



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

# **APROXIMACIONES CONCEPTUALES AL FENÓMENO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: MULTICULTURALISMO, JUSTICIA SOCIAL E INTERCULTURALIDAD**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
RENATA SCHNEIDER GLANTZ

TUTORA: DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÉXICO D.F., DICIEMBRE DE 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Margo

Para Rodrigo, Maqui y Tiago

## Índice

Introducción	P. 3
Capítulo 1. Multiculturalismo	P. 19
Capítulo 2. Justicia social	P. 73
Capítulo 3. Interculturalidad	P. 113
Conclusiones	P. 155
Bibliografía	P. 167

## Introducción

*...En la acera opuesta camina una india. Cuando la veo me desprendo de la mano de Amalia y corro hacia ella, con los brazos abiertos  
¡Es mi nana! ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Camino lentamente, más lentamente hasta detenerme. Dejo caer los brazos, desalentada. Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron.  
Además, todos los indios tienen la misma cara.  
Balún Canán. Rosario Castellanos*

### 1.

El discurso sobre la legitimidad social de las diferencias culturales forma parte ya sin duda de muchas de las políticas públicas de México. En tiempos recientes se ha introducido paulatinamente en los programas institucionales y ha tenido mayor o menor eco según el tipo de reconocimiento que se busque vindicar. Hoy por ejemplo, una pareja homosexual puede casarse en el Distrito Federal y obligar a que las demás entidades federativas del país lo reconozcan y un indígena tiene derecho a un traductor que hable su lengua durante cualquier proceso legal en el que esté involucrado

Aunque no siempre exitoso en términos prácticos, este gran paso en materia de programas institucionales, obedece tanto a la democratización del país (que permite la liberación de discursos, la participación de organizaciones sociales, la consulta pública, etc.), como a un discurso teórico generado en círculos académicos que en gran medida genera, alienta, estudia y apoya la instrumentación de medidas de este tipo desde hace cerca de cuarenta años.

Con esto no pretendo decir que se descubriera hacia la década de los setenta del s. XX la “diversidad cultural” en el mundo académico, pues en sí misma es materia de estudio de la antropología, los estudios comparados o los de género, la geografía y un gran número de otras disciplinas sociales; ni tampoco en la filosofía moral, donde las discusiones sobre el relativismo son incontables. Lo primordial es que paulatinamente pasó a ser importante para todas las disciplinas y todas sus subdisciplinas: hacia finales de la década de 1990, y ya para los 2000 plenamente, aquellas que no tenían al menos a un gran teórico escribiendo sobre el tema, perdían legitimidad y vigencia.

Para muchos autores (Fraser 1998, Matušík 1998, Wieviorka 2006, entre muchos otros) con la caída del socialismo y la creciente globalización, el programa de la igualdad económica fue perdiendo espacio dentro de las redes académicas sociales y el interés por estudiar la desigualdad se decantó por la exploración de alternativas para acomodar la diversidad cultural en un mundo de derechos sociales y humanos. Para otros, como Marion Iris Young (2000 *a* y *b*), el avance de la democracia hacia terrenos mucho más participativos implicó fundamentalmente la posibilidad de atender los reclamos de grupos sociales que antes no contaban con posibilidades de participación y/o representación política específica.

Fundamental en dado caso, es que más o menos a partir de esos años, y con gran fuerza, surgieron varios autores que abordaban el problema desde lo que se dio en llamar «multiculturalismo». Este término fue acuñado hacia la década de los sesenta por el gobierno de Canadá para referirse a una nueva política, en el contexto del movimiento francófono canadiense; política que pudiera representar a las tres entidades sociales del país: la anglófona, la francófona y la aborigen (los anglófonos como la mayoría étnica y las otras dos como minorías étnicas). Aunque este tratamiento no satisfizo ni a los francófonos ni a los aborígenes, más tarde la política multiculturalista se amplió hasta abarcar a los inmigrantes, también considerados como minorías étnicas y con el tiempo el concepto comenzó a hacer referencia a las variadas ciudadanías segmentadas por cultura, lengua e historia, etc., que hay dentro de un estado democrático. Al expandirse con los años hacia otras situaciones, contextos y disciplinas el multiculturalismo abrió la posibilidad a todos los grupos culturales de ser tratados y estudiados como minorías (Barabás 2006, Díaz-Polanco 2010): íntimamente ligado a las políticas de identidad y a las políticas por el reconocimiento, en tanto las tres corrientes comparten el compromiso de reevaluar identidades desvaloradas e intentan cambiar patrones de representación y comunicación que marginalizan a ciertos grupos (Heyes 2012, Song 2010, Taylor y Gutmann 1993, Young 2000a), el término multiculturalismo acabó por ser un techo que acoge varias categorías políticas.

Dentro de ese contexto, tanto los movimientos sociales nacionales e internacionales, como muchos idearios académicos y jurídicos que perseguían el derecho al reconocimiento y a la diversidad cultural, generaron espacios para hacer visibles, y con contundencia, prácticas, estilos y formas de vida que se enfrentan a la aparente homogeneización contemporánea. Esto fue especialmente cierto en el caso de la filosofía

política puesto que alentaba preguntas acerca de su naturaleza y su tarea, dado que en los años previos, casi monolíticamente, sus representantes destacados habían interpretado a la humanidad en su conjunto como a la perfecta receptora de sus propuestas –supuestamente universales– acerca de lo que eran «los derechos», «la justicia», «la equidad», «la obligación» o «la vida buena» y se había minimizado el papel de la «identidad» en la conformación de los idearios políticos de los grupos étnicos (Bartolomé 2006, Bell 1993, Díaz-Polanco 2006, Geertz 2002, Raz 1994, Taylor 1996, Taylor y Gutmann 1993, Young 2000 a, entre varios otros).

Paralelamente, la pluralidad cultural “explotó” en su vertiente étnica hacia esa época. Los conflictos en los Balcanes y en Timor Oriental, el levantamiento zapatista o el separatismo tamil en la India probaron, por si no se había entendido claramente, que los años de homogenización de la vida pública y los reclamos sociales de un país no borraban ni diferencias culturales, ni sentidos de pertenencia locales. La preocupación pública por el reconocimiento cultural que aparentaba estar exclusivamente preocupada por la diferencia y la identidad, fue rebasada entonces por la violencia de los conflictos étnicos y el miedo de distintas naciones de sufrir secesiones territoriales.<sup>1</sup>

Las demandas que fueron reproduciéndose en el mundo sobrepasaban los discursos del respeto o la tolerancia intercultural; propugnaban asimismo por la aceptación o afirmación de diferencias y/o rasgos distintivos, y de los medios para que estos se desarrollaran plenamente: además de no ser discriminados, la mayoría solicitaban la redistribución económica por cuotas o bien, en los casos más extremos, la autodeterminación parcial o definitiva.

---

<sup>1</sup>. El concepto de «etnicidad» ha sido ampliamente estudiado. Existen cientos de definiciones que dependen de los alcances e intenciones de cada autor o grupo de estudio. En Latinoamérica el término suele asociarse con los grupos indígenas, considerados como herederos de las distintas sociedades que poblaban el país ante de la conquista española. Últimamente la etnicidad “...también se puede proyectar como una base de movilización política, la cual ha desafiado y está desafiando dos tipos de procesos: las movilizaciones de clase social por un lado y las de las naciones por el otro” (Stanley Tambiah citado en Conde 2005: 145).

En este primer momento expositivo, me interesa la definición intuitiva donde lo étnico se refiere básicamente a grupos con determinadas cualidades organizativas, identitarias y culturales que no son equiparables a las que prevalecen en los estados que las contienen (o a los idearios que estos países tienen de sí mismos); muchas veces estos grupos habitan en zonas geográficas determinadas o hablan lenguas distintas a las oficiales, aunque no siempre es así. Para un profundo recuento de la polisemia de la palabra etnia y derivados véanse el primer capítulo del libro *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina* de M.A. Bartolomé (2006) y/o el artículo “¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición” de Maya Lorena Pérez Ruíz 2004.

En una especie de juego de espejos, al tiempo en que en las agendas políticas y académicas se intensificaba el discurso de los derechos culturales, en esos años se ejemplificaba con conflictos surgidos a lo largo de todo el mundo la pertinencia de examinarlos con mayor detalle y proponer alternativas que ayudaran al debate. Si lo que se buscaba era contribuir a ese contexto o si se participaba en él sólo para no perder audiencia o actualidad, es indudable que las diferencias culturales mal manejadas o pobremente articuladas mostraron por ese entonces que en verdad podían deshacer naciones (Baumann 2001, Kymlicka 1996, Millán 2007, Sartori 2001, Touraine 1997).

En ese entonces, por ejemplo, en el país los zapatistas consolidaban la legitimidad de sus demandas, y tanto en los análisis mediáticos y los libros especializados, como en los seminarios y los foros académicos, no se hacía más que hablar de ellos y de los derechos indígenas (a la lengua, a la autonomía territorial y política, a las formas de organización social endógenas, etc.). Se realizaron así decenas de simposios y talleres que abordaban el tema desde el área se quisiera.

Se habló muchísimo de las adaptaciones o modificaciones legales que serían precisas para el reconocimiento de la especificidad o identidad indígena y sobre cómo darles sustento jurídico como derechos colectivos y se hizo un gran esfuerzo teórico en ese sentido que impulsó, además, leyes y reformas importantes (Anaya 2004, Díaz-Polanco 2003 a, Franco *et. al.* 1998, Hernández-Díaz 2007, Villoro 1998).<sup>2</sup>

Sin embargo, poco a poco la discusión sobre los derechos culturales de los pueblos originarios se enfrió aquí y en el mundo en general. Los reclamos por los derechos de las mujeres, de las comunidades con preferencias sexuales diversas, de las personas con capacidades diferentes continúan vigentes hoy (incluso, se han sumado otras agendas: los derechos de las víctimas de la guerra contra el narcotráfico del pasado sexenio o los derechos de los migrantes de paso por México, etc). Pero a la vez es cierto es que desde 2010 más o menos es ya raro encontrar autores que agreguen argumentos a los debates sobre la vindicación de las diferencias culturales de los grupos étnicos. Una rápida búsqueda por internet permite verificarlo.

---

<sup>2</sup> . Donna Lee Van Cott (2000 y 2001) ha profundizado en las razones históricas, geográficas y sociales que hacen que en Latinoamérica las secesiones territoriales no sean consideradas una opción por los pueblos indígenas del continente y busquen, en cambio, la autonomía territorial y/o las cuotas étnicas de representación federal, etc.



En nuestro país razones para ello hay muchas: o se institucionalizaron y volvieron banales; quizá el fracaso que implicó la reforma al artículo 135 constitucional y la transformación empresarial del INI desilusionaron a todo el mundo terriblemente.<sup>3</sup> O bien, como pasó en varios caso relevantes mexicanos e internacionales, lo incluyeron en discursos mucho más elaborados que tratan las formas de gobierno que pueden exigir hoy día los ciudadanos de los estados democráticos, como sería el caso de Luis Villoro (2007) o Will Kymlicka (2007), o tuvieron que preocuparse de golpe por los problemas que trajo consigo la crisis económica de 2008 (Fraser, en Ares 2012). Tal vez, simplemente, ¿por qué no? la teoría política se aburrió del tema.

Es importante aclarar, sin embargo, que tras un primer desencanto, este tema que va desdibujándose en la academia, no ha sido abandonado ni por las instituciones públicas, ni mucho menos por organizaciones sociales ni por varios de los grupos indígenas nacionales y, por el contrario, ha permitido cambios muy importantes que se reflejan en la vida cotidiana de muchas comunidades étnicas, ya sea a nivel urbano, ya sea a nivel rural, posibilitando la promulgación de derechos que repercuten en su bienestar y en cierta autonomía, y que respetan sus propias formas de gobierno, como pasó con la reforma a la constitución del estado de Oaxaca en 1995.<sup>4</sup> Es así, por ejemplo, que el EZLN puede seguir promoviendo un discurso de negociación política que niega las paráfrasis gubernamentales comunes y que alude a un lenguaje de deliberación indígena,

---

<sup>3</sup>. En este juego de espejos entre la sociedad y el pensamiento académico de entonces que ya se ha señalado y que no siempre se concreta en el caso de la filosofía política, es también es cierto que cuando se otorgó el lenguaje de los derechos culturales *per sé* tampoco pareció solucionar ni remotamente lo que buscaban los indígenas. Por ejemplo, en el caso del zapatismo si, como afirma Maya Lorena Pérez (2005), más bien les interesaban como prueba de la voluntad gubernamental frente a posteriores negociaciones, mucho más sustantivas (relacionadas con la posibilidad real de crear verdaderos centros locales de autonomía geográfica, política jurídica y económica, por ejemplo) la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena del 14 de agosto de 2001 probó que no la había.

<sup>4</sup>. Rodolfo Stavenhagen en una conferencia en el marco del Seminario de Derecho Indígena que organizaron alumnos de la Facultad de Derecho de la UNAM el 15 de febrero de 2008 decía que la reforma a la constitución oaxaqueña para legalizar las elecciones locales por usos y costumbres no había servido para nada. La experiencia personal de varios colegas restauradores con comunidades del Oaxaca habla de ciertos avances, sobre todo en relación al injerencismo político estatal en decisiones sobre las intervenciones en templos religiosos y zonas arqueológicas (lo que nos hace pensar que habrá otros temas en que esto se manifieste similarmente). Por otro lado, el caso de Eufrosina Cruz Mendoza, quién no pudo participar en las elecciones para presidente municipal de Santa María Quiegolani porque legalmente (por usos y costumbres legitimados) las mujeres no tienen derecho a acceder a cargos públicos en el municipio, mostró los muchos matices que tiene el problema de los derechos indígenas (de este tema y del caso particular de Cruz Mendoza se hablará más adelante).

uniendo aspectos religiosos, cosmológicos y líricos, marcando las reglas de su juego público y dejando desesperar a quién quiera desesperar.

Desde mi perspectiva es alarmante que la filosofía política en el país considere que el tema puede haberse agotado, mientras éste sigue tendiendo actualidad: sería un error muy grave y el aporte que la disciplina pudo haber hecho efectivamente a los casos prácticos quedaría trunco, a la espera de una segunda serie de debates (o una tercera, o una cuarta...). Si la filosofía práctica mexicana se preocupó por estos temas con evidente y determinado compromiso, pero sus propuestas han caído casi siempre en el olvido y no son usadas ni para polemizar ni para apoyar propuestas académicas de otras disciplinas, ni se emplean tampoco en entornos prácticos, habría que buscar otras alternativas de comunicación, o cierto acercamiento a otras disciplinas que parecieran tener más que aportar en su momento. Quizá a excepción de los textos que Luis Villoro ha publicado desde siempre (y en especial desde 1998, cuando comenzó su abierto apoyo al movimiento zapatista), el tema se ha considerado fundamentalmente materia de debates jurídicos o antropológicos.

Quizá esto obedezca a que la filosofía mexicana, al acercarse a este debate, se ha basado en construcciones teóricas de países cuya realidad práctica difiere enormemente de la mexicana y también, aspecto que no sólo compete a los teóricos nacionales, se ha imbricado poco con otras disciplinas sociales para dar cuenta del problema. Asimismo, dentro del debate del mundo de la teoría social, los pequeños y grandes matices que diferencian las diferentes propuestas conceptuales hacen difícil una lectura extensa del tema lo cual genera confusiones argumentales importantes. Si bien el tema ha perdido actualidad en todo el mundo y esto debe también ser motivo de alarma, en México es imperdonable porque el problema no se ha resuelto, ni mucho menos. Los grandes avances hasta ahora obtenidos, porque los hay, sólo han abierto la puerta a necesidades conceptuales más amplias y certeras.

En ese sentido, esta tesis responde a esa preocupación. Así, considero que un análisis de las tres propuestas filosóficas internacionales más sólidas que discuten los problemas que plantea la pluralidad cultural (esto es, el multiculturalismo, la justicia social y la interculturalidad) podría ser un primer paso en este sentido: un análisis que intente establecer los conceptos fundamentales que son aplicables al contexto indígena mexicano, y que dé cuenta, en la medida de lo posible, de sus coincidencias y diferencias,

pero a la vez que busque imbricar estos argumentos sustanciales con los que pueden a su vez manejar las ciencias sociales, en particular a partir de ideas y textos producidos en situaciones prácticas.

Evidentemente, no creo poder lograr mi objetivo de modo absoluto: en muchos casos varios conceptos apuntan a conclusiones contradictorias y cada uno es en sí mismo un tema de investigación. Lo que sí está en mis manos es desarrollar y glosar tanto al multiculturalismo, la más conocida de las corrientes filosóficas que produjo la academia en años recientes, como a las otras dos corrientes teóricas que también debatieron la pluralidad cultural asumiéndola como un frente de negociación política y no sólo como una característica social obvia; buscando señalar aspectos relacionados con la realidad de los grupos indígenas del país e intentando introducir algunos ejemplos concretos. No está a mi alcance una única respuesta (si es que la hay), reitero, pero estoy convencida que hablar de un tema obliga a no olvidarlo: es necesario retomar esta discusión tan importante para la filosofía práctica y propugnar porque haya nuevos modelos teóricos en su vertiente étnica para que ésta pueda contribuir efectivamente al debate.

## 2.

Como dije ya, los reclamos académicos y sociales sobre la diversidad cultural tienen un fuerte impacto en materia de políticas pública y en Latinoamérica en términos bastos se han ganado ya muchos espacios en lo referente a la atención de los de las comunidades homosexuales, de las mujeres, etc. El caso de los pueblos indígenas (también llamados en este contexto *pueblos originarios*, *minorías nacionales* o *naciones originarias*<sup>5</sup>) ha sido

---

<sup>5</sup>. Es importante mencionar que como casi todos los términos base de estas discusiones no en todos los casos los términos se refieren siempre a lo mismo o son del gusto de a quién son aplicados. Por ejemplo en Bolivia, al menos hasta antes de la “Marcha en por el Territorio y la Dignidad” de 1990, los quechuas y aymaras (30% y 25% de la población del país, respectivamente) no se consideraban indígenas: en las tierras bajas, la población indígena no llega a un 10% del total de la población, aunque está conformada por más de 30 pueblos; siendo este un rasgo característico de las naciones andinas que también cuentan con una región amazónica (Colombia, Perú y Ecuador). Otro rasgo importante es que para los grupos de la sierra las luchas por la restauración de la tierra se refieren a una porción de tierra en particular. Para las sociedades amazónicas, hasta hace poco cazadores-recolectores, horticultores itinerantes y/o pescadores, lo que importa es la noción de territorio. Las pugnas ideológicas de cada grupo y sus diversos e independientes puntos de vista y, sobre todo, los distintos pactos que hicieron con el gobierno de aquellos años, dieron como resultado que los grupos altiplánicos se autodescribieran como pueblos originarios, independizándose del adjetivo «indígena», que dejaron para el uso exclusivo de los grupos del Amazonas (Albo 2002; Comunicación personal Maya Lorena Pérez 2008 y 2013; Pachakuti s/f). En la constitución boliviana del 2007 se habla de ambas caracterizaciones, por

más polémico, con ganancias y pérdidas, puesto que intenta materializar acciones específicas en pro de su reconocimiento jurídico, sino, también, hay que recordarlo, varios aspectos que para los países contemporáneos pueden implicar problemas de todos tipos: fragilidad económica federal y municipal, programas educativos independientes, discriminación de pobladores mestizos que compartan opciones laborales y geografía, instauración de legislaciones particulares, demanda de secesiones territoriales, o incluso la definición de quién es indígena y puede, o no, acceder a programas sociales diferenciados. Pero en particular, como lo desarrollo en esta tesis, porque en México, como no pasa necesariamente con los homosexuales, las mujeres o los inmigrantes libaneses del país, la justicia cultural y el empoderamiento indígenas están indisolublemente ligados a necesidades económicas muy profundas.

James Anaya (2004), Benedict Anderson (1991), Guillermo Bonfil (2005), Will Kymlicka (2002), Van Cott (2000) ó Villoro (1998), entre muchísimos otros autores, han estudiado, dentro de sus diferentes campos de estudio, que la construcción de los estados contemporáneos por lo general tuvo como blanco principal de sus políticas nacionalistas a los pueblos originarios, a quienes se veía como representantes de una cultura y sociedad que impedía la construcción de la modernidad, por lo que fueron sometidos a numerosas limpiezas: desde la exterminación directa de comunidades o el mestizaje forzado, pasando por el empobrecimiento y la discriminación racial y cultural hasta la incorporación de los indígenas por métodos “cívicos” hacia mediados del s. XIX (como fueron la homogenización lingüística, las leyes de naturalización y ciudadanía, el servicio militar obligatorio, entre otros).

Las minorías nacionales que aún mantienen sus propias prácticas culturales o aquellas que gracias a procesos de etnogénesis<sup>6</sup> hoy vindican su especificidad cultural originaria,

---

ejemplo, en el artículo 30: *“Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la colonia española”*. En México, en contraste, la constitución no habla de pueblos originarios, ni parece necesitarlo.

<sup>6</sup>. *“El hecho de que numerosos grupos que actualmente se consideran como grupos étnicos no tenían conciencia alguna de su identidad común hace apenas un siglo, demuestra que la continuidad con el pasado se establece siempre a través de procesos creativos, como lo han explicado Hobsbawm y Ranger (1983) a propósito de la ‘invención de las tradiciones’”* (Poutignat y Streiff-Fenart 1995). El término etnogénesis es usado para designar el proceso mediante el cual un grupo cultural pasa a ser considerado como étnicamente distinto. Algunos pueblos que se consideraban extintos iniciaron procesos de este tipo a partir de la segunda mitad del s. xx, fundamentalmente buscando su reconocimiento como grupos socioculturales diferentes. Dentro de la antropología hay dos vertientes académicas que lidian con este proceso: una que lo analiza

contaban con pocas herramientas para enfrentarse a las reglas de sus países, dado que se les trataba, si bien con mucho más “amabilidad” que antes (léase del s. XVI a mediados del s. XIX), se les intentaba subsumir unívocamente dentro del estatuto particular de ciudadano; noción aparentemente neutra en términos culturales en donde en nuestro país lo mismo cabe un mestizo veracruzano, un italiano de tercera generación del estado de Puebla, que un miembro de una nación originaria.<sup>7</sup>

Frente a las políticas “neutras” existen y existieron varias alternativas propias de cada grupo. En México, por ejemplo, ya fuera consolidando, construyendo, o intentando construir, sus propias instituciones –escuelas, cuerpos legislativos, medios de comunicación– como pasa con los yaquis de Sonora o los ayuukjä'äy (mixes<sup>8</sup>) de Oaxaca;

---

positivamente, como una señal de empoderamiento cultural y, otra, que se cuestiona las razones de su surgimiento generalizado, destacando que éste obedece principalmente a razones instrumentales (Utrilla y Prieto 2005): al deseo de conseguir subsidios gubernamentales. En México, los principales defensores de la primer visión son Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabás y en el segundo caso, Gerd Baumann o Saúl Millán. Por mi parte, no considero que ambas propuestas sean necesariamente excluyentes.

<sup>7</sup>. Es importante hacer notar aquí que la *ciudadanía igual* es un concepto que no es únicamente liberal, como tiende a pensarse en los estudios sobre diversidad cultural: cualquier sistema político universalista medianamente serio, como el socialismo, el comunismo o inclusive el anarquismo, planteó en su momento un esquema de derechos básicos fundamentados en el individuo. En concreto, el ideal de ciudadanía igual no se contrapone a la pluralidad cultural sino a la jerarquización social. En sí, la diferencia radica en que el contenido de los valores asociados al concepto de ciudadanía depende precisamente de ciertos valores rectores intransferibles: la libertad y la autonomía o bien la igualdad y la cooperación social, por citar casos opuestos más manidos. Así, quizá el resultado práctico de la ciudadanía igual durante los s. XVIII, XIX y XX haya sido la homogeneización de la sociedad en pro de un estado neutro que evitara los estamentos jerarquizados, pero de esto no se sigue que la ciudadanía igual no pueda ser pensada o instrumentada de otro modo. Siendo quizá el reconocimiento de pluralidad cultural uno de esos caminos posibles (o al menos, sería lo que se pretende con ella en los ejemplos más obvios y citados).

<sup>8</sup>. Los grupos indígenas por lo general tienen un exónimo y un autónimo (o endónimo). Cada vez es más común que el discurso gubernamental y académico, que no siempre el cotidiano y local, se refiera a las etnias por el autónimo. Generalmente se considera que el exónimo no tiene nada que ver con la forma en que el grupo se refiere a sí mismo; o de plano es peyorativo. Ciertos autónimos, como el de purepécha o teneek le han ido ganado la batalla a sus exónimos respectivos (tarascos, huastecos); otros son igual de conocidos que sus endónimos (rarámuri por tarahumara, wixarika por huichol, etc.) y existen otros casos donde el exónimo parece ser muy resistente: popolucas, mexicaneros, seris... En este trabajo se usaran indistintamente autónimos y exónimos. Lo importante, en dado caso, es hacer notar que el esfuerzo que hacen varias comunidades indígenas por el reconocimiento y uso extensivo de su autónimo es justamente reflejo de estas transformaciones sociales e institucionales de las que se habla dado que “...la nominación no sólo constituye un aspecto particularmente revelador de las relaciones inter-étnicas, sino que ella misma es también productora de etnicidad. En situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un verdadero poder preformativo: el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir en la realidad una colectividad de individuos, sin importar lo que los individuos así denominados piensan de su pertenencia a esa colectividad.” (Poutignat J. Streiff-Fenart 1995: 157).

ya fuera alentando la autodeterminación territorial como piden hoy los triqui de Copala, Oaxaca; ya fuera aceptando la expectativa que el estado tiene de integrarlos a sus instituciones básicas y comunes como ha pasado con la mayor parte de los pobladores nahuas de la zona metropolitana del Distrito Federal; ya fuera mediante el suicidio étnico como lo han hecho los kiliwas de Baja California; o bien, optando simplemente porque se les deje vivir en situación de cuasi aislamiento voluntario, como pasa con los xi'ói de San Luís Potosí y Querétaro.

El movimiento de la pluralidad cultural vista como un programa político de finales del s. XX se ocupó de la legitimidad de estas estrategias locales en todo el mundo, especialmente de aquellas que los grupos indígenas consideraban que reforzaban o eran fuentes de su identidad (Bartolomé 2004 y 2006, Del Val 2004, Kymlicka 1993, Parekh 2000, Pérez 2005, Sánchez 1999, Stavenhagen 2001, Taylor 1993).<sup>9</sup> Dando cuenta de estos casos, o de la infinidad de otros que según tantos países, pueblos originarios y especificidades históricas existen, en la filosofía política prevalecieron tres alternativas para teorizar sobre ello y para proponer nuevas alternativas conceptuales y prácticas que involucraran también, como actores, a las instituciones nacionales y/o a los grupos sociales no minoritarios del estado.

Descritas someramente, una primera corriente, la más popular, trata a grandes rasgos de proporcionar las grandes líneas de una teoría liberal de los derechos de las minorías (Kymlicka 2003: 9). Esto es, construye su discurso a partir de los valores morales liberales de «autorealización», «libertad» y/o «justicia», y mediante ellos aporta elementos para acomodar la diversidad cultural dentro del marco de las instituciones nacionales; haciendo mano, sobre todo, de los derechos humanos, de la promulgación de derechos colectivos, y de un sistema, en el caso de la propuesta considerada como la más elaborada y asertiva (la del propio Will Kymlicka), para restringir la injerencia del estado<sup>10</sup> en varios

---

<sup>9</sup>. Aunque el término *identidad* es comúnmente inflado para definir casi cualquier cosa que podría caracterizar a un individuo o a un grupo, la mayor parte de los teóricos lo usa para referirse a aquellos rasgos adquiridos o heredados que le permiten a sectores sociales dados reconocerse como organismos, personas o conjuntos. Es decir, aluden a los factores sustanciales biológicos, sociales y/o de elección que para el grupo evidencian las características vindicables y contrastables que desean mostrar a los demás y a sí mismos (De la Peña 1993; Parekh 2000). En esta tesis se tocará este tema en diversos momentos.

<sup>10</sup>. En la vertiente filosófica liberal del debate de la pluralidad cultural, se suele hablar de «estados-nación», así, con un guion que hace claro que los aspectos geográficos y políticos de un país deben tenerse siempre presentes. En esto me detendré más adelante, como pasará con los términos clave de las otras dos corrientes teóricas que trabajo en esta tesis, pero no me parece

aspectos sociales y políticos de comunidades originarias, pero que a su vez impide que se den en su interior violaciones a derechos humanos escudados en usos y costumbres.

En casi todos los casos planteados por esta corriente, el estado necesita hacer cierto tipo de adaptaciones: abandonar el supuesto de los países homogéneos y monoculturales, conceder derechos lingüísticos, algunos derechos de autogobierno y territorialidad, derechos territoriales, exenciones legales, etc. La gran cantidad de literatura que se produjo dentro de este marco, el del «multiculturalismo», implicó también grandes debates en el seno de la propia filosofía liberal (Blum 1998, Brubaker 2003, Garzón y Salmerón 1993, Kymlicka 1989, 1995, 1996, 2002, 2003 y 2007, Kukathas 1995, Liphart 1995, Musgrave 1997, Taylor y Gutmann 1993, Walzer 1983, Willet 1998, entre muchísimos otros).

Una segunda alternativa que detecté en la bibliografía y los debates académicos, es la que recoge en el mundo de la filosofía la problemática concreta de las minorías nacionales latinoamericanas, y en particular de la mexicana (quizá con la exclusión de algunos miembros de los grupos zapotecas del Istmo y algunos pocos ejemplos más en el Valle de México, y eso relativamente), donde la diferencia cultural iguala la diferencia económica. En el plano internacional, por ejemplo, varios teóricos estaban convencidos de que el discurso de los derechos humanos, de los derechos individuales y colectivos, de la lucha por el reconocimiento cultural que define a grandes rasgos la corriente multiculturalista, es en realidad una buena herramienta para disimular las diferencias económicas<sup>11</sup>; para olvidar nociones tan fundamentales en la teoría política de hace no más de cincuenta años como fueron las de «explotación», «pobreza», «igualdad», entre un larguísimo etcétera. Esta postura, generada tanto desde las ciencias sociales como dentro de la filosofía política postsocialista, como la llama Nancy Fraser, habla de la pugna entre «el reconocimiento y la justicia social» (Cf. Fraser y Honneth 2003 o Taylor y

---

pertinente introducir el lenguaje específico de cada una en este momento. Asimismo, muchas veces autores de las diversas corrientes toman prestados términos como este, para enfrentarse luego en otros.

<sup>11</sup>. Consigno la siguiente cita como una simple muestra: “...Creo que lo que se produce en la actualidad es el esperado correo moral del liberalismo. Ya que no puede entregar más equidad en lo económico, por lo menos se debe entregar la imagen de una equidad en las oportunidades que se ofrecen aunque sea sólo en la posibilidad de ser diversos y seguir construyendo el mismo Chile en el cual vivimos hoy” (Luis Campos 2006: 34). Además ver Anath Ariel de Vidas 2102; Alicia Barabás 2006; Miguel Alberto Bartolomé 2006, Bryan Barry citado en Eric Mitnick 2009; Héctor Díaz-Polanco 2003 a y b, 2006; Nancy Fraser 1997, 1998 y 2003; Danilo Martuccelli 2006; Martin Matušík 1998; entre varios más.

Gutmann 1993). Dentro de esta línea también hay muchos debates internos: los que piensan que el reconocimiento cultural traerá consigo la distribución económica, los que prefieren la distribución al reconocimiento y los que creen que es preciso establecer un equilibrio entre ambas necesidades. Como en los demás casos, yo opté por mostrar la vertiente que consideré más rigurosa tanto en su construcción conceptual como en sus posibilidades prácticas.

Finalmente, la otra propuesta teórica que me interesa analizar y que ha sido sumamente popular en los países del Tercer Mundo, aboga por la educación de la sociedad y sus miembros, una propuesta pedagógica que busca fortalecer los lazos de las comunidades indígenas entre sí y con la sociedad en general. Una educación que no sólo esté enfocada a los grupos minoritarios del país sino a todos los conjuntos sociales y que establezca una verdadera convivencia y reciprocidad que posibilite sobre todo la deliberación, el conocimiento de la “otredad” y la creación de propuestas específicas y casuísticas. Con ello se piensa que se logrará que la diversidad étnica se integre en la vida cotidiana de todas las personas desde una relación de igualdad cultural. Las formas prácticas en las que estas propuestas deben desarrollarse y el alcance concreto que pueden tener, o si es que podrían tener consecuencias prácticas satisfactorias mucho más contundentes que la instauración de leyes y derechos es, asimismo, motivo de varios debates (Campos 2006, Fraser y Honneth 2003; Ossio 2006, Parekh 2000, Villoro 2001 y 2007, Young 2000 *a y b*). Esta propuesta teórica tiene como característica predominante una mayor aproximación a las ciencias sociales y al pragmatismo, o al menos a la realidad de países fuertemente diversos. Se le conoce como «interculturalidad», y es la preferida de los teóricos de la llamada “periferia”, como ya dije (Latinoamérica, el subcontinente indio, África, etc.).

Estas tres propuestas teóricas intentan mostrar que la pluralidad cultural podría actuar como un posible agente de consolidación social y política en casi cualquier país del mundo y creen que abordarla analíticamente puede dar pautas para la construcción de criterios normativos de justicia social. Cada vertiente, a su vez, implica una serie de principios y conclusiones muy distintos: siguiendo sus características básicas y, como ya dije, obviando en la medida de lo posible sus debates internos para centrarme en las propuestas más rigurosas, para esta tesis, el *multiculturalismo* pasó a ser el término usado por las corrientes liberales de la filosofía y del derecho que se preocuparon por las diferencias culturales; *reconocimiento cultural* fue la noción preferida por los grupos



ligados al postsocialismo; e *interculturalidad* puede ser la noción que integre a aquellos teóricos que defienden la deliberación casuística más que la promulgación de leyes nacionales definitivas (aunque no las desprecien).<sup>12</sup>

Es muy importante señalar que estos términos son usados indistintamente, y a veces incluso como sinónimos por varios autores.<sup>13</sup> De igual manera, también es común verlos sobrepuestos a los de «multiculturalidad» y «pluralismo cultural», que pese a ser menos populares tienen de suyo seguidores específicos.

Para hablar de las tres e intentar dar cuenta de las preguntas que señalé líneas arriba abordaré primero las ideas básicas que dieron lugar a la corriente multiculturalista en el seno de la filosofía política; en particular el vuelco filosófico que las teorías de John Rawls le dieran al liberalismo teórico en los años setenta y noventa del s. XX. A continuación analizo y discuto la vertiente netamente liberal del multiculturalismo, por mucho la más famosa (dentro y fuera de la filosofía e incluso de la academia); representada por los trabajos de Will Kymlicka y Joseph Raz. Enseguida, procedo a describir, menos extensivamente, la teoría de igualdad de participación de Nancy Fraser, adscrita a la teoría crítica y al neopragmatismo, una representante de una propuesta mucho menos

---

<sup>12</sup> . En ese sentido debo hablar de cierta libertad metodológica que me tomé en esta tesis: la *interculturalidad* es la noción con la que la antropología y la sociología latinoamericanas, sobre todo, se refieren a la diversidad cultural y a la forma en que ésta puede ser normalmente vivida por las sociedades en su conjunto. La filosofía política como tal suele tender a hablar más de multiculturalismo o de reconocimiento cultural. Los filósofos latinoamericanos reflejan esta misma dualidad, aunque impera la visión que podría representar Luis Villoro, por ejemplo, que si bien está arraigada en profundas bases empíricas, está muy vinculada al zapatismo y tiene muchas líneas dedicadas a la educación intercultural, es básicamente multiculturalista.

En resumen: el término intercultural no es generalizadamente filosófico. De hecho, Bhikhu Parekh, el filósofo que elegí para describirlo ni siquiera hace referencia a él como tal y habla más bien de multiculturalismo, pero su definición de lo que esto implica tiene rasgos y argumentos que concuerdan, a mi juicio, con los que las ciencias sociales usan mediante en el término de interculturalidad, como se verá más adelante (en el caso de Parekh, además, se trata de un sistema “deliberativo” con abierta afinidad con los discurso de J. Habermas y semejante al que usa Iris Young para referirse a la democracia participativa).

<sup>13</sup> . Dice Gutmann (2009:15) al respecto de la democracia: “...la misma multivalencia de la democracia es una de las razones fundamentales del fervor con que tantas persona han empleado el término para propósitos inmensamente diferentes en la historia mundial reciente. El proselitismo apasionado puede encubrir una multitud de pecados semánticos.” En el caso del multiculturalismo, por ejemplo el sentido del término Kymlicka (1995, 1996, 2002 y 2003), Olivé (2007), Parekh (1999 y 2000), Sartori (2001), o Touraine (2006) es increíblemente distinto, por no hablar de los casos que es empleado para simplemente registrar la diversidad cultural que de facto existe en el mundo. Como en cualquier trabajo de investigación hice mi propio sesgo (véase la nota previa, por ejemplo), pero intento hacerlo remitiéndome a los contenidos más característicos, y más reconocibles, de los términos elegidos, e intentaré definirlos minuciosamente y atenerme a esas definiciones con rigor.

ligada con la identidad cultural y, en cambio, preocupada por la redistribución económica y la representatividad de lo diverso desde un eje básicamente sociopolítico. Finalmente, me detendré la propuesta deliberativa de Bikhu Parekh, intentando mostrar qué aporta al debate de la pluralidad cultural y cuál fue el papel de tuvo en la discusión hace unos años y hago ver cómo es que se acerca a lo que dicen desde hace años la antropología y la sociología latinoamericanas.

Además de estas tres posturas propias de la filosofía práctica que comparten argumentos y a la vez difieren en temas centrales, un gran conjunto de disciplinas sociales y humanísticas han buscado atender el problema de la diversidad cultural desde las herramientas que les son propias; fundamentalmente la antropología, la etnografía, la sociología y el derecho. De igual manera, innumerables colectividades sociales han desarrollado estrategias particulares que en ciertos casos acuden al discurso académico pero que, la mayoría de las veces, actúan de *motu proprio*. Estos son también a mi juicio, puntos evidentes de una realidad que la filosofía política debe enfrentar y analizar y, eventualmente, integrar a sus postulados argumentativos.

Es así que considero, como ya lo había mencionado en el primer apartado de esta Introducción, que mediante la glosa de estas tres corrientes (y de los autores que me parece que mejor las expresan), y de relacionarlas con ejemplos concretos de la realidad cultural, económica y política de varios grupos indígenas de México y de muchas de las estrategias particulares que han generado ellos mismos es posible acercarse al problema que expuse líneas arriba. Esperando lograrlo, en los tres casos introduciré el tema, glosaré las ideas más representativas de cada autor, describiré (y comentaré, en su caso) las objeciones y críticas más importantes que recibieron y, finalmente cerraré el capítulo con unas breves conclusiones.

Quizá, si lo hago bien, incluso pueda mostrar por qué este tema sigue siendo prioritario, y porque independientemente de los fallos que cada forma de atenderlo pudo haber tenido, no debe dejarse caer en el olvido académico. Mientras siga habiendo debates al respecto en sus múltiples contenidos conceptuales se obtendrán soluciones prácticas con que atenderlo. Dejar de pensar un tema es privarlo de realidad específica.

3.

Antes de entrar en materia, es necesario decir que este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de Faviola Rivera.

Maya Lorena Pérez ha sido también invaluable.

Corina Yturbe, Ángeles Eraña, Juan Antonio Cruz y mis compañeros del *Seminario Permanente sobre Ciudadanía e Identidad Nacional* del IIF-UNAM, Moisés Vaca, Claudia Martínez y Pedro Jiménez, me enseñaron lo poco que sé y entendí del tema. Corina, Ángeles y Moisés, además, aceptaron ser tutores de este trabajo: sus precisos comentarios me fueron fundamentales.

Luis Fernando Granados, Cristina Barros, Johannes Neurath, Patricia Meehan, Valerie Magar, Blanca Noval, Begoña Garay, José Merino, Saúl Velasco, Félix Rubio, Hugo Cotonieto, Paola García, Rodrigo Gutiérrez, Heliodora y Dominga Rubio, Minerva López, Anath Ariel de Vidas, Marco Buenrostro, Perfecta y Ángel Yáñez, Ana José Ruigómez, Alejandra Alonso, Isabel Villaseñor, Rosa María Rojas, Felipa Montero, Alejandro Vázquez, Elena Cordera, Juan González, Norma Alicia García, Alejandro Aguilar Z., Eugenia Macías, Diego Prieto, Saúl Millán, Dulce Espinosa, Lucía y Dominga Reyes, Sofía Durand, Ana Lidia Velasco, Diego Ángeles y Martha Amparo Fernández me brindaron información y apoyo de todo tipo.

Agradezco enormemente al INAH la posibilidad de hacer una maestría, de haber tenido cierto tiempo liberado para hacerla, y de tener un trabajo tan bonito como el que tengo. A la UNAM le debo una beca que me permitió profundizar mis estudios, asistir a reuniones académicas y recibir en la última etapa la asistencia desinteresada de Ivette Sarmiento y Norma Pimentel.

A Margo Glantz, Alina López Cámara y Rodrigo Díaz les agradezco todo el respaldo que me ofrecieron siempre (y otras cosas igual de bonitas).

A la gente de Santa María Acapulco, Laguna Pueblo, Santa María Malacatepec, San Juanito Toniná y San Esteban de Ácoma es a quiénes, en su generosidad y soledad, debo más que a nadie y nada mi interés en este tema.

Han pasado muchísimos años desde que inicié la tesis, así que sin duda recibí aliento e

información de personas e instituciones que hoy no recuerdo apropiadamente pero que deberían también ser mencionadas aquí.

Justamente por los años que pasaron, debo agradecer, por último, a Pablo Rudy y Amaya y Santiago Díaz su aparición (y próxima aparición) en el mundo, así como el tiempo que les robó la redacción y revisión de estas páginas.

## Multiculturalismo

*Echando una ojeada a la historia de cómo se fueron definiendo los derechos culturales podemos advertir una paulatina transformación conceptual. Al principio se hablaba del “derecho a la cultura” y se entendía este como un mecanismo de “acceso” a una entelequia llamada cultura, que de alguna manera era considerada como externa al portador de los derechos culturales. Luego se hablaba cada vez más de la “participación” en la cultura como un proceso dinámico e interactivo entre creadores y consumidores de productos culturales. Más recientemente se ha enfocado la cuestión de la “identidad cultural” de individuos y pueblos como libertad fundamental y derecho inalienable. Por último, en años recientes, se hace énfasis en la diversidad y el pluralismo culturales como fenómenos societarios vinculados al pleno goce de todos los derechos humanos.*

Roberto Stavenhagen

### 1.

Las políticas de identidad pueden referirse a varios temas: derechos a la diferencia de género y sexualidad (Young, 2000 a y b), obligaciones sociales hacia con los discapacitados, o estrategias contra el racismo y la discriminación de los grupos afrodescendientes. El multiculturalismo, como postura y como término, se desarrolló como una alternativa ideológica para el reconocimiento de la gran diversidad de identidades culturales<sup>1</sup> que por lo general existen dentro de los estado-nación contemporáneos. Durante varios años esta aparente obviedad fue soslayada en favor de la homogeneidad identitaria, fundamentalmente a través del concepto de ciudadanía.

Quizá el más manoseado de todos los términos que surgieron durante la consolidación de las políticas de identidad, el multiculturalismo se ha popularizado tanto que es complicado usarlo sin caer en equívocos (véanse como simple muestra la gran gama de temas que

---

<sup>1</sup>. Consideradas como culturales diferencias raciales, de motricidad, de status migratorio, etc., aun cuando, como dice Cressida Heyes (2012), estas no son identidades evidentemente análogas. Estas analogías que molestan tanto y hace difíciles estrategias analíticas, son legítimas desde un punto de vista donde la cultura no es sólo coextensiva a la sociedad sino que también tiene un estatuto propio que puede identificarse. En ese sentido, los antropólogos simbólicos, por ejemplo se separan de la idea operativa de cultura (que es la que manejan la mayor parte de los filósofos) para plantear que la cultura es, al menos en una primera aproximación, el conjunto de hechos simbólicos de una sociedad (Geertz 2005; Giménez 2005, Vol. I). Es decir “cultura” no serían las cosas por medio de las cuales se expresa “la cultura” socialmente (la lengua, la situación territorial, las tradiciones y costumbres, etc.) sino la dimensión simbólica de esos hechos en el contexto social. Sin embargo, en esta tesis, por motivos prácticos y para seguir el discurso filosófico me ceñiré a la definición intuitiva cuando me sea posible.

abarca la compilación de 1998 *Theorizing Multiculturalism* de Cynthia Willet). Sin embargo, suele usarse más para dar cuenta de dos problemáticas: la de los derechos de las naciones originarias y las minorías nacionales, y la de los derechos de los inmigrantes en los países de acogida, aspecto éste que en su momento fue sumamente importante en Europa (hasta que las crisis económicas de hace apenas algunos años diluyeron sensiblemente el tema y mostraron una segregación laboral y hospitalaria que nunca pudo corregirse), como puede verse en los textos de Bauman 2001, Sartori 2001, Touraine 1997 o Wieviorka 2006. Siguiendo a Kymlicka (1996 y posteriores) y a Sarah Song (2010) he preferido considerar al multiculturalismo como una vertiente específica de la filosofía política liberal ocupada por estos dos temas únicamente, aunque para los fines de este trabajo y, como se ha visto ya, me he visto en la necesidad de ir sesgando los temas relacionados con la inmigración para poder profundizar en la que me interesa, relacionada en particular con los indígenas latinoamericanos y, sobre todo, con los mexicanos.

