referencial que fue utilizada de distintas maneras por especialistas, instituciones, pueblos, organizaciones, gobiernos, organismos internacionales y miembros de la sociedad civil.

Este gran reservorio documental de la diversidad fue dominado por aquellas fuentes referidas principalmente a las sociedades mal llamadas

* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional sobre Información y Comunidades Indígenas, UNAM, septiembre de 2018.

“mestizas”, “blancas” o “criollas”; por las que se dedicaron a los pueblos indígenas, y en menor medida, a los grupos o comunidades afroamericanas. Década tras década, la producción documental fue reuniendo, así, vastos conocimientos almacenados fundamentalmente en materiales impresos (libros, revistas, cuadernos, folletos, cartografía, etcétera) y en medios audiovisuales.

A contracorriente de esta secular tendencia, el siglo XXI nació marcado por un nuevo paradigma de producción de saberes, basado en la revolución tecnológica de los medios electrónicos. Dicho paradigma redireccionó de manera irreversible todos nuestros procesos cognitivos, las estrategias que empleamos de organización y creación de información, así como nuestros hábitos culturales de acceso y uso de la información. Dado el impacto globalizador de estas nuevas tecnologías y la velocidad de uso y disseminación que alcanzaron, muy pronto aparecieron sus efectos implícitamente transformadores, no sólo en cuanto a los mecanismos que permiten difundir la información entre la población, sino también en el seno mismo de sus estructuras sociales. Es decir, los cambios en la cultura de la información global generaron, en mayor o menor medida, cambios vertebrales en cada estructura cultural *per se*, a partir de la tendencial adscripción de los individuos a esta red de comunicación.

Pero si bien la introducción de internet en la vida cotidiana de las poblaciones trajo consigo un cambio en las estrategias de difusión del conocimiento y una nueva forma de acceder a los instrumentos tradicionales, cabe recalcar lo que en general se aplica a todas las áreas del conocimiento: que no todos los acervos bibliohemerográficos creados de manera precedente han sido migrados, seleccionados, digitalizados o aprovechados de manera consistente en esta nueva dimensión comunicativa.

La mencionada situación es evidente respecto a la bibliografía relativa a los pueblos indígenas americanos, pues, aunque el periodo de vida de la red pública ya se cuenta por décadas, es muy fácil detectar las

profundas carencias que aún existen en ella, en lo que atañe tanto a la documentación anterior como a la nueva producción de materiales. Es decir, a principios del presente siglo la mayoría de los trabajos y estudios sobre los pueblos indígenas aún se localizan principalmente en libros, revistas y medios audiovisuales tradicionales, de difusión local o regional, y sobre todo de carácter impreso.

Las revistas son las que fundamentalmente han empezado a transitar a plataformas electrónicas, y a pesar de la demanda que existe de este tipo de medios, el uso de la tecnología digital en la producción bibliográfica todavía es poco empleada como un recurso de divulgación general. A modo de ejemplo, nos es difícil recordar que dos de las principales obras que se han publicado sobre los pueblos indígenas de México (*La visión de los vencidos* de Miguel León Portilla y *México profundo* de Guillermo Bonfil) hasta la fecha se reproducen en medios impresos, no obstante los grandes tirajes que año con año se demandan.

Por desgracia, esta situación se refleja también en los nuevos sistemas de información que han proliferado en la red para ofrecer datos básicos o especializados sobre algún tema o área de conocimiento relacionada con los pueblos indígenas. Frente a los grandes avances logrados en la creación de plataformas y centros virtuales de información multitemáticos, la producción de sistemas de información en torno a la diversidad cultural aún está en proceso y no define del todo ni sus prioridades ni sus principales rutas de interés. La mayoría de éstos han sido elaborados por académicos, universidades, instituciones estatales, organismos internacionales o los grandes aparatos nacionales de producción de estadísticas. El hecho es que todavía son escasos los esfuerzos de integración, selección y síntesis temática que pudieran dar cuenta de las complejas realidades multiculturales que hoy se viven en el continente.

Más aún, en la mayor parte de las sociedades americanas es factible observar entre la población general un gran desconocimiento sobre la composición sociocultural del país, además de una gran renuencia de

las instituciones locales a profundizar en el conocimiento de algo que debería ser una prioridad nacional. En México, por ejemplo, la discusión sobre la diversidad cultural de la nación fue dominada en el siglo XX por la cuestión indígena y la implementación de políticas sociales hacia este sector, lo cual redundó en una importante producción bibliográfica y documental en torno a los más de sesenta pueblos que en la actualidad son reconocidos oficialmente tanto por académicos e instituciones de investigación como por instituciones gubernamentales. Tal situación retrasó de forma notable, sin embargo, la necesidad de reflexionar y, sobre todo, de reconocer jurídicamente que la composición sociocultural de la nación no sólo se finca en la relación entre pueblos indígenas y los llamados “mestizos”, sino que pasa por el tamiz de los grupos de afrodescendientes, judíos, sirio-libaneses, mascogos, menonitas, romaníes y una decena más de minorías étnicas provenientes de Europa, Asia, Medio Oriente, África y otras regiones de América, así como por las mismas colectividades de indígenas que han llegado a México desde Guatemala, Belice, Honduras, Nicaragua y El Salvador, entre otros lugares.

Esta insuficiencia de información respecto a los componentes etnoculturales nacionales también se ha expresado a la hora de abordar problemáticas generales u órdenes temáticos específicos, pues por lo general los sistemas existentes buscan construir su información sobre la base de núcleos de población acotados o excluyentes. De esta manera, es común observar sistemas de información de carácter demográfico o lingüístico que, a partir de dichos enfoques, buscan derivar hacia otros dominios de conocimiento, pues hasta ahora no se han creado métodos diferentes para lograr la delimitación e identificación de fronteras, regiones, territorios, grupos, lenguas y, mucho menos, procesos sociales.

Algunos portales o sistemas de información que hoy operan, u operaban, en internet sobre el tema de la indianidad o la multiculturalidad son, por ejemplo, el del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de

la ONU; el Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América (SISPPi) de la Organización de Estados Iberoamericanos; el Sistema de Información Mesoamericano Regional de la Comisión Centroamericana de Ambiente y Desarrollo; el Sistema de Información y Administración de Programas y Proyectos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe; el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade); el Sistema de Información Cultural de Argentina, construido en colaboración con la UNESCO; el Banco de Datos de Legislación Indígena del BID; el sistema de información lingüística del Instituto Lingüístico de Verano, intitulado Ethnologue, cuya finalidad fue de promoción religiosa, y el portal Etnias de Colombia, entre otros. En fechas más recientes la UNICEF y otras instituciones publicaron el *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*.

En México son importantes también los bancos de información de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas; el Antroposig del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, y los materiales estadísticos que pueden ser consultados en el Coneval y el INEGI, por mencionar sólo algunos.

Sin embargo, más allá de los censos nacionales, las encuestas y los conteos de población, cuya regularidad y permanencia hoy se encuentran normadas por ley en México, son pocos los proyectos que logran trascender la retadora dinámica de las instituciones, cuya atención y presupuestos suelen ser muy variables o, si acaso, coyunturales. Dicha situación acompaña a aquellas iniciativas que, auspiciadas por proyectos eventuales, nacen sin contar con la certidumbre necesaria para mantener no sólo la plataforma de información pública sino, sobre todo, los requerimientos que implica tal esfuerzo de investigación, producción y divulgación. A este panorama se suma también la lentitud con la que ha evolucionado el proceso de configuración de los marcos legales para el

uso y manejo de la información preexistente en medios impresos, la cual se enfrenta, además, a un irrefrenable fenómeno de mercantilización.

Frente a dichas carencias y dificultades, y como parte de un verdadero proceso de reconfiguración social, los pueblos indígenas del continente han demandado ser, no sólo agentes activos en estos procesos muy complejos de comunicación sino, ante todo, ser sujetos y artífices fundamentales de la experiencia de construcción de su propia información.

Actualmente, la emergencia de los pueblos indígenas, combinada con la globalización y la migración, han posicionado la discusión sobre la diversidad cultural, la pluriculturalidad y la interculturalidad.

En países como México, el reconocimiento constitucional del carácter pluricultural de la nación ha sido indicativo de la importancia que han cobrado las iniciativas sociales y políticas, así como la reflexión y el debate sobre la diversidad étnica, lingüística y cultural. En virtud de ello, el lema “Coexistir en la diversidad” se convirtió en uno de los desafíos fundamentales para la democracia y en un reto para las políticas públicas, las reformas institucionales, las organizaciones no gubernamentales, los partidos políticos, las estructuras educativas, las iglesias, los medios de comunicación y, sobre todo, los ciudadanos.

En tal contexto, la posibilidad de disponer de sistemas de información que den puntual seguimiento a estos procesos se ha convertido, por consiguiente, en una necesidad imprescindible para las naciones, ya que ha hecho manifiesto el tejido más profundo sobre el que hoy se crean las nuevas relaciones sociales en un mundo no solamente globalizado sino megadiverso.

Una experiencia de documentación de la diversidad cultural en la UNAM

Desde su creación, el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) asumió como propósito

fundamental, alentar un esfuerzo de trabajo de largo aliento para configurar una sólida plataforma de conocimientos en torno a la multiculturalidad que subyace como sustrato ontológico de los grupos sociales que hoy habitan en el país. Con este propósito, se planteó tanto generar un conjunto de investigaciones multidisciplinarias e interinstitucionales en este terreno como difundir las bases de dicho conocimiento entre la sociedad en general y en la población universitaria en particular.

Con base en los fundamentos históricos, sociológicos, antropológicos y jurídicos que le confieren a la nación mexicana un carácter pluriétnico, plurilingüístico y multicultural, con el programa mencionado se intentó desarrollar un amplio proyecto de investigación encaminado a generar nuevos datos y análisis sobre la situación que guardan hoy los pueblos indígenas que habitan en el país y las distintas comunidades de inmigrantes europeos, asiáticos, americanos y africanos que llegaron a México, ya sea hace poco tiempo o en un pasado más lejano, para fincar su residencia temporal o definitiva en él. De igual forma, incorporó dentro de sus estudios un conjunto de proyectos orientados a documentar las particularidades que singularizan la reproducción de las regiones culturales no indígenas, así como las de la misma población nacional en contextos internacionales de migración (Estados Unidos y Canadá, en particular).

Desde sus inicios, uno de los proyectos más importantes fue la conformación paulatina del Sistema de Información sobre la Multiculturalidad en México, y más adelante, del Sistema de Información sobre la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, el cual luego suplió al primero. El proyecto fue concebido como un instrumento de consulta pública, de carácter institucional, en cuya matriz el usuario del Sistema debería encontrar información cada vez más especializada sobre distintos tópicos y problemas de los grupos etnoculturales americanos, los cuales serían predeterminados mediante un análisis de la información preexistente y de la que podía generarse cada cierto tiempo.

El proyecto ha sido, así, un gran esfuerzo de producción de información y una importante experiencia de síntesis de conocimientos, revisión documental, reflexión colectiva, sistematización y, sobre todo, de intercambio académico.

Al igual que otras experiencias que lo anteceden, este Sistema también recurrió a fuentes de carácter censal y estadístico para la producción de estudios demográficos, lingüísticos y socioeconómicos, pero ante todo se buscó trascender esa dimensión para lograr un enfoque mucho más comprensivo, cualitativo y procesual. En la actualidad, el Sistema de Información alberga 41 sitios web, de los cuales 34 están activos y siete en construcción o reconstrucción.

Después de una década de funcionamiento, una de las características principales del Sistema es, en definitiva, su diversidad temática, territorial y poblacional. Así, de la demografía a los estudios sobre las familias contemporáneas, de la medicina tradicional y la salud a los derechos humanos, de la educación a la literatura indígena, del agrarismo a la migración y de la política al medio ambiente, el Sistema transita por todos estos tópicos mediante foros, conferencias, artículos, libros, bases de datos, cursos, conversatorios, imágenes y videos que se encuentran albergados en su estructura. De igual forma, abre diversas puertas a la comprensión de la diversidad nacional e internacional para internarse en algunos senderos de las distintas realidades inherentes a los grupos que hoy habitan en México y el resto de América.

El Sistema también ha sido un recurso importante para la comunicación entre las áreas que conforman el Programa, pues ha logrado sistematizar y presentar de manera ordenada las actividades que realiza dentro de la UNAM, al mismo tiempo ha facilitado la comunicación y el intercambio con otras instituciones de investigación con las que tiene afinidades de objetivo.

No está por demás señalar aquí que la experiencia de vida del Sistema ha dejado evidencias muy interesantes de la trascendencia que un

instrumento de información como éste tiene hoy en el mundo de la comunicación electrónica. Como bien sabemos, *La biblioteca de la medicina tradicional mexicana*, por ejemplo, en su versión impresa ha sido desde su creación una de las obras referenciales más importantes sobre el tema, tanto en el país como fuera de éste, pero su versión en línea ha rebasado todas las estimaciones que se podrían haber hecho de ella. Este instrumento, que da cuenta pormenorizada de los sistemas médicos tradicionales de los pueblos indígenas de México, recibe cada año alrededor de 2.5 millones de consultas de 180 países, las cuales son realizadas con traductores a 65 idiomas.

Por último, entre otros proyectos que forman parte de este Sistema destinados a documentar aspectos particulares de los pueblos indígenas y afrodescendientes están el *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Michoacán, Guerrero y Chiapas* y el *Mezinal*, que habla de los megaproyectos que hoy se llevan a cabo en las zonas indígenas y negras de América Latina.