Aun ceñido a temas relacionados con las naciones originarias y minorías nacionales y/o con la inmigración al primer mundo, el término también usa para referirse a cosas muy diversas. Se emplea, por ejemplo, para hablar de la necesidad de crear políticas educativas, para describir el hecho mismo de la existencia y convivencia de una pluralidad cultural, para propugnar por la creación de medios igualitarios para el acceso dentro de la competencia de subvenciones estatales, para dar cuenta de una forma de expandir el neoliberalismo y afianzar los procesos de globalización, para desmembrar países, para intentar igualar las exigencias de las naciones originarias con las de los migrantes (y así minimizar sus derechos autonómicos), para regular, mediante derechos colectivos y leyes internacionalmente aceptadas, el acceso de las minorías nacionales al reconocimiento cultural, entre muchas, muchísimas, otras acepciones. Esta confusión puede ser, junto con otros factores, causante de que su paulatina evaporación: es difícil abrazar un término que abarca tanto sin que acabe por ser obsoleto, lo que debe verse en este caso es si sus contenidos, por diversos que sean, lo son o no.

Como hemos visto, comúnmente se dice que con el paso de los años, tanto la caída del socialismo y el deterioro del estado de bienestar en los grandes países industrializados, como los conflictos étnicos en Europa, Asia y África y las insurrecciones de los pueblos indígenas de todo el mundo, además del avance internacional de las políticas sobre derechos humanos y la democratización cada vez más participativa en casi todos los países del mundo, se encargaron de exhibir el problema de la diversidad cultural y la

imperante necesidad de discutir sobre los recursos legales y morales que podrían posibilitar la defensa de las tradiciones y modos de vida de las distintas comunidades y/o culturas minoritarias del mundo<sup>2</sup> (Kymlicka 1995, 1996, 2002 y 2003; Sánchez 1999; Stavenhagen 2000 y 2001; entre otros).

Así las cosas, desde las primeras críticas al trabajo de John Rawls hasta ahora, los teóricos liberales, algunos otros de distintas filiaciones y muchos movimientos sociales de corte cultural, consideran que la única manera de asegurar la supervivencia de ciertos grupos, sobre todo étnicos o de inmigrantes (y de preservar los patrones culturales que les son propios) es mediante la generación de leyes y normas que posibiliten a estos grupos acceder a sus propias tradiciones, creencias y patrones idiosincrásicos sin estar obligados a desdibujarse en la ideología dominante del estado.

Precisamente eso, la necesidad de contar con ciertos derechos diferenciados, se transformó en el gran reto de la filosofía multiculturalista liberal frente a las concepciones tradicionales del liberalismo: *“Los teóricos políticos liberales, hasta épocas muy recientes, tenían poco o nada que decir tanto sobre la construcción nacional estatal como sobre los derechos de las minorías y no digamos sobre las relaciones entre ambas cuestiones. La existencia de una construcción nacional estatal y unos derechos de las minorías era cosa que los teóricos liberales pasaban por alto, ya que se hallaba oscurecida por el mito de la neutralidad del Estado. Los principales teóricos liberales de los años comprendidos entre 1950 y 1980 no sólo hicieron caso omiso de estas tendencias sino que emplearon además una serie de términos que implícitamente negaban u obstruían estos desarrollos, términos como los de nacionalismo cívico, patriotismo constitucional, ciudadanía compartida, no discriminación, separación del Estado y la etnicidad, Constitución ciega en materia de color racial, desatención benigna, etc. O, si se abordaban, estas políticas se consideraban políticas de importancia marginal respecto de la estructura básica de la teoría liberal. Con anterioridad a la década de 1990, sería difícil encontrar un solo debate ininterrumpido, ya fuera de los legítimos objetivos o instrumentos de la construcción*

---

<sup>2</sup>. Existen otras dos posturas, no tan comunes: una relacionada directamente con los movimientos de identidad en general, que dice que una vez que se institucionalizó el radicalismo en la academia norteamericana, los intelectuales pudieron minimizar la importancia política de la clase media a la que pertenecen, para centrarse más en sus identidades específicas y teorizarlas (Heyes 2012). La otra referida a los movimientos indígenas, donde se dice que las protestas se originaron con la celebración del “Descubrimiento de América” cuando los grupos indígenas del continente comenzaron a organizarse y a decir que ellos no tenían nada que celebrar; por el contrario, tenían mucho que reclamar (Hernández 2013). Esta última postura es cuando menos curiosa, ya que los primeros movimientos indígenas latinoamericanos surgieron bastantes años antes.

*nacional estatal, ya sobre los tipos legítimos de derechos de las minorías...*" (Kymlicka 2003: 13).

Ahora bien, en los países latinoamericanos esta visión suele generar incomodidad. En México, por ejemplo, los destacados filósofos Leopoldo Zea y Luis Villoro, entre otros académicos del grupo Hiperión, se preocuparon por la problemática étnica desde mucho tiempo antes. En el caso de Zea la marginación y la dominación de los pueblos indígenas fueron un aspecto sustantivo de su filosofía. Villoro publicó en 1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, hablando de lo indígena como categoría cultural y categoría de clase, y de ahí no ha parado; sobre todo a partir del surgimiento del zapatismo, movimiento del que es gran admirador y colaborador. De hecho, Villoro resumió con claridad el problema de los grupos indígenas y el papel que el estado mexicano debía asumir en relación a ellos, en un breve texto incluido en el libro de 1978, *México indígena, INI, 30 años después*, donde relata "el arduo, difícil, por generoso, dilema del indigenismo" y el desafío que implicaba en el contexto nacional no uniformar lo que es de suyo diverso: *"Por una parte, ayudar a la integración de las minorías culturales en una sola patria [...] Por otra parte [...] ayudar a preservar la personalidad de las minorías, resguardar y aun afianzar sus identidades frente a una sociedad que intenta dominarlas. La integración no puede llevarse a cabo a costa de la personalidad propia del indígena, ni resguardar ésta puede ser excusa para mantener su aislamiento"* (Villoro 1978).

También en el caso de la antropología o la sociología la importancia de la pluralidad cultural como herramienta política de acceso a la igualdad indígena y a la obtención de derechos concretos es mucho anterior (véase Barabás 2006, Bartolomé 2006, De la Peña 2002, Díaz-Polanco 2003 y 2006, Pérez Ruíz 2003 y 2004, Tamagno 2006). Las propuestas de Julio de la Fuente o Vicente Lombardo Toledano (Pérez Ruíz 2003) y/o la Primera Declaración de Barbados, que data de 1971, ya recogen demandas indígenas como el derecho a la propia cultura, derechos de ciudadanía reales, derechos de posesión de territorios específicos, autonomía política, derechos educativos, sociales y de salud, y la creación de organismos específicos para el diálogo y el apoyo a comunidades. La Segunda Declaración de Barbados, de 1974, se escribió incluso con la participación de diversos líderes indígenas americanos (entre ellos Natalio Hernández, Cirila Sánchez y Víctor de la Cruz. Cf. Pérez Ruíz 2005). En México, el Congreso Indígena de 1974 San Cristóbal de las Casas fue el primer espacio público donde se discutió abiertamente el indigenismo de integración que realizaba el INI (De la Peña 2002). El fin, hacia los últimos



años de la década de los setentas, de una única visión basada en la clase fue también de una gran importancia (Bartolomé 2004, Pérez Ruíz 2003).<sup>3</sup>

A su vez, los primeros movimientos indígenas latinoamericanos por la autonomía datan de los últimos años de la década de los sesenta (Bartolomé 1997). En México los movimientos independientes indígenas (es decir los que no formaban parte del corporativismo estatal), como el FIPI, la COCEI (en un ámbito más regional pero más efectivo), o las organizaciones dirigidas o constituidas por profesores indígenas, comenzaron su propio camino para revertir el asistencialismo y construir en cambio discursos políticos propios hacia finales de los setenta. Maya Lorena Pérez Ruíz (2005) se refiere con esto al surgimiento de lo indígena como *categoría política*. El discurso político indígena, pues, lleva ya mucho tiempo en marcha.

Pero, aun con lo dicho en las líneas precedentes, creo que Kymlicka está en lo cierto cuando dice que extensivamente no se tocaron estos temas en la filosofía política de los países del primer mundo sino hasta casi finalizar el s. xx. Y en las de corte liberal esto es mucho más cierto aun. Se responsabilice al factor empírico que sea (que no es cosa menor tampoco), el problema en cuestión se discutió tarde.

El multiculturalismo y los demás movimientos académicos y sociales que abordan la diversidad cultural vinieron, entonces, sobre todo a reforzar, encausar y dar más escenario a estas demandas previas. Se me podría preguntar entonces por qué, si como he señalado el término tiene un alero tan amplio, debemos “regalárselo” a los liberales, sobre todo si hacia el fin del s. xx autores de campos muy diversos y con muy distintas propuestas conceptuales lo usan igualmente para referirse a problemáticas o ya analizadas, o bien retrabajadas con matices identitarios que no necesariamente interesaban en estudios previos. A mi juicio hay fuertes razones para ello, al menos para los propósitos de esta tesis:

---

<sup>3</sup>. Hoy día, sino es que siempre, los estudios antropológicos se dividen casi siempre entre trabajos de corte muy académico y otros, mucho más politizados, que tienen, o tuvieron, ya claras influencias del debate internacional de las políticas de identidad y del multiculturalismo actuales: *“Con el reconocimiento de la pluralidad cultural, los términos nación y multiculturalismo se han hecho de alguna manera convergentes, permitiendo que la antropología mantenga una puerta abierta en el nuevo debate nacional; sin embargo, esta puerta parece estar más abierta a los debates jurídicos y al problema de los derechos colectivos que a una conceptualización antropológica sobre las diferencias culturales y los usos de la diversidad”* (Millán 2007: 20).

El multiculturalismo, siendo que es usado –con bastante rigurosidad– sobre todo por filósofos liberales (Cf. Kymlicka 2003: 215, n13) suele coincidir con una postura preocupada por la autonomía individual, la tolerancia y, sobre todo, por la promulgación de derechos legalmente constituidos para las minorías culturales. En ese sentido, teóricos de otros cortes ideológicos expresamente dialogan, o de plano, atacan, la postura liberal llamándola “multiculturalista” (Cf. Barabás, Fish, Díaz-Polanco, Matušík, entre otros). Existen, asimismo, otros grupos que prefieren usar nociones distintas para referirse a los marcos teóricos necesarios para responder a los problemas que implica la diversidad cultural (Cf. Campos, Fraser, Hayes, Olivé, Stavenhagen, Touraine, Villoro, Wieviorka, de entre un larguísimo etcétera).

Finalmente, diría que es difícil hacer un recorrido teórico con tal polisemia sin terminar por confundirse completamente. Por ello, tuve que optar por asociar nociones a ideologías concretas, o al menos a sus líneas básicas, para poder estudiarlas, compararlas y enfrentarlas y ver si haciéndolo podía de algún modo responder a las interrogantes que me planteé en esta investigación. Evidentemente cada teórico serio tiene razones para asumirse o no como multiculturalista: estos conjuntos de definiciones sirven a propósitos analíticos.

Considero necesario, entonces, comenzar a rastrear las nociones teóricas liberales que dieron lugar a esta postura de derechos de minorías, autonomía y tolerancia intercultural, empezando por algunos de los primeros filósofos que la introdujeron directa o indirectamente, hasta llegar a Kymlicka, el más conocido filósofo de esta corriente.

## 2.

### 2.1

*“...el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una más clara visión de sus raíces.”*  
John Rawls

No es aventurado decir que con publicación del libro *La teoría de la justicia* del estadounidense John Rawls en 1971, la filosofía política angloestadounidense sufrió una renovación excepcional. Su trabajo reelabora la teoría del contrato social bajo una perspectiva netamente kantiana. Su importancia en esta tesis es fundamental, dado que su hincapié moral en el papel que la justicia distributiva debe tener en la vida de los ciudadanos y en el estado que los contiene, fue el antecedente, no sólo de varias teorías sociales posteriores y de una gran polémica en su momento, sino de mucho del trabajo de los filósofos que en la última década del s. XX y en los primeros años de este siglo se abocaron a estudiar la pluralidad cultural dentro de los estados nacionales. En concreto su construcción de la noción de la «estructura básica de la sociedad» y su énfasis en el «pluralismo moral» fueron definitivas para la discusión liberal sobre el tema.

Rawls intenta garantizar las bases sociales del bienestar individual. Para lograr una sociedad justa “los bienes sociales primarios” (los derechos y las libertades, oportunidades, ingresos y riquezas, y las bases sociales del autorespeto de los ciudadanos) deben ser equitativamente distribuidos entre los individuos por las instituciones económicas, sociales y políticas que, como conjunto, él considera que conforman la estructura básica de la sociedad. Estas instituciones deben determinar la división de las ventajas provenientes de la cooperación social y deben ser el objeto primordial de la justicia porque sus efectos son, para él, profundos y perdurables (y además preceden –o deberían preceder– al nacimiento de los individuos). Con ello se pretende establecer un conjunto de principios de justicia que asegurarían los derechos y deberes de los individuos, que asegurarían su convivencia en el conflicto<sup>4</sup> y que

---

<sup>4</sup> . Para Rawls el conflicto ocurre básicamente por la diversidad de «concepciones del bien» que existen en las sociedades contemporáneas; muchas de las cuales pueden oponerse o chocar entre sí. Por «distintas de concepciones del bien», los filósofos liberales se refieren a la existencia real de

asegurarían la distribución tanto de los beneficios como de las cargas, dando lugar a una sociedad bien ordenada.

Las herramientas que Rawls propone para establecer los anteriores principios de la justicia como equidad son en primer instancia un primer argumento intuitivo del que no hablaré (Rawls 1979) y, en segundo término un ejercicio teórico de tipo contractualista mediante el cual se sostiene que los principios señalados son resultado de un acuerdo voluntario realizado en lo que él denomina «posición original». La posición original es un punto de vista moral que posibilita que puedan discernirse principios racionales de justicia para la estructura básica de la sociedad.

Para que los principios de la justicia elegidos sean verdaderamente imparciales introduce otra condición: aquellos seres hipotéticos que se dedican a la cooperación social se encuentran detrás de «un velo de ignorancia». Con eso, el filósofo se refiere a que las personas que están deliberando acerca de cuáles deben ser los principios de la justicia como equidad (o dicho de otro modo a los ciudadanos que deben establecer cómo deben ser distribuidos los bienes primarios por la estructura básica de la sociedad) no saben en qué posición social se encuentran, ni conocen qué habilidades, talentos o fortuna poseen, ni siquiera saben cuáles son sus propias concepciones del bien, ni mucho menos a qué contingencias los ha, o habrá de, exponer la vida.<sup>5,6</sup> El velo de la ignorancia no es una teoría sobre la identidad personal, sino un ejercicio intuitivo de justicia, como cuando se sabe que habrá una división equitativa de partes si “*el que parte el pastel no sabe con qué*

---

una pluralidad de valores o ideas regulativas en una sociedad moderna que definen lo que para cada individuo es valioso en la –su– vida (Cf. Rawls 1995).

<sup>5</sup>. “...hemos de imaginarnos que aquellos que se dedican a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. [...] Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará lo justo o injusto [...] En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real” (Rawls 1979: 24-25).

<sup>6</sup>. Tradicionalmente, la *autonomía* puede entenderse de dos maneras: 1). como la capacidad de autodeterminación que debe poseer un ser humano (es decir, cuando la injerencia de otros no determina ni conduce las acciones morales, sociales, políticas, etc., de un individuo. Esto es, lo que comúnmente lo que se conoce como libertad negativa), y 2). como un ideal de conducta que se rige por principios que el propio individuo se da a sí mismo y que están justificados de manera suficiente (es decir en este caso la autodeterminación es una condición para la autonomía pero no el único factor que la constituye, dado que esta última precisa contenidos morales específicos, no sólo límites de acción). Esta segunda versión, la kantiana, sería la que adscribe Rawls, entre otros pensadores liberales analíticos.

*rebanada se quedará*” (Rawls 1979; Kymlicka 2002). En ese sentido todos los miembros de una sociedad aceptarían los mismos principios de justicia (y las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad estarían reguladas también por tales principios).<sup>7</sup>

La estabilidad social dependería entonces de una concepción que antepone los principios de justicia a las concepciones del bien de cada persona (Cf. nota al pie No. 4).

Si bien hay mucho más que decir de *La teoría de la justicia*, yo me quedo por ahora sólo con la formulación de un ejercicio procedimental (moral) mediante el cual ciertas personas, independientemente de su realidad empírica, es decir, autónomamente (libremente), obtienen las bases de una sociedad justa que distribuye equitativamente bienes primarios entre sus ciudadanos gracias a una serie de instituciones sociales.

El libro recibió muchas réplicas. Las críticas que tuvieron una resonancia increíble en los medios académicos de los setenta y ochenta, y a la fecha. Estas atacaron el formalismo kantiano (como fue el caso de la crítica comunitarista de sesgo epistemológico que hizo Michael Sandel); tuvieron un corte netamente moral (Charles Taylor<sup>8</sup>, por ejemplo, considera que el atomismo de las sociedades contemporáneas es consecuencia directa de la visión individualizada que se tiene de lo social en el liberalismo, ámbito que parecería estar conformado sólo por la suma de sujetos particulares y no por las interacciones que entre ellos suceden desde siempre); o bien, se nutrieron de interrogantes socioculturales concretas (como pasa con Bhikhu Parekh<sup>9</sup>).

---

<sup>7</sup>. “Considero entonces que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de ese papel” (Rawls 1979: 23). Una forma simple de definir la justicia como equidad se logra también por medio de la vía negativa: “La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos” (Rawls 1979: 68-69).

<sup>8</sup>. “...¿debemos recurrir al estado para rectificar cualquier desviación de los estrictos principios de la justicia, sin importar el costo en bienes tan preciados como el espíritu de la comunidad, la amistad o la identidad tradicional?” (Bell –parafraseando a Taylor– 1993: 7-8).

<sup>9</sup>. “Aun cuando ignoráramos los prejuicios populares y razonáramos solamente con base en los principios abstractos de la libertad y la igualdad, no es claro que los dos principios de Rawls sean los únicos posibles. Ciudadanos libres e iguales podrían arribar a principios aún más igualitarios o a un grupo diferentes de bienes primarios que no empataran necesariamente con el tipo de redistribución individualista que Rawls presupone. Estos bienes incluyen cosas tales como [...] el espíritu de solidaridad social, un sentido de pertenencia común, una cultura de preocupación y responsabilidad mutuas que rebase a los meros derechos y una economía cooperativa y planeada como una expresión de la libertad humana, [...] todas ellas cosas que presuponen una forma muy diferente de cooperación social a la que Rawls propone y que dan a la justicia un papel menos decisivo políticamente hablando” (Parekh 2000: 86).

Los comentarios ayudaron a que Rawls en el *Liberalismo político* (publicado en 1993), reformulara su libro previo: la *Teoría de la justicia* está organizada en tres partes: “la teoría” (la arquitectura moral de su propuesta, de la que hemos hablado hasta ahora), “las instituciones” (donde se establece un primer diseño de la estructura básica de la sociedad fundamentado en los principios elegidos en la primer parte) y “los fines” (donde se explica que una sociedad basada en tales principios e instituciones puede ser estable). En la tercer parte, el estadounidense se apoya básicamente en Kant para formular una concepción de sociedad estable basada en individuos que se ven a sí mismos como autónomos (un valor que no es político, sino moral como ya se vio; a diferencia, por ejemplo, de la igualdad entre ciudadanos, que para Rawls es un concepto político. Cf. Rivera 2004). Este punto es el que decide cambiar en su último libro, validando sin cambios importantes las dos primeras partes del otro. La estructura resultante de los ensayos del *Liberalismo político* pasa de hablar de una pluralidad de concepciones del bien (lo para sus críticos es individualista, atomista, etc.) como lo hacía en su texto de 1971 a una pluralidad de «doctrinas morales comprensivas».

Para explicarse, muestra al utilitarismo, al intuicionismo y a las diversas concepciones religiosas que existen hoy día como distintos ejemplos de «doctrinas comprensivas». Por concepciones comprensivas, Rawls se refiere a ciertas doctrinas morales que proporcionan visiones globales y holísticas de la sociedad, rebasan el ámbito de lo político y no siempre son compartidas por todos los miembros de la sociedad, como pueden ser

---

Un ejemplo sumamente claro de esto que Parekh menciona es el sistema de cargos indígena de México y Guatemala (visto como una estructura básica de la sociedad de gran parte de las comunidades rurales indígenas ambos países que expresa las relaciones económicas, sociales y políticas de un grupo étnico organizacional dado), donde los ocupantes de los distintos cargos no reciben ninguna remuneración pese a su explícita labor comunitaria dentro de las distintas poblaciones que integran su jurisdicción. Y aún más, parece injusta: los cargos implican un fuerte desembolso económico que debe ser cubierto enteramente, y con orgullo, a nivel individual por el gobernador, fiscal, juez, mayordomo, topil o cualquier otra figura del sistema (según el grupo indígena del que se hable). Para el antropólogo Andrés Medina, por ejemplo, en este mismo hecho y su rotación periódica radica, el que el sistema de cargos se constituya como una experiencia colectiva, nunca individualizable, que construye la identidad política del grupo organizacional del que se trate (Andrés Medina, comunicación personal; 27 abril de 2007).

De hecho, el sistema de cargos fue visto hasta hace poco por historiadores, etnólogos y etnohistoriadores como una forma de igualar la situación económica al interior de las comunidades lo que les permitiría seguir funcionando como tales, aunque cada día es menos vigente esa interpretación (Cf. Chance y Taylor 1985, Viqueira 1994). Sobre la interrelación religiosa y civil que implica el sistema de cargos se hablará más adelante.

\*\*A partir de la anterior, y en todas las subsecuentes citas que también provengan de textos consultados en idiomas diferentes al español, las traducciones son mías.

las religiones, el marxismo; o incluso algunas formas del liberalismo, como son el kantismo o las teorías utilitaristas de Mill (no a otros sistemas políticos que proponen, al igual que el liberalismo, una ciudadanía igual, es decir, no se refiere al socialismo o al comunismo). Otra forma de plantear esta noción rawlsiana es la siguiente: “...una doctrina moral es comprensiva cuando contiene valores morales para guiar la vida humana en varios aspectos, tales como las relaciones interpersonales, la formación del carácter individual, la vida familiar, las relaciones políticas entre otros, así como también alguna tesis sobre la justificación y el orden de importancia de tales valores” (Rivera 2004: 163). Rawls sigue reconociendo la existencia de una pluralidad de posibles felicidades pero renuncia a una sola unidad moral y propone, para conseguir la justicia social dentro de las sociedades liberales, una especie de división o estratificación de autonomías: aquella que dirige la vida diaria de los individuos a través de una autonomía ética y, otra diferente, que está reservada a la actividad del individuo en el mundo público y que implica otro tipo de autonomía; una autonomía básicamente política que se determina por principios que los individuos se dan a sí mismos en las condiciones de la posición original; es decir, en condiciones de equidad social (Rawls 1995).

Así, en primera instancia Rawls acepta en el *Liberalismo político* que también son plausibles otras doctrinas comprensivas en cualquier sociedad contemporánea y que las diferencias sustanciales entre ellas no pueden solucionarse ni por la vía filosófica ni por el poder del estado (lo que sería básicamente intolerante). También modifica una segunda cuestión; misma que implicó un desplazamiento importantísimo en su trabajo y que expongo a continuación en sus propias palabras: “...lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que, esperamos, pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una sociedad que se rija por esta concepción. Al obtener este apoyo de doctrinas razonables, quedan puestos los cimientos para contestar a nuestra segunda pregunta fundamental, en cuanto a cómo los ciudadanos –que siguen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales– pueden, no obstante, conservar una sociedad democrática, justa y estable. La razón pública –el razonamiento de los ciudadanos en los foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia– está mejor guiada ahora por una concepción política, cuyos principios y valores puede suscribir todos los ciudadanos. Aclaremos: esa concepción política ha de ser, por así decirlo, política, y no metafísica” (Rawls, 1995: 35).

Este giro en la teoría de Rawls reconoce la existencia de *un pluralismo moral*.<sup>10</sup> Por tanto propone *una concepción política* de la justicia que sí compartirían –o tendrían en común– los individuos que deliberan sobre la organización de la estructura básica de la sociedad, independientemente de las doctrinas comprensivas que estos suscriban, siempre y cuando sean razonables (lo que daría como resultado la misma formulación de los principios de justicia como equidad que ya hemos visto): *“La propuesta de Rawls no consiste en rechazar totalmente la idea de autonomía, sino más bien en restringir su alcance. Concretamente, quiere seguir recurriendo a ella en contextos políticos y evitarla*

---

<sup>10</sup>. Sobre el «pluralismo cultural», una noción muy usada para hacer frente a las problemáticas derivadas de la diversidad cultural, no he podido encontrar por ningún lugar textos que hagan referencia concreta de sus orígenes, aunque me atrevo a decir que es una adecuación (o una suerte de préstamo conceptual), más que de la noción de pluralismo moral de Bernard Williams y de otros filósofos morales, como naturalmente se creería, más bien de que la acuñaran en su momento el teórico de la democracia Norberto Bobbio y el filósofo político Robert Dahl, y que se basa en la idea de que el pluralismo, como hecho y como entidad regulativa política, conducirá, a partir del conflicto y el diálogo, a la definición y a la instrumentación de entidades participativas de igual acceso para todos los ciudadanos (de tal modo que el poder no resida ni en el electorado, ni en una elite en particular, sino que se distribuya en una amplia variedad de grupos, partidos y asociaciones políticas). Para aseverar esto me baso en que ésta es una noción muy usada entre los sociólogos, más que entre los filósofos y los antropólogos (Michel Wieviorka, Roberto Mígueluez, entre otros; aunque cabe decir que el famoso sociólogo Alain Touraine, por ejemplo, prefiere hablar de interculturalidad). En cualquier caso es importante hacer notar que el pluralismo cultural quizá implicaría negociación dentro de la competencia, como pasa con los partidos políticos (Comunicación personal, Saúl Velasco. 29 de marzo de 2007): *“El pluralismo aparece como una característica positiva de las democracias occidentales: entendido como la existencia de una pluralidad de organizaciones de distinta naturaleza, el pluralismo cumpliría a función positiva, puesto que una sociedad política así constituida sería la antítesis de toda forma de despotismo [...] y un gran número de organizaciones ofrecería a los ciudadanos mayores opciones de participación”* (Yturbe 2002: 94).

El pluralismo cultural es el término que prefieren usar Luis Villoro, León Olivé, Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil o los documentos de la UNESCO, por nombrar algunos casos; aunque en realidad no lo usan de igual modo y no necesariamente para referirse a esta ya mencionada búsqueda de armonía entre competencias, sino, más bien, como parte de los esfuerzos básicos que requeriría el reconocimiento de facto de la diversidad cultural y/o haciendo referencia a la aplicación concreta de políticas dirigidas a resolver aspectos controvertidos de la diferencia cultural dentro del estado: *De la diversidad cultural a construir el pluralismo*, rezaba el slogan de la UNESCO de 2001.

Para finalizar, diría que muchas veces, varios teóricos usan como sinónimos las voces de pluralismo cultural y de multiculturalismo, como pasa con el que fuera relator especial de la ONU para los pueblos indígenas, el sociólogo Roberto Stavenhagen, o con el teórico canadiense del liberalismo Ronald Beiner, cuando afirma que el multiculturalismo trata básicamente de afirmar un robusto pluralismo cultural en una nación determinada (Beiner 2003). Will Kymlicka lo equipara a la democracia participativa (2002) en ciertos casos y en otros usa indistintamente pluralismo cultural y pluralidad cultural (1996 y 2003), aunque en este último caso no estoy segura porque no tuve acceso a las versiones originales en inglés: puede ser un problema de traducción, por ejemplo. En mi caso, prefiero la idea del pluralismo cultural como el sistema de regulación de desventajas culturales mediante la cesión del poder en múltiples e interconectados grupos que puede dar lugar a una convivencia armónica y equilibrada.



*en otros. Afirma que la idea según la cual podemos formar y revisar nuestra concepción del bien es, estrictamente, una «concepción política» de la persona, adoptada exclusivamente con el fin de determinar nuestros derechos y responsabilidades públicas»* (Kymlicka 1996: 219).

Como puede verse, el trabajo de Rawls despertó gran controversia: puso sobre la mesa otra vez, de una forma absolutamente novedosa, temas como la justicia social dentro de las sociedades liberales, la organización primaria de tales sociedades, la pluralidad moral contemporánea, etc. *La teoría de la justicia* catalizó gran parte de los cuestionamientos y propuestas del comunitarismo anglosajón, primeramente, y posteriormente –y una vez que la historia y los movimientos sociales lo requirieron–, de las reflexiones sobre la pluralidad cultural.

## 2.2

Como respuesta a Rawls<sup>11</sup> y a las teorías ciudadanas de la época, apareció el Comunitarismo: una negación al énfasis individualista propuesto por el liberalismo. La discrepancia fundamental con éste se basó en concreto en discutir cuál es el origen y pilar de la sociedad (si es el individuo o, si por el contrario es la comunidad) y cuál es el peso que se le puede y debe dar a la libertad individual. Ambas cosas son comúnmente discutidas mediante argumentos las más de las veces éticos y que analizan el papel que cumple la comunidad en la conformación del individuo-ciudadano.

Contra el contractualismo, el comunitarismo remarca el papel de la comunidad en la tarea de definir y formar a los individuos y niega que las sociedades se originen mediante la mera congregación voluntaria de sus individuos; esto, contra los liberales que tienden a decir que de premisas sociológicas no pueden hacerse conclusiones normativas (digamos, que de que el individuo sea un ser social no se sigue que sea importante la comunidad). Asimismo, subraya el derecho de la mayoría a tomar decisiones que afecten a la minoría; afirmando simultáneamente derechos comunales y deberes individuales (Kymlicka 2003).

---

<sup>11</sup>. Kymlicka menciona que la revisión que implica el *Liberalismo político* básicamente asume que las personas son comunitaristas en la vida privada pero liberales en su vida pública (Kymlicka 1996 y 2002),

En ocasiones los representantes de esta corriente suelen ser tachados por la academia como poco rigurosos conceptualmente o inclusive, que los hay, de ultra conservadores<sup>12</sup>, sin embargo, hay autores sumamente relevantes para la filosofía política contemporánea; en particular son importantes los casos de Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, dado que cimentaron muchos de los argumentos que se usan hoy dentro de la discusión sobre la pluralidad cultural.

Daniel Bell en su estudio de 1993 *Communitarianism and its Critics* destaca que los filósofos de esta corriente si bien no comparten un manifiesto o declaración, ni tampoco una misma manera de aproximarse al problema del equilibrio de la comunidad social frente al atomismo individual<sup>13</sup>, sí suelen coincidir al menos en tres puntos: 1). en una profunda, digamos, incomodidad ante el excesivo énfasis que el liberalismo pone en la concepción individualista del ser (en el cual el “yo” está vacío. Kymlicka 2002); 2). en una severa crítica a la pretensión de universalidad moral en el contenido de ciertas nociones básicas que postulan los liberales, y 3). una inclinación a aceptar la fuerza práctica de la teoría liberal, considerando, sin embargo, que sus postulados y áreas de actividad no hacen sino deteriorar a la larga el bienestar moral y social.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup>. “El liberalismo contiene la promesa, o la amenaza, de hacer el mundo a imagen de California. Al alentar la tolerancia o incluso la simpatía por un amplio espectro de formas de vida y de excentricidades, el liberalismo crea una comunidad en la que es posible decidir la semana que viene que quizá podría renunciar a mi carrera como banquero, dejar a mi esposa e hijos y unirme a un culto budista” (Stephen Macedo, citado en Bell 1993).

<sup>13</sup>. “El debate entre liberales y comunitaristas es una de las viejas y venerables controversias de la filosofía política y se ha extendido, aunque de diferentes formas a lo largo de varios siglos. [...] Los individualistas liberales argumentan que el individuo es moralmente anterior a la comunidad: la comunidad sólo importa porque contribuye al bienestar de los individuos que la integran. Si los individuos dejan de percibir que vale la pena mantener las prácticas culturales existentes, entonces la comunidad no posee ningún interés independiente en la preservación de dichas prácticas, y ningún derecho a impedir que los individuos las modifiquen o las rechacen. Los comunitaristas discuten este concepto del «individuo autónomo». Consideran que las personas están «incrustadas» en roles y relaciones sociales particulares. Estos yoes incrustados no conforman ni se replantean su propio concepto de la vida buena; por el contrario, heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos. En vez de ver las prácticas grupales como el producto de las elecciones individuales, los comunitaristas consideran a los individuos el producto de las prácticas sociales. Además, a menudo niegan que los intereses de las comunidades puedan reducirse a los intereses de los individuos que las integran. Por consiguiente, el hecho de privilegiar la autonomía individual se considera un factor de destrucción de las comunidades. Una comunidad saludable mantiene un equilibrio entre la elección individual y la protección de la forma de vida comunal y trata de limitar la incidencia que tiene la elección individual en la erosión de la vida de la comunidad” (Kymlicka 2003: 31).

<sup>14</sup>. Kymlicka (2002) considera que todos los comunitaristas en realidad debaten dentro del marco liberal. Es decir, que son liberales a fin de cuentas. Para Song (2010) la crítica comunitarista no debate en realidad con la ética liberal, sino con la ontología social del liberalismo: los bienes

A estos tres puntos, oponen el mismo número de propuestas, que podrían resumirse más o menos del siguiente modo: 1). elaboran teorías específicas acerca del ser que lo imbrican con prácticas comunitarias; 2). construyen una teoría política apropiada para el mundo contemporáneo que no sufra de excesivas abstracciones; y, 3). enumeran una serie de postulados que explicitan el valor intrínseco de la comunidad en la vida social humana.

Charles Taylor (quién es probablemente el autor más mediático de los comunitaristas y quizá de todos los autores contemporáneos que trabajan desde la filosofía la teoría del reconocimiento), es el único que me interesa para los fines de esta tesis: construye sobre todo a una crítica moral del liberalismo donde enfatiza temas como la benevolencia, la importancia de la vida cotidiana y la familia, la identidad y la autenticidad, la religión, la pluralidad, la justicia social y el universalismo. Asimismo, es el único filósofo de este grupo (si es que puede considerarse que se trata de un grupo, cuestión que quizá ellos negarían. Cf. Bell 1993) que ya directamente habla de multiculturalismo.

Para comenzar su propuesta y negar que vivimos en un mundo secular como aparentemente pretende el liberalismo (quizá su principal preocupación filosófica) Taylor, inspirado en Hegel, busca construir una teoría de la identidad basada en dos premisas: la primera, que no es posible configurar un sujeto sin hacer referencia a los bienes que definen significativamente su vida, y la segunda, que si esto es así, la construcción de la identidad no puede ser autogenerada: antes bien, es resultado de un proceso de interacción social (o incluso lucha) al interior de un mundo común. Por ello, es preciso explorar los espacios humanos de interlocución, prácticas sociales y orientación hacia los bienes (Thiebaut en Taylor 1994): *“De este modo que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en medio del aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás* (Taylor y Gutmann 1993: 55-56).<sup>15</sup>

---

sociales son irreductiblemente sociales no son simplemente contribuciones al bienestar de los individuos.

<sup>15</sup>. Es interesante aquí recoger etnografías donde grupos indígenas del continente consideran errada la idea del desarrollo de individualidad como medida primaria para la evaluación de las virtudes de una sociedad. Los trabajos de Keith Basso con los apaches occidentales muestran que éstos últimos consideran a los ciudadanos comunes estadounidenses como absolutamente

En este sentido, el «reconocimiento» externo se torna vital en la conformación del “yo”, a diferencia de la ética kantiana que inspira el igualitarismo liberal. El marco de comprensión en el que estamos inmersos los individuos para la determinación de nuestras decisiones vitales es social y cultural: incluye ciertas opciones, excluye otras y ofrece una jerarquía de valores para elegir qué alternativa es menos o más valiosa que otra. La identidad es un proceso constructivo que si no tiene un marco concreto no puede ejercerse libremente. Taylor señala que de la identidad moderna como entidad liberal formal y normativa, surge justamente, y a la vez, la política de la diferencia: cada “yo” debe reconocerse por una identidad única que asimismo debe ser respetada y ponderada durante cada acto social y cada acto político (Taylor y Gutmann 1993: 61). De aquí que muchas políticas del reconocimiento puedan asumir discursos similares, aunque no sean mutuamente parecidas o incluso inteligibles (es decir, que sea posible subsumir en la noción de multiculturalismo la lucha de un transexual y a la vez los derechos autonómicos de un grupo étnico), pese a que probablemente esa no fue la intención fundamental de Taylor, que estaba preocupado más bien por el caso de las naciones minoritarias.

Por otra parte, el canadiense considera que el ser moralmente bueno debe ser ante todo fiel a sí mismo. Para Taylor *llegar a ser lo que en nuestro interior somos* implica anhelar que cada acto individual sea profundamente genuino. La autenticidad exige que el individuo sea capaz de distinguir aquellos rasgos que configuran su ser único, así como también la manera que ha podido configurarlo y otorgarle una dimensión significativa. El ser debe situarse: la demanda de autoderminación interna es indeterminada, si fuese así no obtendríamos razones para la creatividad (Kymlicka 2002).

---

incompetentes en su forma de relacionarse socialmente (Basso citado en Magazine 2012). Otro caso muy interesante es el que presenta el propio Roger Magazine al referirse a los habitantes de la zona de Tepetlaoxtoc, Texcoco (casi conurbada al DF): “...Ellos plantean que la gente de la ciudad es en su mayoría drogadicta y criminal, y aunque saben que no todas las personas son así, ésta es su forma de expresar que no saben cómo vivir en comunidad. Con esto quieren decir que, como son egoístas e individualistas, no tendrán ningún problema robándole a otros o desperdiciando todo su dinero y su tiempo en algo egoísta como el consumo de drogas. 'Drogadicto' y 'criminal' son metonimias que denotan algo como perderse en el individualismo, alejándose del camino correcto de la interdependencia” (Magazine 2012: 121).

Debe notarse que Taylor, siendo liberal al fin y al cabo, basa su propuesta en la consecución de la autenticidad individual gracias a marcos situacionales comunitarios (horizontes de significado comunes), que no es lo mismo que apreciar la interdependencia.

A esta concepción de la identidad auténtica y dialógicamente construida, Taylor liga otra de sus propuestas fundamentales, esto es la inexistencia de una sociedad neutral. Ataca aquí el principio liberal que sostiene que la sociedad y sus instituciones de reproducción deben ser neutrales, al menos en cuestiones que atañen a los valores que conducen a la vida buena. Por el contrario, Taylor piensa que el estado neutral simplemente reproduce la cultura hegemónica de un estado y suprime, a nombre del ideal de ciudadanía, cualquier intento de diferencia cultural. Así como nadie adquiere por sí mismo el lenguaje por medio del cual puede definirse, un sistema que niega el lenguaje medio del cual el individuo construye o lee su identidad confunde y aplasta (Taylor y Gutmann 1993; Thiebauth en Taylor 1994). Deben reconocerse las diversas culturas como horizontes de significado y construir una política de la diferencia y la tolerancia, no sólo de la igualdad y los derechos (Taylor y Gutmann 1993; Walzer 1993). Dicho en el lenguaje rawlsiano una estructura básica de la sociedad que no considere este hecho no proporcionara jamás las bases sociales del autorespeto de sus ciudadanos.

Para hablar del caso indígena mexicano Villoro se basa en Taylor, por ejemplo, para postular que considerada la identidad como aquella nota que singulariza a un individuo o a un grupo, al perderse o desdibujarse, quién se reconocía en esa singularidad vive cotidianamente desasosegado: siendo la identidad colectiva intersubjetiva, la falta de reconocimiento afecta tanto a individuos como a colectividades culturales. En contraste con la singularidad, la autenticidad, dice Villoro, es un proyecto. La singularidad es un aspecto histórico, la autenticidad una proyección al futuro (Villoro 1998).

Aquí, me parece, es donde avistamos los primeros esfuerzos serios de la teoría política contemporánea por reconocer la diversidad cultural: se propone una figura moral que persigue una autenticidad basada en raíces empíricas y no sólo en cualidades formales; que reclama el derecho a ser diferente y, sobre todo a que se le reconozca ese derecho dentro de un ámbito político donde la sociedad sea capaz de valorar y gestionar adecuadamente tales diferencias. Es interesante ver que Taylor dice no apoyar con esto el relativismo moral, por el contrario, apoya una ética compartida, construida dentro de este marco de referencia de opciones sociales y culturales significativas (Taylor 1994 y 1996; Taylor y Gutmann 1993). No es de extrañar que su propuesta fuera rápidamente aceptada por muchos grupos culturales en todo el mundo y que su influencia en el proceso político de reivindicación y autonomía regional de la zona francófona canadiense

fuera tan determinante.<sup>16</sup> Para Lawrence Blum (1998) a Taylor es a quién debe agradecerse que el reconocimiento sea hoy una de las nociones centrales para el debate de diversidad cultural como proyecto político.

No me extenderé en la teoría Taylor, pero sí me parecía importante recalcar en que fue decisivo para el debate que nos ocupa dentro de la filosofía política: su propuesta fue prontamente apoyada o debatida por filósofos como J. Habermas, A. Appiah, M. Walzer, Amy Gutmann, Axel Honneth, entre otros. Las críticas que desde la teoría política se hicieron de su trabajo pasan por defender el estatuto del ciudadano y más bien fomentar la democracia participativa de los grupos culturales (Habermas), o bien se centran en la peligrosidad de conceder estatutos diferenciados (Appiah). En el debate moral hubo muchos otros aspectos que fueron analizados pero que no me interesa tratar aquí.

---

<sup>16</sup>. Como se vio en la introducción, se habla de que la presión que la sociedad francófona de Quebec realizó para conservar la lengua y costumbres francesas en un ámbito de origen anglosajón, movió a filósofos y politólogos a considerar y replantear las políticas internas relativas a esta diversidad cultural dentro de un mismo territorio nacional hasta aterrizar sus argumentos en políticas gubernamentales concretas que fueron bautizadas como “multiculturalistas”. Empero, atender sólo al génesis del término y no al camino ya andando, ha producido, a mi juicio, que las críticas que hacen al multiculturalismo liberal los críticos de naciones asiáticas o latinoamericanas consideren que sus herramientas de cambio son tan sólo políticamente correctas, porque, dicen, se trata de dos grupos con lengua diferente, más no con costumbres culturales profundas como si pasa en otros estados del mundo; por lo que las medidas son muy cortas de miras (Cf. Campos 2006; Fish 1997; entre otros). En ese sentido yo no estoy de acuerdo: si bien es cierto que otros filósofos se refieren a los casos de Bélgica, Holanda, Noruega, etc., como ejemplos de naciones donde las necesidades de reconocimiento planteadas por Taylor son primordiales y necesarias, sin tocar casos más complejos, como hace Walzer (1993), es importante hacer notar que Canadá ha sabido acomodar y negociar con sus pueblos originarios –con mayor o menor éxito según sea el caso– cuestiones de autodeterminación territorial y redistribución de recursos; no sólo resolver las demandas de la población de Quebec (Cf. Castro Rea 2003 y Fossas y Ferrán 1999). Por otra parte, incluso dentro del propio movimiento separatista francófono canadiense hay quien piensa que el término multiculturalismo es simplemente una evasiva: “*La noción se acuñó para difuminar el asunto de Quebec, para dar la impresión de que todos somos étnicos y no tenemos que preocuparnos por un estatus especial para Quebec*” (René Lavesqué citado en Kymlicka 1996: 34, n8).

## 2.3

*La vida autónoma no depende sólo de la disponibilidad de ciertas opciones libremente elegidas. Depende del carácter general del ambiente y la cultura que rodean a una persona. Para aquellos que viven en un ambiente que promueve la autonomía no hay otra opción más que la de ser autónomo: no hay ninguna otra posibilidad de prosperar en esa sociedad.*  
Joseph Raz

A la par del auge académico comunitarista, el israelí Joseph Raz, comienza a trabajar ampliamente la diversidad cultural.

Para él, el principio de inspiración de toda vida humana es perseguir y lograr ciertas metas a lo largo de toda su existencia. Su intención es probar que tales metas están indisolublemente ligadas a las formas o prácticas de la sociedad a la que pertenece. Como diría Bhikhu Parekh siguiendo a Raz: *“Uno solamente puede pensar en cursar una carrera legal en una sociedad gobernada por la ley, y en el matrimonio en una en donde la institución del matrimonio está establecida. Esto no quiere decir que la estructura social determina las elecciones individuales, dado que los individuos tienen la capacidad de reflexionar críticamente y de imaginar nuevas variantes a las formas sociales preexistentes, sino que sus elecciones están canalizadas y estructuradas por su sociedad. La naturaleza y contenido del propio bienestar es entonces naturalmente contextual y varía de sociedad en sociedad”* (Parekh 2000: 91).

Para Raz, en su libro de 1986, *La moral de la libertad*, la sociedad liberal occidental está basada esencialmente en la autonomía personal, en el sentido de que tanto las relaciones personales como las instituciones estatales más importantes social, económica y políticamente hablando deben fundamentarse en elecciones autónomas. La autonomía, para él es un valor tan arraigado a la propia autoconcepción de una persona que ésta podría sentirse violentada de no poder perseguir sus objetivos y elecciones libremente.

El valor de la autonomía personal es un hecho en las vidas de los ciudadanos de los estados occidentales y simplemente no está en ellos optar por una forma diferente de vida. Es importante hacer notar que Raz, a diferencia de Rawls, confina a una tipología de estados específicos el papel de la autonomía y concede indirectamente que existen naciones donde dicho valor puede no ser tan importante como el de la comunidad, el de la prosperidad económica o el de la retribución.

Para ello, Raz construye una definición del concepto de autonomía que se refiere a un continuo proceso de «autocreación» a partir de la toma de pequeñas y grandes decisiones en el transcurso de nuestra vida; decisiones relacionadas con aspectos significativos de nuestra existencia (como también postulan en términos generales Taylor y otros comunitaristas)<sup>17</sup>. Ser autónomo es ser autor del desarrollo de la propia vida; al menos hasta cierto nivel.

Una decisión es autónoma si satisface las siguientes condiciones: 1). no debe ser tomada por coerción o manipulación; 2). debe proceder de la deliberación interna, mediante una cuidadosa revisión de las razones relevantes que condujeron a tomarla; 3). debe estar relacionada con factores importantes de la vida humana como son las relaciones sociales, la ocupación y los proyectos personales a largo plazo; 4). la opción resultante debe ser genuina, es decir debe haber tenido que ser elegida de entre un posible conjunto de alternativas; y 5). la elección puede ser revocable y susceptible de sufrir futuras reflexiones (Raz 1986). Es importante hacer notar aquí, que de nueva cuenta Raz hace hincapié en que la autonomía es fundamental en las sociedades democráticas del mundo occidental y no necesariamente un valor central en otro tipo de sociedades. Se detiene, además, a señalar que la autonomía es un valor básicamente instrumental (Raz 1986: 410).

En cuanto a las formas de vida no liberales (aquellas que no dan un papel social fundamental a la autonomía y/o a la tolerancia), Raz considera que son dañinas, básicamente porque pueden atentar contra la autonomía de sus miembros pero, reconoce, deben ser toleradas dado que también son una posibilidad vigente en algunas o varias sociedades (dado que, como ya se mencionó, las elecciones personales están moldeadas por las alternativas y los valores pre existentes en una sociedad determinada). Sin embargo, recalca que de preferencia deben ser asimiladas si éstas existen dentro de las fronteras de estados democráticos y liberales (Raz 1986).

---

<sup>17</sup>. *“La autonomía personal, que es una particular idea del bienestar individual no debe ser confundida con la solamente muy indirectamente relacionada noción de autonomía moral. Esta última se origina con la idea kantiana de que la moralidad consiste en una serie de principios autopromulgados [...] La autonomía personal, por contraste, trata sobre la libertad que deben tener las personas para escoger como vivir sus propias vidas. La autonomía moral, tanto en la versión kantiana como en otras opciones, es una doctrina acerca de la naturaleza de la moralidad. La autonomía personal no es más que una idea moral específica que, si es válida, es solamente un elemento dentro de toda una doctrina moral”* (Raz 1986: 370).



En textos posteriores comienza a reconocer que los grupos iliberales no siempre son periféricos en los grandes estados del mundo. Reformula su postura para incluirlos, diciendo que sí son una parte integral de las sociedades occidentales, que si bien son liberales, también son multiculturales. Plantea que la pregunta adecuada no es, como pensaba durante la redacción de *La moral de la libertad*, qué debe hacer una sociedad liberal para incluir a sus minorías (periféricas) no liberales, sino cómo puede un estado ser verdaderamente multicultural, proveyendo espacios para estos grupos, sin, al tiempo, atender contra sus principales postulados ideológicos como nación democrática (Raz 1994).

Vemos aquí como Raz reformula su teoría para intentar transformarla en una teoría liberal de la pluralidad cultural (Parekh 2000).

Si Raz consideraba que los seres humanos están socialmente condicionados y consideró que la sociedad era culturalmente uniforme, en sus siguientes textos está convencido que los seres humanos están culturalmente condicionados y que la sociedad puede contener una o varias culturas.

Así, usando la misma argumentación en la que planteaba que el bienestar estaba socialmente estructurado, ahora considera que la cultura cumple dos funciones: 1). determina el mundo conceptual y perceptivo de sus integrantes, posibilitándoles tomar decisiones dentro de sus marcos contextuales y ayudándoles a dar significados precisos a sus actividades y relaciones sociales. Es decir, provee las bases necesarias para ejercer su libertad y su autonomía y, 2). la cultura otorga los elementos necesarios para que un individuo defina su identidad y alcance su bienestar, dado que le permite establecer vínculos valiosos con aquellos con los que comparte los elementos fundamentales de una misma cultura (Margalit y Raz, 1995). Con esto, el filósofo israelí considera, entonces, que la cultura es el elemento social que establece las bases necesarias para que una persona goce de una vida buena y, dado que los liberales valoran significativamente el bienestar humano, deben por lo tanto valorar la pertenencia cultural (Margalit y Raz 1995, Raz 1994; Parekh 2000).

No deja de notar, empero, la profunda tensión que existe entre la cultura y la autonomía: una cultura puede promover el bienestar humano pero no la autonomía o bien, puede alentar una visión tan radical de la autonomía individual que elimine cualquier sentido de

comunidad entre sus integrantes. Por ello, este autor considera que ni la autonomía ni la cultura deben ser el único punto de juicio: con que una cultura promueva al menos cierto grado de autonomía y bienestar es suficiente (Raz 1994). En una sociedad plural culturalmente, el estado debe preservar cualquier cultura que respete este término medio, incluso si es ostensiblemente minoritaria: toda cultura de este tipo merece cierto apoyo estatal, educación en su lengua y tradición y los suficientes medios públicos para su reproducción y conservación, mostrando así a la extensa sociedad multicultural su lugar y características propias (Raz 1994).

Pareciera que Raz hace el primer intento conceptual serio por incluir a las culturas que no consideran a la libertad como un valor primordial dentro del paquete de acciones sociales que las instituciones de un estado dado deben llevar a cabo para generar el bienestar de sus ciudadanos. Con esto me refiero a la posibilidad “legislada” de convivencia de culturas. Así, el papel de este filósofo en la discusión no es menor y como en otros casos (Chaim Gans, Bhikhu Parekh y Yael Tamir, por ejemplo), su nacionalidad y la vida del país donde habita marcan profundamente la perspectiva que un teórico político puede tener de la realidad y de las maneras en que esta puede ser enfrentada para garantizar una plataforma básica de convivencia entre distintas formas culturales humanas. Este aspecto no es depreciable en lo absoluto y creo que debería atenderse más: quizá muestra que en efecto en países donde la diversidad cultural es casi un hecho natural, despierta discursos conceptuales que son relativistas: es imposible no hacerlo.

### 3.

*Utilizo la expresión «derechos de la minorías etnoculturales» (o, para una mayor brevedad, «derechos de las minorías») de forma flexible, ya que con ella aludo a una amplia gama de políticas públicas, derechos y exenciones legales así como a medidas constitucionales que van desde las políticas del multiculturalismo a los derechos lingüísticos, pasando por las garantías constitucionales que reflejan los tratados con los aborígenes. Se trata de una categoría heterogénea, pero todas estas medidas poseen dos importantes rasgos en común: a) van más allá del conocido conjunto de derechos civiles y políticos de la ciudadanía individual que todas las democracias liberales protegen; b) se adoptan con el propósito de reconocer y procurar acomodo a las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales.*

Will Kymlicka

#### 3.1

En los años subsecuentes la diversidad cultural y, en particular los derechos de las minorías culturales, fueron ganando espacio académico y público. Will Kymlicka fue tal vez, quién, tras recoger mucho de lo que se decía entonces, consolidó el multiculturalismo, considerado como una postura que fundamenta la defensa liberal de los derechos de las minorías (o derechos colectivos) a partir de la premisa de que los derechos diferenciados en función de grupos posibilita la igualdad entre la minoría y la mayoría y da a lugar estados más justos.

Su tesis general propone que *“...la primera tarea a la que ha debido enfrentarse cualquier defensor de los derechos de las minorías ha sido [...] mostrar que, adoptados con el fin de conciliar las diferencias etnoculturales, los alejamientos de las normas de la ceguera a las diferencias no son inherentemente injustos[...] esto se ha hecho de dos maneras: a) identificando las muchas formas de no neutralidad de las instituciones principales que, implícita o explícitamente, presentan más bien un sesgo favorable a los intereses e identidades del grupo mayoritario. Este sesgo crea una serie de lastres, de barreras, de estigmas y de exclusiones que afectan a los miembros de los grupos minoritarios, dificultades que sólo pueden remediarse, o que se remedian mejor, aplicando los derechos de las minorías. Y b) subrayando la importancia de ciertos intereses que han sido característicamente omitidos por las teorías liberales de la justicia —por ejemplo, intereses relacionados con el reconocimiento y la identidad, la lengua y la pertenencia cultural. Si el Estado no tiene en cuenta o trivializa esos intereses, entonces la gente se siente perjudicada —y de hecho se la perjudica— aun cuando sus derechos civiles, políticos y de bienestar se hayan respetado. Si las instituciones estatales no son capaces*

*de reconocer y respetar la cultura y la identidad de la gente, el resultado puede ser un grave daño a la dignidad de las personas y a su sentido de entidad política”* (Kymlicka 2003: 50). Con este argumento, como puede verse, se rescatan muchas de las tesis liberales tradicionales pero a la vez son reformulados algunos de postulados básicos.

En su libro *Ciudadanía multicultural* (originalmente de 1995, publicada en español un año después) Kymlicka comienza identificando lo que a su juicio es el núcleo duro del liberalismo; esto es, la autonomía<sup>18</sup>; noción que se refiere primordialmente al derecho de todo ser humano a poder desarrollar una vida buena (visión –con mucho– más modesta que las de Kant o Raz). La autonomía así vista se compone de dos conceptos complementarios: primero, de la presunción de que los seres humanos deben guiarse por todas aquellas convicciones y creencias internas que consideran dan un valor específico a su vida y, segundo, que dado que la falibilidad es una característica esencial del hombre, éste debe tener total libertad para revisar y juzgar dichas convicciones y creencias (Kymlicka 1996).

El canadiense no considera que la autonomía exprese la naturaleza moral del hombre (como si lo piensa Kant), sino simplemente que es una condición necesaria para desarrollar una vida buena.<sup>19</sup> Ahora bien, si lo anterior es significativo, la gran aportación de Kymlicka a la discusión liberal sobre los derechos de las minorías es el giro que da a las teorías de Rawls y Raz, volviéndolas complementarias y sumándoles otros aspectos relacionados con la diversidad, sus alcances, sus posibilidades y sus restricciones legales.

Veamos: retomando a Raz, Kymlicka considera que para desarrollar una vida buena los individuos deben tener derecho a la libertad de conciencia, a ciertas garantías civiles y

---

<sup>18</sup>. Otras posturas liberales pueden considerar que el núcleo desde el que deben derivarse todos los postulados generales del liberalismo debe basarse en la tolerancia (Locke y los filósofos que le siguieron, como Kukathas 1995) o bien, en el libre mercado (Nozick y sus discípulos), por ejemplo.

<sup>19</sup>. Kymlicka en este sentido no es tan ambicioso como Kant o Rawls y simplemente no se ocupa de las capacidades de –digamos- autoconstrucción y autolegislación que estos consideran que poseen intrínsecamente los individuos. Aparentemente no ve la necesidad de construir toda una concepción de la vida humana para poder enraizar o darle contenido a la autonomía. Dicho de otro modo: no piensa que la autonomía sea deseable porque expresa nuestra naturaleza moral o nos conduzca al progreso, al descubrimiento de verdades morales o a la felicidad, sino que es simplemente una condición sumamente necesaria para vivir la vida buena. Las personas son, entonces, seres culturales, no en el sentido de se constituyen por su cultura sino en el sentido de que la pertenencia cultural es esencial para su desarrollo como seres humanos (es decir, será justamente la pertenencia cultural lo que posibilita que la autonomía se desarrolle).

personales y a un gobierno constitucional. Asimismo, para vivir de acuerdo a sus creencias, deben contar con los medios para adquirir información acerca de diferentes modos de vida y de la posibilidad de examinarlos críticamente (para lo cual la educación, la libertad de expresión y prensa son requerimientos fundamentales, por ejemplo). En ese sentido, ya que todos los seres naturalmente comparten un interés por llevar una vida buena libremente, todos deberán ser tratados equitativamente y gozar de los mismos derechos. Esta no es una tarea que dependa del posible estatuto moral de cada estado, sino que cada individuo es en sí el depositario de un estatuto moral específico. Dicho de otra forma, las sociedades deben juzgarse básicamente por su contribución al desarrollo de la vida buena de sus participantes (Kymlicka 1996).

### 3.2

Es en este contexto que la cultura define y estructura el mundo de los individuos autónomos y libres: los provee de alternativas significativas para su vida, los ayuda a hacer juicios acerca de qué es valioso y merece alcanzarse, y les otorga un bagaje que posibilita la reflexión para desarrollar y encauzar sus vidas. De igual modo, la cultura proporciona un sentido de identidad, pertenencia, comunicación y solidaridad (Kymlicka 1996).

Kymlicka hace varias veces mención de la complejidad de la noción «cultura». Distingue entre tres grandes acepciones y opta por inclinarse al final por una en específico: 1). existe una versión de cultura que básicamente alude a las costumbres, perspectivas y *ethos* distintivos de un grupo o asociación determinados (cuando se habla de una cultura feminista o una cultura cañera, por ejemplo); 2). cuando el término cultura se equipara con la noción de «civilización» y tiene un sentido nominativo más amplio y general (cultura moderna, cultura teocrática, etc.); y, 3). la que él elige: una acepción operativa, dice, donde cultura pasa a ser sinónimo de «pueblo» o «nación»: “... *una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte una lengua y una historia específicas*” (Kymlicka 1996: 36).

Lo valioso de esta tercera definición, piensa, es que posibilita que ningún grupo, del tipo que sea, acabe por ser invisible al hacerse una clara distinción entre categorías (al distinguir entre los reclamos sociales que puede hacer una pareja gay de la Ciudad de

México, de los que puede hacer una comunidad originaria que busque derechos de autogobierno en zonas particulares del Amazonas brasileño, por ejemplo). Así, cuando se refiere a contextos multiculturales, específicamente, habla de situaciones donde conviven dos o más naciones en un mismo territorio.<sup>20</sup>

Las culturas entendidas de este modo son fundamentales para el desarrollo de los seres humanos por dos razones, la primera se refiere al poder modelador que tiene la cultura en la construcción de la autonomía, como ya se vio, y, la otra habla de su contribución en la conformación de comunidades sociales estables y su servicio a la promoción del bienestar:

- La cultura define y estructura el mundo de las personas, les ayuda a hacer juicios inteligentes y razonados sobre lo que es valioso, les sugiere roles sociales que pueden ser importantes para ellas, les provee de opciones significativas acerca de cómo vivir sus vidas y de antecedentes estables dentro de los cuales desarrollar sus capacidades de elección, etc. (y en este sentido constituye el ineludible contexto en el que se plasmarán su libertad y autonomía).
- La cultura proporciona sentido de identidad, seguridad y pertenencia; proporciona elementos para un diálogo inteligible; promueve la solidaridad y la confianza; entre muchos otros aspectos que conducen al bienestar humano.

Así, como podemos ver, el derecho y el respeto a la pertenencia cultural se constituyen como bienes primarios, al igual que la familia, la educación, etc., no tanto porque la

---

<sup>20</sup>. Sabiendo con lo resbaladizas que son las definiciones sociales en este ámbito Kymlicka hace un cuidadoso análisis de las acepciones posibles de cada minoría cultural en cada uno de sus textos y, de hecho, tiene escritos específicos e independientes para abordar su teoría en cada caso. En este caso un *grupo étnico* no se refiere a un grupo o población indígena, como solemos entender en México y Latinoamérica (en este contexto para Kymlicka los grupos indígenas son un tipo específico de minoría nacional). Con este término se refiere a comunidades que si bien pueden, o no, llevar varios años asentados en cierta ubicación geográfica no cuentan con todas las instituciones culturales y políticas que tienen o tenían en su territorio base ni es factible que pudiesen reproducirlas en el “nuevo” asentamiento (es decir, son grupos culturales que no conforman «culturas societales» a las que me referiré en las siguientes líneas); este es el caso de las minorías hindis en Inglaterra, marroquí y argelinas en Francia, bolivianas en Argentina, palestinas y judías en Estados Unidos o turcas en Alemania (aunque este es un caso aún más peliagudo dado que los grupos de origen árabe no cuentan ni siquiera con todo el conjunto básico de derechos individuales de ciudadanía aun tras varias generaciones nacidas en el país germano). Por otro lado, los contextos poliétnicos serán aquellos donde coexisten uno o más grupos cuyo origen deviene de la emigración (para una explicación mayor de la diferencia entre un grupo «nacional» y uno «étnico» Cf. Kymlicka 1996).

cultura constituya a los individuos (premisa básica de las ideas comunitaristas y otras posturas) sino porque ésta es esencial en su desarrollo como tales (Kymlicka 1996).

### 3.3

No todas las culturas, consideradas como naciones o pueblos, cuentan con instituciones propias dentro de los países en que se hallan. Para Kymlicka para que una cultura se exprese en la vida social contemporánea debe contar con escuelas, gobierno, economía propia, medios de comunicación, etc. Tales características, digamos “institucionalizadas”, son importantes por varias razones, sobre todo porque *“El tipo de solidaridad esencial para un Estado del bienestar exige que los ciudadanos tengan un fuerte sentido de identidad común y pertenencia común, de manera que se sacrificarán los unos por los otros, y se da por supuesto que esta identidad común requiere (o cuando menos se ve facilitada por) una lengua y una historia común. En tercer lugar, la difusión de una cultura común parece imprescindible para el compromiso moderno con la igualdad de oportunidades”* (Kymlicka, 1996: 113).<sup>21</sup>

Las culturas que cuentan con estas instituciones y prácticas comunes son consideradas como «culturas societales».

La idea, enunciada bastamente, sería que toda nación minoritaria dentro de un estado pudiese funcionar como una cultura societal, si es que no funciona así ya. Kymlicka hace ver que la mayor parte de las veces un estado-nación pluricultural tiene una cultura societal mayoritaria, ya sea ésta producto de un proyecto nacional diverso, ya sea por la supremacía de un grupo cultural específico. Debido a las presiones de esta cultura mayoritaria, las demás culturas se ven erosionadas en su dignidad, derechos a la lengua y la educación, derechos civiles de representatividad, etc. En casos extremos la supervivencia de las culturas minoritarias estará amenazada si el estado no interviene en su protección (Kymlicka, 1996: 25-46).

---

<sup>21</sup>. Como resultado de esta concepción, Kymlicka emplea en sus primeros textos –que son los que he usado mayoritariamente en las líneas precedentes– los términos de «cultura», «comunidad cultural», «nación» y «pueblo» como sinónimos. Posteriormente, distinguirá los primeros dos de los dos restantes, a los cuales distingue entre sí y analiza críticamente en función de las leyes internacionales vigentes relacionadas con las acepciones de «nación originaria», «minoría nacional» y/o «pueblo indígena» (véase Kymlicka 1996, 2003 y 2007 y la discusión que mostraré líneas abajo).

Retomando a Rawls, el canadiense equipara este hecho con el argumento que da pie al principio de la igualdad de oportunidades de la justicia como equidad; así, debe decirse que los individuos de una minoría cultural pueden y probablemente se encuentren en desventaja en la competencia por recursos, educación, y acceso a cargos públicos, entre otros bienes (con lo que cambia su discurso del plano de la estructura cultural básica al plano de la estructura básica social y política). Dicha desventaja no puede ser corregida de ninguna manera mediante la absorción o eliminación de las prácticas –o incluso de los miembros, como se hizo en el pasado– de la minoría cultural en cuestión, dado a que, aun siendo factible el desprendimiento cultural, la cultura es también un bien primario al que se tiene pleno derecho y no es renunciable a menos que provenga de la elección individual y autónoma del individuo. La única forma de subsanar estas posibles desigualdades sería, entonces, asegurar que los individuos compitan por los bienes primarios de la sociedad estatal desde su propia cultura; de lo que se deduce que es preciso contar con elementos correctivos institucionales como podrían ser, por ejemplo, «los derechos diferenciados»: derechos que intentan que las minorías culturales cuenten con los mismos canales, métodos y medios institucionales de acceso a los servicios y privilegios del estado con los que cuentan los miembros de la sociedad cultural mayoritaria (Kymlicka, 1996 y 2003). Su segundo libro importante, la *Política vernácula*, continúa y profundiza esta propuesta.

Así, es vital que la cultura se encuentre embebida por las instituciones básicas de cualquier nación democrática y, sobretudo, garantizar la autonomía de una cultura, sin que esto implique la secesión o la independencia de una o las diversas culturas de un estado-nación pluricultural. De hecho, los acomodos específicos que cada cultura societal decida construir para hacer valer sus solicitudes de reconocimiento son dependientes de factores históricos y empíricos y el autor así los reconoce. (Kymlicka 2003: 9-26 y 2007, Van Cott 2000).<sup>22</sup>

Los problemas que para la teoría política contemporánea entrañan estas primeras consideraciones son inmediatos: ¿cómo se llega a una definición de «derechos diferenciados», ¿sobre qué bases se construyen y argumentan tales derechos y en qué

---

<sup>22</sup>. “...*Debemos distinguir los principios fundamentales de las prácticas contingentes. Dicho de otro modo, necesitamos una teoría que nos ayude a identificar las amenazas estándar que han de encarar las minorías en todo el mundo, las amenazas de las que deben ser protegidas, dejando al mismo tiempo un margen de flexibilidad para que los países identifiquen qué tipo de remedios habrán de funcionar mejor en sus propios terrenos*” (Kymlicka 2003: 18).



casos pueden usarse y en qué casos no pueden ser articulados?, ¿cuál es el papel de la comunidad y cuál el papel del individuo en el discurso de los derechos diferenciados?, etc.

Kymlicka considera que existen dos tipos de principios fundamentales dentro de este debate por medio de los cuales se podrían resolver la mayor parte de los casos problemáticos que plantea la multiculturalidad: 1). los que les imponen a las minorías culturales que existen dentro de un estado-nación ciertas restricciones internas, y 2). los que les otorgan a estas mismas minorías protecciones externas para hacer frente a la nación mayoritaria en la que habitan (Kymlicka, 1996: 58-71). En el primero de este tipo de derechos las minorías culturales no deben, ni pueden, imponer restricciones a las libertades básicas de los individuos que conforman su comunidad. En el segundo tipo, se ofrece protección a la minoría frente a la nación mayoritaria para que la primera no pueda ser absorbida por la segunda (en este caso las minorías culturales podrían contar con derechos de autonomía territorial y política, derechos lingüísticos y de educación, etc.). En concreto, *se exigiría libertad dentro del grupo minoritario e igualdad entre grupos mayoritarios y minoritarios.*

Las minorías culturales son de varios tipos, unas están territorialmente situadas, otras no; unas migran voluntariamente o por motivos económicos, otras se exilian por motivos políticos; unas más pueden ser consideradas naciones, otras grupos o comunidades... Los reclamos de cada tipo de minoría tienen un valor moral distinto, siendo que el mayor le corresponde a las minorías nacionales (aquellos grupos que se hallan territorialmente concentrados, que tuvieron un gobierno independiente que luego fue usurpado o perdido, que tiene instituciones básicas en todos sus ámbitos de gobierno básico, que tiene una lengua y culturas comunes y que cuenta con un amplio sentido de autoidentidad). En este gran conjunto de grupos culturales cita a los maóris en Nueva Zelanda, a los pueblos aymaras, guaraní, quechuas y otros en Bolivia, a los hawaianos en los Estados Unidos, a los bereberes en Marruecos, a los eritreos en Etiopía.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup>. Kymlicka considera que los motivos de vindicación basados en el resarcimiento histórico (un aspecto en que los pueblos indígenas latinoamericanos insisten mucho. Cf. Anaya 2004, Declaración Indígena de Colombia de 2001, Jiménez 2004, Primera Declaración de Barbados 1971, Quinta Declaración de la Selva Lacandona 1998 y varios otros) no tienen sitio en esta discusión, puesto que lo que defiende es el papel instrumental de la cultura como medio de florecimiento de los individuos, no en la cultura como tal.

En otro ámbito, la estadounidense Donna Lee Van Cott en su libro *The Friendly Liquidation of the Past* (2000) hace un interesantísimo recuento de las políticas legales, institucionales e informales en que se han llevado a cabo en Bolivia y Colombia en cuestión de resarcimientos culturales, territoriales y ante todo, institucionales, basados a veces en motivos históricos (y étnicos, al modo

A diferencia de éstos, las minorías producidas por inmigración no tienen los mismos derechos dentro de la sociedad que los acogió, dado que la reproducción de su cultura no es viable dentro del nuevo sitio de acogida: les fueron “cortadas” las raíces que los sustentaban como grupo. No quiere decir esto que no gocen de ciertos derechos diferenciados, de muchos, de hecho; simplemente considera que los dos quizá más preciados y perseguidos derechos, el derecho a la autogobierno (y a la descentralización del poder) y a la autonomía cultural, no pueden corresponderles. De todas maneras, para multiculturales, la polietnicidad no es tan difícil de acomodar en sociedades abiertas a un conjunto específico de derechos para las minorías culturales.<sup>24,25</sup>

Los tres tipos de derechos diferenciados según el grupo que este autor menciona que pueden usarse para asegurar la autonomía de las culturas frente a las presiones o injerencias externas son: *los derechos de autogobierno* de las naciones culturales, sobre todo en aspectos de educación, desarrollo de recursos, lengua, derecho familiar e

---

en que los entendemos nosotros en México). Asimismo, tiene un artículo sumamente sugerente sobre las implicaciones de este mismo problema y otros en toda América Latina (Van Cott 2001).

<sup>24</sup>. Los grupos culturales sumamente religiosos o aislacionistas, como serían los menonitas o la Iglesia Católica Tracional La Ermita en México, los hassidicos y los amish en Estados Unidos o la hutteritas en Canadá, etc., son menos problemáticos, piensa Kymlicka, dado que por lo general no piden derechos territoriales o políticos con vehemencia y asiduidad; aunque reconoce que algunas de sus peticiones culturales pueden resultar controversiales, alentando preguntas acerca de los límites de la tolerancia entre grupos, como se analizará más adelante (Cf. Kymlicka 1996: 226-235).

<sup>25</sup>. Aquí me interesa hacer notar que a México llegó una ola importante de migrantes indígenas hacia 1982-1983. En Chiapas hoy hay aguacatecos, cakchiqueles, chuj, ixiles, jacaltecos, kanjobales, kekchís, mames y quichés (Nolasco *et. al.* 2008; Ruíz 2008) que, si bien son inmigrantes, son también grupos étnicos organizacionales tradicionales y entonces están a caballo entre las dos clasificaciones de Kymlicka: no están en su territorio tradicional pero sí cuentan con las demás instituciones culturales básicas. Estos casos son más que interesantes y hablan de reacomodos sociales atípicos donde varios grupos viven en una misma comunidad pero han construido símbolos culturales y religiosos mutuos (Cf. Ruíz 2008). Los miembros de algunos de estos grupos en su segunda generación (cakchiqueles, jacaltecos y kanjobales) ya son considerados como representantes de grupos étnicos del propio del estado, es decir, se añadieron grupos étnicos dentro las clasificaciones tradicionales del estado (Cf. Constitución Política del Estado de Chiapas, art. No. 7).

Por su parte, la constitución de San Luis Potosí, reconoce la existencia histórica y vigente de tres grupos (nahuas, teneek y pames) e incluye la presencia regular de los huicholes, a quienes proporciona derechos dentro del estado (Constitución Política del Estado de San Luis Potosí, art. No. 9), lo cual ha probado ser sólo discursivo si se atiende a la problemática de las mineras asentadas dentro del camino sagrado de Wirikuta.

Asimismo, hay grupos indígenas llegados durante la misma emigración guatemalteca que viven en Quintana Roo y Campeche (Nolasco *et. al.* 2008) y que han reproducido formas de comportamiento comunal tradicionales. Todos estos grupos son parte de los conteos contemporáneos nacionales sobre grupos indígenas, son sujetos de varios programas de la CDI (Cf. [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)) y su estatus es poco claro.

inmigración; *los derechos especiales de representación* en las instituciones políticas del conjunto de la sociedad que deben tener las costumbres de las comunidades culturales (como homosexuales, mujeres, discapacitados, etc.) y *los derechos poliétnicos* que pueden necesitar los grupos inmigrantes que son recibidos en sociedades de hospedaje, como el derecho a la vestimenta tradicional o a días de descanso distintos a los del resto de la población (Kymlicka 1996: 46-55 y 61)<sup>26</sup>. Está de más decir que hay individuos o subgrupos que pueden pertenecer simultáneamente a las dos primeras categorías o a la segunda y la tercera.

### 3.4

Así, tras exponer brevemente en las líneas anteriores las categorías culturales propuestas por Kymlicka, en esta tesis lo que interesa es el tipo de problemas que implican los reclamos de las minorías nacionales:

Will Kymlicka piensa que diferenciar a un nivel internacional entre las minorías nacionales y los grupos indígenas implica inconsistencias morales, confusiones conceptuales y quizá hasta dinámicas políticas inestables (Kymlicka 2007), pero a la vez es acorde con el multiculturalismo liberal, dado que muestra caminos independientes y específicamente diseñados para construir leyes y normas en función del tipo de minoría cultural de la que se hable (según sean minorías nacionales, grupos étnicos, etc.). El problema principal será definir qué es lo que hace que un grupo indígena lo sea (en qué se diferencia de una nación minoritaria en concreto) y en por qué existen actualmente leyes internacionales que defienden el derecho de autodeterminación<sup>27</sup> de los pueblos indígenas y no de las minorías nacionales.

---

<sup>26</sup>. En un texto posterior (Kymlicka 2003) dice que quizá sea mejor llamarlos «derechos de acomodo» para referirse no sólo al anhelo de reconocimiento cultural sino también a cambios sustantivos del acomodo institucional que les permitan formar parte de la sociedad que los alberga.

<sup>27</sup>. Heyes (2012) considera que uno de los problemas principales de las políticas de identidad y del miedo y conflicto que causan en ciertos casos es su tendencia separatista: las luchas contra la asimilación provocan posturas independentistas. Esto puede verse tanto en las demandas de derechos de autogobierno de los pueblos originarios como en la idea de que el matrimonio entre personas del mismo sexo sólo reproduce un comportamiento social que no es representativo de los reclamos históricos, materiales y simbólicos de las comunidades homosexuales; siendo que no luchan para ser iguales a los heterosexuales, sino para ser reconocidos como homosexuales (este caso es también aplicable a la inmigración, por ejemplo).

Tras seguir a una serie de autores que dan argumentos morales o históricos que aparentemente diferencian a los dos grupos, Kymlicka considera que en realidad no hay ninguna diferencia palpable para distinguir ambos grupos y separarlos normativamente: *“Para orientar [en el problema conceptual de distinguir a los pueblos indígenas de las minorías nacionales], me gustaría proponer que el tipo ideal de un ‘pueblo indígena’ es el de un grupo que es aborígen (autóctono) al territorio donde reside hoy y que elige perpetuar una distintiva identidad cultural y una distintiva organización política y social colectiva dentro de ese territorio. El tipo ideal de ‘minoría’ es un grupo que ha experimentado exclusión, discriminación por parte del Estado o sus ciudadanos debido a sus características étnicas, nacionales, raciales, religiosas y lingüísticas. Desde una perspectiva propositiva, entonces, el tipo ideal de ‘minoría’ se enfoca en la experiencia de discriminación del grupo dado que la intención de los estándares internacionales ha sido la de combatir la discriminación tanto del grupo mismo como de sus individuos, y en proveerles la oportunidad de integrarse libremente en la vida nacional en el grado en que lo deseen. Asimismo, el tipo ideal de ‘pueblo indígena’ se enfoca en la aboriginalidad, territorialidad y el deseo de permanecer colectivamente distintos, todos estos elementos que están atados lógicamente al ejercicio del derecho de la autodeterminación, auto gobierno o autonomía”* (Eide y Daes citados en Kymlicka 2007: 276). Si bien éste puede ser una manera de diseccionar las diferencias entre ambos grupos culturales y demuestra que el “ser aborígen” no es una clase natural, sino una clase social construida, no dice por qué es que deben reconocerse y protegerse los derechos de unos y no los de los otros.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup>. Esta definición que a Kymlicka puede parecerle medianamente exhaustiva podría incluso parecerle ofensiva a ciertos pueblos americanos: como ya dije, en Bolivia, por ejemplo, los grupos altiplánicos (quechuas, aymaras) se llaman a sí mismos “pueblos originarios” y llaman a los grupos del amazonas (guaranís, mojeños) “pueblos indígenas”. Por otro lado, en México, muchos grupos del norte, con orígenes nómadas o seminómadas, se consideran naciones (nación seri, nación yaqui, nación pápago), como lo hacen también varias de las comunidades aborígenes de los Estados Unidos (nación apache, nación iroqui, nación navaja, nación mohicana, etc.). Esto obedeció en parte a que, al contrario de lo que pasa hoy, en los sesentas y setentas del siglo pasado, para los grupos que se consideran a sí mismos originarios era más conveniente ser considerados naciones, al modo de los escoceses o los catalanes europeos, que indígenas; esto, por los derechos políticos que posibilitaba el reclamo nacional en el mundo en ese momento (Alejandro Aguilar Zeleny, comunicación personal, abril de 2004). Como se hará ver en las líneas siguientes esto se transformó al paso de los años, aun así muchos grupos originarios combinan (o niegan) ambas acepciones, por ejemplo, en septiembre de 2013 hice una serie de dictámenes para la comunidad yaqui de Tórim, Sonora y la solicitud que me enviaron estaba membretada con el sello de la “Tribu yaqui de Tórim” (lo mismo ocurrió cuando trabajé en Laguna y Ácoma, en Nuevo México, Estados Unidos, en el año 2001). En Santa María Acapulco, una comunidad xi’ói (pame) del estado de San Luis Potosí, sus habitantes se ofenden si se le llama tribu, dicen que “eso de las tribus es para los indios que llevan plumas en la cabeza...” (comunicación personal, Heliodora

Este autor y algunos otros más citados por Kymlicka dicen, reconociendo en alguna medida su inconsistencia, que la diferencia reside en que en *la práctica* ambos grupos hacen reclamos diferentes: *“No hay ninguna distinción objetiva que pueda hacerse entre grupos reconocidos como minorías, minorías nacionales, pueblos y pueblos indígenas. Lo que los distingue es la naturaleza de sus demandas políticas: puesto de manera simple, las minorías y las minorías nacionales demandan seguridad cultural, mientras que los pueblos demandan reconocimiento a su derecho de autodeterminación o de autogobierno”* (Wheatley citado en Kymlicka 2007: 277).

Kymlicka menciona que fuera de las naciones que fueron colonizadas entre los s. XVI y XVII, no hay forma de distinguir dentro de un país cuál es un grupo indígena y cuál una minoría nacional, dado que los parámetros de clasificación del primer grupo, aunque importados a otras partes del mundo, son clásicos de las formas de conquista en América Latina donde la población colonizadora se mezcló hasta cierto punto con la población originaria (y si no lo hizo de menos se quedó a vivir en el nuevo territorio) conformando un nuevo tipo de elite que la que en su momento se independizó de las metrópolis europeas (Kymlicka 2007: 280-283).

Lo que es cierto es que los pueblos originarios de todo el mundo gozan de derechos que las minorías nacionales no tienen (Cf. Anaya 2004, Díaz-Polanco 1997 y 2004, Jiménez 2004, Kymlicka 1996, Van Cott 2000, Moguer 2004, Rodríguez-Piñeiro 2005, Sieder 2002, Stavenhagen 2003, entre otros).<sup>29</sup> El derecho de los pueblos a la autodeterminación en la Carta de las Naciones Unidas, las resoluciones 1514 (XV), 1541 (XV) y 2625 (XXV) de la Asamblea General de la ONU; la adhesión desde 1991 de varios países al convenio No. 169 de la OIT (sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes), y sobre todo, a partir de la aprobación el 29 de junio de 2006 de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, entre otros documentos y cartas han hecho que varias minorías nacionales prefieran ser consideradas pueblos (Kymlicka 2007, Villoro 1998).

---

Rubio, noviembre de 2006) o bien “...nosotros no somos de esos indios, somos indígenas” (comunicación personal, Juan González, marzo de 2008).

<sup>29</sup>. El recuento histórico del debate que llevo a la consumación de estos hechos es sumamente interesante e iluminador dentro del contexto que nos ocupa pero, desafortunadamente, rebasa con mucho los propósitos de esta investigación. Para un análisis exhaustivo del tema se recomienda la lectura de Anaya 2004, Jiménez 2004 y/o Rodríguez-Piñeiro 2005.

Recapitulando: en función de que a Kymlicka le interesa armar grupos cuyos reclamos sean consistentes, para poder definir con ello qué tipo de derechos pueden gozar según su estatus, y, puesto que, como hemos visto, piensa que no hay forma posible de explicitar diferencias entre minorías nacionales y grupos indígenas no hay nada en realidad que pueda impedir que los tibetanos en China, los tamiles en Sri Lanka o los palestinos en Israel reclamen derechos semejantes a los que se incluyen en la declaración universal de derechos de los pueblos indígenas. Kymlicka propone, entonces, que mediante principios de justicia sería posible que las instituciones base de los naciones-estado acomodaran y construyeran acuerdos de autogobierno local y de autodeterminación regional (Cf. Kymlicka 2007). Lo importante, en dado caso, es reconocer que merecen atención sus pretensiones por la autonomía.

### 3.5

Una vez establecidas las garantías de igualdad entre los grupos culturales minoritarios y las mayorías nacionales y la legitimidad de los reclamos de los pueblos o naciones originarias entra a debate la libertad de sus miembros: una cultura societal debe estar abierta a la influencia de otras culturas y no debe imponer, censurar o castigar a aquellos miembros que desapruaban o no desean compartir sus prácticas y creencias establecidas (Kymlicka 1996). La libertad que le interesa no es aquella que trasciende la historia y la cultura de los individuos, sino por el contrario, la que posibilita al individuo moverse dentro de un marco proporcionado por ambas (Parekh 2000).

Dicho de otro modo, el gran miedo de los países occidentales: ¿cuánto o cuánto no deben tolerarse actitudes institucionalizadas que violen las libertades básicas de las personas? (Appiah 1993, Bartra 2001, Garzón 1993, Habermas 1993, Kymlicka 1996 y 2003, Kukathas 1995, Parekh 2000, Raz 1994, Touraine 1997, Viqueira 2001 y 2004; entre otros); o como lo planteé párrafos arriba: ¿cuál sería el papel de la comunidad y cuál el papel del individuo en el discurso de los derechos diferenciados?, esto también abordado por Kymlicka a detalle; a saber:

La legitimidad o ilegitimidad de aplicar restricciones internas dentro de comunidades con valores culturales distintos a los de occidente (ya sea por razones humanitarias y de derechos humanos, como uno de los múltiples pretextos esgrimidos para impedir la autodeterminación de ciertos pueblos, o por la defensa irrestricta de las características

culturales de un grupo en contra de acciones consideradas ingerencistas) es un aspecto de la discusión que muchas veces parece ser el centro del debate mismo de la diversidad cultural; en especial, en aquellas ocasiones en que los miembros de las comunidades minoritarias son lastimados físicamente durante ritos de paso y/o para imponer lecciones morales. La discriminación por género o por practicar una religión distinta a la que prevalece en la comunidad, etc. impide que los individuos puedan elegir informadamente como orientar su vida, que es la razón por la que Kymlicka y otros liberales valoran la cultura.

Por ejemplo, este aspecto en México es, lo menos, difícil, en el caso de ciertas comunidades organizacionales<sup>30</sup> muy conservadoras, y aunque algunos pocos ejemplos

---

<sup>30</sup>. *“...Si destacamos el carácter organizacional, muchas de las comunidades indígenas integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos étnicos autónomos, ya que se comportan como formaciones organizativas y adscriptivas totalizadoras, en las que incluso se genera una identidad residencial, es decir circunscrita al ámbito comunitario. Esto supone que cada comunidad se manifestaría como un nivel organizativo primario [...], lo que induciría a caracterizarla como una etnia singular resultante del proceso histórico de fragmentación colonial. De hecho, un desafío para los pueblos indios radica en superar esta atomización comunitaria y reconstruir formas identitarias abarcativas, que hagan viables sus demandas políticas.”* (Bartolomé 2004: 54). Esta es una propuesta específica de Miguel Alberto Bartolomé (que data de 1997, más o menos) para referirse a un hecho concreto de la realidad indígena nacional. En mi experiencia personal he observado esto mismo, al menos en las comunidades del sur del país (de ahí, por ejemplo, que existan tantos municipios en Oaxaca, 418 netamente indígenas, comportándose cada uno como una entidad independiente, pero como hemos visto en el norte sí existe en algunos grupos la idea de pertenecer a una nación específica), por lo que en la presente tesis yo adscribo el punto de vista de Bartolomé, además de que es usado en varias etnografías (Cf. por ejemplo Nolasco *et. al.* 2008 o Castillo 2006).