Reflexiones finales

En México, la construcción de sistemas de información en torno a los pueblos indígenas del país se asumió como una labor indispensable y fundamental desde que las nuevas tecnologías electrónicas se empezaron a difundir en los años noventa del siglo pasado. Desde entonces hasta nuestros días diferentes instituciones y grupos de investigación han colaborado en la producción de dichos instrumentos, la mayoría de los cuales partieron de disciplinas como la demografía, la estadística y la lingüística para tratar de construir sistemas nacionales de información con unidades de población claramente distinguibles y analizables. El INEGI, el INI, el Conapo, la CDI, el Inali, el INAH, la UNAM y el Coneval son algunas de las instancias que han producido importantes resultados en temas muy variados, los cuales, durante décadas,

se utilizaron para la planeación del desarrollo, la toma de decisiones y el estudio de las condiciones socioeconómicas que en la actualidad prevalecen entre estos sectores sociales.

En nuestros días, sin embargo, tales esfuerzos se han limitado notablemente, sobre todo por la ausencia de interés y de recursos en las dependencias que otrora participaron en estas labores, las cuales por lo regular requieren presupuestos y proyectos constantes, continuos y regulares. Hoy es claro que los pueblos indígenas no sólo fueron desplazados del lugar que habían alcanzado en la agenda política nacional, sino que además este silencio que los rodea ha propiciado retrocesos fundamentales en todas las esferas de su desarrollo.

Frente a este panorama es importante entender el verdadero papel que los sistemas de información desempeñan en el contexto de los pueblos indígenas, pues hoy es importante la generación de los mismos para la descripción y análisis de aspectos particulares de sus distintas realidades, además de que aportan parte de las herramientas que permiten visibilizar a una población que hoy alcanza entre 10 y 15 millones de personas, según el criterio que se asuma para estimarla y cuantificarla. Esto significa que es necesario producir estos sistemas no sólo como una necesidad incuestionable de documentar sino como una vía para la concreción del derecho público a la información de los pueblos indígenas. En esta línea, es relevante generar tanto sistemas de información abiertos y actuales como instrumentos que logren trascender hacia las comunidades y regiones indígenas. Este último constituye sin duda uno de los mayores retos.

Reflexiones sobre los pueblos indígenas y la realidad actual*

Antes de entrar a otros temas, ¿qué es y qué hace el Programa de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de la UNAM (antes Programa Universitario México, Nación Multicultural) que usted dirige? ¿Cómo se formó?

En 2004, el entonces rector Juan Ramón de la Fuente me llamó y me preguntó qué relación existía entre la UNAM y los pueblos indígenas de México. Le dije que para responderle tenía que hacer una breve investigación. Entonces se partió de una minuciosa revisión bibliográfica de los textos publicados por la UNAM desde 1930 hasta 2000, los cuales no llegaban a 450 en total, en 70 años. Además, estaban concentrados en un conjunto pequeñísimo de intelectuales de la universidad; había, por ejemplo, 37 de Miguel León-Portilla, unos 25 de López Austin, etcétera. Eran textos fundamentales, definitivamente, pero muy pocos. Asimismo se realizó un análisis de las tesis e investigaciones vigentes sobre temas indígenas y se revisaron los *pensum* de las carreras universitarias. El resultado, sin duda sorprendente por su escasez y ausencia, evidenció una situación plena de carencias y necesidades de cambios de todo

* Entrevista realizada por Margarita Warnholtz, complementada con apuntes y fragmentos de conferencias.

orden en las estructuras institucionales de la UNAM. De ahí surgió la decisión de crear el Programa.

De acuerdo con el principio fundamental que se estableció para crearlo, de desarrollar la reflexión, la investigación y las prácticas derivadas para interculturalizar a la UNAM, procedimos con el criterio maestro que abarca todas nuestras acciones: el proyecto debería establecerse como resultado de un diálogo y un compromiso intercultural. Para ello se convocó a una reunión a más de treinta de los líderes y pensadores indígenas más connotados de nuestro continente, para dialogar en torno a las expectativas que como pueblos indígenas tenían en relación con las universidades públicas y particularmente con la UNAM; el objetivo fue definir compromisos y acciones que ellos consideraran pertinentes y necesarios para dotar a la relación pueblos indígenas-universidades de un contenido intercultural compartido y verificable.

Vinieron líderes como Rigoberta Menchú de Guatemala, Mirna Cunningham de Nicaragua, Luis Macas y Nina Pacari de Ecuador y, por supuesto, varios mexicanos. Estuvieron reunidos ellos solos discutiendo el tema y establecieron diversos planteamientos que quedaron plasmados en un documento que se conoce como “Pacto del Pedregal”, del cual se desprenden tanto las acciones como las estrategias y los modelos de trabajo que conducen el trayecto del programa.

¿Qué fue lo que plantearon?

Plantearon varios puntos: uno, que querían acceso garantizado de los estudiantes indígenas a la universidad. En ese sentido, el acceso está garantizado como lo hace la UNAM a cualquiera, es decir, a través del examen de admisión; eso es un principio fundamental. Entonces, había que asegurar la posibilidad de que, una vez dentro de la institución hubiera condiciones para que permanecieran ahí. Con ese propósito creamos un sistema de becas permanentes para miembros de pueblos indígenas que comenzó con 50 y fue aumentando; en 2018 el número

de becarios fue de 910, y desde 2015 se incluyó a los estudiantes afro-mexicanos. Hay estudiantes desde bachillerato hasta doctorado, y es la beca más remunerada que otorga la universidad.

El Programa parte de un consejo de selección intercultural y se apoya en un intenso acompañamiento permanente también intercultural, es decir, un sistema de tutorías que garantiza una bajísima tasa de deserción y una alta tasa de egreso. Cabe destacar el hecho de que los miembros del sistema se constituyen naturalmente como una red autónoma de apoyos horizontales que trasciende su etapa de formación y cuya consecuencia es el fortalecimiento de sus especificidades culturales y una mejor comprensión de la vida social.

Otra cosa que solicitaron fue el desarrollo de investigaciones sobre las problemáticas fundamentales a nivel mundial de los pueblos indígenas. De entrada, nos pidieron una evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (proclamado por la ONU), la cual desarrollamos y presentamos en Naciones Unidas, así como un trabajo sobre el conjunto de indicadores con los que se reconoce la problemática de los pueblos indígenas, ya que una de las dificultades de este sector es la falta de indicadores adecuados y la subenumeración, es decir que aparecen siempre en los censos con una cifra mucho menor de la real. Plantearon también la cuestión de cómo interculturalizar a la universidad, cómo podría la universidad recoger una interacción de diálogo y colaborar en la construcción de una sociedad intercultural.

Para cumplir ese objetivo creamos una materia optativa llamada México, Nación Multicultural, que es una asignatura transversal que se imparte a nivel bachillerato y licenciatura en más de quince planteles y carreras de la UNAM, y abarca diferentes temas, entre los que destacan Nación multicultural, Pueblos y comunidades indígenas, Nuestra tercera raíz, Medio ambiente y pueblos indígenas, Derechos indígenas, Salud y medicina tradicional, Educación y literaturas indígenas.

El Pacto del Pedregal se elaboró hace ya muchos años. ¿Actualmente continúan trabajando sobre los contenidos de éste o ya se cumplieron los objetivos? ¿Cómo funciona el Programa ahora?