Maya Lorena Pérez Ruíz explica esta propuesta de Bartolomé con gran claridad: *“A diferencia del papel que le asigna Boege al territorio nacional para la persistencia de las identidades étnicas, existen autores como Miguel Alberto Bartolomé que consideran que en México difícilmente existen grupos étnicos en extensiones territoriales mayores a los municipios y las comunidades, dada la fragmentación de la población nativa que se dio desde la Colonia. Para él, entonces, lo que existe son, por un lado los grupos ‘etnolingüísticos’ (que indican un conjunto de hablantes de variantes dialectales de una misma lengua o lenguas emparentadas), y, por otro, ‘identidades residenciales’ (que señalan a los integrantes de una colectividad en quienes se articula cierta estructura organizativa con una identidad cultural específica). Con ello, este autor intenta adecuar los planteamientos de Barth –quién define los grupos étnicos como un tipo organizacional–, ya que con ese criterio muchas de las comunidades integrantes de una misma etnia podrían ser entendidos como grupos étnicos autónomos, pues se comportan como formas adscriptivas totalizadoras, en las que se generan inclusive identidades circunscritas al ámbito comunitario. No obstante, Bartolomé reconoce que al lado de ciertos mecanismos articuladores comunitarios existe una ‘identidad global potencial que subyace en esas formaciones y que constituye el aspecto latente de su identidad y puede dar lugar al surgimiento de formas de identificación abarcativas. Subyace bajo esa afirmación su concepción de que la cultura ocupa un lugar importante para definir los límites étnicos de un grupo, ya que éstos condicionan mucho de su percepción y la organización de esos límites. E influye también su convicción de que en los indígenas en el ámbito mesoamericano existe un sustrato civilizatorio común. Y es precisamente cuando intenta sistematizar algunos de los elementos culturales significativos para la identidad de los grupos étnicos contenidos en el*

demuestran que no siempre es así<sup>31</sup>, la mayor parte de los casos controversiales han resultado no ser positivos, como pasa con ciertos habitantes de San Juan Chamula que han sido sistemáticamente expulsados del municipio por convertirse a otras religiones y negarse a participar en el sistema de cargos (Cf. Nolasco *et. al.* 2008, Villegas y Zendejas 2012); como sucedió con la otomí Macedonia Blas Flores, hoy conocida defensora de los derechos de las mujeres indígenas en el país, que en 2003 fue acusada de adulterio y condenada por los usos y costumbres de su comunidad al escarnio público y a que se le untara una pasta de chile en los genitales, causándole daños físicos irreparables; o como pasó, en un caso menos violento pero con igual proyección mediática, con Eufrosina Cruz Mendoza, quién en 2007 se postuló para presidenta municipal de Santa María Quiégoalani, municipio zapoteca de la región de la sierra sur de Oaxaca, en el contexto de una elección en la que por usos y costumbres (legalizados en su vertiente política en el estado desde 1995) sólo los hombres pueden votar. Aun así ganó. Sin embargo, la asamblea municipal declaró nulo su triunfo; contrastando con el hecho de que en las elecciones estatales y federales las mujeres del pueblo sí tienen derecho al voto, en una clara contradicción entre las leyes nacionales y las leyes locales: las mujeres pueden elegir al presidente de su país pero no al líder de su comunidad. Tras ello, Cruz se convirtió también en una activista de los derechos de las mujeres indígenas y resultó electa por la vía plurinominal como diputada estatal, siendo hoy la primer mujer de origen indígena que presidió la Cámara de Diputados de Oaxaca (durante la LXI Legislatura).

Varios autores piensan que está especialmente sesgado el empleo de casos como los que acabo de mencionar son usados para hacer creer que las minorías nacionales tienen costumbres eminentemente bárbaras y crueles (Díaz-Polanco 2003 y 2006, Jiménez

---

*estado mexicano, que menciona el territorio como un referente importante para la continuidad de las identidades étnicas”* (Pérez Ruíz Ruiz 2003: 157-158).

<sup>31</sup>. Por ejemplo, véase el desarrollo de la religión protestante en la región huichola y su relación con las festividades tradicionales y el resto del grupo en Otis 2003; artículo que muestra que al menos en ciertos contextos indígenas la pertenencia étnica puede ser un fenómeno bastante más fuerte que la pertenencia religiosa, de ahí que haya cierta importancia práctica, no sólo discursiva, en llamarles a los grupos indígenas de los países latinoamericanos naciones originarias, por lo que pueden ciertos equipararse a un sentido de pertenencia equivalente a la nacionalidad entendida en su forma más basta. Con todo, De la Peña (2002) transcribe toda una asamblea comunitaria que lidia con este problema en el caso de la comunidad huichola de Santa Catarina Cuexcomatitlán y que muestra justamente de lo contrario a lo que plantea Otis, pero reconoce ejemplos exitosos de individuos protestantes o evangélicos de grupos étnicos de los Altos de Chiapas que mantienen su papel dentro de la estructura del «costumbre» de sus comunidades sin precisar perder su nueva adscripción religiosa (esta vez en contraste con lo que plantean Nolasco *et. al.* y Villegas y Zendejas, pero al no precisar de qué grupos se trata puede ser que se refiera a casos distintos que no precisaron refugiarse como pasó con los chamulas “coletos”).



2004) y justificar la intervención del estado en los aspectos internos de los grupos culturales que no responden a los valores liberales. O más llanamente, y en el fondo: para impedirles derechos autonómicos.<sup>32</sup>

Frente a estos ataques Kymlicka (1997 y 2003) se defiende diciendo que estos casos son los que más desafíos representan y por ello justamente deben ser recurso para abstracciones y construcciones teóricas, como bien muestra el ejemplo anterior (a diferencia de Parekh, quien piensa que los casos más difíciles son los que se producen en contextos que están a la mitad del camino: ni aislados ni totalmente integrados), y de hecho, menciona posteriormente –no sólo por estas razones–, que en la manida controversia francesa sobre el uso del chador y otros símbolos del hiyad en el contexto educativo francés quién no fue liberal fue el estado francés (Kymlicka 2003), mostrando que lo que busca es proteger derechos liberales y no estigmatizar culturas. Debe defenderse a Kymlicka en este sentido: el capítulo referido a la tolerancia y sus limitaciones en *Ciudadanía Multicultural* es un texto sensible e interesante donde no hay condenas a los grupos que no comparten los valores liberales de la autonomía individual y religiosa, sino planteamientos problemáticos y respuestas intuitivas para institucionalizar valores basados sobre todo en el diálogo intercultural, reconociendo cierta desconfianza de los grupos originarios hacia las instituciones de sus países respectivos y planteando que tal vez recargarse en organizaciones internacionales como las que se mencionó arriba puede resultar ser un buen camino de inicio (como también hace Parekh). Considera que no hay ningún argumento convincente de por qué los liberales tendrían derecho a entrometerse en la vida de comunidades culturales cerradas; aun así piensa que si se privilegia la autonomía por sobre la tolerancia es fundamental encontrar vías para resolver tales problemáticas. El capítulo cierra diciendo que siendo cierto que hay prácticas culturales impensables desde un punto de vista liberal, impedir derechos autonómicos no soluciona tampoco el problema.

En este sentido me atrevo a pensar que –siguiendo la idea de Kymlicka de construir conjuntos específicos de normas para cada tipo de minoría, pero particularizándola más aun– sería más adecuado realizar estudios específicos, de corte antropológico por

---

<sup>32</sup>. Aun así, la lenta incorporación de las mujeres a los cargos comunitarios de los MAREZ y/o los Caracoles en las zonas zapatistas muestra que no se trata de cuestiones culturales sencillas, aun en contextos que lo facilitan (Ghiotto y Pascual 2003; Solano 2012). A este problema Song (2010) lo llama crear “minorías dentro de las minorías”.

ejemplo, sobre algunas prácticas que conforman la ley natural de un grupo cultural específico e incidir sobre éstas, cambiando su ejecución física, pero no el sentido simbólico de la práctica. En casos como los de la ablación femenina –una tradición ampliamente debatida y que representa el caso más extremo de este debate–, Héctor Díaz-Polanco cita una propuesta sumamente interesante que permitiría omitir la mutilación física en varias comunidades africanas de Gambia, sustituyéndola por otro ritual que conserva los elementos simbólicos principales de lo que el grupo busca con la práctica pero sin ningún tipo de daño físico (Cf. Díaz-Polanco 2006, Kaplan 2013). Este cambio esencial en el sentido práctico –más no simbólico– de la iniciación es resultado del trabajo realizado por la antropóloga española Adriana Kaplan, tras un largo periodo de observación en Gambia (y también en Barcelona con grupos inmigrantes), gracias al cual pudo levantarse el veto de 1995 que había impuesto el gobierno de ese país a cualquier campaña de sensibilización contra la mutilación; trabajo que, si bien implica cierto injerencismo, no atenta contra las principales creencias simbólicas y religiosas de los grupos culturales que practican la ablación.

Otro caso que podría utilizarse como ejemplo es el que se instrumentó en Colombia: los grupos indígenas del país cuentan con una especie de juzgado propio, conformado por cuerpos mixtos que representan a todos los grupos. En él se discuten internamente las penas que han de darse en un determinado caso. Como este juzgado está compuesto por representantes de los diversos grupos, que tienen características culturales similares pero no idénticas, precisan consensuar entonces la mejor manera de aplicar la pena; generando una especie de jurisprudencia intergrupala indígena que muchas veces es contraria a la que se construiría en occidente, pero que en otras coincide con ella (Cf. Abuela 2004, Solano s/f; Vásquez 1998). En México, al menos en Campeche existe una figura similar (Cf. Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, art. 75-1 a 75-7) y en trece estados del país, al menos discursivamente se reconoce la “justicia indígena” (Orta y Torres 2011). De igual manera, la policía comunitaria de la Montaña de Guerrero, que siempre fue atacada por las autoridades regionales, y que desafortunadamente en los últimos años ha sido cooptada por narcotraficantes y partidos políticos (Rea 2013), durante años ha funcionado como un medio paralelo de procurar justicia en esta zona del país, siendo un ejemplo de “alternativas sociales desde una matriz étnica” (Orozco y Villela 2005), donde el trabajo policiaco no se remite a la pura vigilancia sino a medidas correctivas y reeducación social de los delincuentes mediante

labores comunitarias y pláticas semanales de concientización (Cf. Orozco y Villela 2005, Rea 2012 y 2013, Reveles 2013).

### 3.6

En 2007 Kymlicka publicó *Multicultural Odysseys*, un libro que no es ya exactamente de teoría política como los dos que glosé anteriormente sino, más bien, un intento por explicar social y políticamente el éxito o el fracaso de la difusión del multiculturalismo en el mundo (Gans 2010). Enfatiza éxitos en América Latina, sobre todo en lo referente al contexto indígena (curiosamente con ejemplos muy superficiales, o tomados de cambios legislativos, sin un acercamiento a los casos reales y sin un análisis de la acogida de dichos cambios por parte de los grupos a los cuales se dirigen las nuevas políticas), pero sin ser triunfalista tampoco. A su vez, destaca que el problema en Asia y Europa del Este ha resultado ser mucho más complejo. Su trabajo, impresionante por lo vasto, está dirigido sobre todo a observar el papel que las instituciones internacionales intergubernamentales han jugado en el proceso, a sabiendas, como ya lo había hecho notar en sus textos previos, de que muchos de los cambios que se precisan en materia de derechos de minorías culturales es difícil que sean acogidos plenamente y con “gusto” por los estados-nación contemporáneos.

Asimismo, muestra como muchos de los avances en materia de derechos y legislación en nuestro continente obedecen en el fondo tanto a presiones morales internacionales ejercidas tanto por organizaciones gubernamentales y no gubernamentales internacionales, como a cierto nivel de culpa histórica en el imaginario de las mayorías nacionales (al momento de los procesos de conquista, por ejemplo. Cf. Kymlicka 2007). Por el contrario, los conflictos en los Balcanes, África, o entre tamiles y cingaleses en la India, por nombrar unos cuantos casos, no parecen deberse tanto a cuestiones de política intraestatal (tipo mayoría-minoría) sino a conflictos interétnicos muy severos.

El libro, como todo el trabajo de Kymlicka, no es un libro complaciente y ansioso por cosechar laureles, sino un intento serio por detectar fallos y omisiones en la propuesta multiculturalista y en una búsqueda seria delinear futuras posibilidades acordes con su teoría y con las premisas básicas del liberalismo. Una de sus premisas más puntales, por ejemplo, es la absoluta convicción de que sin la ayuda de las organizaciones internacionales, la difusión del discurso sobre las ventajas de conceder derechos a las

minorías dentro de los actuales límites nacionales, es imposible. De igual manera, destaca la importancia de repensar el contenido de los discursos y normas promovidos local y globalmente, mostrando cómo es que muchos de los debates a nivel internacional son ambivalentes y confusos todavía –siendo el caso más común confundir derechos ciudadanos base ya legalizados con derechos específicos para minorías culturales (Cf. Kymlicka 2007: 295-316); o bien, como se mostró en la sección 3.4, al encontrarse imposibilitados para diferenciar claramente categorías o tipos de minorías–.

La propuesta de Kymlicka es fundamentalmente legalista y en ese sentido su esfuerzo es absolutamente coherente, pero siendo que, como ya se vio, no aborda en su teoría el derecho a la cultura, ni parece notar (o evade, según sus críticos) el derecho a la justicia social, es importante señalar, para finalizar con la glosa de su trabajo, que el canadiense no valora de igual modo a las sociedades que privilegian el bienestar por sobre la autonomía, aunque sea ligeramente y por ello se detiene escasamente a hablar de la usual pobreza que sufren las minorías culturales en todo el mundo.

Siendo la autonomía el valor liberal por excelencia, una cultura debe ser sopesada y juzgada por su habilidad para proveer a sus integrantes opciones significativas y valiosas, y cultivar su capacidad de autonomía individual (Kymlicka, 1996).<sup>33</sup> Es en ese sentido, pues, que la igualdad económica es secundaria. Esto, si bien depende directamente de una concepción específica de la justicia, sesga un aspecto primordial del conflicto de la diversidad cultural en el contexto indígena latinoamericano, como veremos más adelante.

---

<sup>33</sup>. Villoro (1998) propone distinguir dos órdenes de valores: los propios de cada cultura y que de ella depende seguir o modificar libremente y los que son condición de posibilidad para la realización de cualquier valor singular; esto es, que no son específicos de alguna cultura, sino “transculturales”. Estos valores se pueden expresar mediante cuatro principios: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. En el capítulo sobre interculturalidad hago algunos comentarios sobre la posibilidad de la construcción de valores de este tipo, como también plantean Olivé y Parekh, entre otros (Cf. Díaz-Polanco 2006, Parekh s/f y 2000, Villoro 1998 y 2007).

## 4.

*You don't have to live next to me, just give me my equality.*  
Nina Simone

*Nadie puede ser miembro de una comunidad bajo sus propios términos*  
Bhikhu Parekh

Contrariamente a lo que piensa mucha de la izquierda mexicana y latinoamericana que ya he citado, Will Kymlicka no está ofreciendo un pequeño conjunto derechos culturales entre algodones que en poco cambien la vida de los grupos culturales minoritarios de un país, sino que, por el contrario, está hablando de la necesidad de que estos grupos, como pueden ser los indígenas mexicanos, cuenten con derechos civiles y políticos concretos y no sólo políticamente correctos. Convenzan o no sus argumentos, parezcan apropiados para la realidad empírica de la que tratan de dar cuenta o no, su intento es interesante y, además, parece no alarmar a los gobiernos de los estado-nación en general. Ahora bien, tanto Kymlicka como el multiculturalismo (visto como fuente de derechos diferenciados para minorías culturales) han sido objeto de gran cantidad de juicios, comentarios y análisis.

De las muchas críticas que recibió Will Kymlicka a mí me gustaría rescatar básicamente las que se relacionan con los reclamos que hacen, o pueden llegar a hacer, grupos originarios del continente y el país, siendo que este es el interés principal de mi tesis. En ese contexto se dice: a). que su propuesta, al considerar tan sólo el valor instrumental de la cultura, visualizándola como mero contexto de elección (Rainer Forst), no parece decir nada sobre la relación entre culturas ni sobre las culturas mismas, construyendo en realidad una suerte de entramado teórico para una tolerancia indiferente gobernada por ciertas leyes mínimas de relación con el estado (Chaim Gans, Bhikhu Parekh, Iris Young); b). que su primer aproximación al tema es básicamente moral, siendo que no es relevante fundamentar moralmente un hecho social indiscutible como lo es el de la diversidad cultural y las relaciones entre unas culturas y otras (Miguel Ángel Bartolomé, Héctor Díaz-Polanco, Stanley Fish, Forst, Clifford Geertz; entre otros que no necesariamente se refieren a Kymlicka pero sí a propuestas o procedimientos legales basados en su teoría); c). se dice que a la larga pretende liberalizar todas las culturas, lo cual, además de imposible, conlleva una carga de valor despreciativo hacia las culturas que no comparten el set de valores estándar que él considera propios del liberalismo, asunto que, asimismo, produce secundariamente multiculturalismo de mercado (CCSG, Fish, Bill Martin, Parekh,

Young); d). que abordar el problema como un enfrentamiento entre minorías y mayorías le resta complejidad y capacidad práctica a sus ideas (Chaim Gans, Parekh); y, e). que la propuesta multiculturalista de Kymlicka desplaza la atención al reconocimiento y desdibuja la redistribución económica (Brian Barry citado en Mitnick, Nancy Fraser, Martin Matušík, Young). Además de estos puntos de controversia con Kymlicka, a mí me gustaría agregar un comentario propio sobre el problema que detecto en su teoría al asumir que la cultura son sólo cosas (lo que conlleva ciertas implicaciones esencialistas) y no un proceso que a la vez es también un campo de representaciones simbólicas y de relaciones organizacionales. Este aspecto también lo comentan, Fraser y Young indirectamente y, aunque no debatiendo directamente con Kymlicka, lo hacen asimismo, Bartolomé, Geertz, Gilberto Giménez, Roger Magazine, entre un muy amplio grupo de académicos provenientes de las ciencias sociales. También me parece importante hacer patente que su solución es sustancialmente legalista, lo cual es, cuando menos, curioso, ya que al ser fundamentalmente moral, podría abordar con mayor profundidad aspectos prepolíticos (aunque este es un tema en el que no profundizo en este capítulo; abordándolo hasta el tercero).

A continuación desarrollo estas objeciones, buscando mostrar que varios de los aspectos tocados por los comentaristas se entrelazan para dar lugar a conclusiones muy parecidas, aunque enfaticen aspectos distintos:

En lo que se refiere al primer punto, Rainer Forst (1997) hace un extenso análisis de la propuesta de Kymlicka y concluye que en realidad el desarrollo de sus argumentos debería apuntar a que la cultura es instrumentalmente importante para los individuos sobre todo al proporcionar un contexto para el desarrollo de la identidad, no un contexto de elección como se supone hace. Forst encuentra similitudes argumentales con Taylor, quién como ya se explicitó, considera que la cultura es ante todo el sustrato base para la conformación de la identidad. Forst cree que Kymlicka falla al mostrar por qué es que uno necesita *su propia* cultura como horizonte de elección y a la vez obvia el valor que tiene una cultura para sus miembros (es decir, menosprecia el valor de la identidad cultural, por llamarle de algún modo). Considera, en cambio, que si reafirmara la importancia de la cultura en la concreción de la identidad de los individuos su intento sería más eficaz. Está convencido de que la teoría de Kymlicka debería desplazarse del concepto de autonomía personal al concepto de autonomía moral (subrayando que muchas personas pueden no apoyar ellos mismos la idea de que la vida buena implica poder elegir opciones

autónomamente, pero deberían poder pensar que no hay buenas razones para impedirle a otros esa creencia. Lo que implicaría la afirmación de una autonomía en el ámbito de la moralidad, no de la persona).

Kymlicka respondió a Forst que lo que pretendía afirmar es que si bien las consideraciones de identidad proporcionan un modo de concretar nuestro interés en la cultura, la identidad no desplaza a la autonomía como defensa de los derechos culturales, sino que más bien proporciona bases para especificar qué cultura habrá de proporcionar el contexto para la autonomía. Es decir, que lo que le interesaba decir es que aun siendo interdependientes identidad y autonomía, la gente puede pertenecer a sus comunidades culturales pero no poseerlas: la comunidad no es dueña de las personas (Kymlicka 2003). La respuesta de Kymlicka es muy vaga y en realidad no parece responder al cuestionamiento: a menos de que la identidad cultural se esencialice, no hay razones para decir que una identidad cultural dada implica inmutabilidad o impida revisiones críticas como las que Kymlicka apoya.

Ahora bien, en realidad de esta discusión a mí lo que me interesa rescatar no es tanto si la cultura representa un contexto de elección o de identidad (lo que corre el peligro de ser interpretado como una aseveración que reifica la cultura elegida como ya dije) es que la cultura, vista como contexto de elección no hace nada por apoyar, ni dice nada, sobre aquellas culturas que las personas no eligen o aquellas a las que no pertenecen, ni parece aportar mucho a las razones a las que obedece la lealtad cultural: no parece ser importante, entonces, que existan otras culturas, ni parece ser importante en realidad la relación entre culturas (Parekh 1997); mucho menos da cuenta de los motivos por los cuáles existen choques culturales cuando lo hay. Lo fundamental de la teoría de Kymlicka parece radicar tan sólo en enfatizar la legitimidad del deseo de reconocimiento de las culturas que solicitan derechos externos al estado, algo que ya había logrado Taylor basándose en la cultura como contexto de identidad y que Young (1997) detecta pragmáticamente como la verdadera causa de los reclamos de quienes abogan por el reconocimiento de su cultura (llegando incluso a decir que los intereses de los grupos que hacen reclamos por el reconocimiento en el contexto del primer mundo no se relacionan con la solicitud de restricciones internas, y que este interés es básicamente un reclamo moral de los liberales hacia otros grupos, no un interés propios de los individuos de las culturas que piden reconocimiento).

Por otro lado, si como se vio, en realidad lo que se busca es reglamentar la relación del estado con las culturas que no se sienten (o no son de facto) reconocidas por el estado, ¿por qué habrían de esgrimirse fundamentalmente motivos morales y no político-sociales?, ¿en qué sentido es necesario dar argumentos morales y no simplemente proporcionar medidas normativas para poder reconocer un hecho innegable cómo lo es el de la diversidad cultural? La mayor parte de los antropólogos (y varios teóricos políticos) que leí dan por sentado que esta forma de abordar el problema es innecesaria (la justicia puede sustentarse en motivos políticos) o sesgada (¿por qué entonces el resarcimiento histórico no es legítimo?) y piensan que ello habla de una postura que considera que el liberalismo es valorativamente la mejor cultura posible aunque Kymlicka diga que la unidad moral de la sociedad es el individuo y que las culturas no tienen estatuto moral propio (Bartolomé 2006, Campos 2006, Díaz-Polanco 2006, Fish 1997, Geertz 2002; Parekh 1997 y 2000, Tamagno 2006, entre varios otros).

Kymlicka mismo reconoce este hecho, aunque la mayor parte del tiempo recalque que no busca caer en escalas valorativas de ningún tipo, sino simplemente generar una teoría sobre los derechos de las minorías culturales que resulte compatible con los estados democráticos liberales.<sup>34</sup> Aun así, en frases como la siguiente lo deja ver con total transparencia: *“... nuestro objetivo no es asimilar la cultura minoritaria sino más bien liberalizarla de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr”* (Kymlicka 2003: 82). Parekh (1997) en un acertado y extenso artículo habla de que esta forma de visualizar a las culturas no liberales inmediatamente remite a una escala de valores, donde una cultura se siente superior a la otra.<sup>35</sup> Evidentemente la idea liberal de intervenir sin prohibir de la que es

---

<sup>34</sup>. *“La lógica del multiculturalismo implica el acomodo de la diversidad dentro de lo determinado por las restricciones señaladas por los principios constitucionales de igualdad de oportunidades y de atención a los derechos individuales”* (Kymlicka 2003: 215).

<sup>35</sup>. *“En los últimos años el liberalismo tanto del tipo económico utopista del mercado, como el político de la sociedad civil, ha pasado de ser una fortaleza ideológica para la mitad del mundo a convertirse en una propuesta moral para todos, hasta el punto de que se ha convertido él mismo, paradójicamente, en un fenómeno culturalmente específico, nacido y perfeccionado en Occidente. El mismo universalismo con el que está comprometido y al que promueve, su propósito cosmopolita, le ha conducido a un conflicto abierto con otros universalismos de orden similar”* (Geertz 2002: 265). En este sentido, por ejemplo, intelectuales mexicanos muy reconocidos, como Roger Bartra se atreven a decir que la expresión más valiosa de las culturas indígenas nacionales es ante todo, y con mucho, la lengua (Cf. Bartra 2001).

Debe reconocerse, sin embargo, que esta tendencia es propia de cualquier cultura, en realidad (Chemín 1996): *“Los criterios de autodenominación pueden ser de distinta naturaleza. Los cha'cñá, chatinos de Oaxaca, son la Gente de la Palabra Útil, lo que hace a los demás portadores de palabras inútiles por incomprensibles (cha'latá, lenguas de alrededor). Entre los purépechas de*



gran defensor Kymlicka en su aspecto más radical implica que, o hay cierto nivel de integracionismo, o es mejor mantenerse aislado, esperando ser objeto de cierta tolerancia pasiva que justamente no habla de una sociedad multicultural en lo absoluto (Young 1997), siendo, por ejemplo, que la mayor parte de los grupos indígenas mexicanos, no buscan el aislamiento, sino por el contrario, están a la búsqueda de mecanismos políticos, económicos y sociales que articulen la diversidad dentro del país (Bartolomé 1997).

Por otro lado, Parekh considera que el propio liberalismo, como cualquier ideología o sistema social (incluso considerado, como él hace, como una cultura en sí misma. Cf, Parekh s/f y 2000), también restringe cosas y actividades a los que son sus miembros: si un individuo roba debe pasar por la cárcel, si un hombre se niega a ir a una guerra es encarcelado, en varios países liberales si una persona asesina a otra es condenado igualmente a morir (como si las instituciones penitenciarias fueran mejores que las instituciones equivalentes de sociedades no liberales, o “iliberales” como las llama Kymlicka, mostrando desde el término ya un sesgo ideológico importante), etc. En ciertas comunidades no liberales, por el contrario (y si se tratara de hacer escalas de valor) si se roba se cumplen meses o años de trabajo comunitario, si se asesina se puede condenar al destierro, etc. Lo importante, en dado caso es que nadie puede ser miembro de una comunidad bajo sus propios términos (Parekh 1997) como parece querer mostrar Kymlicka.

Por otro lado, en lo que se refiere a la relación entre culturas y a las formas en qué podrían normarse esas relaciones, Parekh y otros teóricos consideran que en la propuesta de Kymlicka no hay bases morales ni recursos emocionales para valorar otras culturas en un sentido que no se remita a la folklorización de ciertas diferencias que no atentan realmente contra los principios base del liberalismo. Para muchos autores esta limitada forma de acceder y considerar a otras culturas da por único resultado una suerte de incorporación frívola de elementos “étnicos” de otras culturas, sobre todo en el mundo occidental. Se trataría del ingreso, sin ningún contenido crítico, de bienes materiales,

---

*Michoacán, el etnónimo póre pecha alude a su condición de verdaderos hombres frente a los turisí kámetz, los de afuera. Para los llamados yaquis de Sonora la noción de yoreme, persona, los define y diferencia de los no persona, los yoris mestizos y blancos. Estos ejemplos del norte, centro y sur del país exhiben que el etnocentrismo no es un privilegio blanco o mestizo” (Bartolomé 2004: 50, n13). De ahí que sea útil referirse a la construcción de conceptos prepolíticos de interacción horizontal entre culturas, como lo hace la propuesta por la interculturalidad que se verá en el tercer capítulo de esta tesis.*

pseudoconcepciones espirituales y alimentos para consumo gourmet. El CCSG (1992) llama a esto el «efecto Benetton», Stanley Fish (1997) lo considera «multiculturalismo boutique», Bill Martin (1998) se refiere a ello como «multiculturalismo de mercado», y Héctor Díaz-Polanco (2006) habla de «marketing cultural». El CCSG (1992) se pregunta, de hecho, si estos esfuerzos resultan en una sociedad más crítica y democrática, o por el contrario, en una que amplias las posibilidades de penetración de transnacionales a países del tercer mundo.

Pasando a un punto que no es debatido por los teóricos de la filosofía y que sin embargo, considero fundamental y que está muy relacionado con lo que he tratado de desarrollar en las líneas precedentes, es la definición que Kymlicka prefiere para referirse a la «cultura», (como una suma de cosas concretas: un territorio dado, una lengua particular; ambas producto de una historia de autogobierno y de relaciones intergeneracionales verificables, etc.). Considero que esta definición, que él llama operativa, no es totalmente apropiada para describir a los pueblos indígenas mexicanos, dado que esencializa cualidades y no toma en cuenta procesos organizativos y simbólicos propios. Con todo, lo que me interesa resaltar no es tanto si su definición es pertinente o no, tanto como sesga aspectos que pueden ser vitales al momento de solicitar derechos de representación y autogobierno, o para la construcción de políticas afirmativas que puedan beneficiarlos.

Por ejemplo, en líneas previas he hablado de grupos indígenas organizacionales, una forma, acuñada por Miguel Ángel Bartolomé (inspirada en Fredrick Barth y otros teóricos de la antropología organizacional e interaccionista<sup>36</sup>) y cada vez más usada en la etnografía nacional, que trata de hacer patente que si bien ciertas comunidades ubicadas en territorios muy específicos, con una herencia lingüística similar e historias parecidas y, sobre todo que parecen parecer pertenecer a un mismo grupo étnico en las clasificaciones estatales, en realidad no consideran a sus compañeros de estadística parte de la misma etnia: *“...los grupos etnolingüísticos [están] compuestos a su vez de*

---

<sup>36</sup>. *“Es común que cuando se habla de poblaciones indígenas de México éstas se conceptualicen como etnias, para establecer su carácter como minorías dominadas, explotadas y discriminadas, lo cual para un buen número de autores, es suficiente para darle a estas poblaciones su carácter étnico. Fredrick Barth (1976) marca un momento cumbre en la discusión del tema al señalar, superando las tendencias culturalistas y funcionalistas anteriores, que no son los listados infinitos de rasgos culturales y funcionales los que caracterizan a las etnias, sino s tipo organizacional [...] Uno de los señalamientos más frecuentes para complementar el planteamiento de este autor es el peso que tiene la cultura para definir las fronteras de las identidades de estos grupos y sus sistemas organizacionales”* (Pérez Ruíz 2003: 160).

*grupos étnicos organizacionales. Un grupo etnolingüístico estaría integrado por un conjunto de hablantes de variantes de una lengua o de diferentes lenguas de la misma familia lingüística. Aludir a lo zapoteco o a lo nahua o a lo mixteco como unidades, como grupos étnicos organizacionales, es un error no solo académico sino político.*" (Bartolomé 2004: 54). Podemos mencionar aquí, por ejemplo, que los teneek de San Luís Potosí y los teneek veracruzanos desconfían unos de otros y a duras penas reconocen un pasado común (Ariel de Vidas 2003), que existen diversos grupos de tsotsiles diferenciados en el estado de Chiapas, o que los pames de la zona norte del territorio potosino son muy distintos a los pames de la zona sur de ese estado y del estado de Querétaro, las diferencias entre zapotecos del Istmo y zapotecos de los valles es similar a las que existen entre hablantes de lenguas romances europeas (Díaz-Couder 1998), etc.; aunque debe hacerse notar que hay casos, como el de los yaquis, en que los siete pueblos representan una unidad política específica con reconocimiento oficial y derechos muy específicos.<sup>37</sup>

Además de estas formas de referirse en México a los modos organizacionales indígenas, existen regiones geográficas donde conviven varios grupos etnolingüísticos distintos: el Gran Nayar, los Altos de Chiapas, la Sierra Tarahumara, la Huasteca, la propia Mixteca, etc. (Serrano 2006), unas son subdivisiones estatales, otras entretejen estados. En el Gran Nayar, o Huicot, habitan cinco grupos indígenas diferentes con relaciones interculturales muy específicas: en Mezquital, Durango, por citar un caso, viven, tanto en cabeceras como en ranchos dispersos, tepehuanos, wixarikas y mexicaneros. En muchos casos, la relación entre grupos puede ser constante: los huaves y los chontales dentro de la región zapoteca suelen visitarse ritualmente con cierta regularidad (Millán *et. al.* 2005), en otras pueden ignorarse o incluso evitarse. Finalmente, en el mundo de las clasificaciones, podemos hablar de grupos étnicos como tales: los tacuates, los ixcatecos, los mazatlincas, los chihimecas jonaces, los paipai o los tlahuicas son muestras de ello; es decir, grupos asentados en espacios geográficos muy concretos y con localidades muy

---

<sup>37</sup>. Incluso si destacamos el carácter organizacional, muchas comunidades indígenas integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos autónomos, en las que incluso se generan identidades residenciales, es decir, aquellas circunscritas al mero ámbito comunitario (Bartolomé 2004, 2006 y 2008). Sin embargo, hay autores que no suscriben esta visión: Dominique Cehmín (1996), por ejemplo, considera que la división entre pames del norte y pames del sur es una estrategia de división social y política para desarticular las demandas unificadas de ambos grupos.

cercanas entre sí (por no decir que viven todos en un solo pueblo y/o municipio, como pasa en los últimos cinco casos) que se comportan como una sola unidad política y social.

Es decir, no hay fórmulas para dar cuenta de las realidades indígenas nacionales y eso no quita legitimidad a sus derechos: las regiones etnolingüísticas, como pasa con la mixteca, pueden presentar una importante heterogeneidad social y cultural y grandes diferencias internas, pero a la vez también muestran ciertas regularidades sociales, lingüísticas y culturales (Castillo 2006) y de sus habitantes indígenas depende generar identidades abarcativas que les permitan vindicar solicitudes específicas al estado mexicano. El ejemplo de los MAREZ, donde conviven miembros de etnias sumamente distintas, pero que aún con diferencias lingüísticas importantes han logrado generar entidades de autogobierno muy precisas es más que interesante y muestra que la lengua no tiene por qué ser un marcador para definir quién merece o no autonomía política en el país. En dado caso, lo que quiero resaltar es que no considerar estas variantes en la definición de leyes y derechos puede ser un error. Para Bartolomé, este es sin duda un factor a considerar para explicar el fracaso tanto de programas institucionales como de perspectivas solidarias (Bartolomé 1997 y 2004). Aun así, pienso que existen vías para lograr esa articulación, no sólo desde el ámbito de la interculturalidad, tema al que me referiré en el tercer capítulo, sino a través de exigencias sociales, políticas y legales adecuadamente construidas: como ya lo mencioné, el zapatismo en Chiapas ha sabido hacerlo sin duda alguna, pese a la heterogeneidad de los grupos indígenas que lo apoyan.

Por otro lado, no todos los indígenas viven en contextos rurales o hablan lenguas distintas al español<sup>38</sup>, es decir, no todas las realidades son como la de los grupos originarios o los francófonos canadienses (Parekh 1997 y 2000), ni las diferencias entre conjuntos de grupos culturales son necesariamente de tipo sino de grado (Young 1997). Las membresías culturales, las más de las veces son autoproclamadas, como se reconoce hoy día en casi todos los censos de población nacionales (INEGI 2004) y latinoamericanos, donde el marcador predominante es la autoadscripción.

---

<sup>38</sup>. Para aseverar su identidad pame le comenta a Alejandro Vázquez (2006) un informante xi'ói de Querétaro: “yo sólo entiendo la idioma, ya no sé contestar, ni como hablar, pero aun así se tejer la palma y todo”.

En ese sentido es importante destacar el valor simbólico de la pertenencia y de la identidad (que ya hemos visto es un proceso, no sólo –o nunca–, una suma de características “cosificables”. Cf. Bartolomé 2007, Giménez 200 y 2004, Poutignat y Streiff-Fenart 1995, Villoro 1998 y 2001, entre otros). Un ejemplo etnográfico interesante que me gustaría usar para hablar del nivel simbólico e ideológico como marcador de pertenencias culturales (como una forma de afirmar diferencias de grado no de tipo, como diría Young), está consignado en un trabajo que el antropólogo Roger Magazine realizó en una comunidad quasirural conurbada del estado de México, en la zona de Texcoco, un sitio donde la población no habla ya nahua ni se considera a sí misma indígena pero que tiene formas de relacionarse con el mundo “occidentalizado” que los distinguen de éste y que los relaciona entre sí, no sólo como habitantes de un mismo lugar: Magazine notó que los mayordomos encargados de las fiestas del pueblo no son vistos como personas que producen cosas como una fiesta o cooperaciones monetarias, sino que buscan producir sujetos activos que actúan en la fiesta a través de sus cooperaciones. El punto clave de hacer la fiesta y para que santo esté contento no está en crear “el todo”, sino en producir “el hacer” entre la mayor cantidad de gente posible. Ellos consideran que si el mayordomo realiza la fiesta con gusto es la fiesta será muy buena porque evidencia cierta subjetividad que además cataliza la producción de subjetividad en los otros: *“Cuando ven que la gente de la ciudad o que regresa de vivir mucho tiempo en ella intenta hacer la fiesta ellos mismos en vez de enfocarse a producir sujetos, actúan como si no necesitaran la ayuda de nadie más [consideran] que esta arrogancia cubre ligeramente una ignorancia y estupidez más profunda que no permite a las personas de la ciudad apreciar cómo es que en realidad el mundo funciona, ya que la gente sí se necesita se necesita los unos a los otros para actuar como sujetos”* (Magazine 2012: 120).<sup>39</sup>

Evidentemente este ejemplo no habla por sí mismo sobre la legitimidad de posibles reclamos identitarios frente al estado, que es lo que le interesa a Kymlicka, pero es interesante, como ya dije, como una muestra de las diferencias de grado de las que habla Young contra Kymlicka (1997), aun en casos que intuitivamente se identifican más con debates realmente culturales frente a los reclamos que hacen grupos feministas, u

---

<sup>39</sup>. *“...Entre los indígenas mesoamericanos, lo que debe ser socialmente producido y concierne a las personas en su vida diaria es la subjetividad o la acción. Eso no es algo que esperamos en el mundo moderno occidental, puesto que consideramos que la subjetividad y la acción se derivan naturalmente de la persona [...] Para los indígenas mesoamericanos, lo que importa de esta subjetividad y la que la hace reconocible no está en sí misma –ya que no puede ser objetificada– sino su potencial para generar más acción en otros* (Magazine: 2012: 117).

homosexuales, por decir algo. Si esas identificaciones mutuas pueden o no después generar movimientos políticos o sociales es algo que no puede despreciarse, y que en cierta medida, también corresponden al ámbito de los conflictos culturales, al referirse a procesos intersubjetivos basados en diferencias importantes de relación comunitaria, donde se comparten creencias y símbolos como también pasa con los otros grupos que hacen reclamos culturales al considerarse excluidos o discriminados.

Para cerrar esta breve discusión de que la cultura no puede ser vista simplemente como una suma o descripción de características fijas, sino como campo de procesos y símbolos, quisiera sólo resaltar que el muy sonado caso del camino sagrado de Wirikuta, donde se enfrentan por un lado huicholes y por el otro, el estado de San Luís Potosí (que paradójicamente reconoce en su constitución –es decir, oficializa– la presencia los wixarika como indígenas visitantes en el estado) y un grupo de empresas mineras (canadienses, curiosamente) refleja un debate por el territorio como espacio simbólico, como trayecto. Si bien los huicholes consideran suyo el camino que recorren, no lo reclaman legalmente, como un territorio de la etnia, sino que reivindican su derecho a moverse libremente por él: no están pidiendo que los recursos superficiales y del subsuelo sean suyos ni el derecho a tener representación en los ejidos y municipios por los que pasan. El enfrentamiento entre una concepción del mundo abierta y otra que prefiere la propiedad es complicado y ha sido muy difícil de defender por vías legales (como si fue posible en el caso de los yaquis y el acueducto Independencia, dado que por decreto presidencial son propietarios de la mitad del agua que se almacena en la presa de la Angostura) siendo que el discurso con el que puede apoyárselos se refiere más a su importancia simbólica y al derecho histórico de tránsito.

En ese sentido, si bien Kymlicka considera que los tipos culturales permiten derechos legales precisos, y que es en ese sentido deben ser usados como marcadores básicos, me parece que no podemos limitarnos al mundo de los derechos, sino que deben valorarse también aspectos prepolíticos, históricos y simbólicos; ya que como hace ver Gans (2010), aunque en su libro de 2007, *Odiseas multiculturales*, el canadiense intentó mostrar como la comunidad internacional está interesada en el tema de los derechos culturales, asumiendo que hay una presión internacional por la defensa de los derechos humanos de las minorías, muchos de los ejemplos del libro aceptan y presuponen que los asuntos de las minorías dependen del ámbito en que se desarrolla la justicia intraestatalmente o de problemas muy profundos entre distintos grupos culturales, como

ya se dijo. Siendo que, en el propio texto se hace ver que en los países del este de Europa los problemas no tienen que ver ni en cómo se aplica el estado la justicia sino que están anclados en la historia y relaciones entre grupos culturales, y por tanto no se refieren ni a una justicia legalista a nivel nacional o internacional.

Para cerrar con las críticas y comentarios que se hicieron, y hacen, a la propuesta de Will Kymlicka, vista como la más completa de las teorías más coherentes y fundamentadas que el liberalismo puede construir alrededor de los problemas que la diversidad cultural provoca en los estados-nación contemporáneos, y sobre la forma en que éstos problemas pueden ser atendidos, quisiera simplemente comentar que se ha dicho mucho que su propuesta (como la de Taylor también) esconde e incluso agrava factores de desigualdad económica, al desplazar la atención de la justicia hacia los conflictos culturales, soslayando problemas de justicia distributiva.<sup>40</sup> Kymlicka (2002 y 2003) en respuesta a quiénes sustentan este punto de vista, comenta que esto no ha sido probado y que sus detractores no dan un solo ejemplo que lo muestre; aunque es claro es que su propuesta no lo analiza, ni lo enfatiza, ni tampoco reflexiona siquiera en la posibilidad de muchos de los conflictos culturales del mundo tengan su origen en injusticias redistributivas.

## 5.

Kymlicka sostiene que defender derechos diferenciados en función de grupos culturales es consistente con el liberalismo. Sobre todo en lo que se refiere a la posibilidad de contar con representación política y autodeterminación territorial y de promover políticas afirmativas a su favor. Para ello, sin embargo, es preciso determinar qué grupos culturales legítimamente podrían ser sujetos de tales prerrogativas dentro de los límites de un estado-nación dado, si es que no son el grupo mayoritario del mismo. Una cierta tipología de grupos culturales es elegida de entre otras, dando lugar en su teoría a lo que él llama culturas societales, entidades culturales que caracterizan por ser comunidades intergeneracionales con un territorio propio y una lengua propia distintas a las de otros grupos y que cuentan con una serie de instituciones históricas propias (escuelas, medios de comunicación, etc.). A cualquier grupo cultural que cuente con estos elementos, aun

---

<sup>40</sup>. Brian Barry dice, por ejemplo que la justicia debe preocuparse por asegurar un rango razonable de oportunidades iguales para todos y no centrar su interés en asegurar el acceso igualitario a elecciones particulares (Mitnick 2009; Song 2010).

siendo minoría (y sobre todo siéndolo) debe asegurársele que podrá contar con los medios para reproducirse y mantenerse vigente y sano. En particular equipara conceptual y prácticamente a las naciones originarias con las minorías nacionales, dándoles a ambos grupos culturales el estatuto de culturas societales.

Una cultura societal debe estar abierta a la influencia de otras culturas, dado que la autonomía individual, la autorreflexión y la libertad de elección son características sustantivas del liberalismo. Es en ese sentido que las culturas no deben censurar a aquellos de sus integrantes que desapruueban o no desean compartir sus prácticas fundamentales, siendo que su importancia es instrumental y no esencial, al aportar elementos para el desarrollo de la vida buena de sus participantes.

Kymlicka muestra a su vez que es complicado cumplir con estas prerrogativas, tanto al interior de los estados-nación como dentro de las propias culturas societales, pero está firmemente convencido de que su postura es la más adecuada en la defensa política y social de la diversidad cultural.

Su propuesta puede no ser suficiente, o puede estar fundamentada en aspectos que no comparten varios académicos provenientes de ideologías distintas, pero su propio éxito muestra que muchísimos aspectos que enfatiza son viables de aplicar en muy diversos, y aún muy complicados, contextos; además de que parece ser la única teoría de las que veremos que parece haber sido tomada en cuenta por los gobiernos de muchos países; siendo por ejemplo, que en México pareciera más fácil promulgar leyes que hacer esfuerzos educativos de largo alcance o cambios profundos en el tratamiento de la pobreza y marginación indígenas. Antes de cerrar este capítulo, entonces, quisiera decir que si bien no suscribo de manera absoluta la propuesta de Kymlicka, creo que tiene aspectos muy positivos y que, como él mismo dice, debe reconocérsele que es un intento serio, no para que no haya conflictos entre culturas y el estado y sus diversas culturas (si las tiene), sino para resolver de algún modo los peores casos (Kymlicka 1997 y 2003),

Sin embargo, siendo que uno de los objetivos fundamentales de esta tesis es relacionar el trabajo teórico y de campo de las ciencias sociales con las propuestas conceptuales de la filosofía política en materia de diversidad cultural, es fundamental delinear algunos de los aspectos que la teoría multiculturalista no logra abarcar y que, en el caso de México en particular considero que deben retrabajarse. En las conclusiones generales de esta tesis retomaré ciertos de estos puntos, pero a continuación me referiré sobre todo al tema que



se le echa más en cara en Latinoamérica al multiculturalismo; esto es, como ya hemos visto, su particular silencio alrededor de la pobreza y desigualdad que sufren la mayor parte de los pueblos originarios del continente.

La propuesta de Nancy Fraser que desarrollo en el próximo capítulo trata de dar cuenta de ambos problemas, el reconocimiento cultural y la redistribución económica, una elaboración conceptual totalmente diferente a la que construyen los liberales.



## Justicia social

### 1.

*Pueblo de México: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa [...] pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.*

Primera declaración de la Selva Lacandona. EZLN

*Cuando se trata de formular un perfil de los pueblos amerindios, las más de las veces el retrato resultante es el de la carencia; carencia de recursos económicos y materiales, carencia de condiciones de higiene y sanitarias adecuadas, carencia de educación (y por tanto deficitarios culturalmente), e incluso carencia idiomática («ni siquiera hablan español» o «lo que hablan no es un idioma, es un dialecto»).*

*De este modo la carencia aparece como uno de los rasgos principales de la indianidad. Aparece así una ecuación que se repite constantemente: pueblos indígenas=pueblos indigentes. De ahí que atender la especificidad cultural de los pueblos indígenas se transforme en combate a su pobreza. Ser «indio» es ser pobre; al dejar de ser pobre se deja de ser «indio», e igualmente dejar de ser «indio» es un indicador de que se está dejando de ser pobre.*

Eduardo Díaz-Couder

### 1.1

Como hemos visto, dentro de los debates sobre la pluralidad cultural como elemento de proyección política que se suscitaron más o menos entre 1990 y 2007, se dijo mucho que las políticas de identidad minimizaban el discurso de la injusticia económica: ésta desaparecía de los idearios institucionales y el reconocimiento cultural pasaba a ser una herramienta eficaz para canalizar insatisfacciones grupales que no demandaban ya transformaciones en el sistema económico nacional (ni en el internacional y/o global).<sup>1</sup> En resumen, la dominación cultural sustituirá a la explotación como la injusticia fundamental.

---

<sup>1</sup>. Valgan las siguientes citas como ejemplos concretos: *“El multiculturalismo fue impulsado por movimientos académicos post 1968, que tras la desilusión social que este generó se volvieron partidariamente autónomos y poco revolucionarios, haciendo énfasis en el individuo y la tolerancia entre grupos y, por lo general, sin buscar ninguna clase de redistribución económica ni cambios profundos en la sociedad actual; promoviendo directa o indirectamente con esto las políticas del libre mercado que caracterizan el mundo contemporáneo globalizado”* (Cf. Pérez Ruíz, 2008b). *“Fraser [...] critica a teóricos como Taylor cuyos intereses parecen haberse desplazado enteramente hacia el lado del espectro que lidia con la injusticia cultural como si: 1) ya no tuviéramos razones para estar preocupados por las injusticias económicas; 2) la injusticia cultural fuera peor que la injusticia económica; 3) las injusticias culturales proveyeran en sí mismas suficiente impulso para atacar las estructuras de poder que producen las injusticias económicas”* (Blum 1998: 90).

Esta idea no fue sólo propia del debate que nos ocupa: se acusó a las organizaciones no gubernamentales que se relacionan con los problemas ambientales de lo mismo y se criticó profusamente la aparición de estas organizaciones para la resolución de pequeños problemas que desdibujaban la posibilidad cambios profundos en las instituciones y políticas gubernamentales. De hecho, el papel de las ONGs como alternativas eficaces para suplir políticas públicas inexistentes en muchos ámbitos y rubros ha sido visto muchas veces como contraproducente, aunque no siempre (Cf. Caparrós 2010; Ulleberg 2009). Fuera de las discusiones liberales se hablaba (y supongo se habla aún) de una crisis de los paradigmas de la izquierda y sobre todo de la atomización descoordinada de los esfuerzos sociales y del disfraz que proporcionaban a estas cuestiones las políticas de reconocimiento (Ariel de Vidas 2102; Campos 2006; Díaz-Polanco 2003 *a* y *b*, 2006; Fish 1997; Martuccelli 2006; Martin 1998; Matušík 1998; entre muchos otros). Asimismo, algunos teóricos, como Eric Hobsbawn (1996), por ejemplo, consideran que las políticas de identidad quiebran manifiestamente la solidaridad de clase (Song 2010).

Sin embargo, en México es casi imposible decir que las políticas de identidad esconden o escondieron el problema económico de las comunidades rurales e indígenas; ni siquiera dentro del discurso institucional (y mucho menos en el público): por ejemplo, la Primera Declaración de la Selva Lacandona de 1993, que para muchos es una de las mejores expresiones de los movimientos indígenas latinoamericanos, pide en primera instancia *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz...*; es decir, exige derechos sociales, no derechos culturales. La profunda marginación económica que padecen la mayor parte de los pueblos originarios del país hace ridículo pensar que los puros derechos culturales ayudarán a cambiar totalmente sus circunstancias: aun con derechos autonómicos políticos plenos (reconocidos o no) hay una dependencia directa de las subvenciones económicas del estado –o hacia los apoyos de organizaciones no gubernamentales en el caso de los Caracoles zapatistas– que establece relaciones verticales inevitables (De la Peña 2002; Ghiotto y Pascual 2008; Hernández-Díaz 2007; Pérez Ruíz 2005; Viqueira 2004).

Ni siquiera es necesaria la experiencia práctica: el índice de marginación por municipio es una de las mejores formas de acercarse a las condiciones de pobreza casi sistémica de

las comunidades indígenas del país.<sup>2</sup> Después de obtener los listados correspondientes del índice de marginación por localidad 2010 de CONAPO y cruzarlos con búsquedas bibliográficas o de internet, puede verse la relación directa que existe entre la pobreza y los asentamientos indígenas. A continuación enuncio los diez municipios con mayor índice de marginación del país e incluyo el nombre de los grupos etnolingüísticos que los habitan para dar énfasis a la problemática que nos ocupa: 1. Cochoapa el Grande, en la zona mixteca (o na'saavi) de Guerrero; 2. Batopilas, Chihuahua, tierra raramuri; 3. San Juan Petlapa, en la Chinantla oaxaqueña; 4. El Nayar, Nayarit, enclave de huicholes y coras; 5. Mezquital, en Durango, donde conviven tepehuanos, huicholes, coras, mexicaneros y raramuri (y que está pegado al municipio del Nayar); 6. Sitalá, Chiapas, territorio de la etnia tsotsil; 7. Metlatónoc, municipio aledaño a Cochoapa, también mixteco y guerrerense<sup>3</sup>; 8. San José Tenango, Oaxaca, de la región mazateca; 9. José Joaquín Herrera, Guerrero, habitado por nahuas; y, 10. Mixtla de Altamirano, igualmente nahua, municipio de la sierra de Zongolica en Veracruz.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>. La «comunidad» «...es la unidad básica en los territorios habitados preponderantemente por población indígena. Para infortunio de sus habitantes, tal unidad no tiene un reconocimiento legal claramente definido» (Hernández-Díaz 2007). Existen otras definiciones de comunidad. Hobsbawn (1996) llega a decir que la noción de «comunidad» es una rendición ideológica usada para desdibujar el concepto de «pueblo». Pero es claro que en México y en el contexto indígena se entiende naturalmente que existen comunidades (situadas geográficamente desde al menos la colonia, con costumbres y tradiciones específicas y reconocibles), de cara a construcciones ideológicas como las que implica hablar de comunidades democráticas, comunidades intelectuales, comunidades gay, etc.

<sup>3</sup>. Cochoapa y Metlatónoc también resultan ser los dos primeros municipios con menor transparencia económica del país en 2013, según la Organización Ciudadana por Municipios Transparentes (CIMITRA 2013). Metlatónoc es a su vez el municipio con mayor monolingüismo del país, lo cual habla por sí mismo de lo que implica no compartir la lengua predominante de un país en términos económicos (Orozco y Villela 2005).

<sup>4</sup>. Por dar un ejemplo en Cochoapa el Grande, según datos del censo INEGI para el conteo de población y vivienda de 2005, el 86.60% de la población percibía un máximo de dos salarios mínimos; el 75.81% de los habitantes mayores de 15 años eran analfabetos, y el 98.63% no contaba con servicios de salud. El 93.72% no tenía baño ni drenaje; el 60.78% no tenía luz; el 57.67% ni agua entubada, y en el 95.46% de las casas el piso era de tierra. En el índice de marginación de CONAPO de 2010 (que recoge los resultados del censo correspondiente del INEGI) se dice que el 100% de la población recibe un máximo de dos salarios mínimos y que hay un 66.74% de analfabetismo en adultos mayores a 15 años. Que 89.95% de las viviendas no cuentan con drenajes o baños, 23.41% no tiene luz, 46.41% no tiene agua entubada y un 31.40% de viviendas tienen piso de tierra. En comparación, la delegación Benito Juárez del Distrito Federal es la demarcación con el menor índice de marginación de los 2456 municipios del país: 17.07% de la población vive con un máximo de dos salarios mínimos, presenta 0.56% de analfabetismo en adultos mayores a 15 años, tiene 0.02% de viviendas sin drenajes o baños, 0.01% no tiene luz, 0.04% no tiene agua y hay un 0.23% de las viviendas presentan piso de tierra. Cochoapa tiene un índice de marginación del 1 al 100 de 76.975 y la Benito Juárez de 1.211.

Por su parte el CONEVAL (2011), en sus estudios sobre la pobreza en México, proporciona otros resultados, referidos exclusivamente a la pobreza y no a la marginación pero que ilustran igualmente el problema: 1. Cochoapa el Grande, Guerrero (como ya se dijo es una localidad mixteca); 2. San Simón Zahuatán, Oaxaca (también mixteca); 3. San Juan Cancuc, Chiapas (tseltal); 4. Mixtla de Altamirano, Veracruz (nahua, como se mencionó antes); 5. Chalchihuitán, Chiapas (tsotsil); 6. Coicoyán de las Flores, Oaxaca (otro asentamiento mixteco); 7. Aldama, Chiapas (tsotsil); 8. Santos Reyes Yucuná, Oaxaca (mixteco); 9. San Juan Petlapa, Oaxaca (sitio chinanteco o tsa ju jmi' que aparece en ambas listas) y Metlatónoc, Guerrero (pueblo mixteco que también es citado como el séptimo municipio con mayor marginación del país en la lista de CONAPO).

Como he mencionado, esta relación pobreza-asentamiento indígena no es una novedad ni una minucia para el estado mexicano: de hecho el CONAPO incluye en los resultados del censo 2010 un apartado específico para referirse al problema de rezago y pobreza de los asentamientos indígenas (Cf. CONAPO 2012: 49-55). Dice, por ejemplo, que 64% de la población mexicana que habita en localidades de alto grado de marginación lo hace en asentamientos indígenas<sup>5</sup> y que, por el contrario, el 100% de las poblaciones con índices de marginación muy bajos viven en asentamientos casi sin grupos originarios. En los asentamientos indígenas, donde viven 4.6 millones de personas, sólo 9 poblaciones tienen grados bajo o muy bajo de marginación; en las restantes 15,376 localidades, en promedio el 37.6% no tiene agua entubada, el 11.2% no tiene luz y 30.9% de las personas que rebasan los 15 años son analfabetos. A su vez, en los asentamientos predominantemente indígenas, donde residen 1.8 millones de connacionales, 22.4% de ellos no tiene agua entubada, el 5.4% no tiene luz y el 18.1% de los mayores de 15 son analfabetas.<sup>6</sup>

Debido a estas condiciones de pobreza tan atroces, es natural que en las ciencias sociales del ámbito latinoamericano y nacional, sobre todo hasta la década de los

---

<sup>5</sup>. El indicador "asentamiento indígena" determina un 70% o más de hablantes de una lengua nativa. El indicador "asentamiento predominantemente indígena" un porcentaje del 40 al 70% de hablantes de lenguas nativas. Cf. CONAPO 2012.

<sup>6</sup>. En las ciudades no siempre se puede hablar de "comunidades indígenas" como tal, pero cuando existen asentamientos indígenas en zonas urbanas o semi urbanas, suelen mejorar sus condiciones de vida, sobre todo comparadas con las que prevalecen en el campo (dicho esto con las debidas reservas, claro, dado que hay grupos que viven mejor o peor que otros, familias que viven mejor o peor que otras y ciudades mejor o peor dotadas socialmente que otras). Así, Batopilas, Mixtla y Sitalá, distantes geográfica y culturalmente, comparten sin buscarlo la pobreza y la condición indígena y campesina.

ochentas del siglo pasado, el estudio de las comunidades indígenas prevaleciera un corte economicista que negaba la condición étnica y la consideraba supeditada a la clase (Bartolomé 2006; Pérez Ruíz 2003).<sup>7</sup> Las declaraciones y documentos del grupo, numeroso pero no predominante, de antropólogos críticos que dieron lugar a la Primera y Segunda declaraciones de Barbados 1971 y 1977, y a la Declaración sobre Identidad Étnica y Liberación Indígena de 1974 fueron excepciones (aunque antes ya, el Congreso Indígena de Pátzcuaro, durante la década de 1940 fue sin duda fundamental para la fundación del indigenismo en el continente). La famosa frase de 1978 de Rodolfo Stavenhagen (*“enfaticar la clase y descuidar la cultura es tan unilateral como enfatizar la cultura y descuidar la clase”*), también.

La antropología crítica que destacaba los cambios positivos de la comunidad indígena, alabando su armonía, su solidaridad, integración, etc., y que planteaban que la solución no consistía en que se integraran al sistema capitalista-industrial, sino en que conservaran su identidad, su sistema de organización interna, sus costumbres, etc., fue duramente criticada por los antropólogos marxistas a los cuales les interesaba el posible papel que los indígenas podrían jugar en la democratización de la sociedad: el movimiento revolucionario debía apoyar las luchas por la autodeterminación y/o la autonomía de sus nacionalidades y grupos étnicos. Es decir, para Gilberto López y Rivas, Héctor Díaz-Polanco y Javier Guerrero, entre otros, se habla de subrayar la similitud de horizontes políticos que podrían tener los miembros de clases sociales, minorías y grupos indígenas subordinados al compartir las mismas posiciones de clase y luchar por su liberación. Criticaban también la “estadolatría” de los antropólogos críticos que esperaban más del estado que ellos (Pérez Ruíz 2003; Stavenhagen 2002).

Por ello, a muchos académicos etnomarxistas, la aparición de muchos movimientos indígenas los agarró un tanto desprevenidos. Según Yvone Le Bot (2006) los movimientos indígenas latinoamericanos, de hecho, hicieron su aparición en países y regiones que no conocieron guerrillas revolucionarias (Chile, Ecuador, Panamá), después del fracaso de

---

<sup>7</sup>. *“Al igual que la teoría de la aculturación, la teoría del campesinado terminó por suprimir una gama significativa de diferencias en nombre de una definición económica del indio, y al hacerlo promovió un desplazamiento sustancial de los antiguos objetos de estudio. Mientras las antropologías externas se debatían entre el análisis estructural y el análisis componencial, considerando sobre todo las distintas modalidades de la diferencia cultural, la antropología mexicana parecía ignorar olímpicamente ese debate y se refugiaba cada vez más en el lenguaje de la economía política, extraído, como se sabe, de la teoría marxista y de los teóricos de la dependencia”* (Millán 2007: 25).

las mismas (Bolivia), antes que éstas surgieran (tierras altas de Guatemala, Chiapas en México, la Amazonia peruana), o en regiones alejadas del movimiento armado (Costa atlántica de Nicaragua, la COCEI en el Istmo de Tehuantepec), etc.<sup>8</sup> Aun así, el levantamiento zapatista le dio un nuevo empuje a la discusión: la parte militante en la negociación entre el gobierno y los zapatistas la desempeñaron los etnomarxistas quienes promovieron la autonomía regional para los pueblos indígenas (Díaz-Polanco 2003 a y b; Pérez Ruíz 2003; Sánchez 1999; Velasco 2003).

---

<sup>8</sup>. Para comprender adecuadamente las políticas gubernamentales hacia a lo indígena, dando lugar a lo que se conoce como «indigenismo», y las aristas políticas de los movimientos étnicos en México, y a la vez evaluar su endémica situación de pobreza y aislamiento, es necesario remitirse a la historia del país desde los primeros años de la Colonia. En este siglo, deben estudiarse con cuidado el proyecto postrevolucionario (*“Es un hecho histórico reconocido que una de las mayores hazañas del Estado nacional, que surgió de la Revolución Mexicana de 1910, fue haber creado una noción de identidad nacional aceptada por vastos sectores de la población del país. El movimiento revolucionario iniciado en 1910 reconoció en el pasado prehispánico y en las tradiciones de los grupos indígenas y de las masas campesinas y populares valores y símbolos que se identificaron como lo genuino del alma nacional [...] Por primera vez un Estado nacional de América Latina creó un movimiento cultural fundado en sus propias raíces históricas, reconoció sus tradiciones populares, creó una estética y un marco teórico para evaluar con criterios propios las creaciones culturales de sus distintos productores y épocas históricas, promulgó una legislación avanzada para proteger y conservar su patrimonio y generó las instituciones, las escuelas y los profesionales para convertir en realidad el ideal de producir, conservar y transmitir una cultura de la nación y para la nación”*. Florescano 1993: 12-13) y sobre todo, la vida del Instituto Nacional Indigenista (el INI. Hoy CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Desafortunadamente contar esa historia rebasa con mucho los propósitos de este texto, pero para quien se interese en ello y sobre todo para quien busque adquirir una visión corta pero completa del INI y de las intervenciones políticas de la antropología nacional en el desarrollo material de las comunidades indígenas mexicanas, se recomienda la lectura de los textos *México indígena, INI, 30 años después* (1978). También son muy precisos e ilustrativos *Citizenship and Human Rights in Western México* (2002) de Guillermo de la Peña y *El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana* (2003) de Maya Lorena Pérez Ruíz. Finalmente, desde otro punto de vista, en *From Flowers to Ash. Náyarí History, Politics and Violence*, Ted Coyle (2001) hace una etnografía realmente interesante de la población de Santa Teresa del Nayar y muestra cómo, pese a sus buenas intenciones, los delegados locales del INI acaban por tener mayor afinidad con los miembros no indígenas de la localidad que con quienes se supone ayudan, y explica varias de las razones que producen la incomunicación entre coras y funcionarios estatales. Sobre las transformaciones programáticas una vez rebautizado el INI en CDI no localicé ningún texto, aunque hice un sondeo en el mes de noviembre de 2012 entre algunos antropólogos (Anath Ariel de Vidas, Hugo Cotonieto, Dulce Espinosa, Paola García, Minerva Lopez, Maya Lorena Pérez Ruíz, Eugenia Macías, Diego Prieto y Alejandro Vázquez) y casi todos coincidieron en decir que tiene una visión que combina el asistencialismo con la idea de hacer de los indígenas pequeños empresarios; alejándose sustantivamente de la procuración de justicia, los proyectos de autogestión organizativa y la investigación. A su vez cuando pregunté a algunos amigos pames de Santa María Acapulco, en San Luis Potosí (durante una visita al pueblo en el mes de febrero de 2013, y por correo electrónico, después, a Felipa Montero y Dominga Rubio que no viven en él pero crecieron allí) si notaban diferencias entre ambas instituciones. No notaron ninguna, ambas son vistas como parte del *Gobierno*, a secas (aunque curiosamente Dominga y Felipa trabajan para la CDI; la primera en la ciudad de Cárdenas y la segunda en la de Tancanhuitz).



Aun con ello, como bien plantearon los antropólogos críticos o antropólogos no alineados a esta corriente o a ninguna en específico (entre ellos, Lourdes Arizpe, Andrés Medina, Esteban Krotz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate, Natividad Gutiérrez, Alejandro Figueroa, José del Val, Claudio Lomnitz-Adler y Gilberto Giménez. Cf. Pérez Ruíz 2003), los movimientos indígenas conllevan también un ideario fundamentado en la identidad étnica que rebasa el discurso de clase y que exige de la academia, en el caso que nos ocupa, al menos de un enfoque que aglutine ambas esferas.

## 1.2

La propuesta multiculturalista no enfatiza la justicia económica y puede ser uno de los factores que la hicieron poco útil para contextos distintos al canadiense, pese a su repercusión mundial. La tolerancia y la formación de islotes culturales tampoco parecen proporcionar soluciones ni al problema material ni al identitario. Afortunadamente, otras corrientes de la teoría política sí abordaron el sesgo económico que obligatoriamente debe destacarse en el debate político sobre la diversidad cultural, no sólo como una problemática que podría, o no, ocultar dicho debate, sino como una parte sustantiva del mismo (o al revés, como hacen James Tully o Iris Young).

Así, un grupo alterno de filósofos, más cercano a la teoría crítica y, también, por diferente que ésta sea, a la postura conceptual de Charles Taylor (dialogando o debatiendo con ella pero tomándola considerablemente en cuenta), han teorizado también sobre el papel que juega política y socialmente la pluralidad cultural en los países contemporáneos. En particular se han preguntado sobre el papel que tiene la cultura en la que se forma y crece una persona en su propia autorrealización.

Dentro de este mismo grupo hay aún una división más: los autores que se preguntan qué debe hacerse frente al eclipse del imaginario socialista (imaginario que se centraba en nociones como las «interés», «explotación» y «redistribución») y, asimismo, en cómo encarar el ascenso de un nuevo imaginario político (basado hoy en nociones como las de «tolerancia», «identidad», «diferencia», «dominación cultural» y «reconocimiento»). En ese caso predominan los encuadres pragmatistas y cierto acercamiento a la antropología simbólica contemporánea, al postestructuralismo y a los estudios culturales, aunque no en todos los casos.

En este sentido hablan sobre todo de actores y movimientos sociales, y sus propuestas en general consideran que la única forma concreta de caracterizar la verdad se logra a través del análisis de las consecuencias empíricas concretas de un evento dado, atendiendo sobre todo sus simbologías resultantes (Cf. Blum 1998; Butler 2001; CCSG 1992; Heyes 2013; Willet 1998; Young 2000 a y b). Por ello mismo, destaca lo que yo llamaría su belicosidad o, por decirlo de un modo menos fuerte, su tendencia a la acción directa: a la construcción de una teoría básicamente pensada para la ejecución práctica.

Dentro de este universo de pensamiento la idea marxista de dominación sigue ocupando un papel fundamental, aunque relativizado para dar lugar a la noción de «opresión identitaria» (Cf. Fish 1997; Matušík 1998; Young 1998 y 2000b). Para combatir estas inequidades, algunos autores, fundamentalmente los que adscriben puntos de vista postsocialistas, recurren también a las leyes y derechos, pero a diferencia de los liberales estos son vistos, me parece, como una forma de igualar las batallas y/o de organizar la resistencia; nunca como expresiones morales de la sociedad. En general, me atrevo a decir, se preocupan más por la dimensión social y política de la justicia que por sus fuentes morales.

Dentro de contexto opté por la propuesta de Nancy Fraser. Ella, en un muy conocido libro, que escribió en 2003 en conjunto con el filósofo alemán Axel Honneth, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange* formuló la visión más clara de esta postura postsocialista, por encima de otros pensadores (además de que dialoga con bastante rigor, en cuanto a estructura argumentativa, con la postura liberal). Para construir su propuesta debate con la visión de su coautor, misma que considera que el reconocimiento cultural es el principal problema social y político de las sociedades contemporáneas (o al menos de algunas de ellas). Por ejemplo, para Honneth el reconocimiento institucional de la diversidad cultural repercute positivamente en la psicología de las personas y los grupos culturales minoritarios que conforman una sociedad, y ese efecto positivo dará lugar, a su vez, a una sociedad plena y justa.

El diálogo de Fraser con Honneth tuvo su origen en un primer artículo de 1995 titulado *From Redistribution or Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age* (a la que yo tuve acceso por la versión publicada por Cinthya Willet que incluye las réplicas de Iris Young y Lawrence Blum y una reagrupación de conceptos final) donde Fraser

planteaba que la cultura y la economía al ser los dos principales ámbitos a partir de los cuales se abordan los conflictos sociales en occidente generaban una tensión que era necesario estudiar, al menos discursivamente, con mucho cuidado: las luchas por la distribución tienden a minimizar o suprimir las diferencias de grupo en tanto que clase (no se trata de reconocer la diferencia del proletariado, sino de superar o por lo menos minimizar la importancia de la clase). En las políticas de identidad, por el contrario, el objetivo es acentuar tales diferencias (Arribas y Castillo 2007).

La solución de Fraser fue no abordar el reconocimiento como un problema moral de realización personal (y/o colectiva) como pasa en Taylor y Honneth, sino como un problema de justicia; siendo que para ella la justicia es ante todo una cualidad social: *“...Como ha mostrado Nancy Fraser, gran parte del discurso sobre la «política del reconocimiento» ha exagerado el grado en que se desea el reconocimiento como tal y ha descuidado examinar en qué medida el «reconocimiento» implica realmente cuestiones subyacentes de redistribución del poder y de los recursos”* (Kymlicka 2003: 76, n3).

Posteriormente también hizo el giro contrario y se refirió a grandes demandas económicas que dentro de sí incluían demandas de reconocimiento. Pero quizá sea mejor ir más despacio:

## 2.

*...Hay palabras que los demás han olvidado, ya no ven en ellas una ocasión para el desacuerdo ni tampoco la señal de cierta posición política; ven algo obsoleto, gastado, cuyo significado desconocen porque no les importa, digamos explotación, digamos alienación, en su lugar ellos dicen cooperación, dicen tolerancia. Yo renuncié a las viejas palabras sin asumir las nuevas, renuncié porque es distinto declinar que suicidarse.  
Lo Real. Belén Gopegui*

### 2.1

Fraser, como James Tully (2000) e Iris Young (2000 *b*), considera que es erróneo plantear que debe elegirse entre la política de la redistribución o la del reconocimiento en la lucha por posiciones ideológicas que presionen al estado a generar instituciones y medidas sociales que promuevan la igualdad. Considera que toda forma de subordinación social, por el contrario, debe entretenerse con las otras para dar lugar a soluciones concretas. Su trabajo de muchos años consistió en lograr articular estas dos particulares demandas.

A diferencia de Taylor y de Honneth, Fraser considera que el reconocimiento pertenece a la esfera pública, no a la moral. De ese modo la respuesta a la pregunta de qué es lo que está mal con la falta de reconocimiento no es la de que entorpece la autorrealización de las personas y su relación práctica consigo mismas. Piensa, por el contrario, que es injusto negarle a individuos la igualdad social debido a la construcción de valores en que tales grupos o individuos no participaron ni en condiciones de equidad, ni mucho menos, en relación directa con sus características propias y/o las características que les han sido asignadas tradicionalmente por el resto de la sociedad (Fraser en Fraser y Honneth 2003), como podría ser el simple, y para muchos inocuo, caso de los exónimos que se han asignado a muchos grupos étnicos mexicanos, cuyos contenidos simbólicos, como ya se vio, suelen ser totalmente ajenos, si no contrarios, a los que prevalecen en las auto designaciones.

La construcción social básica se constituye de tres ámbitos, uno relacionado con el reconocimiento, otro con la redistribución económica y, finalmente, un tercer ámbito determinado por representación política que introducirá en su teoría hasta muchos años después (Fraser 1997, 1998, 2003 y 2009). Por ello, pese a que habla de tres problemáticas en sus primeros textos subsume en dos campos los tipos básicos de injusticia social:

- El primer tipo implica la ausencia de justicia socioeconómica y es un problema que fundamentalmente anclado en la estructura político-económica de la sociedad. La autora hace hincapié en que la filosofía ha trabajado largamente en conceptualizar la naturaleza de este tipo de injusticia (Fraser 1998), desde la teoría de la explotación capitalista de Marx, pasando por la teoría de la justicia como equidad de John Rawls, o inclusive la propuesta Dworkiana del acceso a la equidad de recursos, pero considera que no es preciso comprometerse con ninguna de estas visiones para simplemente describir que ésta se manifiesta sobre todo en la «explotación» (cuando el fruto del trabajo personal es apropiado y gozado por otros), la «marginación económica» (cuando se confina a los individuos a trabajos indeseables o pobremente pagados y/o incluso se los excluye de cualquier tipo de labor remunerada) y la «privación material» (cuando se le niega a una persona acceso a un estándar adecuado de bienes materiales).

- El segundo tipo de injusticia será aquella que es cultural o simbólica. En este caso, la falta de justicia está anclada en razones que competen a patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de este problema (Fraser 1998; Kymlicka 2002), son la «dominación cultural» (ser sujeto de patrones de interpretación y comunicación que están asociados con otra cultura y son extraños o inclusive hostiles hacia con los propios) la «ausencia de reconocimiento» (invisibilizar, por medios autoritarios, las prácticas comunicativas, representativas e interpretativas de la cultura personal. Lo que en el lenguaje de Iris Young y de Judith Butler es conocido como «exclusión») y la «falta de respeto» (ser constantemente difamado o menospreciado públicamente a través de estereotipos culturales en la vida cotidiana).

Fraser reconoce que esta distinción entre los dos tipos básicos de injusticias sociales cumple funciones básicamente analíticas y heurísticas y por tanto no considera que agoten el problema de ningún modo, sino que, por el contrario, reconoce que en la vida cotidiana están irremediamente imbricados: *“...incluso las instituciones más materiales tienen una dimensión cultural constitutiva e irreducible; están absolutamente llenas de normas y significados. Y a la inversa, hasta las más discursivas prácticas culturales tienen una dimensión político-económica constitutiva irreducible. De hecho, lejos de ocupar dos esferas independientes, la injusticia económica y la injusticia cultural están usualmente tan interrelacionadas que se refuerzan dialécticamente una a la otra. Normas culturales que están injustamente dirigidas contra algunos están institucionalizadas en el estado y la economía; mientras que las desventajas económicas impiden la participación equitativa en el quehacer cultural, las esferas públicas y la vida de todos los días. El resultado es por lo general un círculo vicioso de subordinación cultural y económica”* (Fraser 1998: 23).

De todas maneras, arguye, por razones expositivas es importante mantener los dos tipos de injusticias separados, en la medida en que el remedio de la injusticia económica depende básicamente de alguna clase de reestructuración político-económica: redistribuir ingresos, reorganizar la división del trabajo, basar las inversiones en decisiones democráticas, o cualquier otro tipo de transformación de las estructuras económicas

básicas de un estado.<sup>9</sup> Pese a que todas estas medidas pueden diferir entre sí en varios puntos importantes son reunidas por la autora en la noción general de *redistribución*. En contraste, la solución de la injusticia cultural depende de cambios culturales y simbólicos. Esto puede implicar reevaluar las identidades y los productos de los grupos menospreciados, reconocer y valorizar positivamente la diversidad cultural o, más radicalmente, transformar enteramente los patrones de representación interpretación y comunicación en modos que implicarían cambiar el sentido que de sí mismos tienen todos los miembros de la sociedad. Si bien estos arreglos pueden diferir si son analizados con mayor consistencia, son agrupados bajo el término genérico de *reconocimiento* (otra vez, esta distinción entre reparaciones redistributivas y reparaciones de reconocimiento es señalada como herramienta analítica).<sup>10</sup> Menciona, por ejemplo, que muchas teorías que abogan por la redistribución económica equitativa presuponen y proclaman la igualdad moral de todas las personas, por lo que, finalmente, éstas usarían a la redistribución económica básicamente como una expresión de reconocimiento. A su vez, las medidas en pro del reconocimiento presuponen a su vez la necesidad de una justa redistribución de los bienes primarios de una estructura cultural dada, siendo esto una especie de redistribución.<sup>11,12</sup>

---

<sup>9</sup>. Ante la pregunta de si una visión de la justicia como esta –tan llana y tan básicamente dualista–, deja espacio para cuestiones políticas primarias fundamentales de otro tipo, como son la participación política o una teoría específica del ciudadano, Nancy Fraser opta por recurrir a Jürguen Habermas y tratar estos temas mediante “una visión bifocal”: “Desde una perspectiva, las instituciones políticas (en sociedades capitalistas reguladas por el estado) pertenecen a la economía como parte del ‘sistema’ que produce injusticias socioeconómicas de distribución; dicho en términos rawlsianos, son parte de la ‘estructura básica de la sociedad’. Desde otra perspectiva, en cambio, estas instituciones pertenecen al ‘mundo de todos los días’ como parte de la estructura cultural que produce injusticias de reconocimiento; por ejemplo, la selección de los derechos participativos de los ciudadanos expresa poderosos mensajes explícitos e implícitos acerca de las opiniones morales de varias personas. Por tanto, las cuestiones políticas primarias deben ser tratadas como asuntos ya sea de justicia económica, ya sea de justicia cultural, dependiendo del contexto y perspectiva en juego” (Fraser 1998: 42). Young (1998) plantea que Fraser se pierde en esta consideración y que en realidad plantea una dicotomía, como se verá más adelante.

<sup>10</sup>. Para una más detenida descripción de los tipos de problemas, soluciones, objetivos y necesidades de las políticas de reconocimiento y/o las políticas de redistribución según son planteadas por Fraser confróntese Kymlicka 2002: 332-333.

<sup>11</sup>. Para esta autora muchos de los pensadores fundamentales de la teoría y la justicia distributivas (Karl Marx, Amartya Sen, John Rawls, Ronald Dworkin, entre otros) señalan, directa o indirectamente, la importancia de considerar también temas relacionados con la justicia cultural. Raws, por ejemplo, al tratar “las bases sociales del autorespeto” como un bien primario que debe repartirse de un modo equitativo en la sociedad o A. Sen al notar la relevancia que tiene el que los individuos cuenten con un sentido de sí mismos para poder operar y funcionar socialmente. Sin embargo, considera que su interés principal se basa en el análisis de la dirección que debe tomar la justicia distributiva (Fraser 1998).

<sup>12</sup>. Fraser no deja de advertir en este primer periodo de pensamiento que este esquema (o presentación del problema para ser más precisos) nos lleva preguntarnos si la redistribución y el

La pregunta que se hace tras hacer notar lo anterior es qué tanto se entrometen o pueden entrometerse entre sí los reclamos por el reconocimiento cultural y los reclamos distributivos económicos. Para ella, existen buenas razones para preocuparse por sus mutuas interferencias: por ejemplo, los reclamos por el reconocimiento generalmente se focalizan en ponderar, valorar y exhibir la especificidad de un cierto grupo cultural, lo que promueve, a rasgos amplios, la diferenciación entre grupos. Por su parte, los reclamos en pro de una redistribución económica justa generalmente promueven la abolición de los arreglos económicos que tienden a apuntalar la especificidad de grupo. Parecería, dice, que si la primera busca la diferenciación entre grupos, la segunda busca la eliminación de cualquier grupo particular: cada grupo precisaría así afirmar y negar a la vez su especificidad (Fraser 1998; Fraser en Fraser y Honneth 2003): *“...Por ejemplo, esfuerzos afirmativos para corregir el problema (de reconocimiento) del racismo a través de una revaloración de “lo negro” tienden a consolidar la diferenciación racial; en contraste, esfuerzos transformativos para corregir el problema de una distribución racista de la riqueza aboliendo la división racial del trabajo tenderían a eliminar los límites raciales. Por la tanto, estos dos tipos de reforma tienen resultados opuestos; si se persiguen al mismo tiempo, pueden interferir entre ellas, o incluso trabajar una contra la otra. La conciencia sobre los límites puede anticipar dichas contradicciones; al revelar la naturaleza imposible de ciertas combinaciones de reformas, puede proponer alternativas más productivas* (Fraser y Honneth 2003: 85).

Esta aparente tensión, piensa, podría subsanarse promoviendo un ejercicio teórico que distinguiera entre las posibles opciones que pueden instrumentarse para remediar las injusticias en uno y otro caso y que, bien comprendidas y desarrolladas, podrían llevar a la redistribución y al reconocimiento a una mutua compatibilidad.<sup>13</sup> Para Fraser esto se

---

reconocimiento son dos concepciones independientes de justicia o si, de forma alternada, puede ser subsumida la una en la otra. Empero, considera que si bien es preciso considerar esto en un nivel, digamos, metateórico, para propósitos concretos es mucho más conveniente distinguir entre las injusticias económicas y sus posibles remedios, y las injusticias culturales y sus posibles enmiendas (Fraser 1998: 24 y Fraser y Honneth 2002: 27).

<sup>13</sup>. A diferencia de la primer propuesta de Fraser, que buscaba darle solución a la vertiente de pensadores que consideraban que las políticas del reconocimiento deterioran los fundamentos de las políticas redistributivas, James Tully, entre otros autores que pensaron que el reconocimiento más bien suplementa la redistribución lo planteaba así: *“Por ejemplo, luchas sobre políticas de equidad para las mujeres, las minorías visibles, las personas con discapacidades, los pueblos aborígenes y los inmigrantes [...] fueron exitosas, no sólo les dieron a estos ciudadanos una forma de reconocimiento. Al cuestionar profundas normas sociales de reconocimiento como el racismo, el sexismo y la xenofobia también se redistribuyeron el acceso a las universidades, a trabajos, a*

obtendría solucionando cada problema a partir de herramientas afirmativas, o bien transformativas<sup>14</sup>: *“Por soluciones afirmativas para la injusticia me refiero a soluciones que buscan corregir las consecuencias inequitativas de los arreglos sociales sin modificar el marco subyacente que las propicia. Por soluciones transformativas, en contraste, me refiero a aquellas soluciones que buscan corregir resultados inequitativos al reestructurar precisamente el marco subyacente que los genera [...] Esta distinción puede ser usada, en primera instancia para remediar la injusticia cultural. Las soluciones afirmativas para este tipo de injusticias están actualmente asociadas al multiculturalismo establecido. Esto implica reparar la falta de respeto revaluando identidades grupales injustamente devaluadas, al tiempo en que se deja intacto el contenido de esas identidades y la diferenciación grupal subyacente. Las soluciones transformativas, en contraste, están actualmente asociadas con la reconstrucción. Buscan reparar la falta de respeto transformando la estructura valorativa-cultural subyacente. Desestabilizando las identidades y diferenciaciones grupales existentes, estas soluciones no sólo elevan la autoestima de los miembros de los grupos hoy menospreciados. Cambiarían el sentido de pertenencia, afiliación e identidad de todos los miembros de la sociedad”* (Fraser 1998: 32). En concreto, considera que las acciones afirmativas de reconocimiento promueven la diferenciación grupal pre existente y que, por el contrario las soluciones transformativas de reconocimiento tienden a la larga a subvertir las estructuras a tal grado que es posible abrir espacios para la reagrupación. Esto se ejemplifica claramente, creo, haciendo un símil –debidas las distancias– con la propuesta postestructuralista de Judith Butler (2001) de que la categoría “mujer” no es ni un producto genético de la naturaleza ni un sujeto colectivo, sino antes que nada un discurso (o representación) político que puede desafiarse.

---

*promociones con sus correspondientes relaciones de poder económico. Luchas por reformas electorales [...] proporcionaron a las minorías no reconocidas o devaluadas reconocimiento público y redistribuyeron el acceso y ejercicio del poder político. Luchas por el reconocimiento legal de las minorías lingüísticas y culturales muchas veces distribuyen el poder político y económico, el acceso a los medios y las escuelas. Finalmente, el reconocimiento constitucional de las naciones no reconocidas y los pueblos indígenas dentro de democracias constitucionales por la vía de un pluralismo legal y político, la redistribución de tierras y federalismos complejos implica la redistribución de poderes políticos y económicos* (Tully 2000: 470).

<sup>14</sup>. La principal preocupación de Fraser es la relación que existe entre el reconocimiento de la diferencia cultural y la equidad social. Por lo que no se refiere nunca directamente a la relación que hay entre el reconocimiento de la diferencia cultural y el liberalismo. De todas maneras, ella directamente señala que no puede aceptarse ninguna política de la identidad si ésta no respeta el conjunto de derechos humanos usualmente defendidos por los liberales de izquierda (Fraser 1998).



Para Fraser las acciones redistributivas afirmativas han estado siempre hermanadas con el estado de bienestar liberal y buscan reparar las distribuciones deficientes sin cambiar el sistema social que las produce. De este modo, incrementan el consumo compartido de los grupos desaventajados económicamente sin reestructurar el sistema de producción. Por su parte, las soluciones distributivas transformativas, considera que han estado asociadas históricamente al socialismo: lo que se busca reestructurar las relaciones de producción, las relaciones actuales de la división social del trabajo y por tanto las condiciones de vida de todas las personas. En ese sentido considera que si bien es cierto que las acciones afirmativas reparan injusticias económicas, es cierto también que cada cierto tiempo precisan de reajustes continuos en la superficie del marco básico social.

El resultado inmortaliza, entonces, un proceso donde las clases más desaventajadas parecen ser inherentemente insaciables y deficientes, siempre necesitando de más y más ayuda. Este tipo de clases pueden parecer al resto de la sociedad privilegiadas, siendo siempre objeto de tratos especiales y de inmerecidas generosidades por parte del estado. Así, el deseo de remediar injusticias distributivas, puede dar por resultado injusticias de reconocimiento. En cierto sentido, esta aproximación es sumamente contradictoria: la redistribución afirmativa parece presuponer una primer y básica concepción universalista de reconocimiento, la igual valía moral de todas las personas; una especie de “compromiso oficial de reconocimiento”. Sin embargo, a la vez, la práctica distributiva afirmativa reiteradamente pone en juego una segunda dinámica de reconocimiento, que contradice el universalismo, dando lugar a una suerte de “efecto práctico de reconocimiento” que entra en conflicto con el primer y básico compromiso oficial de reconocimiento (Fraser 1998; Kymlicka 2002).

Las soluciones distributivas transformativas, en cambio, si bien presuponen también un primer estrato de reconocimiento como las soluciones afirmativas, el valor moral igual en todas las personas, rebasan esta mera concepción al buscar, digamos, eliminar los significados habituales que hasta ahora tienen términos tan fundamentales como son “grupo económico”, “grupo social” y/o “grupo cultural”, desestabilizando el marco base social mediante la instrumentación de programas mixtos de varios tipos que van desde la toma democrática de decisiones micro y macro, la distribución equitativa de impuestos, la propiedad colectiva, la instauración de un sector amplio de la economía independiente del mercado, entre varias otras medidas que también incluyen algunos programas que provienen del estado de bienestar (Fraser 1998: 34).

Lo expuesto anteriormente fue severamente criticado y fue objeto de distintas réplicas, destacando sobre todo las de Iris Marion Young y Lawrence Blum (1998). Antes de mostrar cómo es que Fraser tomó en cuenta los comentarios que se le hicieron y, fundamentalmente, cómo es que reorganizó su teoría, vale la pena recapitular brevemente su propuesta para observar enseguida cuáles fueron sus cambios sustanciales:

Fraser considera que existen dos tipos de injusticia social básicos: aquellos que tienen una fuente socioeconómica, (como pueden ser la explotación, la marginación y/o la privación material) y los que provienen de preconcepciones simbólicas culturales (como pueden ser la dominación cultural, la ausencia de reconocimiento y/o la falta de respeto). Ambos tipos suelen estar interrelacionados pero es preciso separarlos analíticamente para que las medidas tomadas en su contra sean efectivas y sólidas, dado que en lo general el primer tipo de injusticia necesita de cambios en la estructura político-económica de los estados nacionales (políticas redistributivas) y el segundo tipo precisa de modificaciones simbólicas-culturales (medidas en pro del reconocimiento cultural).

Ahora bien, muchas veces, las soluciones o políticas que pueden instrumentarse para un tipo de injusticia pueden obstruir o neutralizar las medidas específicas que se precisan para el otro tipo. Fraser considera que las medidas políticas afirmativas son las que más propician las interferencias entre las medidas redistributivas y las medidas por el reconocimiento, al simplemente avalar los patrones simbólicos y económicos preponderantes de los sistemas democráticos actuales y por ello opta por proponer medidas transformativas, mismas que implican cambios de raíz en las preconcepciones culturales y en los patrones económicos prevalecientes. Así, piensa que es posible obtener las bases de un marco más sólido para la justicia social que precisa el mundo contemporáneo.

## 2.2

Como ya lo mencioné, cinco años después, frente a las críticas que hablaban de que la suya era una postura meramente aditiva (entre otros aspectos que se analizarán en el siguiente apartado); sin duda porque Fraser abogaba por “*un socialismo en la economía y deconstrucción en la cultura*” (Fraser en Fraser y Honneth 2003), su programa teórico varió significativamente en *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical*

*Exchange*. Su intención previa, escribió, no había sido la de sólo empalmar el reconocimiento por encima de una política de redistribución; más bien, buscaba un enfoque integral que pudiera obviar las interferencias mutuas y la necesidad de sacrificios (Arribas y Castillo 2007; Fraser en Fraser y Honneth 2003; Thové 2008). En su siguiente texto evitó formulaciones que parecieran aditivas y postuló que la diferencia que hay entre prácticas afirmativas y transformadoras tiene que interpretarse contextualmente (y también que muchas reivindicaciones afirmativas de especificidad no se quedan ahí y, según el contexto, pueden ser un paso hacia una acción transformadora. Cf. Arribas y Castillo 2007).