Los objetivos concretos o específicos se cumplieron y se continúa trabajando bajo los lineamientos del Pacto del Pedregal. Además, seguimos operando basados en proyectos emanados de acuerdos con sectores sociales específicos, en particular con organizaciones indígenas y del pueblo negro o afroamericano. Por ejemplo, hicimos una encuesta sociodemográfica de la población negra de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, y tenemos un proyecto de estudios estatales llamado Estado de Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas, entre otros trabajos.

El Programa cuenta con una coordinación de investigación para desarrollar este tipo de proyectos, de manera individual o colectiva, de carácter multidisciplinario e interinstitucional, y se realizan en coordinación con instituciones nacionales e internacionales. Las principales líneas de investigación que se trabajan son: Universidad, educación e interculturalidad; Diversidad cultural, globalización y desarrollo; Inmigración, emigración y diversidad cultural; Interculturalidad, salud y medicina tradicional; Familia; Derechos de los pueblos indígenas; Movimientos etnopolíticos en México y América, y Población, Estado y diversidad cultural. Contamos además con otras cuatro áreas temáticas y operativas que son la de Docencia y Formación Profesional; Difusión, Comunicación y Producción Editorial; Relaciones Nacionales e Internacionales, y Sistemas de Información.

La de Docencia y Formación Profesional tiene bajo su responsabilidad el programa de becas, de la materia optativa que ya mencioné y de diversos seminarios y diplomados que se llevan a cabo, como por ejemplo el Diplomado para Fortalecer el Liderazgo de la Mujer Indígena, que se realiza cada año desde 2009 con la participación y conducción de dirigentes indígenas de alto perfil como Mirna Cunningham de Nicaragua, Otilia Lux de Coti de Guatemala, Martha Sánchez Néstor y Sofía Robles de México, entre otras.

La de Difusión se encarga, entre otras cosas, de la organización del Festival de Poesía “Las Lenguas de América”, que pone en un nivel de equidad a todas las lenguas. En cada festival hay poetas hablantes de español, inglés, francés y portugués, que son las lenguas más habladas en nuestro continente, junto con ocho poetas en lenguas indígenas. Se ponen todos los idiomas en un solo nivel, y en un recital de poesía te das cuenta de inmediato de que cuando se habla poéticamente, es decir, cuando existe una expresión poética, hablas de la vida, del amor, de la naturaleza, etcétera, en cualquier lengua.

A través del área de Relaciones Nacionales e Internacionales trabajamos tanto con organizaciones indígenas y negras como con universidades de diversos países.

En el área de Sistemas de Información se procesa toda la información que tenemos disponible en el sitio de internet del Programa.

¿Por qué primero se llamó Programa Universitario México, Nación Multicultural y luego Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad? ¿Por qué no se llama Programa de Estudios Indígenas o algo así?

Esto se debe a una consideración de orden metodológico y epistemológico, y es que no se puede comprender la realidad de los pueblos indígenas si no se comprende la relación que los constituye como pueblos indígenas en una sociedad específica; entonces tiene que reconocerse el hecho pluricultural de la sociedad mexicana para entender entonces la problemática de los pueblos indígenas a partir de la relación con los otros. El cambio de nombre se debió a una reestructuración, pero se continúa con la misma línea de trabajo.

Aquí entraría el tema de la identidad, ¿no? ¿Hay una identidad mexicana y una identidad indígena?

La identidad no es una estructura única específica: hay un conjunto de niveles de identidad. Cada ser humano tiene desde su identidad indi-

vidual hasta identidades planetarias si queremos llamarles así, es decir, todos somos seres humanos y ésta es nuestra principal o primera identidad, y luego vienen otras. Por mucho tiempo se interpretó la identidad nada más como la identidad nacional, pero esa es solamente una franja de las identidades. En nuestro caso, la identidad nacional mexicana es una: todos los habitantes nacidos en el territorio mexicano somos mexicanos.

Ése es un nivel de identidad pero tenemos otros; particularmente los pueblos originarios de México, aparte de ser mexicanos son rarámuris, mayas, purépechas, mixtecos, etcétera. Hay muchísimos pueblos y formas identitarias específicas. Por eso en México todos los intentos de construir un solo tipo de identidad, la mexicana, han sido un fracaso. Tan es así que en la Constitución nacional de 1917 se estipulaba que había un solo tipo de mexicano, una sola lengua y una sola cultura, pero tenemos muchos mexicanos, con muchas lenguas y muy diversas culturas.

El intento de construir una sola identidad pretendía borrar toda diversidad y por eso no funcionó; más bien hizo mucho daño a los pueblos indígenas porque de hecho negaba el significado de su identidad y la posibilidad de desarrollo de la misma.

Si bien en fechas recientes se incorporó a la Constitución de nuestro país el reconocimiento de su carácter pluricultural, fundamentado en los pueblos originarios, creo que todavía no tenemos claro la significación que esto puede tener en términos de la organización de la sociedad. ¿Los mexicanos que no son indígenas acaso no tienen diversidad cultural? Si no procesamos eso, caemos en una trampa: que en México hay indígenas y no indígenas. Y los pueblos indígenas sí son culturalmente reconocidos como tal pero no son reconocidos en realidad porque al reconocerlos como pueblos indígenas utilizamos una categoría homogeneizante que no reconoce la especificidad de las diferencias; no hay una lengua indígena, no hay una cultura indígena, hay muchas culturas y muchas lenguas.

Al romper el espejo que hace homogéneos a los pueblos indígenas se rompe el otro. Y los demás, ¿qué son?, ¿no tienen identidad cultural? Es decir, en términos conceptuales apenas nos estamos acercando a la problemática. Hay un reconocimiento a la diversidad cultural, pero debemos tener muy claro que en México hay una ecuación perversa entre diversidad cultural y desigualdad social, y entonces la reivindicación de la diversidad cultural sin implicaciones en la estructura de desigualdad social nos lleva un poco a la folclorización de la cultura. Los pueblos tienen derecho a expresar su cultura; eso no se le tendría que dar nadie, ese es un derecho de los pueblos. Hay que tener enorme cuidado porque la cultura es un asunto de los portadores, no es del Estado; cuando éstos expresan al Estado sus necesidades, lo que quieren son las condiciones para desarrollar su cultura, cualquiera que ésta sea.

Entonces, reconocer la diversidad cultural es, digamos, reconocer la que dicen los pueblos indígenas que quieren, lo que los pueblos plantean para garantizar su continuidad como pueblos. Su cultura es su asunto, no es asunto de nosotros. Dejemos ya de estar muy preocupados por la cultura de los otros; mejor preocupémonos por nuestra cultura. Por ejemplo, en esta sociedad multicultural, ¿qué somos los chilangos?, ¿qué tipo de identidad tenemos para participar en una lógica de igualdad en una nación multicultural? Siempre pongo el ejemplo de que una vez en Naciones Unidas me encontré con otro mexicano y comenzamos a hablar, primero en inglés porque no sabíamos de dónde era cada uno; ya sabiendo que éramos mexicanos, me pregunta: “¿De dónde eres?”; le respondo que de la Ciudad de México, y me dice que él es de Oaxaca. Luego agrega: “Yo soy mixe. Tú, ¿qué eres?”; le respondo que yo no soy indígena, y me dice: “Yo tampoco. Te estoy diciendo que soy mixe. ¿Y tú?” No pude responder.

Por otro lado, ¿qué pasa con los mexicanos que nos dio el mundo? Los enormes grupos de herederos de judíos, españoles, árabes, alemanes, libaneses, etc., ¿qué no son mexicanos también? Claro que sí.

¿Qué no tienen una identidad particular también? Por supuesto que sí. Entonces, ¿por qué no estamos hablando del conjunto complejo de las diversidades de este país, que son muchas otras?

Me queda claro, por lo que me dice, que aunque esté establecido en la Constitución, no hay un verdadero reconocimiento de la diversidad cultural o de la pluriculturalidad en México. Sé que es algo muy complejo y no se puede responder en una sola pregunta, pero ¿qué se podría hacer al respecto?

Esto tiene implicaciones en la lógica de la construcción del Estado. Si queremos avanzar en el reconocimiento de la diversidad cultural, habrá que hacerlo a fondo, por ejemplo, en el caso de las lenguas indígenas. No es posible seguir manteniendo una educación indígena para los indios en regiones pluriculturales; resulta que hay escuelas bilingües para los indios y escuelas para los otros, cuando en una región pluricultural todas las escuelas deberían ser bilingües, y entonces sí se garantizaría el desarrollo de las lenguas.

Mantenemos el reconocimiento de la diversidad cultural en un nivel, digamos, de aplauso. ¡Maravilloso!, ya se está reconociendo la diversidad cultural, ya salen más las fiestas indígenas en la televisión, o salen unos danzantes en algún comercial, por ejemplo esos de “hermosa República mexicana”, y ya con eso se piensa que la diversidad cultural está reconocida, y no es cierto: las condiciones de los pueblos indígenas no cambian.

Hay un problema enorme acerca de la garantía territorial de los pueblos indígenas; ahí es donde se establece la diversidad cultural de manera problemática; la cultura está vinculada a los territorios. Yo llevo más de 30 años discutiendo con líderes indígenas de todo el continente, y cuando les pregunto qué quieren del Estado, dicen que quieren todo: quieren acceso a la educación, a internet, a la tecnología, a todo.

Y si les preguntas sobre su cultura, su respuesta es que ése es su asunto; no piden que apoyes su cultura o que la promuevas. ¿Cómo vas

a promover la cultura? Promueves al portador, que es el que hace cultura; la cultura no se promueve, es decir, no se puede cosificar la idea de la cultura y la diversidad cultural y olvidarse del conjunto de fenómenos que tienen que ver para que un pueblo pueda prosperar. No nos lamentemos nada más si una lengua muere, sino lamentémonos de que no se pudieron crear las condiciones para que se desarrollara el territorio donde se usaba esa lengua.

Eso es el reconocimiento de la identidad cultural y no sólo un conjunto de aspectos que tienen una connotación de orden más bien folclórica en el sentido de la expresión de la diversidad. Entonces, reconocer esa diversidad es, digamos, reconocer lo que dicen los pueblos que quieren, lo que los pueblos plantean para garantizar su continuidad como pueblos. Su cultura es su asunto, no es asunto de nosotros. Lo que se necesita es crear las condiciones para que se desarrolle la cultura.

Hay una lógica en que se manifiesta la incapacidad de comprender el verdadero significado de la multiculturalidad. No se establecen las políticas públicas que se requieren en todos los campos que puedan garantizar su desarrollo, no se construyen los espacios que permitirían el desarrollo del carácter pluricultural y multilingüe del país. Cuando los diputados y senadores firmaron la reforma constitucional que daba el carácter de pluricultural a la nación, no tenían la menor idea de lo que estaban firmando, de las implicaciones jurídicas que esto tiene. Lo que se puso en la Constitución es una parte nada más, que implicaría una reforma profunda a la Carta Magna, a toda la estructura constitucional, para en realidad orientar a la sociedad hacia la construcción de una sociedad verdaderamente multicultural e interculturalmente equitativa.

Por otro lado, en la discusión del México pluricultural o multicultural las lenguas juegan un papel fundamental, no sólo las lenguas sino lo que encierra cada una, que es una concepción del mundo. Ya [Miguel] León-Portilla lo ha reiterado: una lengua que muere es una ventana al universo que se cierra.

¿A qué se refiere con “interculturalmente equitativa”?

La interculturalidad es el proceso de relación, hace referencia no a una cultura sino a las culturas en relación; entonces lo que nosotros tenemos es una interculturalidad negativa absoluta, porque la interrelación entre las culturas se da por subordinación. El problema es el despojo que sufren los pueblos. Por ejemplo, las farmacéuticas se aprovechan de los conocimientos tradicionales y nos venden las medicinas, además fragmentadas, que lo que hacen es trabajar de otra manera, no con la idea que se tiene en los pueblos de que no es la enfermedad sino que es el bienestar, que es diferente.

Dice que las lenguas juegan un papel fundamental y ya comentó un poco sobre eso, pero ¿cuál es ese papel y cómo se podría verdaderamente evitar que se extingan?

Un objetivo esencial sería organizar una sociedad que fuera de verdad plurilingüe. Esto implica una tarea de enorme importancia, en particular una labor de esclarecimiento del proceso de construcción de esa sociedad multicultural y plurilingüe; es decir, analizar un poco lo que ha pasado con las lenguas de México, su desarrollo histórico.

Cuando uno examina, por ejemplo, desde la Revolución hasta hoy, la preocupación que ha habido en México —verdadera de muchos mexicanos— por las lenguas originarias y su desarrollo halla que diversas instituciones tuvieron que ver directamente con el apoyo al desarrollo de las lenguas o cuya preocupación era las lenguas indígenas: el Departamento de Educación y Cultura de la Raza Indígena, creado en 1921; el Departamento de Misiones Culturales, en 1923; la Casa del Estudiante Indígena, en 1924; el Departamento de Asuntos Indígenas, en 1935; las comisiones intersecretariales (tarahumara y otomí, entre otras), de 1936 y 1937; el Departamento de Educación Indígena de la SEP, en 1937; el propio INAH, que surge en 1939, mismo año en que se establece el Consejo de Lenguas Indígenas; el Primer Congreso Indigenista

Interamericano, en 1940; el Instituto de Investigación de Indígenas Monolingües, de 1944; la Dirección General de Asuntos Indígenas, que se funda en 1947 en reemplazo del anterior; el Instituto Nacional Indigenista, en 1948, etcétera, hasta llegar al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) y una ley de 2003 en la que se reconocen las lenguas indígenas: la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

Las discusiones continuas acerca de si conservar las lenguas o no, de si castellanizar o no o cómo castellanizar, todo este enorme largo trayecto hasta la creación del Inali y el inmenso aparato de educación bilingüe intercultural que hay ahora, no han desembocado en la construcción de una sociedad verdaderamente multilingüe y pluricultural.

¿Por qué no se ha logrado eso?