Fraser rehízo toda su argumentación en su debate con Honneth, aunque en gran medida sólo cambia el orden en que introduce ciertos conceptos. El cambio sustantivo se basa en la introducción de dos nociones que le ayudan a evitar la adición entre reconocimiento y redistribución que se le habían señalado en 1998; esto es: el «estatus social» y la «paridad de participación», aunque sigue apoyando fuertemente la idea de un dualismo perspectivo.<sup>15</sup>

En su nuevo libro, Fraser comienza preguntándose en qué campo de la filosofía moral tiene cabida el reconocimiento: dado que los temas de justicia son comúnmente entendidos en términos de lo “correcto”, se los ubica en el terreno de la *moralidad* (las normas de justicia tienen un alcance universal, como los principios morales kantianos). Los temas de autorrealización, en contraste, formarían parte del campo de la *ética* puesto que se refieren a lo que es “bueno” (las afirmaciones acerca de la autorrealización generalmente se consideran más restringidas, dice).<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>. *“Las ventajas de este enfoque deben ser claras. A diferencia de un antidualismo postestructuralista, el dualismo perspectivo permite distinguir entre distribución y reconocimiento –y por lo tanto, permite analizar las relaciones entre ellos. A diferencia del economismo o el culturalismo, sin embargo, evita reducir una de estas dos categorías en la otra y suprimir la complejidad de los vínculos que tienen. Finalmente, a diferencia del dualismo sustantivo, evita la hacer una dicotomía entre economía y cultura y oscurecer su entrelazamiento. En contraste con estos enfoques, el dualismo perspectivo nos permite teorizar sobre las complejas conexiones entre ambos órdenes de subordinación, incluyendo al mismo tiempo su irreductibilidad mutua, su divergencia empírica y entrelazamiento práctico. Entendida de una manera perspectiva, entonces, la distinción entre distribución y reconocimiento no sólo reproduce las disociaciones ideológicas de nuestro tiempo. Más bien, provee de una herramienta conceptual imprescindible para interrogar, trabajar y finalmente resolver dichas disociaciones (Fraser y Honneth 2003: 63-64).*

<sup>16</sup>. Evidentemente, habla de la “autorrealización” porque su postura dialoga con la visión de Honneth (y la de Taylor) que plantea que la falta de reconocimiento distorsiona la relación práctica que el individuo tiene consigo mismo porque perjudica a las personas en el entendimiento positivo de sí mismas –un entendimiento adquirido a través de métodos intersubjetivos. Lo importante para

Lo que debe hacerse para salir de este pantano es considerar que las cuestiones de reconocimiento tienen que tratarse como un asunto de justicia solamente, como una cuestión de estatus social: *“En mi concepción, el estatus es el orden de subordinación intersubjetiva derivado de los esquemas culturales de valor institucionalizados que convierte a algunos miembros de la sociedad en algo menos que socios iguales en la interacción. Del mismo modo, a diferencia de la teoría Marxista, no concibo a la clase como una relación basada en los medios de producción. En mi concepción, en cambio, la clase es el orden de subordinación objetiva derivado de la estructura económica...”* (Fraser y Honneth 2003: 49). En resumen, la justicia no se refiere a la realización individual sino que es una virtud social.

Ver las cosas de esta forma significa examinar los esquemas culturales de valor institucionalizados basándonos en sus efectos en el *ordenamiento relativo* de los actores sociales, como un *modelo de reconocimiento basado en el estatus*: si dichos esquemas definen a los actores como socios; esto es, si todos los actores participan a la par en la vida social, entonces para la autora podríamos hablar de reconocimiento mutuo y de igualdad (o paridad) de estatus. Cuando los esquemas culturales de valor institucionalizados definen a algunos actores como excluidos, invisibles o inferiores, y por lo tanto no como socios, entonces deberíamos hablar de negación del reconocimiento y de subordinación de status. Adoptando el espíritu de la “libertad subjetiva” que, según la teórica, es el sello distintivo de la modernidad, se asume que depende de los individuos definir por sí mismos lo que constituye una buena vida e idear para sí mismos los medios para conseguirla, siempre y cuando permitan una libertad igual para los otros. Es importante decir que en este modelo la negación del reconocimiento no se basa en actitudes de desaprobación o en discursos libres, sino en instituciones sociales.

El nuevo modelo al considerar injusta la negación del reconocimiento, facilita su integración con los reclamos de redistribución de recursos y riqueza. Dicho de otro modo, tratar ambos problemas como problemas de justicia permite trazar una sola estructura normativa. Pongo a continuación un ejemplo que ella proporciona para demostrarlo: “Los

---

la autora, en dado caso, es que frente a la invariabilidad de las normas morales, todos los autores aceptan la variabilidad y falibilidad de los valores, de las convicciones y de las creencias individuales y en ello basan gran parte de las argumentaciones que defienden la pluralidad cultural (lo que no quiere decir que tales autores necesariamente estén de acuerdo con tal simplificación). Cf. Fraser y Honneth 2003.

*gays y lesbianas tienen en Estados Unidos y Europa desventajas económicas en tanto que no se les considera como miembros de pleno derecho en la vida social. En Estados Unidos sufren discriminación laboral, pueden ser expulsados del ejército por su orientación sexual y no se les reconocen algunos derechos típicos de la vida en pareja, como la transmisión de herencias o la adopción de un niño. A pesar de todo, sus desventajas económicas han de ser entendidas como consecuencias derivadas de una subordinación relativa al estatus basada en la norma heterosexual que considera la homosexualidad como una opción pervertida que debe ser excluida radicalmente o tolerada como una forma de vida de segunda clase. Por tanto, la clave para superar esta exclusión económica la hemos de buscar en la militancia por la igualdad de estatus, en el cambio de nuestros valores [...] En cambio, las dificultades económicas de la clase trabajadora no tienen que ver con su estatus, ni tampoco con una jerarquía de valores (aunque en un momento dado se pueda valorar más el trabajo intelectual que el manual, etcétera). El orden del estatus es una cosa, y la desigualdad de clase otra, que tiene que ver con la economía política. Son esferas distintas aunque nunca haya casos puros: lo que le ocurre a la clase trabajadora tiene consecuencias de estatus, y el problema de los gays y lesbianas tiene repercusiones económicas. No obstante, el énfasis es distinto”.* (Fraser citada en Arribas y Castillo 2007)

La norma básica que rige el modelo de Fraser es la «paridad de participación». De acuerdo a ella, la justicia precisa de una organización social que permita que todos los miembros de la sociedad se relacionen en calidad de iguales.

Para que la paridad<sup>17</sup> de participación sea posible son necesarias dos condiciones:

- I. La distribución de recursos debe ser tal que asegure a los participantes independencia y voz (*condición objetiva* de paridad de participación), descartando aquellas formas y niveles de dependencia económica y desigualdad que impidan la paridad de participación: los contratos sociales que institucionalizan el despojo, la explotación, o la desigualdad de bienes, tiempo libre e ingresos. Esta condición se refiere a asuntos tradicionalmente

---

<sup>17</sup>. “... ‘paridad’ significa la condición de ser un compañero, de estar a la par con los otros, de tener el mismo valor. Dejo abierta la cuestión de cuál es el nivel preciso de igualdad que asegura la paridad. Aún más, en mi formulación, el requerimiento moral es que los miembros de la sociedad tengan asegurada la posibilidad de paridad” (Fraser y Honneth 2003: 109).

asociados con la teoría de la justicia distributiva, especialmente a aquellos referentes a la estructura económica de la sociedad y a diferencias de clase económicamente definidas.<sup>18</sup>

- II. La segunda condición requiere que los patrones culturales de valor institucionalizados expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren las mismas oportunidades para alcanzar la estima social (*condición intersubjetiva* de paridad de participación); normas institucionalizadas que sistemáticamente desprecien categorías de personas y cualidades asociadas con esas personas. Se descartan, así, patrones culturales de valor que nieguen a algunos el estatus de iguales en la interacción –ya sea al asignarles una excesiva “diferencia” o negándose a reconocer sus características distintivas. La condición intersubjetiva se refiere a asuntos que han sido traídos a la luz recientemente por la teoría que analiza la pluralidad cultural, especialmente a aquellos que se refieren a la ordenación del estatus en la sociedad y a jerarquías de estatus definidas culturalmente. Ninguna de las dos es suficiente en sí misma.

La condición de paridad implica monitorear tanto las implicaciones distributivas de reformas de reconocimiento como las implicaciones de reconocimiento de reformas distributivas “... *la paridad de participación sirve para evaluar las soluciones que se propongan para abolir la injusticia. Ya sea que reclamen redistribución o reconocimiento, los demandantes deben mostrar que el cambio social que buscan en efecto promoverá la paridad de participación. Los que reclaman redistribución deben mostrar que las reformas económicas que promueven, proveerán las condiciones objetivas de participación a aquellos que ahora se les niegan –sin introducir de este modo o exacerbar injustificablemente desigualdades de otras formas. Similarmente, los que reclaman reconocimiento deben mostrar que los cambios socio-culturales institucionales que buscan, proveerán las condiciones intersubjetivas necesarias –una vez más, sin crear o empeorar así, de manera injustificada, otras disparidades. En ambos casos, la paridad de*

---

<sup>18</sup>. “Es una cuestión abierta decidir qué tanta desigualdad económica es consistente con la idea de paridad de participación. Alguna de dicha desigualdad es inevitable e inobjetable. Existe, sin embargo, un umbral a partir del cual la desigualdad se vuelve tan pronunciada que impide la igualdad de participación. Dónde yace éste límite es un tema que requiere más investigación” (Fraser y Honneth 2003: 101).

*participación es el estándar para evaluar propuestas específicas de reformas.”* (Fraser y Honneth 2003: 39).

Por lo general a esta autora le interesa vindicar temas relacionados con el feminismo, la homosexualidad y contra el racismo estadounidense; los derechos de las minorías, tema prioritario de esta tesis y tema fundamental para Kymlicka, Parekh, Villoro, Raz y muchos otros, no son tratados más que tangencialmente en su obra; empero, presenta algunos casos que le llaman poderosamente la atención. Diría que, en concreto, se interesa por las dos controversias más manidas por los académicos estadounidenses y europeos que estudian la pluralidad cultural: los matices que debe o debería tener la enseñanza pública de los miembros de grupos iliberales o minorías religiosas dentro de los estados democráticos (el uso del chador en las escuelas francesas o la educación de las niñas islámicas, judías ortodoxas, hutteritas, amish, etc.) y el derecho al empleo de los miembros de grupos religiosos ortodoxos (el caso más sonado sería la imposibilidad que tienen los sikh de formar parte de la policía montada de Canadá sino abandonan antes el uso del turbante tradicional). Para estos problemas propone una tesis bastante parecida a la que propone Kymlicka, aunque la trabaja con mucho menos detenimiento y diría que sin justificar los resultados del “equilibrio de paridad” en ningún argumento moral o ético previo. A saber:

Fraser considera que la paridad de participación debe requerirse en dos niveles u órdenes. Primero, en un nivel *intergrupala*, donde se buscaría establecer una suerte de ordenamiento o patrón de derechos entre las minorías y las mayorías de un país (por ejemplo, permitiendo sin duda el uso del turbante sikh en la policía montada canadiense en pro de una igualdad laboral no discriminatoria).

Segundo, en un nivel *intragrupala*, la paridad de participación también serviría para evaluar los efectos internos de las prácticas de minorías que piden paridad (la marginalización escolar de las niñas de cualquier religión debe ser abolida, al menos en el nivel de los subsidios entregados a las comunidades religiosas que tienen tales prácticas). En conjunto, ambos niveles constituyen un doble requerimiento para las demandas de reconocimiento. Los demandantes deben mostrar que la institucionalización de normas culturales distintas a las propias les niega la paridad de participación y, a la vez, que las prácticas para las cuales buscan reconocimiento no las niegan ellas mismas (Fraser y Honneth 2003). La norma de paridad de participación sirve, entonces, para evaluar las

demandas de reconocimiento de una manera deontológica, sin necesidad de una evaluación ética de las prácticas religiosas o culturales en cuestión; es decir, exige que *el estado no se comporte a su vez como una comunidad* (Thové 2008).

La paridad de participación no es en sí misma un procedimiento de decisión. Para evitar que lo sea, los distintos juicios esgrimidos en los conflictos de reconocimiento deben ser escudriñados y las interpretaciones rivales deben contrastarse y revisarse (en ese sentido deja claro que cualquier consenso o decisión mayoritaria es, y siempre será, falible). Ello nos lleva obviamente a una circularidad: la deliberación equitativa sobre las demandas de reconocimientos requiere de la paridad de participación de todas las partes. Esto, a su vez, requiere de una distribución justa y de un reconocimiento mutuo. La justicia no será así un requerimiento impuesto. Más bien, su fuerza residiría en que aquéllos sobre los que se aplica se consideren a la vez sus autores y por tanto no es posible hablar de un círculo vicioso.<sup>19</sup>

Antes de desarrollar con más detenimiento esto que se introduce en el párrafo anterior es importante detenerse en los argumentos que Fraser ha desarrollado hasta el momento en su reelaboración conceptual de 2003:

Como en su primer texto, en éste se propone considerar a la justicia no como un tema de orden moral o ético, sino un problema derivado de un desequilibrio (subordinación) en el estatus social de las personas. El desequilibrio social cuya fuente proviene de un cierto orden económico se considera una subordinación objetiva, en cambio, aquel que emana

---

<sup>19</sup>. Fraser considera que no debe eliminarse la posibilidad de que existan otros modos de ordenamiento social. Siguiendo a Weber considera que el “candidato” más plausible para una tercera dimensión podría ser la *política*. Obstáculos políticos a la paridad de participación podrían incluir procedimientos (legislativos, ejecutivos o de cualquier otro tipo que implique una toma de decisiones) que marginen a algunas personas, aún cuando no existan injusticias de distribución o reconocimiento –por ejemplo, que al elegirse un único ganador en un distrito se le niegue voz a minorías cuasi-permanentes, como pasa hoy en California con la población “hispanos”–. La injusticia podría nombrarse como “marginalización política” o “exclusión” y su remedio correspondiente sería “la democratización” (Fraser en Fraser y Honneth 2003: 68). Esto pasa en México en muchos municipios con población indígena minoritaria, donde la mayor parte de las veces, si no es que siempre, los mestizos son quienes toman las decisiones de, y para, el municipio entero (Cf. Utrilla y Prieto 2005). Esto es grave cuando por ejemplo existen divisiones importantes sobre la concepción del uso del territorio como pasa con la extensión de las áreas de ganadería que interfieren o invaden los linderos las parcelas de autocultivo agrícola (Cf. Ariel de Vidas 2003; Cotonierto 2013). Pero la exclusión política también sucede en los propios grupos indígenas, cuando en un municipio mixto un grupo étnico, sea o no predominante aliena a los otros de la participación y decisión política y económica, como pasa en varios municipios de la Montaña de Guerrero con población tlapaneca, nahua y mixteca (Orozco y Villela 2005); entre varios, y muchos, otros ejemplos.



de un orden ideológico y simbólico desigual se considera que produce subordinación intersubjetiva. Sólo si no existe ningún tipo de subordinación y todos los individuos pueden participar como iguales socialmente se produce una paridad de estatus. Tratar los problemas de redistribución y los problemas de reconocimiento como dos caras de la misma moneda permite trazar, entonces, un único marco normativo que dé cuenta de ambos y esté posibilitado para incidir en sus posibles desequilibrios de estatus y, sobre todo, remediarlos.

Recapitulando: el marco propuesto por Fraser está fundamentado básicamente en un principio, el de paridad de participación, mismo que implica obligatoriamente dos condiciones: primeramente, necesita de una distribución de recursos que evite la desigualdad y la dependencia económicas, mediante la certeza de que todos los participantes sociales tendrán voz e independencia en el campo económico (condición objetiva de la paridad de participación). En este caso debe fundamentarse un patrón intergrupual de derechos entre mayorías y minorías económicas.

En segundo lugar, la distribución de los recursos culturales y de valoración debe basarse en una distribución igual de estatus y estima sociales que exprese igual respeto para todos (condición intersubjetiva de la paridad de participación). A su vez, esta condición precisa de un patrón de derechos que no impida la paridad de participación a ningún nivel: ni del estado hacia sus ciudadanos, ni entre los propios miembros del grupo cultural que solicita la paridad de participación.

Lo que Fraser debe mostrar ahora, me parece, es cómo deben –y pueden– obtenerse y definirse los derechos que, una vez establecidos, efectivamente propicien una paridad de participación en ambos campos (político-económico y simbólico-cultural).

### **2.3**

Qué tipo de reconocimiento es necesario y en qué tipo de contexto dependería de los obstáculos que encuentra para alcanzar la paridad de participación (Fraser en Fraser y Honneth 2003). Esto, sin embargo, no puede ser determinado a través de un argumento filosófico abstracto. Como la buena pragmatista que es, Fraser considera que el reconocimiento es un remedio para la injusticia social, y no una necesidad humana genérica. En ese sentido, la forma de reconocimiento requerida por la justicia en cada

caso dependería de la forma de la falta de reconocimiento que debe ser corregida o, cuando la negación del reconocimiento involucra negar las características distintivas de algunos de los participantes, el remedio podría consistir en el reconocimiento de dichas características. Este enfoque evita y pasa tangencialmente el histórico debate que ha dado lugar a la teoría filosófica que aborda el pluralismo cultural, dado que rechaza tanto el universalismo como el relativismo moral. Por ejemplo, explícitamente se enfrenta a Rawls negando que la justicia deba restringir el reconocimiento público a aquellas habilidades comunes a todos los seres humanos, a la vez que niega que todo mundo necesite del reconocimiento de sus características distintivas (Fraser 1998, Fraser y Honneth 2003). Este punto, como se verá en el apartado siguiente es muy controversial y fue sujeto de varias críticas

Para la autora, parece ser claro que para remediar las injusticias de distribución y reconocimiento, es necesario reestructurar la economía, de manera que garantice la paridad de participación y eliminar –desinstitucionalizándolos–, los esquemas culturales de valor que impiden dicha paridad. Pero, considera, esta claridad es engañosa aún para el caso de la redistribución y el reconocimiento (sin considerar aún el problema de la democratización, como un tercer requerimiento de la paridad, como señalé en una nota líneas arriba): en ambos casos, la fórmula general de remover los obstáculos de la paridad de participación está sujeta a más de una aplicación institucional. Como ya se mencionó, una reestructuración económica puede significar la redistribución de la riqueza; la reorganización de la división del trabajo; el cambio de las reglas y derechos de propiedad; o la democratización de los procedimientos a través de los cuales se toman las decisiones sobre la inversión del plusvalor social. A su vez la negación de reconocimiento puede revertirse de varias maneras: universalizando o suprimiendo del todo privilegios que antes se dirigían a grupos privilegiados, desinstitucionalizando las prácticas que enaltecen la diferencia o, por el contrario, destruyendo las condiciones que la posibilitan, etc. De este modo, sólo queda analizar cada vertiente a partir de las dos posibles estrategias que presenta cada opción.

Unas opciones muestran medidas de tipo afirmativo y las otras, por el contrario, medidas de tipo transformativo. La distinción entre unas y otras nace del contraste entre las estructuras sociales subyacentes, por un lado, y los resultados sociales que generan, por el otro. El contraste se basa en el nivel al que se combate la injusticia: mientras que la

afirmación se dirige a los resultados finales que traería consigo la medida, la transformación se dirige a las causas que originan el problema.

En el caso de la redistribución, es más que obvio que las medidas transformativas (la intención de cambiar radicalmente las formas de propiedad o la división del trabajo que implicaban el socialismo o el comunismo) han caído más que en desuso, pero Fraser considera que no deben desestimarse sin más, dado que la otra posibilidad, la asistencia del estado corrigiendo los errores –o males– de la distribución económica a través de las transferencias de ingresos (medida afirmativa que estaría representada por la justicia distributiva liberal), deja intacta la estructura económica subyacente.

Consideradas de manera abstracta, las acciones afirmativas tienen al menos dos desventajas para esta autora. Primero, porque cuando son aplicadas a la negación del reconocimiento tan sólo suelen confirmar la realidad de las identidades colectivas. Para Fraser valorizar la identidad de grupo a través de este único eje, simplificaría la visión propia que tienen de sí mismos los individuos, negando la complejidad de sus vidas, la multiplicidad de sus identificaciones, y el entrelazamiento de sus distintas afiliaciones, como también plantea Young en contra de Kymlicka (Young 1997).<sup>20</sup> En el peor de los casos, considera que dichas acciones presionan a los individuos a adscribirse a un grupo, desalentando la disidencia y la experimentación, que son equiparadas con falta de lealtad. Una segunda desventaja de las acciones afirmativas consiste en que, al aplicarse a problemas de distribución, regularmente tienen efectos negativos en la esfera del reconocimiento, como por ejemplo en el caso de la asistencia social (Fraser y Honneth 2003). El resultado es marcar a los que sufren de alguna desventaja como

---

<sup>20</sup>. Nancy Fraser llama “multiculturalismo de la corriente de pensamiento dominante” (o en boga) a la propuesta filosófica que plantea Kymlicka, sin mencionarlo directamente; sin embargo, el contenido teórico que considera tiene este tipo de manera de abordar la diversidad cultural es más que similar a la propuesta del canadiense; además de que su crítica directa a la justicia distributiva (de la que, como hemos visto, se vale Kymlicka para construir su propuesta), lo hace más que claro.

Por otro lado, se apega a la visión que el Grupo de Estudios Culturales de la Universidad de Chicago tiene del asunto, misma que básicamente plantea que este enfoque si bien se propone corregir la falta de respeto reevaluando las identidades de grupo injustamente depreciadas, en realidad deja intacto el contenido de dichas identidades y las identidades de grupo subyacentes, lo que impide la discusión al interior de los grupos, desalienta la disidencia y/o la experimentación y tiende, de algún modo a esencializar esas mismas identidades culturales (Cf. CCSG 1992). Asimismo, Fraser critica otro tipo de multiculturalismo liberal, el que da lugar al llamado “efecto Benetton” (entre otras acepciones) del que ya se ha hablado el capítulo previo y al que ni siquiera considera una forma de remedio.

inherentemente deficientes e insaciables, como si siempre necesitaran más y más (Kymlicka 2002).<sup>21</sup>

En contraste, cuando se aplican a problemáticas de distribución, las acciones transformativas son solidarias, tienden a considerar los derechos en términos universalistas y a reestructurar las condiciones generales de trabajo, reduciendo así la inequidad sin crear clases estigmatizadas de personas vulnerables percibidas como beneficiarias de concesiones especiales. Por otro lado, lejos de generar injusticias de reconocimiento, tienden a elevar la autoestima de los que no son reconocidos adecuadamente, desestabilizarían las diferenciaciones actuales de estatus y cambiarían la auto-identidad de todos los miembros de la sociedad. La autora considera que las estrategias transformativas deben preferirse, empero reconoce que reconstruir las oposiciones maniqueas se encuentra mucho más allá de las preocupaciones inmediatas de la mayoría de los actores a quienes se les niega el reconocimiento, que prefieren buscar respeto a través de afirmar su identidad que buscando la disolución de las distinciones de estatus. De manera similar, las demandas de transformación económica son experimentalmente más remotas para los sujetos víctimas de injusticias en la distribución, quienes suelen preferir el beneficio inmediato de la transferencia de ingresos.

Como ya se dijo, en este sentido es importante aclarar que Fraser no está buscando una estrategia aditiva. Su intención no es únicamente la de enlazar el reconocimiento por

---

<sup>21</sup>. “[los programas de beneficencia] *tienden a estigmatizar a quienes los reciben, tachándolos de anormales y aprovechados, y distinguiéndolos individualmente de 'los que sí ganan un sueldo', 'los que pagan impuestos' y los que 'se ganan la vida con sus propios medios' [...] El resultado neto es regularmente añadir el insulto de la negación de reconocimiento al perjuicio de la privación económica. Políticas de redistribución tienen efectos negativos en el reconocimiento cuando los antecedentes de esquemas culturales de valor deforman el significado de las reformas económicas, cuando, por ejemplo, la devaluación cultural del cuidado de los hijos por parte de la madre inflige sobre madres solteras la idea de que 'reciben algo sin dar nada a cambio'. En este contexto, una reforma de beneficencia no puede ser exitosa a menos de que se le sumen esfuerzos para hacer un cambio cultural dirigido a reevaluar el cuidado de los hijos por parte de la madre.*” (Fraser y Honneth 2003: 65).

A mi juicio Richard Sennett resume contundentemente este argumento: “*La dependencia se ha mostrado como una moneda de dos caras: una, privada; la otra pública; de un lado la necesidad de los otros se presenta dignificada, del otro vergonzosa. Al liberalismo, la dignidad de la dependencia nunca le pareció un proyecto político valioso*” (Sennett 2003: 132). A su vez, en el caso mexicano, el breve texto de Lorenzo Meyer *¿Se acabó el primero los huevones!?* Lo sitúa históricamente de forma muy elocuente sin necesidad de recargarse en las consecuencias sociales de la creencia de autosuperación individual estadounidense (Meyer 2006).

encima de una política de redistribución. Más bien, procura encontrar un enfoque integral que obvie las interferencias mutuas y la necesidad de sacrificios (dado que ciertos remedios para la mala distribución que parecen perfectamente plausibles cuando se consideran en aislamiento pueden exacerbar problemas de reconocimiento –y viceversa, como ya hemos visto). Por ello, considera que puede haber un término medio entre una acción afirmativa que es políticamente viable, pero sustancialmente defectuosa y una transformativa que sea pragmáticamente sólida, pero políticamente impracticable. Lo que definiría dicha estrategia alternativa es que se basa en “reformas no reformistas”, término que toma prestado de André Gorz. Estas políticas presentarían dos facetas, al combinar la viabilidad de la afirmación con el poder de la transformación: por un lado, involucrarían las identidades de la gente y complacerían sus necesidades de la manera en que son interpretadas hoy los esquemas de reconocimiento y distribución y, por otro lado, prepararían el terreno para reformas más radicales.

Es importante señalar aquí que la intención transformadora rebasaría las fronteras de los estado-nación y se refiere más a una gradual y profunda modificación en el tiempo (como se verá en el apartado siguiente): cuando las distinciones de estatus no signifiquen subordinación, la estrategia para una reforma no reformista no necesita predeterminedar su destino último. Más bien, puede dejarse a futuras generaciones la tarea de decidir si una distinción es digna de ser conservada, sólo se necesita actuar para asegurar que dicha decisión podrá hacerse libremente, sin los límites que impone la subordinación institucional (pero a la vez sin atentar contra los derechos constitucionales establecidos).<sup>22</sup>

Regresando al ejemplo del uso del *chador* por las estudiantes musulmanas en las escuelas públicas francesas, del que echaron mano casi todos los autores preocupados por la diversidad cultural en la década de los noventa del siglo pasado: la solución no es deconstruir la distinción que existe entre cristianos y musulmanes, sino más bien, piensa, al eliminar las preferencias institucionalizadas que existen hoy día por las prácticas de la mayoría francesa, tomando pasos afirmativos para incluir a las minorías islámicas –sin requerir la asimilación, ni exacerbar la subordinación de las mujeres–, a largo plazo podrían construirse acciones transformativas –como la reconstrucción de la identidad nacional francesa para reflejar mejor una sociedad multicultural, convertir al Islam en un

---

<sup>22</sup>. Debe notarse que esta propuesta, elaborada desde una perspectiva mucho menos política, sino desde otra eminentemente social, es la que propone el discurso de la interculturalidad que se verá en el siguiente capítulo. La diferencia en el sesgo del enfoque prioritario no es, sin embargo, un tema menor en la discusión que nos ocupa.

régimen liberal, pluralista con equidad de género, etc.—. Como antes se dijo, si dichas transformaciones ocurren o no, esto dependería de factores determinados por el contexto (Cf. Fraser y Honneth 2003).<sup>23</sup>

Mediante este esquema que mezcla planos de la teoría moral, la teoría social y la teoría política es que Fraser pretende contrarrestar los problemas que devienen cuando las políticas de reconocimiento confirman la realidad de las identidades colectivas (arriesgándose a no sancionar violaciones a los derechos humanos y a perpetuar los antagonismos que desean mediar: lo que Kymlicka llamaría acciones o comportamientos iliberales), cuando desplazan las políticas de redistribución (promoviendo inequidades distributivas) o cuando las luchas de cualquier tipo asignan un marco equivocado a procesos transnacionales (truncando quizá los alcances de la justicia y posiblemente excluyendo a los actores sociales relevantes). Primero, al sustituir por un modelo basado en el estatus el modelo más familiar, pero erróneo, basado en la identidad. Segundo, al teorizar acerca del entrelazamiento de la clase y el estatus. Y tercero, al considerar a la paridad de participación como el estándar normativo.

## 2.4

En 2009, con la publicación de *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Fraser introduce en la discusión un tercer punto que ya había comenzado a insinuar en trabajos previos: la justicia representativa. La representación es a la dimensión política lo que la redistribución es al campo económico, y el reconocimiento a la esfera social: un medio para redirigir la injusticia (Fraser 2009, y en Ares 2012; Kerner 2010). La herramienta con la que se cuenta para determinar y evaluar si esta redirección

---

<sup>23</sup>. Para complementar la condición de paridad, Fraser propone dos, digamos, normas subordinadas que pueden ponderarse en la resolución problemas de redistribución y/o de reconocimiento: la *corrección cruzada* y la *conciencia sobre los límites*. La primera se refiere a que durante la deliberación de las reformas propuestas se consideren medidas asociadas con una dimensión de justicia para corregir inequidades asociadas a la otra— por lo tanto, utilizando medidas distributivas para corregir problemas de reconocimiento y medidas de reconocimiento para corregir problemas de distribución. Por supuesto, la corrección cruzada no puede utilizarse irrestrictamente, dado que —como ya se vio— no es factible remediar todos los problemas de distribución a través del reconocimiento, como lo quizá sí lo plantearía Honneth. Pero para la autora la corrección cruzada es perfectamente viable en escalas más restringidas. La segunda aproximación que posibilita la integración de redistribución y reconocimiento se preocupa por el impacto que tienen varias reformas sobre la delimitación de los grupos. De no tener conciencia sobre la dinámica de los límites, uno puede acabar promoviendo reformas cuyos propósitos se estorben unos a otros.

es acertada será nuevamente el principio de paridad de participación. Desmantelar los obstáculos institucionales que impiden que ciertas personas participen a la par que otras en las decisiones específicas del tema que les atañe vuelve a ser el meollo de la propuesta de Fraser, quien hace en su libro un entramado entre el simbolismo de la balanza de la justicia y el la rosa de los vientos para hablar sobre el contenido y equilibrio que deben contener las preguntas sobre la justicia social y la forma en que éstas se insertan y distribuyen en la cartografía del mundo globalizado.

Ampliando los dos conceptos que la ocuparon anteriormente, Fraser propone ahora tres niveles o tipos de injusticia política (Cf. Fraser 2009: 18-25):

- El primer nivel o tipo se refiere a asuntos de infrarrepresentación o inadecuada representación política, siendo que dentro de ciertas estructuras, fundamentalmente aquellas que prevalecen en los estados-nación contemporáneos, los marcos políticos niegan participación a ciertos grupos, o los aíslan del contexto participativo.
- El segundo tipo, que no fue posible apreciar plenamente hasta la era de la actual globalización, que muestra que las naciones actuales no son ya entidades apropiadas para determinar marcos adecuados en y para la aplicación de justicia (“misframing”).
- El tercer tipo de injusticia representativa se refiere a una infrarrepresentación metapolítica, relacionada con el uso del lenguaje político, donde las deliberaciones y decisiones sobre la justicia no cuentan con los contenidos gramáticos específicos que permitan enmarcar apropiadamente las reglas internas del debate sobre los reclamos de justicia contemporáneos. A esto le llama la “inconmensurabilidad de los diferentes idiomas de justicia”.

Fraser propone que en un mundo marcado por tiempos y tendencias “postoccidentales” (que se caracterizan a *grosso modo* por nuevas formas de gobierno y gobernabilidad y, sobre todo en la globalización de varios aspectos directamente relacionados con la vida cotidiana y política de las personas), la pregunta de quién y quiénes deben conceptualizar la justicia rebasa explícitamente el marco de los estados nacionales actuales, dada la absoluta heterogeneidad de las exigencias políticas, sociales y económicas (Fraser 2009, Kerner 2010), aspecto que ya había insinuado en su trabajo de seis años antes.

De ese modo, asume que los organismos internacionales basados en conjuntos de naciones (organizaciones internacionales intergubernamentales, las llama Kymlicka) no son necesariamente la mejor alternativa para procurar y exigir justicia, puesto que su núcleo básico sigue siendo el estado nacional y sus ciudadanos (se pregunta indirectamente, por ejemplo, si la “ciudadanía nacional” es la entidad o campo desde el cual pueden debatirse adecuadamente los problemas actuales de justicia. Cf. Fraser 2009: 76-99). En ese sentido, y aunque estoy claramente haciendo un resumen más que basto de esta última fase de la teoría de Fraser; ella, a diferencia de Kymlicka, como ya vimos (y un tanto más cercana a Parekh, como veremos), que confía especialmente en los organismos internacionales de base gubernamental como medios de resolución de conflictos en materia de diversidad cultural, centra su atención en el trabajo que puede desarrollarse desde y para las organizaciones civiles internacionales, dejando mucho del arbitrio de la paridad de participación a la sociedad en general y a estas organizaciones que, como voces políticas (o “ciudadanos mundiales”).<sup>24</sup>. Es este punto el que a mí me interesa recalcar de este nuevo aspecto de la teoría de Fraser y sobre el cual me detendré en los dos apartados siguientes, sobre todo en la objeción que hace sobre ello Ina Kerner.

Antes de finalizar este apartado, creo importante decir que Fraser se ha ocupado en tiempos recientes del problema financiero global y de las crisis económicas que han golpeado al mundo, sobre todo a partir de 2008. Fraser se ha dedicado a teorizar sobre la ocupación de Wall Street, por ejemplo, y de lo que ésta significó y significa ideológicamente para el desarrollo de futuras teorías de la justicia (Fraser, en Ares 2012), ampliando de nueva cuenta su visión sobre este tema y sobre sus formas de aplicación contemporáneas.

---

<sup>24</sup>. Por ejemplo, los conflictos étnicos en el país desde siempre han contado con múltiples actores de intermediación entre los grupos indígenas y el Estado, mismos que han cambiado a lo largo de los años, sumándose unos a otros o siendo los únicos en ciertos momentos: la Iglesia, los intelectuales, grupos de poder locales, y en tiempos recientes organizaciones intergubernamentales u ONG nacionales e internacionales. Estos actúan en ámbitos que antes eran sólo de competencia del gobierno. Esto ha abierto de igual manera la posibilidad de que los indígenas se conviertan asimismo en actores sociales en foros internacionales (Cf. De la Peña, 2002, Pérez Ruíz 2003): “. . .El conflicto étnico en México se debate entre las expresiones cotidianas comunitarias, no organizadas, y el ámbito nacional, desde el cual, además, y mediante la formación de organizaciones políticas, se proyecta a escala internacional al construir alianzas con otros movimientos indígenas del continente, y al recurrir a organismos nacionales en la búsqueda de instrumentos de lucha (por ejemplo el Convenio 169 de la OIT)” (Pérez Ruíz 2003: 119).



## 3.

*Yo creo que estábamos mejor marginados. Eso dice Juan Martínez, que fue gobernador antes que yo, y yo pienso igual. Antes nos ayudábamos entre todos porque no había de otra. Luego llegó el gobierno. Y nos empezaron a ayudar. Nos dijeron que la iglesia era de propiedad del país: dejó de ser del pueblo y ya era de México... Y nosotros nos fuimos dejando de ayudar. Yo por eso pienso que estaba mejor cuando estábamos marginados.*

Félix Rubio Medina, gobernador tradicional pame, noviembre de 2006

*Hay multitud de pruebas a nuestro alrededor de que la pobreza y la creciente competencia por los escasos recursos incrementa la solidaridad dentro de las etnias y las tensiones entre ellas. Si pertenecer a una determinada etnia se convierte en un recurso dentro de la competencia económica, entonces la radicalización étnica no es más que una consecuencia inevitable. El estado-nación ha invertido todas sus credenciales multiculturales en presentarse a sí mismo como el mayor centro comercial de todos, un desinteresado proveedor postétnico de servicios económicos para todo el mundo.*

Gerd Baumann

Fraser busca unir lo mejor de las políticas de reconocimiento y de las de redistribución, reconociendo sus dificultades e intromisiones genuinas (Thové 2008). Sin embargo, su esfuerzo recibió comentarios de varios tipos. Sus críticos coincidieron sobre todo en dos aspectos: 1). en la ausencia de una construcción teórica que dé cuenta de las identidades grupales; lo que lleva a la idea, más fundamental, de que en vez de reconocimiento de la diferencia lo que pretende es desconocer las diferencias, al asumir que todas las identidades sociales en conflicto están devaluadas y que justamente para dejar de estarlo necesitan transformarse, no afirmarse (Blum 1998; Young 1998). Y, 2). en la creencia, que también tienen Kymlicka y Young, de que las luchas por el reconocimiento político siempre deben desembocar en aspectos legales, en una intervención decidida de los poderes públicos para dar espacio y respuesta a esas demandas (Honneth en Fraser y Honneth 2003; Thové 2008). Esta visión, aducen sus comentaristas, desdibuja un ámbito de sufrimiento personal y colectivo que lo jurídico en sí mismo no resuelve, siendo necesaria también una mirada prepolítica: una mirada moral que proporcione un trasfondo ético-político, un reconocimiento común (Honneth en Fraser y Honneth 2003). La propuesta de la última etapa de su teoría parece no ser tan legalista pero claramente tampoco se relaciona con lo que Honneth y Thové le reclaman.

Por otro lado, Iris Young (1998) dijo en su momento que existen otro tipo de injusticias sociales que no son sólo económicas y que Fraser debió haber considerado en su propuesta (punto éste que fue re TRABAJADO por ella para dar lugar a lo que ya se comentó sobre la representación política en los últimos párrafos del apartado anterior). Y, finalmente, Ina Kerner (2010) se preocupó, no sin razón, por las paradojas que provoca la acción de las organizaciones no gubernamentales a nivel local, al notar que propician “participación distorsionada”, un aspecto que Fraser no considera en su propuesta sobre la representatividad política a nivel globalizado (Cf. Fraser 2009).

Empecemos por la primera de las críticas. Como menciona Lawrence Blum (1998), un aspecto sustancial de las políticas de reconocimiento es la necesidad de un determinado grupo (o individuo) de ser atendido en su singularidad no sólo como un igual a otro. La propuesta de Fraser justamente no distingue esta necesidad. Decir que es preferible la transformación a la afirmación minimiza esta necesidad. Los grupos quieren ser tratados como iguales en ciertas cosas y ser reconocidos como diferentes en otras. Tanto Blum como Young consideran que es a esto último que obedece que los movimientos que más le importan a Fraser, (básicamente los de las mujeres, los afroamericanos, la comunidad homosexual o los de las clases pobres y/u obreras), las políticas de reconocimiento funcionan más como un elemento para ampliar los fines de la equidad social y económica, más que de otras clases de metas de justicia (Young 1998). Blum (1998), de hecho, asegura que la postura de Fraser muestra que a ella le importan mucho más las luchas por la igualdad que las del reconocimiento y por ello su teoría no funciona para minorías nacionales o pueblos originarios: es difícil transformar la lógica ancestral de todo un grupo.

A mi juicio es difícil que haga hincapié en la identidad: justamente busca huir de los registros y contenidos morales (¿por qué habría, por ejemplo, de justificarse moralmente un hecho social como la diversidad cultural?). De ahí que su marcador sea el estatus, no la identidad. La injusticia en el reconocimiento se basa en la negación o imposibilidad de ocupar un lugar en una jerarquía social, no en la valía, siempre discutible, que puede o no tener el grupo o individuo a quién se impide acceder a un sitio social. El problema es que, en efecto, su símil con la superación de clase y la condición de individuos iguales no puede dar cuenta de los reclamos de los grupos culturales que utilizan su propia

singularidad como medio político, aun cuando en el fondo de sus reclamos lo fundamental devenga de necesidades materiales.<sup>25</sup>

Esta idea debe relacionarse también con la tendencia de la izquierda militante de la cual Fraser forma parte, de desconfiar de las identidades culturales: "*¿Qué es una izquierda si no es, plausiblemente al menos, la voz de todo el pueblo? [...] Si no hay pueblo, sino sólo pueblos, no hay izquierda*" (Todd Gitlin citado en Hobsbawn 1996). Hobsbawn (1996) llega incluso a decir que las políticas del reconocimiento partes del supuesto de que una entre las muchas identidades que tiene un grupo o individuo es la que determina o al menos domina su "política": ser mujer, si se es feminista; ser tamil, si se es nacionalista tamil; ser homosexual, si se está en el movimiento de liberación sexual.<sup>26</sup>

Otro teórico importante, el sociólogo estadounidense Rogers Brubaker, considera también que tanto las ciencias sociales como las humanidades se han rendido a la palabra «identidad», lo que ha implicado no sólo confusiones intelectuales sino también y fundamentalmente, costos políticos, económicos y sociales (Cf. Brubaker y Cooper: 2000). Este pareciera ser un requisito básico de toda propuesta proveniente de la izquierda socialista (Brubaker 2000; Brubaker y Cooper 2003; Fraser 1998 y 2003; Hobsbawn 1996; Matušík 1998; entre otros)<sup>27</sup>, que debe distinguirse del simple reclamo

---

<sup>25</sup>. "*Muchos campesinos latinoamericanos, que muy comúnmente vienen de culturas indígenas que no han sido ni eliminadas ni asimiladas por la cultura dominante [...], están luchando contra gobiernos represivos y gigantes financiero internacionales para obtener una vida medianamente decente. Esta resistencia campesina [...] refleja más que la lucha por la tierra y ciertas condiciones de vida: es sobre todo una lucha por símbolos y significados, una lucha cultural. Los campesinos latinoamericanos luchan con representantes del Banco Mundial, funcionarios del gobierno local y líderes bienintencionados de ONG's por la interpretación cultural de los más básicos bienes de la economía política: tierra, recursos naturales, herramientas, trabajo, salud, comida. No debemos confundir este reclamo con la reducción de la política económica al ámbito de la cultura. Por el contrario, en este caso, la lucha por el significado cultural y la identidad tiene consecuencias de vida o muerte* (Young 1998: 59).

<sup>26</sup>. Es interesante considerar, sin embargo, que la esencialización de las culturas y las identidades es una poderosa estrategia ideológica. Por ejemplo, existe la tendencia de considerar a las culturas indígenas del continente americano como culturas puras, buenas con la naturaleza, sabias, no agresivas... Evo Morales, el zapatismo, Boaventura Santos do Sousa, Benedetti, los concheros y miles de autores y movimientos serios (y otros no tanto), echan mano de esta reificación de las culturas que habitaban el continente antes de la llegada de los españoles como arma política. Lo que demuestra que la identidad puede ser tanto una forma de afirmar y revalorar positivamente identidades devaluadas, como un recurso político que merece consideraciones de otra índole, y de ahí que levante tantas suspicacias.

<sup>27</sup>. "*... lo que tantos en la izquierda han olvidado cuando se tiran de cabeza a las aguas profundas de la política de la identidad. Desde los años setenta ha habido una tendencia -que va en aumento- a ver a la izquierda esencialmente como una coalición de grupos e intereses de minorías: de raza, género, preferencias sexuales o culturales de otro tipo y estilos de vida, incluso de minorías*

que pueden hacer académicos de posturas más relativas que consideran que conceptualizar aspectos de justicia relacionados con el reconocimiento y la identidad tiene inevitablemente fuentes y consecuencias económicas, pero que ello no implica necesariamente reducirlos a la explotación o privación económica (Tully 2000 o Young 1998, 2000 a y b<sup>28</sup>); o incluso de aquellos que simplemente piensan que enfatizar demasiado la identidad puede acarrear problemas de distribución y/o desdibujar problemas materiales de los más desfavorecidos (Ariel de Vidas 2012; Barry citado en Mitnick 2009; Blum 1998; Campos 2006; Fish 1997; Touraine 1997; entre otro gran grupo de autores, muchos de ellos dialogando expresamente con el multiculturalismo liberal).<sup>29</sup>

Finalmente, en un aspecto no menos controversial, la alemana Ina Kerner se pregunta si verdaderamente se obtiene justicia a través del principio de paridad de participación, cuando éste principio es arbitrado y determinado por la acción de organizaciones no gubernamentales internacionales. Para ella, mucho del trabajo de estas organizaciones en países latinoamericanos, y sobre todo en contextos indígenas (Cf. Kerner 2010), cambia las agendas reales de los grupos involucrados al conducirlos a reivindicaciones que quizá no les son propias o no les interesan. Investigando el trabajo de varios colegas suyos en ONGs en Guatemala muestra como las preocupaciones de los donantes internacionales y de los propios dirigentes de las organizaciones propicia la participación distorsionada, tanto de los programas que llevan a cabo, como de los sujetos beneficiarios de los mismos, logrando avances sustantivos en aspectos que difieren de los que las comunidades indígenas perseguían en un inicio. Aun considerando ésta muy certera

---

*económicas como la de ensuciarse las manos en que se ha convertido la clase obrera industrial. Esto es bastante comprensible, pero es peligroso, y no es la menor de las razones el que la conquista de las mayorías no sea lo mismo que sumar minorías. En primer lugar, permítanme repetirlo: los grupos de identidad son sobre sí mismos, para sí mismos y para nadie más.”*

(Hobsbawn 1996 s/p).