El Estado es generoso, apoya que las lenguas existan, se desarrollen, y entonces enseña a los niños su lengua (aunque en algunos momentos se haya usado únicamente como metodología para castellanizar), pero se las enseña para que la hablen en su casa con su abuelita o con su familia, pero cuando salen a la calle ya no hablan la lengua, porque ésta no está reconocida en la calle, sólo en las personas. En México hoy el uso de las lenguas está acotado, encapsulado, restringido. Y aquí tenemos un problema conceptual enorme, que es que el sujeto de los derechos lingüísticos no es la persona, no es que una persona que habla una lengua tenga derecho a hablar su lengua. Sí, está muy bien, si tiene derecho pues que la hable, no tendría el Estado por qué intervenir en ese sentido; el problema es que los derechos lingüísticos se deben ubicar en los territorios, no en las personas; los que son bilingües son los territorios, y si el territorio es bilingüe, todas las escuelas deben ser bilingües.

Aquí hay una construcción jurídica perversa: el reconocimiento al uso de la lengua pero no el reconocimiento al espacio territorial para el uso de la lengua. La sociedad debe reconocer la lengua en su territorio (sería lo lógico), y en México hay territorios donde se habla mucho

una lengua, por ejemplo en la península de Yucatán o la zona purépecha, donde la lengua podría tener un desarrollo; es decir, pensar en un México multilingüe quiere decir que habrá regiones donde hablen otra lengua y el español también, no hay ningún problema. Nos han dicho que es imposible; desde la Revolución nos han dicho que hay una sola lengua porque, si no, esto sería un caos, y eso es mentira, basta con mencionar que en España, que cabe en Chihuahua, se hablan siete lenguas y no pasa nada; toda la gente habla español y habla la lengua de su región, de su territorio. Así es como florecen las lenguas.

¿Cómo es posible que en Yucatán, donde casi la mitad de la población habla el maya no haya secundarias y preparatorias en ese idioma? ¿O que no sea obligatorio el uso del maya en las oficinas públicas, por ejemplo? Los mayas construyeron el cero en maya, pensando y dialogando en esa lengua, en su estructura. Si no permitimos a los mayas que desarrollen su lenguaje, pues entonces hay una ruptura con el papel que tiene el lenguaje y la vida de las comunidades. Incluso, como se reconoce la lengua, se hacen enormes tirajes de publicaciones en lenguas indígenas, pero ¿se ha alfabetizado a la gente en su lengua? No. Entonces tengo un libro en mi lengua pero no sé leer en mi lengua; así, ¿para qué me sirve el libro?

Es inaudito el valor, la entereza y el esfuerzo de los hablantes de las lenguas originarias de México, que las mantienen por encima y contra todo. Y son muchos años, porque el proyecto del Estado de encapsular la lengua está dirigido a exterminarla; la lengua no va a tener un uso social. Se requeriría un Estado con mayor claridad, una legislación más establecida y un principio fundamental; pensar que la construcción de la sociedad multilingüe es un proceso que vamos a hacer en una y dos generaciones.

Habla de la alfabetización de la gente en su lengua, pero con la cantidad de variantes lingüísticas que hay, ¿cómo sería eso posible?, ¿habría que crear 364 alfabetos?

La escritura, el alfabeto, es esencial para que la gente pueda leer su poesía, su literatura, porque hemos visto el florecimiento explosivo de escritores indígenas que no son ya narradores orales sino escritores; entonces, para que eso suceda las lenguas tienen que estar completamente construidas, los cuerpos lingüísticos deben ser escritos de una misma manera, es decir, dotar a la lengua escrita de una uniformidad necesaria; ello tiene implicaciones muy importantes porque conlleva acuerdos entre grupos, entre variantes, etcétera. Ya los mixtecos, los zapotecos y los mayas unificaron la escritura aunque el habla es diferente en las distintas regiones. La escritura no es directamente fonética, es una convención, si no, las variantes dialectales tendrían que representar una cantidad de vocales absurda; se trata de lograr la concentración.

Por otro lado, el código de las lenguas escritas es absolutamente necesario para modelar una educación en la lengua en todos los campos, si no, no hay forma de pasar de la primaria a la secundaria en cualquier lengua originaria porque se carece de instrumentos. Por eso la construcción de herramientas es una tarea importantísima.

Actualmente, en los ámbitos internacional y nacional se observa un reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas (por lo menos en el papel), pero ¿realmente se comprende su situación?

Hemos construido la categoría de “pueblos indígenas”, el problema es que es una categoría colonial y homogeneizante; pueblos indígenas hay muchos, lo que se necesita es reconocer la diversidad y eso no lo hacemos. Para que haya indios debe haber personas que dicen que no son indios, entonces ¿quiénes somos nosotros? En una sociedad, la cultura es una dimensión de derecho, pero de todos, no sólo de algunos pueblos.

Además, el Convenio 169 de la OIT —el primer instrumento que los reconoce— no tenía una verdadera comprensión de la realidad; basta analizarlo un poco. En los dos primeros artículos dice que los pueblos

indígenas son todos aquellos anteriores a la formación de los Estados nacionales actuales, que conservan parte o la totalidad de sus estructuras culturales. Hasta ahí vamos bien. Su artículo 2° se refiere a la autoadscripción como criterio de adscripción correcto. Pero ya en el artículo 3° afirma que el término “pueblo” usado en el Convenio no tiene las implicaciones jurídicas que tiene el término “pueblo” en el derecho internacional. ¿Entonces? ¿Son pueblos o no son pueblos?

¿Qué formulación jurídica hemos hecho? Es una barbaridad. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* tiene ocho páginas, la de los *Derechos de los Pueblos Indígenas* —también de Naciones Unidas— tiene 26 páginas. Eso no significa que tengan más derechos, sino que es un tipo de formulación, porque todo el convenio está montado: los pueblos indígenas tienen derecho a su territorio, y entonces, matiz uno, matiz dos, tres, cuatro, y al final, cuando terminas de leer la página, te das cuenta de que de su territorio no les queda nada más que la tierra de las uñas. El Convenio es un instrumento de lucha y de trabajo, pero lo que quiero decir es que no hay una comprensión de esa realidad.

Asimismo, está el problema del desarrollo; nos enfrentamos a una contradicción que es civilizatoria. El desarrollo implica consumo, en cualquiera de sus matices supone una sociedad de consumo, y ellos no quieren ser consumidores. Es evidente con los amazónicos, cualquier alternativa que se les plantea es contradictoria con su concepción de que el ser y la tierra son hermanos, o los mesoamericanos y sudamericanos en general, que se refieren a la Madre Tierra, lo reiteran mucho. Pueden construirse modelos de desarrollo que respeten a la Madre Tierra, pero la idea de desarrollo actual no es esa, ya que el desarrollo está orientado a que la gente sea consumidora. Entonces la realidad es que con base en ese modelo de desarrollo los pueblos se empobrecieron terriblemente, o sea que las comunidades vivían bien; no había niños gordos, ni famélicos o hambrientos, o ese tipo de cosas, sino que contaban con un modelo permanente de satisfacción. Y cuando entran a

cambiarles la lógica y además les quitan su territorio, ya no pueden continuar el mismo proceso.