<sup>28</sup>. De hecho, Young (1998, 2000 a y b), está contra la postura generalizada de reducir la injusticia social a injusticia distributiva. Analiza conceptos muchas teorías de justicia (como son la imparcialidad, la equidad formal y el monismo ontológico) para poder incluir a grupos excluidos de los procesos de democracia participativa; definiendo conceptos de dominación y exclusión que no son propios del modelo distributivo. Por otra parte, Young coincide con Fraser en que las ideas de Taylor hacen que se atienda el reconocimiento a expensas de la distribución, pero no le parece que los activistas del feminismo o el racismo ignoren aspectos de desventajas o control económicos (Young 1998).

<sup>29</sup>. “¿Hay que entender estas conclusiones como un adiós a la política? ¿Hay que reconocer que después de un largo periodo histórico dominado por las relaciones sociales de producción, las clases de clases y los movimientos revolucionarios, hemos entrado en la sociedad de consumo, por tanto de mercado, en que los problemas colectivos ceden su lugar a los proyectos o las crisis individuales, al menos en los países industrializados, mientras que en los nuevos países industriales se movilizan más en pos del crecimiento económico más que de la redistribución social?” (Touraine 1997: 312).

objeción, es cierto también que en México la participación de grupos no gubernamentales, asociaciones civiles, sindicatos e incluso la Iglesia (aunque no tanto como en Bolivia, Brasil y Guatemala, por ejemplo), han sido sustanciales para promover, legitimizar y encausar las causas indígenas (Cf. De la Peña 2002, Ghiotto y Pascual 2008, Nolasco *et. al.* 2008, Pérez Ruíz 2003, entre otros), aunque es poco probable que sea benéfico que sólo ellas arbitren las decisiones que se necesitan sobre justicia en materia indígena.

Ahora bien, como piensa M. A. Bartolomé *“Resulta casi innecesario destacar que las relaciones interétnicas son generalmente relaciones de clase y que la posición de clase de un grupo étnico podrá condicionar también las representaciones ideológicas de su identidad social. Si asumimos que el ser social determina la conciencia, advertimos que se puede ser campesino e indio, obrero e indio, profesional e indio; un término no reemplaza al otro, ya que los seres humanos podemos tener no una sino varias identidades sociales. Pertenecer a una clase no excluye pertenecer a una etnia. La cuestión, en lo que atañe al comportamiento, radica en cuál de nuestras identidades resultará totalizadora en un momento dado, es decir, cuál actuará como una lealtad primordial que condicione las conductas políticas y sociales. Quizá en la ya mencionada e intensa afectividad que implica la pertenencia étnica podamos encontrar una de las razones de su carácter totalizador en la orientación de los desempeños colectivos: lo étnico puede conjugar así intereses objetivos con redes afectivas. La adscripción genérica a una clase supone una construcción ideológica de un cierto nivel de abstracción, en cambio la filiación étnica es vivida en forma inmediata como un contenido de conciencia de alto valor emocional”* (Bartolomé 2004: 67). Miguel Alberto Bartolomé, como miembro más que conocido de la antropología crítica está convencido que devolviéndole derechos, y acabando con varios de los procesos de dominación a los que están sometidos, los grupos indígenas latinoamericanos tienen absoluta capacidad de encontrar nuevas perspectivas para el desarrollo de su identidad y su cultura. Para este grupo lo importante de la permanencia étnica no radica en su mayor o menor acercamiento a los orígenes prehispánicos de cada grupo, sino en el grado de identidad que las normas propias de comportamiento social proporcionan a sus miembros (Pérez Ruíz 2003).

Es decir, a diferencia de lo que piensan la izquierda socialista (o post socialista como la llama Fraser) o los etnomarxistas de la antropología latinoamericana, la identidad puede ser un aspecto sustantivo en el discurso social de los pueblos originarios. Eso no quiere decir, como parecen pensar los postestructuralistas, que la identidad se asuma

erróneamente casi como una sustancia cohesiva y siempre idéntica que es ontológicamente previa a cualquier injusticia (Butler en Heyes 2012), pero tampoco de algo que sea algo tan sencillo como quitarse los zapatos<sup>30</sup>, menos en grupos indígenas aislados como pasa en muchos grupos étnicos organizacionales mexicanos. La identidad, en cambio, puede concebirse un proceso siempre abierto a la redefinición y recomposición (Bartolomé 2004; Giménez 2000; Pérez Ruíz 2003 y 2008; Poutignat y Streiff-Fenart 1995) o como un continuum con diversos grados y tipologías medios que oscilan entre un imposible sustrato rígido y único y una también imposible fluidez total de marcadores singulares (Young 1998). En resumen, pese a los gastada y amplia que puede ser la discusión sobre la identidad (quizá “la” discusión de las políticas de reconocimiento), puede decirse que no hay ninguna identidad que pueda constituirse y/o separarse de sus condiciones de posibilidad; aspecto que también Fraser tiene claro y recalca (sólo que parece pensar que siempre lo hará a partir de una primer exclusión constitutiva y no parece decirnos cómo identificar a aquellos que no tienen voz).

Por otro lado, es claro que existen diferencias identitarias sustanciales entre los grupos indígenas del país, aun entre los más cercanos, y las formas en que estas identidades se reconocen son muy diversas. Por ejemplo, mayos y yaquis hablan casi la misma lengua pero se sienten y operan como grupos distintos. De hecho, los mayos no están preocupados por la lengua como identificador de pertenencia al grupo: los mayos saben que son mayos si tienen apellidos mayos y si tienen siempre una cruz de madera al frente de su casa (Moctezuma 2005). Por otro lado, si lo que preocupa es la igualdad material el estudio etnográfico de Roger Magazine en la zona de Tepetlaoxtoc, Texcoco, donde los habitantes, como él dice, no presentan una espectacular o exótica versión de lo indígena (no hablan ya nahua, no se visten de ningún modo diferenciado y son prácticamente urbanos), son muy interesantes como objetos de estudio porque “...*muestran como gente que tiene significativamente distintas maneras de acercarse a la vida puede coexistir bajo las mismas condiciones materiales*” que muchos otros grupos sociales o indígenas de la

---

<sup>30</sup>. El CCSG (1992) considera que estas visiones posmodernas y deconstructoras que afirman la transformación son interesantes sin duda para la academia, pero no muy efectivas para el discurso práctico. Aun así debe tenerse cuidado: como dice Thové (2008) Fraser tampoco es partidaria de deconstrucción. Su salida es adoptar una estrategia transformativa favoreciendo la interacción a través de las diferencias: en una redistribución deficiente los enfoques transformativos promueven la solidaridad al no identificar a los individuos como merecedores de favores especiales sino que mediante estrategias de este tipo todos podemos reconocernos como integrantes de una sociedad cooperante que busca resolver desigualdades. El problema, de nuevo, es que parece que su propuesta es muy completa para abordar el problema de la injusticia económica pero no el de la injusticia cultural.

misma zona o del país (Magazine 2012: 116). Esto es también obvio en países latinoamericanos o en naciones esencialmente diversas como la India.

Así, si vemos que también la identidad puede representar diversos modos de apreciar la vida material, en dado caso, como replica Young a Fraser sería detenernos a mirar por qué ésta última llama a una transformación social más que a un enfoque afirmativo de la cultura y la identidad, si en términos de la vida real las soluciones afirmativas son más que útiles: “...zapatistas, líderes del movimiento anti racista en Estados Unidos, pescadores aborígenes canadienses la resistencia tiene muchos significado y es muchas veces específica a un grupo sin tener que nombrar o afirmar una esencia grupal. Muchas de estas luchas autoconscientes implican aspectos del reconocimiento cultural y la privación económica pero no considerados como fines en sí mismo. Ninguno es transformativo pero unidos pueden ser altamente subversivos” (Young 1998: 65). Los movimientos indígenas de las pasadas décadas, como el movimiento zapatista, por ejemplo, buscan en sus demandas la reforma del estado, no la transformación radical o revolucionaria (Pérez Ruíz 2005). Aun así, coincido con Fraser en su idea de reformas no reformistas (o quizá, si se dice bien, en la imposibilidad imaginar transformaciones tras la caída del socialismo): estas afirmaciones, según el contexto pueden resultar ligeramente transformadoras y no sólo afirmativas como pasó y pasa con el discurso indígena de Evo Morales en Bolivia.

Como vimos, el segundo grupo de comentarios se basa en la poca importancia que Fraser parece concederle al ámbito moral. Esto ya se vio líneas arriba también en lo tocante a la identidad, pero en conexión directa con ella Honneth (Honneth en Fraser y Honneth 2003) insiste en la igualdad jurídica no necesariamente resarce los profundos sentimiento de dolor e injusticia que tienen las identidades devaluadas, haciendo un énfasis en lo intersubjetivo y reprochando a Fraser pasar del individuo a la colectividad sin mayores mediaciones (Thové 2008). Debe entenderse el sufrimiento y la condición moral de los otros (lo que llama Laurence Thomas (1998) *deferencia moral* basándose en Thomas Nagel).

A su vez Blum (1998) insiste que el reconocimiento no debe centrarse tan sólo en considerar a los otros como iguales a nosotros, sino como poseedores de los requisitos humanos para la participación equitativa. Con Honneth y Taylor (Taylor y Gutmann 1993) dice que no es únicamente un problema de arreglos institucionales: la solución a los debates de la diversidad cultural vista políticamente debe considerar las relaciones

sociales e individuales mutuas, siendo que atender a la diferencia es promover la igualdad. Miriam Clavir (2002), muestra, por otro lado, como para los grupos originarios de Canadá acceder a la cultura de sus ancestros no es un derecho, y menos un bien para todos, la cultura es antes que nada, un privilegio difícil de obtener y que debe lograrse con sacrificios y trabajo.

Fraser no tiene mucho que decir a este respecto, y dado que se preocupa, insisto una vez más, en el estatuto social del reconocimiento no tiene forma de incluir en su propuesta aspectos prepolíticos (de hecho, no estoy segura que también alcance a dar cuenta de transformaciones institucionales).

#### 4.

El esfuerzo de Fraser es encomiable y muy sugerente, aunque quizá sea cierto que no logre sus objetivos a cabalidad, como hacen ver muchas de las críticas y objeciones que se han hecho sobre su teoría. Lo que es cierto, es que en el caso de los grupos indígenas latinoamericanos la desigualdad económica es indisociable de su condición cultural, y que es necesaria una propuesta desde la academia que indique alternativas distintas a las que ya se llevan a cabo en la práctica por los grupos originarios del continente y el país.

Quizá se trate más bien, sí de transformar radicalmente el estado, y no necesariamente las identidades culturales como pretende Fraser. El ideario institucional mexicano del asistencialismo, como muestran los programas asistenciales de transferencia condicionada Progresá (1997-2002) y Oportunidades (2002 a la fecha) que, además de subvertir los patrones organizativos familiares, obligaron y obligan a las madres de familia a diversas, y a veces humillantes, formas de control (De la Peña 2002), claramente no da cuenta ni de los derechos culturales de los que hace gala el país ni mucho menos pretende combatir la pobreza de raíz y parece sólo servir como medio de contención social. Tampoco parece que el INI o la CDI, por interesantes y bienintencionadas que fueran muchas de sus propuestas, hayan logrado mejorar notoriamente la vida cotidiana de los indígenas del país. Muchas de las ONGs que conozco no han sabido en realidad conectarse con las necesidades de las comunidades que pretenden ayudar. En mi experiencia personal muchas de las medidas que las instituciones y las organizaciones no gubernamentales realizan en comunidades indígenas rurales rompen formas propias de organización social que sólo a ellos mismos les competiría decidir cambiar (como pueden



ser el cambio en los asentamientos nucleares por la instalación de escuelas, el cambio de materiales tradicionales de construcción por materiales que los hacen dependientes de tener dinero y trabajo que muchas veces no hay, etc.), y claramente tampoco han tenido los alcances que se pretendía tener con ellos (sin hacer de lado aspectos positivos, que evidentemente los hay: centros de salud rurales, escuelas bilingües, caminos pavimentados, tecnología agrícola especializada para medios de autoconsumo, etc.).

Unir los aspectos libertadores del marxismo y de la teoría del reconocimiento cultural desde otros ángulos no explorados hasta ahora podría dar lugar a nuevas estrategias (Martin 1998). Estrategias que mediante el lenguaje de ambas ideologías, transformen aspectos base de la opresión cultural y económica. Desafortunadamente, no parece ser camino ni muy explorado ni forzosamente muy exitoso. De ahí que una propuesta prepolítica, como la que plantea Parekh en un tenor cercano, pero no igual, al que proponen Honneth y Taylor, que muestra alternativas mucho más enfocadas a la existencia de facto de la diversidad cultural y a la horizontalidad entre culturas (visto el estado como una cultura en sí mismo) podría constituirse como otra alternativa, por lo que puede ser valioso revisarla, como se hará a continuación.



## Interculturalidad

### 1.

A diferencia de la corriente que aboga por establecer un equilibrio entre reconocimiento cultural y redistribución económica o de la propuesta liberal, la interculturalidad no está preocupada directamente ni por la defensa de los derechos y características de los grupos minoritarios de un país, ni mucho menos por la tolerancia entre culturas. Tampoco se trata de una forma de describir o estudiar los intercambios económicos o de coexistencia geográfica entre grupos culturalmente diversos, como podríamos pensar (y como suele entenderse desde la antropología convencional al hablar de «procesos interculturales»): se trata más bien de la construcción de ciertos valores operativos de convivencia entre personas de distintas culturas que intenta desmontar el etnocentrismo (Pérez Ruíz 2008b; Touraine 1997). Sus postulados se basan no sólo en aceptar y respetar las diferencias, sino *en valorarlas positivamente, y en educar a los ciudadanos* y grupos bajo principios que guían las relaciones entre sujetos y comunidades culturalmente diferentes (Pérez Ruíz 2008b; Tamagno 2006; Zemelman y Quintanar 2007).

La interculturalidad vista desde esta perspectiva fue impulsada por muchos movimientos indígenas y de liberación activos desde los años 70 del siglo xx en toda América Latina, y tuvo un particular énfasis en la creación de programas educativos bilingües y de otros tipos (Valiñas s/f).

Siendo esta definición la más aceptada, como pasa con todos los aspectos relacionados con la diversidad cultural parece no haber en una sola conceptualización y suele escaparse de una construcción teórica monolítica (Willet 1998). También es cierto que sus posibles repercusiones prácticas dependen de cada autor, disciplina o contexto social e histórico: *“...en la actualidad el concepto de interculturalidad se emplea para caracterizar, interpretar e incluso resolver los retos de la convivencia social derivados de la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas, y en tal auge a veces se emplea como un deber ser, como una propuesta educativa, como un proyecto nacional o plurinacional, para describir un hecho social, o incluso como un método de investigación, sin que se aclare siempre el locus de enunciación desde el que se parte y el sentido con el que se emplea dicha noción”* (Pérez Ruíz 2008b).

Por ejemplo, puede confundirse con el discurso del derecho al reconocimiento que representan autores como Axel Honneth (2003) y Charles Taylor (1994, 1996 y 2003), dado que comparten algunos presupuestos pero, para evitar confusiones, no debe perderse de vista que la interculturalidad, en el sentido que yo busco rescatar, intenta establecer los términos de la relación entre todas culturas de un país, no sólo la de las culturas minoritarias con el estado (asumido como la construcción histórica y sociopolítica de ciertos grupos mayoritarios o económicamente más poderosos), lo que justamente permitiría evadir, al menos idealmente, la reificación de estereotipos culturales que sí conlleva la política del reconocimiento al asumir que la identidad en debate se organiza alrededor de una exclusión constitutiva, por ejemplo (Cf. Appiah 1993 y/o Giménez 2000 y 2004). La identidad personal es poco analizada en esta corriente: importa, en dado caso, una cierta clase de identidad intersubjetiva que se manifiesta por medio de colectividades culturales (y a veces ni eso).

Por su parte, la distancia entre esta alternativa y el multiculturalismo<sup>1</sup> se manifiesta tanto en la eliminación de las categorías mayoría-minoría y/o universal-particular (y en un énfasis, por el contrario, en la de unidad-diversidad), como en una búsqueda por rescatar la valía de los supuestos culturales de los grupos, más allá de la concesión liberal de que son importantes en la construcción de la identidad de los individuos.

Además de estas diferencias con las posturas teóricas que ya se analizaron en esta tesis, que pese a sus mutuas distancias conceptuales conservan dentro de sí la idea de una identidad dominante de la cual los grupos subyugados deben independizarse mediante derechos, la interculturalidad pone una fundamental atención en la educación, vista como un medio para poner en funcionamiento estos supuestos de horizontalidad cultural y social<sup>2</sup>, rebasando las visiones pedagógicas de la inclusión, de la asimilación o de la lucha étnica y/o intercultural constante.

---

<sup>1</sup>. Como se ha dicho anteriormente, es preciso ser muy cuidadosos con la polisemia: Will Kymlicka (2007) expresamente dice que «interculturalismo» es la forma en que Latinoamérica se denomina a lo que él define como «multiculturalismo». En otro momento se refiere a la política «interculturalista» (educativa) de Quebec (Kymlicka 2003 y 2007). Curiosamente, en el primer caso, para referirse a la interculturalidad en su vertiente latinoamericana, habla de «interculturalismo», término que yo no he visto en ningún otro texto o debate y que para evitar complicaciones se verá aquí como un simple descuido sin mayores consecuencias teóricas.

<sup>2</sup>. Dado que la interculturalidad casi siempre se entiende como referida a un proyecto pedagógico es necesario separar el término de lo que se entiende cuando se habla específicamente de educación intercultural en el contexto europeo o canadiense. En este último caso se trata por lo general, o al menos en Holanda, España, Canadá, Alemania, Francia, etc., de asimilar a los

En las ciencias sociales la interculturalidad suele estar referida exclusivamente al contexto de los pueblos originarios y/o los inmigrantes, aunque ciertos autores la emplean también para referirse a problemas de género (Touraine 2006, Martuccelli 2006, García Canclini 1990). Pueden reconocerse dos vertientes principales: una, de corte sociológico<sup>3</sup>, que valora la hibridación de las culturas y las identidades de grupo mediante este estatuto de convivencia equitativa; y otra, defendida por la antropología (sobre todo la latinoamericana), que la vindica como una forma de evitar la aculturación, la deculturación o la pérdida de valores culturales (Barabás 2006, Pérez Ruíz 2008b). Desde el punto de vista de estas disciplinas la propuesta de Boaventura dos Santos (2004) encarnaría prácticamente esta visión que, como programa político, incluye también modificaciones constitucionales que abrevan de los derechos colectivos, las ideas y valores de los países no hegemónicos pero, sobre todo, de acciones específicas para trascender el colonialismo y construir una cultura común dentro de cada estado.<sup>4</sup>

---

inmigrantes, pero a la vez reconociendo que la cultura nacional unificada se enriquece si se le integran aspectos culturales distintos que no atentan de forma directa contra las prácticas culturales, sociales y políticas ya establecidas (Pérez Ruíz 2008b). Estas prácticas educativas pueden dar por resultado lo ya hemos visto que se ha dado en llamar «multiculturalismo boutique», «efecto Benetton», «marketing cultural» y/o «multiculturalismo de mercado». No estoy totalmente segura de ello, pero sí considero que se trata de la inclusión de los aspectos más pintorescos (o de souvenir) de cada cultura al modo en que un turista puede conocer Nueva Orleans, Mongolia o los sombreros de mariachi en un viaje de 15 días, y no de una verdadera inclusión o difusión de supuestos o prácticas culturales. Aun así no creo que deba despreciarse el esfuerzo, aunque no baste con él.

Por otro lado, dentro de este contexto educativo europeo sería muy interesante saber qué es lo que se ha podido repensar y valorar al respecto de prácticas culturales grupales realmente diversas y que no son producto de una inmigración reciente. Es decir, cómo se han acomodado en esta visión pedagógica las prácticas de los grupos gitanos de cada nación, por ejemplo (en concreto, estoy no hablando de la diferencia entre un gallego y un vasco). Desafortunadamente no encontré nada sobre el tema.

<sup>3</sup>. Sin que con esto diga que todos lo hacen: por ejemplo Rodolfo Stavenhagen no la suscribe. Y en el caso contrario García Canclini (quién aunque es filósofo es más conocido en el mundo de la antropología) sí.

<sup>4</sup>. Sólo para no dejar pasar la oportunidad: existe otra propuesta para abordar la problemática de la diversidad cultural, el «cosmopolitanismo». Este término es usado tanto por este autor portugués como por Anthony Appiah, por ejemplo, y sus propuestas no pueden ser más distintas (Cf. Appiah 2005 y Dos Santos 2004). Genéricamente, el cosmopolitanismo es una corriente que sostiene que todos los grupos culturales del orbe forman, o podrían formar parte, de una única comunidad global basada en una serie de supuestos compartidos (Brock y Brighouse 2005, Kymlicka 2003). Pero en el primer caso se intenta llegar a este objetivo mediante la inclusión del pensamiento hasta ahora «ausente» tanto en la construcción de las instituciones regulativas del planeta, como en las relaciones entre naciones y pueblos (y está fundamentalmente basado en la reorganización de los «contratos sociales» y los sistemas jurídicos nacionales e internacionales con un especial énfasis en las experiencias perdidas, y a la vez emancipadoras, de los grupos sociales del Tercer Mundo). En el segundo caso, el ghanés Appiah, propone estar abierto a pensar y reflexionar en lo que las

Desde el punto de vista de la filosofía, el indio Bhikhu Parekh es muy cercano a estas ideas. A él, como veremos, le importa poco (aunque no desprecia tampoco) la línea normativa que proponen los trabajos de Will Kymlicka y otros liberales. Parekh reconoce en el liberalismo una “doctrina política inspiradora” que hace énfasis en grandes valores humanos como son la dignidad, la autonomía, la libertad, el pensamiento crítico y la equidad. Empero se pregunta por qué deberíamos presuponer que los valores liberales proporcionan una base satisfactoria para la justicia de las relaciones etnoculturales, si el liberalismo a su vez margina otros valores como son la solidaridad humana, el altruismo, el sentido de pertenencia o la humildad. Al igual que el socialismo o cualquier otra doctrina política, considera que éste no puede asumirse como la única base que determine los contenidos de lo que debe ser la vida buena (Cf. Parekh 1997, 1999, 2000).

Por el contrario, está convencido de que las políticas que deben instrumentarse para solucionar conflictos de convivencia entre distintas comunidades culturales debe basarse en la educación y el diálogo entre grupos. En este último sentido hace un su énfasis muy puntual en la deliberación casuística y específica, quizá porque el autor creció en un país donde la diversidad cultural es absolutamente natural (aunque cada vez más politizada, Parekh 1999, Roy 2001), como debió haber sucedido en varias regiones de Latinoamérica hasta la llegada de los españoles (Bartolomé 2005) y como no pasa, sea por las razones históricas que sea, en los países que desde donde teorizan los autores destacados de las otras dos vertientes que trabajo en esta tesis, y que consideran que los problemas sociales pueden subsumirse por entero a la creación de derechos y leyes consolidados. No es así extraño, por ejemplo, que en su elaboración conceptual la distinción mayoría-

---

creencias de una comunidad dada representan para sus miembros, y mediante un proceso de comunicación abierta y recíproca (y de pasar el suficiente tiempo expuesto a una idea o grupo de prácticas diferente) ir determinando un set de valores morales estándar mediante el cual se podría convivir mundialmente. Esto último, que parecería bastante cercano a lo que he definido como interculturalidad, se diferencia de esta última noción en el sentido en que Appiah considera que estos valores estándar, o de mínimos son en realidad compartidos por todos los seres humanos, despreciando la idea del valor de la “cultura” como tal. No hace falta decir que el set de valores morales que considera buenos es básicamente liberal.

Por su parte Alain Touraine piensa que “...el monoculturalismo, como el multicomunitarismo en sus formas extremas (la de una sociedad mundial o, a la inversa, la de una multiplicidad de universos separados unos de otros y sólo comunicados por el mercados), son afirmaciones ideológicas u operaciones poliétnicas más que realidades sociales y culturales” (Touraine 1997: 172). Aun así, Parekh (2008), protagonista de este capítulo, en su último libro incursiona en el tema, planteándolo como una muy buena solución, pero con matices distintos, aunque en algunos puntos coincide con la propuesta de Dos Santos, como ya se verá.

minoría se decante por la categoría de unidad-diversidad como medio de consolidación social.<sup>5,6</sup>

Finalmente, antes de entrar en materia, y como ya lo mencioné en la introducción, debo reiterar que Parekh no se considera a sí mismo como un teórico de la interculturalidad. Sus textos se basan en la necesidad de un diálogo intercultural en varias ocasiones, empero no define la noción de interculturalidad en ningún momento. Con ella se refiere simplemente a la interacción de facto entre varias comunidades culturales en un territorio y tiempo dados, sin las connotaciones que tiene en América Latina y otras latitudes. Como pasa con casi todos los autores que estudié, la palabra «multiculturalismo» es la elegida; aunque otros autores, al oponerlo al liberalismo, hacen hincapié en su énfasis en el diálogo horizontal e intercultural que caracteriza la corriente que nos ocupa (Song 2010, Watt 2008).

## 2.

### 2.1

En la propuesta de Parekh, la viabilidad de la interculturalidad<sup>7</sup> vista como una teoría, y a la vez como un marco para la práctica política, se fundamenta en tres aspectos básicos: en el hecho de que los seres humanos están culturalmente constituidos, en la inevitabilidad y riqueza práctica de la diversidad cultural, y en la constitución plural que cada cultura tiene en su interior.

---

<sup>5</sup>. *"Gracias a la sabiduría de sus padres fundadores y el juicioso balance entre unidad y diferencia que contiene la Constitución India, India ha logrado persistir a lo largo de cinco décadas como un territorio intacto y moderadamente exitoso políticamente hablando. Empero, el contexto político dentro del cual fue redactada la Constitución se ha alterado considerablemente. La constitución presupuso un rango de crecimiento económico mucho más alto y un mucho mayor nivel equitativo de la distribución de los recursos entre sus diversas comunidades de lo que ha resultado ser cierto. Tomó en cuenta totalmente la diversidad religiosa y en menor medida la diversidad cultural pero en ningún momento contempló autoafirmaciones étnicas. Asumiendo paradójicamente, que India tenía minorías pero no una mayoría, en función de nutrir las autoexpresiones de las primeras pero no de la segunda, posibilitando a las minorías actuar como agentes colectivos a la vez que ignoraba la real y tirante posibilidad de que la mayoría se conjuntara integradamente y actuará como un sujeto colectivo"* (Parekh 1999).

<sup>6</sup>. En su refutación a Kymlicka (Parekh 1997) le hace notar, a su vez, cuán localista es su propuesta, diciendo que por vital e interesante que sea, sólo es aplicable en el caso de la sociedad y acomodados territoriales canadienses.

<sup>7</sup>. A partir de este momento usaré la palabra «interculturalidad» en este texto, reemplazando el original «multiculturalismo» que emplea Parekh.

Para este autor en el mundo de la filosofía se lleva tanto tiempo equiparando unidad con homogeneidad, y equidad con uniformidad, que suele haber cierta sensación de desorientación moral cuando se aborda el problema de la pluralidad cultural en la vertiente que aboga por su reconocimiento político. Para dar cuenta de ello, en su obra más conocida, *Rethinking Multiculturalism* (2000), hace un largo recuento histórico de los teóricos que predicaron el monismo ontológico, empezando por Platón y Aristóteles, pasando por Locke y Mill, y aterrizando en Rawls y en otros filósofos liberales contemporáneos, en especial en Joseph Raz y en Will Kymlicka. Posteriormente hace también un breve recuento de la vertiente contraria representada sobre todo por Vico y Herder, en un plano donde la cultura es ya expresamente mencionada. En el segundo caso observa que las propuestas del pluralismo<sup>8</sup> ontológico derivaron en una separación de la cultura del ámbito económico y político, y más específicamente en la reificación de la misma, vista como un agente autónomo e independiente que actúa sobre seres humanos pasivos y en una perspectiva estetizante, más que moral, de la diversidad. En el primer caso, hace hincapié en la necesidad que tiene el monismo en asegurar una concepción universal de la naturaleza humana en la cual la cultura no tiene espacio o fuerza para moldear las esferas morales y políticas de los sujetos (individuos, ciudadanos, actores sociales...). En este sentido destaca la importancia de que para que este sustrato moral único y verdadero pueda realizarse se debe seguir cierto camino específico; social y políticamente hablando.<sup>9</sup>

En el caso del monismo contemporáneo, objeta con más detalle la concepción de la justicia como el valor fundamental de la sociedad (Rawls), y en dos segundos casos, se detiene a ilustrar el error que conlleva pensar que el valor de una cultura se puede medir en función de su capacidad de alentar y proteger la autonomía personal (Raz y Kymlicka).

---

<sup>8</sup>. En este caso el término «pluralismo» se refiere a la concepción de que la diversidad cultural es un aspecto innegable en la vida humana, frente a la idea de que lo que existe verdaderamente en el ámbito moral es universal y común a todo ser humano. Debe notarse que Parekh da cuenta de un problema muy antiguo de la filosofía, pero no lo concibe como una negociación que obedezca a la competencia cultural en el sentido que se explicitó en el pie de nota No.10 del primer capítulo.

<sup>9</sup>. A. Appiah, en un capítulo de su libro *The Ethics of Identity* (2005) titulado específicamente “El problema de la cultura” señala, contra Parekh, que el monismo, visto como una teoría que afirma la universalidad de la naturaleza humana, posibilitó el fin de la esclavitud (entre otras cosas), mientras que las teorías sobre la diversidad permitieron, en su momento, y por el contrario, que se establecieran jerarquías morales sobre el valor de los seres humanos; colocando a unos por sobre otros. Asimismo, considera que el recuento histórico que Parekh hace de las corrientes monista y pluralista dentro de la filosofía es tendencioso, francamente débil y está lleno de agujeros; lo mismo hacen ver, con menos énfasis, Kolodziejczyk 2001 y Sackville s/f.



Los contenidos específicos de sus réplicas a estas ideas no serán descritos aquí, puesto que ya fueron discutidos en el primer capítulo<sup>10</sup>, siendo sólo importante recordar que en los dos últimos casos Parekh nota que si una cultura debe regirse por principios liberales para poder ser tolerada, esto reduce su campo de acción a un ámbito específicamente cultural donde el potencial político de la pluralidad cultural es muy limitado, sino inexistente.

## 2.2

Una vez que comenta estas dos corrientes filosóficas y hace referencia a algunos de sus representantes, y para distanciarse de la dupla monismo-pluralismo que le parece tan importante desmitificar, Parekh construye su teoría sobre la base de los tres supuestos ya mencionados al inicio de la sección previa:

- Por cultura se refiere a un sistema de significados y significancias históricamente construido que modela la forma en que la vida es vivida tanto a nivel individual como colectivo y que se manifiesta en diferentes niveles (lengua, normas, valores y artes). Se trata de elementos históricos y azarosos que no se construyen ni lineal ni progresivamente. La cultura se distingue de la sociedad en que esta última da cuenta de un grupo de personas y sus formas de relacionarse y la cultura implica los principios que gobiernan tales relaciones (Parekh 1999 y 2000).

Siguiendo a Raz, considera que los seres humanos están culturalmente determinados, ya que crecen dentro de un mundo estructurado culturalmente y a partir de cuyos significantes organizan y establecen sus relaciones sociales, morales y psicológicas. Esto, aclara, no quiere decir que sea imposible revisar críticamente los valores particulares de la cultura en que crecemos y optar por construir otros significantes, o bien, retomar y ejercitar algunos otros preexistentes como propios. Simplemente busca decir que en raros casos adoptamos conscientemente unos u otros valores culturales, y que el hacerlo implica un acto de reflexión en concreto. Es vital reconocer así que por lo general tendemos a

---

<sup>10</sup>. Es importante recordar tan sólo que Parekh piensa que si los seres humanos provenientes de sociedades occidentalizadas está condenados a ser autónomos, esto no implica que su autonomía sea en algún sentido superior a las vidas heterónomas de las sociedades tradicionales, y considera que no hay ningún argumento noble o moral a ese respecto. Igualmente eficaz para la constitución de un individuo podría ser la lealtad a la cultura propia (Parekh 2000).

serle leales a nuestra propia cultura de un modo que es mucho más profundo que el que se tiene con otras formas comunitarias de asociación voluntaria, por ejemplo.

- Las diferentes culturas representan distintos sistemas de significar y observar lo que consideran una buena vida. Dado que cada una se refiere a un rango limitado de capacidades y emociones humanas, y ninguna podrá jamás contener la suma de todas las experiencias de vida humanas, necesita de otras culturas para explicarse a sí misma de un modo mejor, expandir sus horizontes intelectuales y morales, aumentar aquellos que son imaginables y resguardarse de autoabsolutizar sus prácticas y creencias: siempre una cultura será más rica mientras tenga acceso a otros modos de pensamiento (además de que para cualquier cultura contemporánea es imposible ser autoreferente, dada la interdependencia económica del mundo actual). Esto, no quiere decir que *“...todas las culturas sean equivalentemente ricas y merezcan el mismo tipo de respeto, que todas sean buenas para sus miembros o que no puedan compararse y revisarse críticamente; únicamente, que ninguna cultura es desechable completamente y, por el contrario que toda cultura merece al menos cierto respeto por lo que representa para sus miembros y por la energía creativa que desarrolla, siendo que ninguna cultura es perfecta o tiene el derecho de imponerse a las otras y que el mejor cambio que puede producir una cultura es aquel que proviene de su interior”* (Parekh 1999). Este supuesto se basa en mostrar que las culturas son valiosas en sí mismas y no sólo para los individuos.

En este punto la distancia con Kymlicka es enorme. Para este último, la cultura no tiene valor intrínseco. Su valor será fundamentalmente instrumental y se basa, como ya vimos, en proporcionarle al individuo opciones de elección significativas. Para Parekh, este punto de vista, si bien no lo manifiesta abiertamente, sí implica tácitamente que siendo todas las culturas igualmente importantes, una cultura que alienta la autonomía y ofrece múltiples alternativas de elección sería más rica, o incluso superior, que una que no es así: por definición, el liberalismo está comprometido con un cuerpo específico de creencias, incluyendo una especial perspectiva sobre el rol, naturaleza y estructura de la cultura (Parekh 1997). Un ejemplo claro de esta concepción sería el derecho que tendrían en la versión liberal los disidentes de una comunidad cultural dada a no ser censurados,

vigilados o expulsados; medidas éstas que aunque conllevan peligros evidentes, no tienen por qué ser vistas como inherentemente injustas, ya que se olvida que si bien la libertad de elección individual es un valor muy importante también lo es el derecho de las comunidades de autopreservarse si así lo desean (Parekh 2000, Sackville s/f). Desde la perspectiva individualista también Parekh hace notar que *“...inclusive, cuando las personas en Occidente valoran la autonomía no lo hacen en todos los aspectos de su vida o en la misma proporción. Puede ser que la valoren en cuestiones relacionadas con el matrimonio, el empleo o la profesión pero no necesariamente en cuestiones que hagan referencia a sus valores morales, políticos o religiosos, dado que en uno o varios de estos temas puede ser que se consideren felices de poder continuar y perpetuar aquellos que le fueron heredados de sus padres, su grupo étnico o cualquier otra comunidad a la que pertenezcan”* (Parekh 2000: 93).

- El tercer eje de su propuesta considera que cada cultura es plural en su interior y refleja una conversación continua entre sus diferentes tradiciones y vertientes de pensamiento, sin que esto implique que adolece de coherencia e identidad, sino, que esta última es ante todo plural, fluida y abierta. Las culturas se desarrollan a partir de las relaciones conscientes e inconscientes con otras culturas y, de los límites que considera la separan de sus pares, así como siempre será, al menos parcialmente, multicultural en sus orígenes y constitución. De modo que no es que no posea inherentemente poder de autodeterminación o impulsos propios, sino que es porosa y por lo tanto asimila las influencias externas de manera distintas (Parekh 1999, 2000).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>. En concordancia con esta idea, existe una teoría sumamente importante para la etnografía contemporánea que es similar conceptualmente a la que plantea Parekh y que fue formulada por Fredrick Barth en la década de los setentas del siglo pasado (Cf. Barth 1976). Esta construcción de análisis social argumenta que son justamente los límites culturales –étnicos en este caso– los que, imaginados y construidos socialmente, definen y estructuran la identidad y la especificidad interna de una cultura (o dicho de otro modo, regulan los motivos conscientes e inconscientes de la autoadscripción de sus miembros). La teoría de los límites étnicos fue sumamente importante en su momento porque ayudó a la reconstrucción de la visión esencialista que de las culturas “cerradas” se tenía en la antropología y la etnografía de entonces y puede distinguirse tranquilamente de las teorías de conformación de la identidad personal que tienen Kymlicka, Raz, Appiah y, sobre todo, de la identidad dialógica basada en la autenticidad (Taylor) o en el reconocimiento ente sujetos (Touraine). Lo que me llama la atención, en dado caso, es que la reflexión de Barth es fundamental para la antropología y muchas otras ciencias sociales (Cf. Ariel de Vidas 2003, Barabás 2006, Bartolomé 2004, 2005, Giménez 2004, Pérez Ruíz 2003, 2004 y 2008; Poutignat y Streiff-Fenart 1995, por mencionar a algunos de los autores que destacan el trabajo de Barth). Algunos filósofos

Debatiendo expresamente de nuevo con la construcción teórica liberal sobre este tema advierte en ella un grave problema: si bien hace hincapié en el hecho de que todos los seres humanos están culturalmente determinados, la visión liberal contemporánea destaca el valor que tiene para el individuo su propia cultura y no las culturas en general. Le parece que es un error profundo no reconocer que así como un individuo necesita de su cultura, necesita de otras para apreciar las particularidades de la suya. En ese sentido, en un momento histórico en que los límites culturales son tan permeables cada grupo cultural absorbe aspectos de otros grupos, y a la vez se distingue y determina a sí mismo en contraste con ellos: las propuestas de Raz y la de Kymlicka, pues, enfatizan *el valor de la cultura pero no el de la diversidad cultural* (Parekh 1997: 61).

La imbricación de estos tres puntos (que los humanos están culturalmente determinados, que las culturas son valiosas en sí mismas y que las culturas son también plurales en su interior) implica que ninguna sociedad puede ignorar las demandas de unidad y diversidad que en sí misma produce: dado que diferentes sociedades policulturales tienen diversos desarrollos históricos y distintas prácticas comunitarias, y mantienen dentro de sí múltiples tipos y grado de diversidad, enfrentan problemas internos y externos desiguales. Ningún modelo para reconciliar ambas necesidades podrá ser nunca del todo satisfactorio pero debe ser constantemente buscado. Parekh piensa que una sociedad basada en la interculturalidad será aquella donde las respuestas a la diversidad cultural forman parte del sistema social y político básico, y son respetuosas de las demandas culturales de sus dos o más comunidades diversas. Advierte que las bases del proceso de reconciliación y estabilización de las demandas de unidad y diversidad presentes en una sociedad con una o más culturas importantes debe considerar que ambos conceptos son igualmente fundamentales: ninguno puede ser privilegiado a expensas del otro, dado que son equivalentes, uno limita al otro y por ende, no es posible concentrarse sólo en los límites de la diversidad, sino también en los límites de la unidad. Vista así, la diversidad cultural

---

políticos (o historiadores políticos como Hobsbawm), como pasa en este caso, si bien llegan casi a la misma conclusión, deberían conocerla de antemano y servirse de ella: atender problemas tan arraigados en el mundo empírico obliga a saber lo que hacen otras disciplinas que se preocupan por lo mismo (reconociendo su interés, construcciones conceptuales y alcances), para atender adecuadamente los problemas en debate. Lo mismo sucede con el estructuralismo: me atrevo a decir que la filosofía política contemporánea, sobre todo la que se inspira en Kant, inadvertidamente considera que así como pasa con los supuestos morales, también los hechos culturales contarían con cierta unidad estructural susceptible de expresarse mediante leyes generales, pero no se preocupa por indagar si esto ya fue dicho antes y si fue, o no, rebatido.

no es una imperfección del ámbito social que deba ser mitigada, sino un proceso social en constante adaptación (Gutiérrez 2006, Parekh 2000, Taylor y Gutmann 1993).

### 2.3

Como se dijo, una sociedad intercultural requiere un fuerte sentido de unidad. Esto implica que sus miembros deben tener un profundo sentido de mutua pertenencia y compromiso y que confían en los demás, a tal grado que saben que, pese a todas sus diferencias, continúan deseando vivir juntos en la misma sociedad y harán todo por continuar viviendo de ese modo. Pero por otro lado, y como ha pasado generalmente hasta ahora, una fuerte unidad conseguida mediante la implantación de una única cultura nacional ha dejado muy poco espacio a la diversidad.<sup>12</sup> La reconciliación implicaría entonces que la sociedad intercultural pueda hospedar un fuerte sentido de unidad sin la necesidad de contar con una cultura comprensiva nacional: *“Una sociedad multicultural debe hallar formas de desarrollar un sentido fuerte de mutuo compromiso y pertenencia sin tener que insistir en una común cultura comprensiva nacional y en su uniformidad de valores, ideales y significantes organizativos sociales concomitantes. En este sentido, un estado constituido [inter]...culturalmente difiere radicalmente del estado-nación que nos es familiar desde hace tanto. Este último basó la unidad del estado en la uniformidad de la cultura. Esta alternativa está vedada para una sociedad multicultural, que precisa derivar su unidad no de la uniformidad cultural sino de la diversidad cultural y no debe resentir y sospechar las diferencias culturales sino, que al contrario, debe convertirlas en fuentes de su fuerza. Su unidad es tan fuerte como la del estado-nación, pero esta fuerza deriva de otras formas y tiene una naturaleza y textura sumamente diferentes”* (Parekh s/f). Dicho bastamente, la tolerancia no debería ser el motor de una política nacional sobre la diversidad.

Es notorio que este filósofo retoma aquí la definición de doctrina comprensiva de John Rawls<sup>13</sup> pero la amplía considerablemente, igualando de algún modo las ideas morales – normativas– de la sociedad liberal con las democracias contemporáneas. Este juego puede, o no, considerarse argumentalmente válido dado que Rawls se refiere solamente al utilitarismo, el intuicionismo y a las variantes religiosas para dar cuenta de lo que es

---

<sup>12</sup>. Considera que esto es tan cierto en las grandes células sociales constitutivas como en las más pequeñas: familia, amigos, partidos políticos, corporaciones, etc.

<sup>13</sup>. Cf. Sección 2.1 del primer capítulo de esta tesis.

una doctrina comprensiva. Empero, a mí el símil me parece absolutamente válido, puesto que simplemente asume que el estado-nacional democrático contemporáneo implica ideas morales –normas– que son propias del liberalismo y que esto sería igual para las leyes y conductas sociales específicas de las naciones socialistas que sobreviven en el mundo de hoy, o de las de los estados religiosos del Medio Oriente.