¿Pasa lo mismo con el artículo 2º de la Constitución mexicana de lo que sucede con el Convenio 169 de la OIT?

El problema es similar. Debería haber una reforma constitucional en la que los pueblos indígenas sean reconocidos como sujetos de derecho y no como sujetos de interés social como es ahora, porque eso quiere decir que el Estado está obligado o responsabilizado de atenderlos conforme a las leyes, pero carecen de atribuciones que les permitan exigir sus derechos ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación o ante quien haya que exigirlos; eso se les complica y ahí es donde yo veo el problema.

Durante los últimos 25 o 30 años se ha construido un conjunto enorme de derechos para los pueblos indígenas, pero el problema es que las instituciones que deberían garantizar el ejercicio de esos derechos no lo hacen porque no tienen atribuciones legales para ello ni para vigilar su cumplimiento. Por tanto, es necesario que haya una estructura jurídica, con atribuciones y con capacidad de disputa y de juicios y de lo que sea necesario para que garantice esos derechos.

Pero, ¿qué tipo de estructura sería?

Tendría que haber una procuraduría de los derechos indígenas, una dependencia que se dedicara a garantizar el cumplimiento pleno de esos derechos. Que funcionara de oficio y que actuara en todos aquellos puntos donde existe un conflicto respecto a los derechos, por demanda de los pueblos. También tendría que participar en todos los procesos de consulta previa, libre e informada, porque el único que puede garantizar que se cumple adecuadamente es un procurador, no un funcionario del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que no tiene esa atribución. O podría dotarse al INPI de un área de ejercicio de la justicia, de los derechos indígenas, una especie de área

jurídica que posea las atribuciones legales requeridas, porque el INPI tiene ya las funciones de atención, de desarrollo y de vínculo con los pueblos indígenas.

Aparte de la procuraduría para los derechos indígenas o una estructura jurídica dentro del INPI, en general ¿qué propondría al nuevo gobierno respecto a estos pueblos?

Tiene que escuchar a los pueblos, todo el aparato tiene que escuchar a la gente “de abajo”, a la gente de las comunidades. Yo creo que esa es la tarea del INPI: no comunicarles lo que dice el presidente sino consultar qué quieren las comunidades y darles eso. Es decir, ahora el INPI tiene la posibilidad de mantener un contacto directo con las comunidades y debe actuar en consecuencia.

Por otro lado, si no hay recursos económicos para garantizar los derechos de los pueblos, las propuestas, proyectos y estrategias carecen de sustento. Yo lo que digo es que cada vez que el Congreso establece un derecho o una ley, debería estar el secretario de Hacienda ahí para decirles si se puede o no se puede, es decir, si hay recursos. Hay que comprometer a las autoridades de la economía del país con los derechos. ¿Para qué queremos un derecho que no podemos ejercer porque no hay dinero?

Saliéndonos del tema de los indígenas y la interculturalidad, ¿cómo analizaría a la sociedad actual? ¿Entendemos lo que está pasando?

El mundo cambió brutalmente a partir de la caída del muro de Berlín. Se descompuso la lógica en la que se había basado la comprensión y la discusión de la realidad en la que había dos alternativas: el capitalismo y el socialismo. Se colapsó el socialismo y ganó el capitalismo. Entonces, en términos de la evolución social de la humanidad, el único modelo que existe ahora es el capitalismo y no hay otras cuestiones utópicas de construcción.

Después, aparece el impacto de la globalización e internet, con lo cual la globalización se convierte en algo brutal que crece con rapidez, sobre todo la globalización financiera y la del mercado, pero la globalización del tránsito de las personas no existe ni existirá, porque ésta no le interesa al sistema.

Este cambio no ocurre solamente en la concepción del mundo, sino que es un cambio histórico, epistemológico y ético; y no ha habido una correspondencia con la forma como lo analizamos y trabajamos nosotros. Por ejemplo, Fukuyama escribió un libro llamado *El fin de la historia*, que se refiere no a que se acabe la historia que hemos construido sino a que ya no vamos a continuar haciendo historia. Además hay otras teorías, como las de Wallerstein (sistema-mundo), la globalización, etcétera.

Pero, ¿qué pasa? La globalización financiera, para explotar, requiere que los Estados cedan franjas de soberanía en el campo financiero, lo cual produce una reiterada pérdida de procesos de soberanía en la que los Estados contemporáneos ya perdieron por completo el control de buena parte de las determinaciones que se pueden tomar, por lo que la soberanía de las naciones ha ido mermando lentamente.

Hoy vivimos un asalto al planeta con las empresas extractivas y las trasnacionales en general, así como con la creación de mecanismos ineficaces para comprender lo que pasa. Es decir, mientras actúa la globalización financiera, en los centros de investigación mundiales golpean a los académicos cuyas estructuras o estrategias de pensamiento son cercanas al marxismo, o que hablan de las clases sociales, de la desigualdad, de la plusvalía, etcétera. Se empieza a construir un modelo de comprensión de la realidad en el cual las categorías sociales no sirven para comprender que los hechos sociales son la expresión de las relaciones sociales y se empiezan a sustantivar los conceptos.

Actualmente la preocupación en el mundo global es la pobreza, y entonces nos dedicamos a estudiar la pobreza, pero sumándola. La pobreza es una de las partes de la relación de desigualdad (pobreza/rique-

za), por eso no se es posible explicarla de forma aislada; es decir, si se quiere cambiar una de las partes, es preciso analizar y transformar la relación entre ambas, pero se fractura la categoría, se sustantiva. Es una pena, por ejemplo, que la escuela de economía de México se haya convertido en una de las más importantes del mundo de lo que denomino “pobretología”. Se ha complejizado la noción de pobreza hasta el delirio; se analiza la pobreza, se estalla en campos, y al sustantivar la categoría de “pobre” se convierte al que está en estado de pobreza en pobre. Él es pobre y tenemos que hacer algo para ayudarlo, como si la pobreza fuera un asunto de él y no el resultado de un Estado que hace que una parte de la población se enriquezca y que la otra empobrezca. Ésa es la “pobretología” triunfante.

Al sustantivarse el concepto, se convierte a la gente en pobre y el gobierno se dedica a “combatir” la pobreza con programas como Progres, Prospera o la Cruzada Nacional contra el Hambre, con sistemas que lo que hacen es mantener la pobreza, mantener pobres a los pobres; esto significa que no van a demandar otro tipo de circunstancias, que caerán en la trampa y se asumirán en efecto como pobres.

El campo de la “pobretología” es impresionante, y los parámetros o indicadores con que se mide son ridículos. Por ejemplo, se ponen pisos de cemento en viviendas marginadas por todo el país, y con eso se anuncia que ha cambiado la dimensión de la pobreza; se colocan letrinas o se otorgan pequeñas becas, y con esas estadísticas se afirma que ya son menos los pobres o, peor aún, que ya son menos pobres los pobres. Se cambia de pobreza indigente a pobreza no indigente, es decir, una comunidad pasa de “muy alto grado de marginación” a “alto grado de marginación” cuando se ponen pisos firmes en las viviendas, pero cuantitativa y cualitativamente es mínima la diferencia. La pobreza es la ausencia del ejercicio de todos los derechos fundamentales, no es una condición de las personas.

Lo que sucede entonces es que se comienza a fracturar la comprensión de la realidad. Los economistas dejan la desigualdad a un lado, o manejan la pobreza y la desigualdad como si fueran lo mismo, cuando son dos cosas por completo diferentes: la desigualdad es una relación social y la pobreza es prácticamente una condición existencial.

Lo mismo sucede en otros campos de la realidad, como en los estudios de género que se han enfocado sólo en las mujeres. Se construyó la categoría de género, se ha estudiado el tema a fondo y se han creado instituciones, proyectos, programas y estrategias de todo tipo, pero la violencia contra las mujeres no cede. Pasa lo mismo que con la pobreza, llevamos 30 años luchando contra la pobreza y cada vez hay más pobres, llevamos 30 años luchando por la igualdad de género y no se consigue, y la violencia contra las mujeres es hoy mayor que nunca, no solamente en nuestro país sino en otros como Dinamarca o España, cuyos índices de violencia intrafamiliar son de los más elevados del mundo, a pesar de que tienen altos niveles de equidad de género en cuestiones de salarios y oportunidades de trabajo. No se puede aislar la condición de la mujer, pues la condición de género es una relación social: para que haya un género tiene que haber otro u otros. ¿Qué pasa entonces? Que la relación hombre-mujer se ha convertido en una relación de confrontación, se han modificado las relaciones sociales.

No se puede cambiar la condición de la mujer si no se modifica la condición que la discrimina y subordina, y ésta se encuentra principalmente en el seno de las familias. El mayor índice de violaciones se da dentro de la familia, pero ahí el Estado no actúa, sino sólo en las banquetas, en público.

Pero no hemos analizado el tema de la familia, ni siquiera los antropólogos, a pesar de que los estudios de parentesco son parte importante de la profesión. Es necesario modificar la familia, modificar la relación hombre-mujer, la relación entre madre y padre, padre e hijos o hijas, madre e hijos; o la relación entre los adultos y los niños de una

familia, no importa si son dos hombres o dos mujeres, o el tío y la abuelita. Es la relación hombre-mujer y mujer-hombre con la descendencia lo que hay que modificar.

¿Cómo se puede modificar?

Se requiere generar un modelo jurídico que permita establecer un proceso que elimine verdaderamente la violencia intrafamiliar en el curso de una o dos generaciones. Hay que crear una ley o un conjunto de leyes. Hay que impulsar una discusión en la Cámara de Diputados sobre la estructura de la familia: qué es ser papá, que es ser mamá, qué es ser hija o hijo, y cómo son las relaciones entre ellos. Se puede establecer jurídicamente, es decir, tú tienes derecho a esto y a esto no. Un hijo no es sólo tuyo, a partir de que nace tiene un nombre, tiene una CURP, es hijo de la sociedad. Hay que generar un modelo que permita que desde la estructura educativa en los libros de texto de primaria empiece a concebirse la idea de la familia y del respeto.

Por otro lado, creo que parte de las razones por las que se ha incrementado el feminicidio y la violencia contra las mujeres tiene que ver con la crisis de la Iglesia católica, que era la que ordenaba la lógica moral de la familia. Entonces, cuando el ordenador simbólico entra en crisis, cuando se destapa que la Iglesia está llena de pederastas, la violencia contra las mujeres explota; hay una correlación en ese sentido. Y nadie está interviniendo en el tema, nadie habla hoy seriamente de la familia. Si la iglesia quebró [moralmente], ¿quién atiende la estructura moral de la gente? Tiene que ser el Estado.

En la actualidad todo está fragmentado: jóvenes, niños, tercera edad, LGTB, etcétera. Para cada uno el gobierno tiene una infraestructura, una institución, programas, recursos, etcétera. Pero si la gente vive en familia —y no me refiero solamente a la familia “tradicional” compuesta de padre, madre e hijos, sino a cualquier tipo de familia—, cuando hay una acción social del Estado debe dirigirse a ésta; el proyecto social del

Estado mexicano debería plantearse que la unidad de análisis es la familia, en lugar de fracturarla. Si nos concentramos en las categorías fragmentadas, no entendemos la realidad. Por eso digo ¿cómo no estamos investigando la familia en serio? ¿Cómo no estamos estudiando a fondo el asunto?

Índice

Introducción	7
El carácter multicultural de las Américas	20
Globalización, desarrollo capitalista y pueblos indígenas: “la última frontera”	33
Identidad e identidades	41
Pueblos indígenas y negros: interculturalidad y ciudadanía	54
Equidad e interculturalidad: retos de la educación superior	74
Construcción de equidad y relaciones de interculturalidad entre sociedades multiculturales.	85
Desigualdad social y pueblos indígenas. Los obstáculos para la equidad en el desarrollo	98
Los derechos políticos de los pueblos indígenas	116
Sistemas de información y diversidad	128
Reflexiones sobre los pueblos indígenas y la realidad actual	138

Miradas sobre la diversidad cultural. Apuntes y circunstancias,
editado por la Dirección General de Publicaciones
y Fomento Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir
el 1 de octubre de 2019 en los talleres de Gráfica Premier, S. A. de C. V.,
Calle 5 de Febrero 2309, Col. San Jerónimo Chicahualco,
C. P. 52170, Metepec, Estado de México.
Para su composición se utilizó tipografía ITC Berkeley Oldstyle. 11.6/16
El tiro consta de 500 ejemplares impresos mediante offset,
interiores en papel bond ahuesado de 90 gramos y los forros
en couché brillante de 300 g.
Formación: Carlos A. Orenda Trujano.
Lecturas: Judith Díaz y Patricia Rubio Ornelas.
Cuidado editorial: Patricia Zama.
Coordinación editorial: Elsa Botello L.

Este libro reúne una serie de ponencias, conferencias, entrevistas y textos inéditos de José del Val en los que aborda cuestiones como la identidad, la interculturalidad, los derechos de los pueblos indígenas, la multiculturalidad, la educación, la importancia de los idiomas originarios, la desigualdad y lo que el autor define como *pobretología*.

En sus páginas se encuentran diversas propuestas para abordar la problemática indígena actual, así como para comprender la realidad contemporánea, más allá de la situación de los pueblos originarios. La creación de una procuraduría de los derechos indígenas, la enseñanza de lenguas originarias en todas las escuelas y la construcción de una ciudadanía responsable son algunas de ellas.

De manera sintética y con un profundo conocimiento de los temas tratados, el autor presenta desde una crítica al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, hasta una reflexión sobre la importancia de la familia –del tipo que sea– en la sociedad contemporánea.



UNAM
La Universidad
de la Nación



Publicaciones
Fomento
Editorial

DIVERSIDAD CULTURAL E INTERCULTURALIDAD
PROGRAMA UNIVERSITARIO



ISBN 978-607-30-2318-4