En una sociedad intercultural la unidad y la diversidad deben relacionarse dialécticamente en el sentido de que la unidad debe estar embebida y nutrida por la diversidad y la diversidad alojada, y regulada en, y por, la unidad. La teoría estandarizada del liberalismo que habla de una división de esferas, una pública y otra privada (una que corresponde a la unidad y otra a la diversidad) no funciona ni en sociedades muy homogéneas culturalmente, dado que las diferencias culturales pueden atravesar todas las áreas de la vida, incluso en la política. En México el ejemplo más claro de esto es el llamado sistema de cargos que hay en casi todas las comunidades rurales indígenas del país y en algunos barrios indígenas que han sido comidos por manchas urbanas. El sistema de cargos es religioso y es civil y a la vez es doméstico y se consolidó durante el s. XIX en todas las etnias nacionales que fueron evangelizadas (Cf. Chance y Taylor 1985, Medina 1983, Millán y Valle 2003, Viqueira 1994) y convertidas al catolicismo (es decir, los seris o los huicholes, por ejemplo, no tienen sistema de cargos): el gobernador tradicional, o el consejo de ancianos, según sea el caso, dirige su comunidad políticamente y frente al exterior pero a la vez está encargado principal de organizar las fiestas religiosas, conciliar pleitos internos, juzgar problemas conyugales, determinar actividades de las familias de la comunidad en ciertos momentos, etc. Esto para quién no se ha establecido por un tiempo en una localidad indígena puede parecerle una simple cadena de actividades públicas, pero éstas actividades están a su vez imbricadas en concepciones específicas del cosmos y del comportamiento moral que se deriva de esa propia concepción, dando lugar a lo que ha dado llamarse usos y costumbres, además de que el cargo implica para quienes lo toman (existe una escala amplia de cargos, la mayor parte escalafonarios, hasta llegar a ser gobernador o miembro del consejo de ancianos) un costo económico personal que debe ser asumido por completamente (con dinero propio se pagan las fiestas, se hace justicia, se ayuda a familias necesitadas, etc.).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>. Para un buen análisis descriptivo del sistema de cargos se recomienda casi cualquier texto de Andrés Medina o bien acceder al sitio del proyecto *México Nación Multicultural* de la UNAM y en la sección de 100 preguntas dirigirse a la que se refiere al sistema de cargos: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/indice.html>.

Seré más concisa: en 2007 un incendio provocado por la caída de un rayo devoró el templo de la Señora de la Asunción en Santa María Acapulco, un asentamiento pame del que ya se ha hablado antes. Para la comunidad el incendio se debió a un mal comportamiento de la población en general, pero sobre todo del gobernador: el desastre fue un castigo divino y durante meses se dedicaron a desagaviar él cascarón del inmueble y el gobernador realizó penitencias. Posteriormente, consideraron que el incendio era una forma de reinventar y a la vez consolidar sus costumbres y a eso se han dedicado al menos los últimos cinco años: modificando estructuras de comportamiento familiar y modificando estructuras del entramado civil y a la vez religioso que se hace cargo del templo y regula las actividades comunitarias del año (Cotonieto 2009, 2010 y 2011).

En resumen, en muchas culturas no hay un dominio transcultural público en donde alojar la unidad. De hecho, piensa Parekh (2000), el intento por combinar un mundo público monocultural con una esfera privada multicultural tiende a subvertir esta en detrimento de la primera. Cuando una cultura no sólo está reconocida públicamente sino también entrelazada con las prácticas e instituciones políticas acaba por ser vista como la cultura de la comunidad y una expresión de su identidad colectiva. Así, cuando el reino de lo público valúa en demasía la uniformidad, la diversidad tiende a ser devaluada socialmente (Parekh 1999). Parekh rescata el manoseado caso francés de las alumnas musulmanas que se cubren con velo para asistir a clases en un sistema que defiende ante todo una supuesta laicidad que hemos visto en los dos capítulos previos, para decir que es problemático no porque las costumbres de los pueblos emigrantes atenten contra el funcionamiento estricto del estado-nación y sus políticas educativas, sino porque refleja intolerancia al diálogo e imposibilidad de buscar vías para inteligibilidad cultural mutua (Parekh 1999).

Evidentemente, el autor nota que si bien estas relaciones entre comunidades están moldeadas por un sinfín de factores, muchos impredecibles o únicos; de entre ellos destacan la forma en que la economía está distribuida, los modos de construcción de sus poderes políticos y la permanencia de la memoria histórica colectiva. Cualquier inequidad en estos rubros, si se trata de comunidades culturales, les hará relacionarse aún menos con la nación que los contiene e incluso puede, o podría, generar sentimientos de alienación, resentimiento y hostilidad hacia el resto de las comunidades.

## 2.4

Preocupado por la viabilidad política y social de su propuesta, una vez establecidos estos supuestos básicos (que los seres humanos están culturalmente determinados; que las culturas son valiosas en sí mismas en términos sociales; que las culturas son plurales en su interior y cuentan con diferentes tipos y grados de diversidad y memoria histórica y enfrentan por ello varios problemas internos y externos; y que todo esto conlleva necesariamente a establecer un equilibrio entre las demandas de unidad y diversidad y de distribución económica que tienen las sociedades contemporáneas) Parekh expone algunos puntos —o valores públicos operativos— que deben dialogarse y definirse para que una sociedad pueda darle a sus comunidades culturales una estructura política y cultural que logre rebasar la lealtad y gratitud que cada grupo construye internamente. Lo que sería, obviamente, la única garantía que se tiene del éxito social de un estado que considere y atienda esta visión particular de acomodo para la diversidad cultural.

Lo que habría que dialogar sería, más o menos: la forma de la autoridad que proveerá coherencia y cohesión durante la construcción de intereses comunes, el tipo de justicia que se instaurará (en este sentido la preocupación se refiere en gran medida a la interrogante de cómo trasladar el lenguaje de la diversidad a lenguaje legal) y la mecánica de la discusión y discursos públicos.

Para empezar, Parekh se pregunta qué hacer para lograr que toda comunidad sea respetada y considerada como igual de valiosa que el resto de comunidades que la rodean. Al tiempo en que piensa que no es posible pedirle a un grupo cultural que abandone su identidad para formar parte de una sociedad mayor (así como es impensable la ablación femenina, será impensable la discriminación por vestimenta o por convicciones religiosas, por ejemplo).<sup>15</sup>

En este sentido, considera que la vida cotidiana es experimentada en tres niveles. Los valores públicos de una sociedad están imbricados con cada uno de ellos: *“Primero, están*

---

<sup>15</sup>. Para un listado bastante completo de las prácticas culturales de corte étnico que han sido objeto de acalorados debates en todo el mundo (como serían la poligamia, la ablación, el castigo físico, el matrimonio concertado, entre varios otros otros), véase Parekh 2000: 264-265.



*consagrados en la constitución, que a su vez descansa en un diseño básico de la moralidad y legalidad de la esfera política, lo que incluye derechos fundamentales, e inclusive, obligaciones de los ciudadanos. Segundo, los valores están expresados en leyes que encarnan los valores abrazados por la constitución y que se relacionan con la vida de los ciudadanos. Pese a que los valores constitucionales y los valores legales están íntimamente relacionados, son de naturaleza diferente. Los primeros son generales y regulativos; los segundos específicos y sustantivos y pueden estar limitados pero no derivados de los valores constitucionales. Por ejemplo, la constitución puede demandar que todos los ciudadanos sean tratados de igual modo. Esto en sí mismo no implica la monogamia, dado que la igualdad entre sexos sólo implica que hombres y mujeres deben disfrutar derechos iguales para escoger sus parejas matrimoniales, no que deban casarse con sólo una persona. Cuando la ley prescribe la monogamia, tanto respeta como va más allá del valor constitucional de la igualdad entre sexos [...] Los valores políticos están asimismo expresados en las normas que gobiernan las relaciones cívicas entre sus miembros. Estas relaciones ocupan un puesto intermedio entre las relaciones estructuradas de la vida pública organizada y las relaciones íntimas de la vida personal y privada. Aunque algunos aspectos de las relaciones cívicas están regulados por leyes, la mayor parte no lo están ni no pueden estarlo. Las relaciones entre vecinos, transeúntes en la vía pública, conductores, colegas, compañeros y extraños pertenecen a esta categoría. Están reguladas por un cuerpo de valores y prácticas cívicos y constituyen la cultura cívica de la sociedad [...] Cuando a un profesor pakistání visitante en una universidad británica le fue avisado que no podía pedirle a sus estudiantes que le hicieran la compra semanal, fue avisado que en efecto, que las relaciones de ese tipo estaban gobernadas en Inglaterra por valores cívicos diferentes a aquellos que prevalecen en su país” (Parekh 2000: 268-269).*

Los valores públicos operativos generales y regulativos estarían manifestados en la constitución. Los específicos y sustantivos en las leyes. Además, existirían relaciones cívicas establecida que permitirían el diálogo entre niveles (Sackville s/f). Parekh hace énfasis en que el diálogo y la deliberación deben estar basados en la persuasión, no sólo el debate argumental: la persuasión tiene para este autor elementos emocionales y que aluden a la memoria e historia de las comunidades involucradas que la mera discusión racional no atiende, ni mucho menos esclarece (Sackville s/f).

Considera que la descentralización política ayuda a crear múltiples unidades de poder y esto posibilita a las minorías a acceder a él. Muchas veces será provechoso darle a las comunidades un papel específico dentro de la toma de decisiones de aspectos que les afectan, o incluso, además de un poder consultivo, una capacidad de veto (casos de esto serían el sistema de consulta a minorías de Suecia, el compromiso israelí e indio de no cambiar los usos y las costumbres de las minorías sin su consentimiento explícito, la pilarización belga y holandesa, entre otras alternativas políticas de decisión integrada).

En este sentido, Parekh piensa que si una comunidad cultural está concentrada territorialmente debe gozar de ciertos poderes y derechos no necesariamente disponibles para todas las demás comunidades, como es el caso de Quebec en Canadá, Borneo en Malasia o Cachemira en la India (o como pasa, de hecho, con los grupos indígenas costeños nicaragüenses, agregaría yo). Considera que, si bien en la teoría tradicional del estado-nación esto implicaría violar el principio de equidad, en el fondo, muchas veces la equidad formal conlleva la inequidad sustantiva y viola muchos principios de la justicia, dado que la justicia, un valor político innegable, debe reconciliarse con otros valores tales como la estabilidad, el orden civil, la igualdad, la dignidad individual y colectiva, la promoción de la diversidad y la sensación de un lugar específico dentro de la (más amplia) sociedad que los contiene. Los individuos de estas comunidades construyen un sentido mutuo de compromiso y de pertenencia común mediante el trabajo y la acción en conjunto (Parekh 2000), como pasa en México con la costumbre indígena de la “faena”, el “tequio” o la “fatiga” según se la llame en cada región.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup>. *“La membresía comunitaria no se establece sólo por nacimiento sino por el principio de ‘participación’ un miembro activo es un individuo que participa en los diversos ámbitos de la vida colectiva y demuestra con ello su voluntad de contribuir a la existencia comunitaria.”* Bartolomé 2008: 87-88.

Que la falta de participación mina las estructuras sociales y políticas intraétnicas ha sido relatado en esta tesis ya mediante un epígrafe donde Félix Rubio me contaba en una entrevista su punto de vista acerca de la situación comunitaria actual en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Existen varios y numerosos ejemplos en la literatura, pero recomiendo “La organización municipal en San Mateo del Mar” de Jorge Hernández-Díaz y Ezequiel Z. Toledo (en Hernández-Díaz 2007). Como siempre, hay también quién contradice esta visión. Dice Johannes Neurath: *“hay que tener cuidado con los etnólogos que están preocupados por lo que ya no hay, más que por lo que hay. Por ejemplo, cuando el discurso de los viejitos se toma al pie de la letra: ‘los jóvenes no quieren hacer fiestas’, conclusión: las costumbres están en peligro...”* (Conferencia: *Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía*. Seminario “Signos Mesoamericanos” del IIA-UNAM. Sesión del 20 de abril de 2007).

En el caso indígena, sobre todo en el caso de las comunidades indígenas mexicanas que se concentran en ejidos o municipios específicos la anterior propuesta de Parekh podría ser viable, por ejemplo, si, como dice Luis Villoro (1998 y 2001), se ofreciera a una comunidad el máximo poder de decisión grupal que fuera compatible con la unidad de un país. Así, no sólo podría discutirse la retórica viabilidad de su autodeterminación política interna (como se hizo en 1995 con la legalización de los usos y costumbres en 418 municipios de Oaxaca, pero que en realidad es un hecho que el estado mexicano ha aceptado desde siempre en casi todos los lugares donde hay sistemas de cargos, mismos que en su gran mayoría imbrican funciones religiosas y civiles), sino implementarse estatutos reales (legales) de propiedad, y no sólo de posesión, sobre los recursos naturales presentes en sus territorios, aspecto que les es negado constantemente.<sup>17</sup> Otro aspecto que continuaría abierto, y que parece prioritario dialogar es la capacidad de veto sobre ciertos asuntos puntuales que pudieran tener grupos con sitios o recorridos sagrados específicos, como pasa en México con los tohono o'odham (o pápagos) en el desierto de Sonora, los winik (choles) en Palenque y Yaxchilán, Chiapas; o el muy sonado caso de los wixarika en relación a su peregrinaje a Wirikuta donde la concesión de tierras para la explotación minera impide su libre tránsito. Como dice el propio Parekh (al contrario que Kymlicka, por cierto), los casos de debate intermedios, que no se refieren ni a grupos aislados territorialmente ni a grupos aculturados, sino a aquellas comunidades culturales con identidad específica que mantienen una constante relación con otros grupos, son mucho más problemáticos y sus soluciones precisan de deliberaciones largas y profundas (Parekh 2000).

Como puede verse en esta recomendación de debilitar las fronteras nacionales y poderes territoriales, como también lo propone Fraser (2009), se hace patente de alguna manera la necesidad de disociar el estado de la nación. La idea, parece ser, implicaría considerar al estado como una federación descentrada de comunidades (religiosas, étnicas...)

---

<sup>17</sup>. La reciente resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de reponer el procedimiento de audiencia para el amparo que la tribu yaqui (yoeme) presentó contra la SEMARNAT, en una controversia sobre la construcción del acueducto Independencia en el sur de Sonora es un triunfo sin igual en este sentido (en 1940 el presidente Lázaro Cárdenas los hizo propietarios por decreto del 50% del agua que almacena La Angostura, ubicada en el sistema de presas del Yaqui, de donde se extraería el agua para la operación del acueducto), pero debe reconocerse, empero, que este triunfo no es exactamente resultado de un diálogo conjunto, que es en última instancia lo que los yaquis pedían de la SEMARNAT y del gobierno del estado de Sonora antes de la construcción del acueducto. Por otro lado, Guillermo Padrés Elías, el actual gobernador, sigue sin acatar el fallo, que se dio en agosto de 2013.

unidas por determinaciones legales y políticas y ejercitando un poder disperso (Kolodziejczyk 2001; Sackville s/f). Pero a la vez, el papel que las instituciones estatales (como son los ministerios, los juzgados, la seguridad social gubernamental, etc.) jugarían en la creación de un sentido de pertenencia nacional común es vital para Parekh. El sentido de pertenencia no puede ser étnico ni estar basado en características culturales específicas, sino más bien, cimentarse a partir, como también lo dirán Will Kymlicka y Luis Villoro<sup>18</sup>, de la idea de una comunidad histórica común (o en el deseo de construirla). Esto es cierto tanto para las comunidades culturales como para las políticas.

## 2.5

Especificadas las condiciones para generar coherencia y cohesión comunes en las diferentes culturas, es importante saber cómo y qué tipo de justicia deberá instaurarse en ella y entre ellas. Parekh decide comenzar hablando del siempre espinoso tema del resentimiento en la memoria histórica colectiva de una comunidad dada, dado que piensa que la mayor parte de los conflictos étnicos o religiosos derivan de actos reales, o imaginarios, de injusticia: a más recuerdos amargos, más intratables serán los conflictos, y más difícil será restaurar relaciones normales entre las comunidades envueltas en el problema (como también hace notar Chaim Gans en su texto de 2010).

En este caso en concreto, el autor indio hace notar un primer problema práctico relacionado con cierto contenido teórico (la memoria histórica de una injusticia) que conlleva un problema de otro orden (los límites y problemas del uso de la dupla mayoría-minoría para resolver conflictos interculturales): por definición una nación excluyente será políticamente corta de vistas y potencializará el sentido nacionalista de sus habitantes. En ese contexto, las repúblicas bálticas, como otros tantos países que experimentaron procesos de liberación tras muchos años de colonialismo soviético, justificaron su nacionalismo en función de la población indígena o numéricamente dominante, excluyendo así a los rusos. Parekh piensa que generar discursos ideológicos que enfatizen las diferencias étnicas en términos de las cantidades de personas que pueblan un lugar sólo recrudece los conflictos (Kolodziejczyk 2001, Parekh 2000).

---

<sup>18</sup>. Para contextualizar esta propuesta debe tenerse en cuenta que fue planteada por primera vez en 1983 por el intelectual marxista Benedict Anderson para analizar la construcción de los estados-nación modernos.

Para Parekh, y también para Villoro (1998 y 2001), el compromiso con una comunidad política no implica ni un consenso común hacia con la obtención de ciertas metas ni una visión idéntica de su historia o de su ethos cultural dominante; implica más bien una obligación con la continuidad de su existencia y su bienestar, siendo que sus miembros tienen a la comunidad compartida en tal alta estima que no dañarán sus intereses o atentarán contra su integridad. Esto quizá, puede llamarse patriotismo o lealtad política. Así, los individuos *“...guiados por tal lealtad, podrán criticar su forma de gobierno, instituciones, políticas, valores [...]. Sus críticas no deben provocar malestar o generar cargos de deslealtad en la medida en que su compromiso básico con la comunidad no esté en duda. El patriotismo no es el monopolio de los conservadores, dado que los socialistas, los radicales y los comunistas pueden ser tan o más leales a su comunidad que los primeros”* (Parekh 1999).

Ligada a esta idea no impositiva de pertenencia nacional, se encuentra a la idea de la ciudadanía igual, quizá el punto que más preocupa al multiculturalismo liberal. Parekh considera que si bien ésta es esencial para la construcción de la idea del sentido de pertenencia común (a un estado, a un estatus), no es suficiente. La ciudadanía se refiere a estatutos y derechos, la pertenencia a identificaciones. Un individuo podrá sentir que disfruta de todos los derechos de ciudadanía pero sentir que no pertenece exactamente a la comunidad en la que habita, como pasa con ciertos grupos de caribeños y asiáticos en Inglaterra, de árabes en Israel o Francia, o de musulmanes, y recientemente sikhs, en la India (Parekh, 2000: 237). En esta idea Parekh expresamente sigue a Avishai Margalit, Joseph Raz (en su artículo conjunto de 1990 [1995], por ejemplo) y Charles Taylor cuando estos proponen que el reconocimiento social y cultural es básico en la conformación de la identidad personal y la autoestima y que la ausencia de tal reconocimiento puede dañar gravemente a ambos: *“De este modo que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en medio del aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás. Desde luego, la idea no es que esta dependencia de los demás surgiera a la par con la época de la autenticidad. Siempre existió alguna forma de dependencia. La identidad socialmente derivada dependía, por su naturaleza misma, de la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca representó un problema,*

*dado que el reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada, por virtud del hecho mismo de que se basaba en unas categorías sociales que todos daban por sentadas. Pero la identidad original, personal e internamente derivada no goza de este reconocimiento a priori. Deberá ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar. Lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar”* (Taylor y Gutmann 1993: 55-56). En este sentido, diríamos que el «reconocimiento» externo en relación dialogante con un yo interno es indispensable en la conformación del individuo, a diferencia de los postulados base de la ética kantiana que inspiran el igualitarismo liberal, como ya se vio.

Sin embargo, el filósofo que nos ocupa se separa de la propuesta de Charles Taylor al considerar que la respuesta que éste da a cómo las minorías segregadas podrían asegurar su reconocimiento social es profundamente ingenua: “...él parece escoger la bastante naive visión liberal que postula que el grupo dominante puede ser persuadido racionalmente para cambiar su punto de vista del tema mediante argumentos intelectuales y llamados morales” (Parekh 1999).

## 2.6

Siguiendo con las líneas básicas de acción política y social que se precisan para el mantenimiento (o instauración) de una sociedad intercultural, este autor considera que dado que las diferencias culturales representan un hecho concreto fuertemente experimentado en cada encuentro cotidiano formal o informal, es preciso que los miembros de dicha sociedad adquieran recursos psicológicos y morales que les permitan interactuar en ella. Deben ser capaces de no sentirse amenazados por las diferencias e incluso respetarlas o alentarlas. Es preciso que las comunidades aprecien la contribución que éstas proporcionan a la libertad, la racionalidad y bienestar humanos como el autor ha demostrado con anterioridad siguiendo a Raz y otros filósofos.

Por ello, los individuos deben ser capaces de revisar, analizar y criticar su propia identidad y miedo a la diferencia. Una sociedad intercultural requiere una visión de las variantes humanas profundamente distinta a la que ha imperado en el mundo desde hace cerca de tres siglos, dado que la identidad no puede ser vista como algo inmutable y homogéneo; casi esencializado. Esto marca una nueva época dentro de la historia y requiere no sólo

un conjunto apropiado de políticas públicas e instituciones sino también actitudes y virtudes novedosas y en verdad una profunda transformación cultural y psicológica (Parekh 2000). Para alcanzar el diálogo intercultural deseado, Parekh hace gran hincapié en la necesidad de producir y contar con una educación expresamente intercultural. Con esto se refiere a formar y sensibilizar a las diferentes comunidades de una sociedad en las vastas diferencias de pensamiento que existen y en la importancia de analizar y revisar la propia identidad; más que en la enseñanza de miles de datos sobre las especificidades históricas y culturales de las diversas comunidades que componen tal sociedad (Parekh 1999, 2000: 224-230 y s/f).

Finalmente, su propuesta considera que la identidad nacional de una sociedad (haciendo eco de la legítima preocupación por el futuro de las naciones ya establecidas geográfica y políticamente que enfatizan pensadores como Kymlicka, por ejemplo) estará imbricada no sólo con el autoentendimiento de su diversidad sino también con su capacidad de creación o recuperación de símbolos comunes: ceremonias nacionales, rituales políticos, dado que estos movilizan emociones políticas, generan actos de autoidentificación colectiva y permiten la creación de un fuerte sentido de compromiso mutuo (Parekh s/f). Si estos símbolos son la suma de varios, digamos, subsímbolos comprensibles para diversas comunidades culturales, aún mejor; por triviales que parezcan en cierto nivel.

## 2.7

Como podemos ver, a diferencia de Kymlicka y Fraser, Parekh habla de valores operativos (ejemplificados aquí en medidas, lineamientos y/o acciones específicas, según sea el caso) y no de derechos; dado que considera, como hemos visto, que una construcción normativa no ha garantizado hasta ahora per se una buena relación entre las minorías culturales y la cultura comprensiva mayoritaria de los estados-nación modernos. Considera que con medidas como éstas no es preciso construir una cultura nacional comprensiva: la unidad nacional no será abstracta, formal, sino que, por el contrario, dependería de bases políticas, morales y sociales profundamente arraigadas en la comunidad común. La diversidad no sería pasiva y gregaria, sino expansiva y creativa. Esta sociedad estará *unida* pero no *unificada*, dice.

Se pregunta cómo podremos asegurar la construcción de sociedades multiculturales estructuradas de esta forma. Para ello recurre a una institución multilateral como lo es la

ONU, depositando en ella las herramientas fundamentales de divulgación y ejemplificación de modelos multiculturales de varias índoles<sup>19</sup>.

La justicia, piensa, que trata sobre todo de derechos e intereses, sólo será una de las precondiciones por las que deberán propugnar las minorías culturales para sentirse verdaderamente consideradas en las sociedades contemporáneas. *“La justicia es inherentemente contenciosa y, contra Rawls, no hay una única, racional y conclusiva manera de resolver las discrepancias profundas que existen acerca de sus criterios, límites e importancia en la vida política de una comunidad, o de varias, dentro de las sociedades multiculturales de hoy. Es también uno de los muchos valores políticos que deben contrastarse con la armonía social, la integración de los grupos socialmente excluidos, la solidaridad, entre otros [...] Por éstas y otras razones relacionadas, la justicia no puede ser la única base de la comunidad política o incluso su máxima o principal virtud. Debemos hacerle justicia a la propia justicia y mantenerla en su adecuado lugar, ni subestimando ni exagerando su importancia”* (Parekh 2000: 237).

Este punto, realmente controvertido, en el cuál se basan las diferencias primordiales entre las alternativas de los modelos multiculturales liberal y, en este caso deliberativo (como Parekh bautiza a veces su propuesta teórica, acercándola explícitamente a la necesidad de un diálogo en la construcción de democracias participativas que postulan Gadamer, Habermas o Young). Precisamente, el énfasis que Kymlicka le da a la instauración de

---

<sup>19</sup>. En particular hace referencia a cuatro posibles herramientas con las que cuenta esta organización para lograrlo: 1. Mediante la divulgación de programas locales que han sido exitosos en varias partes del mundo y que lidian con cuestiones de conflicto cultural conformando líneas de acción ejemplificables y, con ciertas variables, exportables. 2. Haciendo una campaña extensiva, a través de oficinas y departamentos en todo el mundo, que sienten la base de las condiciones mínimas para la instrumentación de políticas de educación intercultural con contenidos específicos derivados de acciones participativas y de investigación en pro de un nuevo orden cultural. 3. La mayor parte de los conflictos de las sociedades multiculturales son claramente anticipables y, si abordados a tiempo, resueltos. Cuando estos grandes conflictos se encuentren en etapas iniciales la ONU, la UNESCO, entre otras instituciones multilaterales deberán ayudar a generar foros de debate y conciliación política, usando su autoridad moral colectiva para apoyarlos a resolver cada caso, como hacen hoy en los problemas internacionales. Y, 4. Las sociedades multiculturales también se beneficiarían en gran medida de una asesoría clara en aspectos tan importantes como una cartera mínima de derechos culturales de las minorías, el papel y límites de la religión en la vida política, códigos de conducta de los medios cuando se refieren a aspectos de la diversidad y mediante la ilustración de, como ya se dijo, ejemplos concretos de cómo es que se pueden aplicar diversas salidas en estos temas, etc. (Parekh s/f). Se trataría de diversos centros de autoridad, con jurisdicciones traslapadas, instituciones interfronterizas y/o globales. En dado caso, el estado debe pluralizarse sin sacrificar su habilidad para la acción colectiva y la unidad nacional (Cf. Parekh 1999, 2000, 2008 y s/f).



reglas político-sociales –e institucionales– claras que deben ser definidas mediante la generación de derechos fijos (no en su contenido específico, sino en su poder de aplicación) se opone a la concepción de un arbitraje social y cultural que defina, mediante herramientas tales como la conciliación, la retribución<sup>20</sup>, etc., las salidas particulares que se precisan en cada caso empírico (creando con ello experiencias y ejemplos, al tipo de lo que podría ser, digamos, una jurisprudencia flexible).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>. Relata Bartolomé, por ejemplo: *“Hace algunos años fui invitado por la UNESCO a participar en una reunión sobre ética universal desde el punto de vista de las distintas religiones. En el encuentro confluyeron lamas, swamis, pastores, sacerdotes, ulemas, monjes budistas, rabinos, miembros de iglesias africanas, etc., así como un reducido número de intelectuales ajenos a las iglesias, entre los que me encontraba. Durante uno de los almuerzos el rabino, inundado de un espíritu ecuménico, recorrió las mesas repartiendo trozos de pan en una especie de comunión colectiva. Cuando le entregó su trozo al miembro de una iglesia africana que estaba a mi lado, éste le retribuyó de inmediato con otro trozo de pan. Al interrogarlo a este respecto, me dijo que él no podía perder su autonomía moral recibiendo un bien sin devolver algo a cambio. Pocos repararon en el casi insignificante evento, pero nos encontrábamos ante una clara incompreensión ética derivada de la asunción de la existencia de un valor supuestamente universal, que es en realidad propio de una tradición cultural específica. Frente a la generosidad, considerada universal por la perspectiva judeo-cristiana, el africano afirmaba el valor de la reciprocidad, del intercambio equilibrado, ya que la generosidad supone un dominio moral del que da respecto al que recibe”* (Bartolomé 2006: 125).

<sup>21</sup>. Para Parekh, en otro de caso que da cuenta de resoluciones exitosas de problemas derivados de la tensión entre unidad y diferencia dentro de una sociedad, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sudafricana es una gran muestra de lo anterior, ya que no buscó nunca perseguir la verdad en función de castigar al culpable sino que publicitó la verdad de los errores cometidos, le exigió a los perpetradores blancos de las injusticias un perdón público y los obligó a que su remordimiento expreso fuera usado para asegurar la reconciliación real entre ellos y sus víctimas. En el caso mexicano (americano, diría, ya que en diversas latitudes del continente y en grupos culturales totalmente diversos hay una tendencia clara a regirse por la misma práctica) es sabido que la figura de la conciliación es básicamente la herramienta que emplean las comunidades indígenas (y muchas rurales no indígenas) para abordar y zanjar diferencias de cualquier índole que precisen de la intervención de las autoridades locales, ya sean estas las tradicionales o representaciones –ejidales, municipales– de sistema del gobierno nacional. En México, como ya se dijo, en varios estados está ya reconocida la justicia indígena. Para mayores datos y para ciertos ejemplos muy reveladores véase Abueta 2004, Hernández-Díaz 2007, Martínez 2004, Orta y Torres 2011, Rea 2012, Vásquez 1998, entre otros. Ahora bien, debe verse que se trata de sistemas intraétnicos o interétnicos, no de una sistematización de este tipo entre el estado u otros grupos no indígenas y los que sí se consideran indígenas. Este aspecto lo retomaré prontamente para hablar justamente de lo que parece que ha sido el destino fundamental de la propuesta por la interculturalidad en el país

Aun así, este argumento es muy precario, y si bien se basa fundamental y expresamente en el esfuerzo sudafricano, el reciente juicio contra Efraín Ríos Montt en Guatemala muestra que es muy difícil de cumplir, puesto que hay un cierto tipo de violencia étnica que verdaderamente busca acabar con grupos culturales específicos, no sólo mantenerlos sometidos, y el recuerdo de esa violencia se imbrica con la percepción que una minoría nacional dada puede tener de la justicia, y sólo actos de donde uno de los grupos (o el estado mestizo en este caso) recibe castigo puede consolar a los agredidos. Quizá lo que puede rescatarse del argumento es la posibilidad de que una vez que se ha dado reconocimientos al hecho histórico, con el perdón o el castigo, se parta de una nueva base de relación horizontal que busque el mutuo entendimiento.

## 2.8

Para cerrar con la glosa de la propuesta de Parekh durante el auge de la discusión académica y filosófica sobre la diversidad cultural, debe decirse que ésta distó mucho de ser palabra muerta. Como director de la “Comisión para la Equidad Racial” británica redactó, en conjunto con otros especialistas en el tema, un texto-reporte sobre el futuro multiétnico de la Gran Bretaña (véase CRE 2000): una serie de propuestas para construir líneas de acción gubernamentales que constituyeron una gran parte de los postulados operativos de la actual Comisión Británica sobre Igualdad y Derechos Humanos, fundada en 2007. Los principales lineamientos son casi un resumen de la propuesta de Parekh (de hecho, se le suele llamar *Reporte Parekh*)<sup>22</sup> quien expresamente dice que gracias al trabajo que hizo en esta comisión, y a las ideas y ejemplos prácticos escuchados durante las sesiones de trabajo, logró construir sus postulados teórico-prácticos. Dentro de las muchas propuestas de la Comisión, se habla de hacer cambios sustanciales en materia de la construcción de la identidad e historia nacionales; se hace hincapié en el entendimiento de las transiciones identitarias; se exige establecer un equilibrio entre cohesión, diferencia e igualdad en el discurso, planeación y ejecución de políticas públicas, al igual que formas prácticas de discriminación racial; la construcción de una cultura de los derechos humanos y finalmente; se señala la importancia de la reducción de las inequidades materiales.<sup>23</sup> Aparentemente, el texto fue no fue fácil de colocar

---

<sup>22</sup>. Los principales puntos son: a). la equidad en valía de todos los individuos, b). el reconocimiento de que los ciudadanos son miembros de comunidades particulares (religiosas, étnicas, culturales, regionales...) generando una nación conformada tanto por una comunidad de ciudadanos como por una comunidad de comunidades, c). dadas las diferencias entre las necesidades de los ciudadanos según esta perspectiva de asociación comunitaria, la igualdad que el estado debe proporcionar a sus miembros está obligada, sin embargo, a considerar tales diferencias (cuando la igualdad ignora diferencias relevantes e insiste en la uniformidad se produce injusticia e inequidad; cuando la diferencia ignora las demandas de igualdad aparece la discriminación), d). toda sociedad necesita ser cohesiva a la vez que respetuosa de la diversidad y debe encontrar formas de lograrlo, e) los derechos humanos son una parte pequeña, pero fundamental, de un cuerpo social de valores mucho más amplio donde otros valores procedimentales como la tolerancia, el respeto mutuo, diálogo y resolución pacífica de conflictos deben ayudar a analizar diferencias profundamente divergentes dentro de una perspectiva de igualdad moral en todas las prácticas comunitarias específicas, y f) el racismo, entendido tanto como la división fija de la humanidad en grupos cerrados e inalterables o como una sistemática dominación de unos grupos sobre otros, es empíricamente falsa, ilógicamente incoherente y moralmente inaceptable.

<sup>23</sup>. Quiero destacar que en la introducción de este documento, y desgraciadamente no en los textos firmados exclusivamente por Parekh, se señala que la noción de grupo étnico puede reificar al grupo en cuestión, suprimiendo las identidades múltiples de sus miembros y también la libertad de autodeterminación individual y colectiva; también se dice que la idea de una minoría que debe reconocerse y emanciparse de una mayoría produce bloques de grupos e identidades fijas que

políticamente y fue menospreciado por el secretario de estado inglés de aquel entonces, Jack Straw (Watt 2008).

Por otro lado, en 2008 publicó *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, donde refuerza la idea de que la ciudadanía tiene una dimensión nacional y otra global. Como Kymlicka en 2007 y Fraser en 2009 sintió que su primer trabajo teórico necesitaba ampliarse (y pareciera que los tres notaron que el equilibrio intra e interfronterizo era la mejor respuesta: su propuesta se construye alrededor del supuesto de que las diversas identidades religiosas, étnicas y nacionales que hasta ahora habían existido en el mundo se han trastocado paulatinamente, pero con fuerza, en los últimos años; sobre todo con la globalización. Habiendo una desorientación fundamental esta se concreta en la pérdida del sentido de pertenencia que, a muchos individuos de grupos culturales tradicionales (y ni siquiera tanto), les había permitido definir su vida. En su texto mucho del análisis se centra en comunidades musulmanas de diversas geografías, demostrando las contradicciones internas de los movimientos fundamentalistas islámicos y a la vez, como hizo en su texto de 2000 al hablar del caso de Salman Rushdie y la publicación de los *Versos satánicos*, dejando ver los problemas de coherencia que también ha implicado la guerra contra el terrorismo. También trabaja sobre el problema de la antigua Yugoslavia una vez acabadas las confrontaciones étnicas y las crisis identitarias de los ciudadanos comunes alemanes franceses e ingleses frente a la inmigración (que sienten una suerte de pérdida de firmeza en lo que hasta entonces entendieron como su ciudadanía específica).

La solución de Parekh se inclina hacia la creación de una *ciudadanía orientada globalmente*, diferenciándose del cosmopolitanismo en el sentido de que no pretende crear ciudadanos del mundo (ser un ciudadano del mundo para el indio es condenarse a ser una especie de exiliado voluntario Cf. Parekh 2008, Watt 2008). Busca, más bien, impulsar por medio de programas de varias índoles, un cierto sentido de pertenencia con una comunidad cultural dada y también dentro de una nación específica, pero con una intención moral orientada globalmente. En este sentido, considera que los países del Tercer Mundo tienen mucho que aportar a la construcción de este concepto, que no debe

---

oscurecen la fluidez y heterogeneidad de la vida cotidiana...; pero que siendo reconocidos estos peligros, es fundamental considerar que la invención de un nuevo vocabulario no ayuda en nada: conduce a abstracciones confusas y a un lenguaje artificial y difícil de manejar cotidianamente, impidiendo el diálogo. Lo interesante se dice será ir poco a poco cortando los picos difíciles de cada acepción para traducirlos al lenguaje "de a pie".

basarse en la promoción de la democracia orientada liberalmente, sino en la oportunidad de optar por construir sistemas políticos basados en las experiencias que detentan pueblos de culturas no dominantes y en la posibilidad de valorar la diversidad cultural y la multiplicidad de experiencias concretas e inspiradoras que este hecho en sí mismo puede ilustrar (como puede verse esto es muy cercano a la propuesta de Boavida Dos Santos que se describió brevemente en el pie de página No. 4 de este mismo capítulo).

Este último desarrollo conceptual de Parekh acaba por redondear su idea de horizontalidad entre culturas y, afortunadamente, se centra en las identidades y trasciende de alguna manera una cierta visión esencialista de las culturas que se desprende de sus postulados previos (aunque no, curiosamente, del trabajo que hizo para la CRE), aspecto que, como veremos le fue sumamente criticado.

### 3.

#### 3.1

*La diversidad es lo que existe. Unidad hay sólo en la teoría...*  
Johannes Neurath

A mi juicio Parekh tiene una visión concreta y empírica de la pluralidad cultural de facto y pone un énfasis en la horizontalidad y en el reconocimiento paulatino de, y entre, grupos culturales, que me parece sustancial por muchas razones, entre ellas, el resarcimiento histórico, pero también porque considero que podría frenar o ralentizar la fragmentación del espectro político en las infinitas mini causas indígenas que hoy caracterizan el problema en México: se podrían debatir consistente y continuamente, en cambio, temas sobre distribución territorial y económica, y sobre las relaciones interculturales específicas de cada región del país (y en todo el país, a la par). En particular, promover un ideario político que respete la especificidad y las características de las prácticas comunitarias de las etnias nacionales en la multiplicidad de anhelos y exigencias que han construido histórica —y materialmente— en distintas zonas del territorio mexicano: lo que necesita un mazahua hoy día no es forzosamente igual a lo que pide un cuicateco, un pima o un indígena cercano al zapatismo —sí quizá en lo tocante a sus condiciones económicas pero no, por ejemplo, en sus requerimientos autonómicos y/o comunalistas, ni mucho menos, en su relación con el estado—. Pero, poder sólo acceder al reconocimiento público cada

vez que se restringen derechos colectivos, recursos naturales y/o lindes territoriales, tampoco ayuda mucho a generar políticas públicas coherentes.<sup>24</sup> En ese sentido creo propuestas de Kymlicka y Fraser alientan esta última opción al no valorar la diversidad cultural per sé: en ambos casos se trata de luchas contra la “injusticia”, de movimientos políticos de desgaste...; en cambio políticas más horizontales, como la de Parekh, que no buscan en primera instancia necesariamente la reivindicación y el reconocimiento, sino la difusión cultural en todos los niveles, quizá puedan ser más efectivas; aunque a lo mejor me equivoco.

Sin embargo, la visión de Parekh, como las otras dos, tiene tanto inconsistencias internas, como también ignora aspectos sustanciales en el debate político sobre diversidad cultural. Y como ambas, se ha ido evaporando del discurso académico de la teoría y la filosofía política, si es que alguna vez tuvo realmente un espacio en él (siendo que la propuesta por la interculturalidad es tal vez la menos olvidada hoy día, al menos en el campo educativo —quizá porque ya existía desde antes de que el tema se pusiera de moda—, y destacando de nuevo que el esfuerzo de este autor continúa de alguna manera vigente hoy en el discurso de las instituciones públicas británicas correspondientes).

Parekh fue sometido a varias críticas pero, curiosamente, no existe para las ciencias sociales, y menos las mexicanas, quiénes, curiosamente, debaten en su mayoría furiosamente con Rawls o Kymlicka pero que hasta donde yo pude leer e investigar, nunca recurren a él o a Fraser (o a ésta en menos escala), y construyen sus propias propuestas en sus experiencias de campo y/o en lo que dicen otros científicos sociales o instituciones internacionales como la ONU, la OIT, etc., después de dar cuenta (o cuello) rápidamente de “la” filosofía política.

---

<sup>24</sup>. En referencia a los problemas que existen hoy día en el país, y en caso toda Latinoamérica en relación a las industrias extractivas, en contextos y territorios considerados legal o implícitamente indígenas, dice Francisco López Bárcenas: “...*La formas de lucha son múltiples. Normalmente se estructuran con una mezcla de varios métodos, que dependen de su capacidad de organización, así como de establecer redes que les brinden apoyo. Así, se encuentran desde las típicas acciones de denuncias públicas, marchas y ocupación de edificios públicos, pasando por juicios legales de diversa índole, hasta la acción directa para defender sus bienes, como ha sucedido en el municipio de Zautla, en la sierra norte de Puebla; el ejido de Benito Juárez, en Chihuahua, y Teitipac, en Oaxaca; o a fortalecer su identidad y su relación con el territorio, como los zapotecos, en Oaxaca, o los wixarika, en San Luis Potosí. Los resultados son también diversos. Aunque en todos los casos se trata de resultados parciales, lo que se ve en estos casos es que estos dependen de la fuerza de los movilizados más que de la razón de su causa. Existen casos en los que se ha demostrado lo justo de su demanda, pero no han prosperado porque no cuentan con la fuerza suficiente para hacer entender a sus oponentes, o si han obtenido resultados favorables las resoluciones no se pueden ejecutar por las razones anteriores*” (López B. 2013).

Regresando al filósofo indio, las objeciones que recibió fueron básicamente las siguientes: a). que su aproximación a la cultura parece ser mucho más moral que política (Dorota Kolodziejczyk); b). que no revela o aporta mucho sobre la naturaleza de la diferencia cultural, ni de la lógica de las identidades colectivas y/o individuales (A. Appiah y Lucy Sackville); c). que su aproximación a la problemática de la negativa al diálogo, cuando es rechazado por una o varias partes, es más que superficial (G. Morgan citado en Sackville); d). que las políticas de reconocimiento como la suya evaden la redistribución económica (Brian Barry citado en Mitnick, y Gopal Balakrishnan); y, e). que peca de ingenuidad al depositar en las instituciones internacionales herramientas para que los estados promuevan cambios y generalicen los valores operativos que propone (Kolodziejczyk y Sackville).

Por mi parte, tengo un comentario general sobre su teoría: a momentos pareciera que la cultura es un sujeto. Un sujeto capaz de hacer, deshacer, enfrentarse o luchar por sí mismo, y no, por ejemplo, el emblema que muchos grupos insertos en el debate usan para emprender luchas políticas y, sobre todo, defender ciertas formas de vida.

A continuación desarrollo estos puntos, buscando mostrar que varias de las críticas se entrelazan hasta dar lugar a conclusiones similares, aunque se refieran a aspectos distintos. A saber:

Para Parekh la interculturalidad tiene un valor moral, tanto per sé, tanto como medio para estimular nuestros juicios sobre otras culturas (Kolodziejczyk 2001). Esto es más que notorio cuando al retomar a Raz, asegura por ejemplo, que un individuo tiene el derecho de criticar y revisar su cultura en función de detectar sus aspectos negativos, o cuando Parekh dice que las culturas se complementan y corrigen mutuamente de modo que la diversidad cultural puede verse como una forma de reconocer las variedad de posibilidades que existen para vivir una vida buena y/o cuando asegura que los mecanismos por medio de los cuales podemos evaluar y respetar una cultura abrevan de su comparación con otras culturas. Pero, ¿por qué deberíamos en primera instancia probar la validez moral de las culturas para poder reconocer la diversidad cultural y resolver los conflictos que produce?

Considero que quizá ello devenga de un intento por darle legitimidad a su discurso frente al multiculturalismo. Como hemos visto, para el multiculturalismo y para gran parte de los

discursos de reconocimiento de los que abreva, los procesos y anhelos políticos, sean del tipo que sean, deben fundamentarse primero en una serie de argumentos morales (y no sólo operativos) para considerarse genuinos. Por norma los multiculturalistas están interesados en el valor de la cultura sólo por lo que esta brinda a sus miembros: la cultura de cada individuo es lo único valioso, no importa realmente si otras culturas existen y florecen; con tolerarlas basta. Así, quitarle peso normativo a la noción de tolerancia sólo se puede lograr instaurando una plataforma de igualdad cultural socialmente efectiva que considera que todas las culturas, y la cultura como tal (cosa que ya hacen los multiculturalistas), son bienes moralmente valiosos. Desafortunadamente si su esfuerzo no es sólo debatir con el multiculturalismo es verdad que limita de alguna manera su propia propuesta, dado que condiciona la diversidad cultural a propósitos morales.

Por otra parte, y tal vez esto no sea cierto del todo, me parece que lo hace también para evitar el otro riesgo que se corre al tratar el tema sin anclas; esto es, banalizar las diferencias culturales reduciendo la cultura a ciertas estéticas (o a la tranquilidad emocional).

Por otro lado, nunca alcanza a verse bien en la propuesta de Parekh es cómo se construyen las identidades colectivas y/o individuales hasta dar lugar a culturas específicas<sup>25</sup>, lo que lleva a que Appiah, defensor ferviente de una naturaleza humana única, a preguntarse sobre la pertinencia de llamarle «cultura» a una determinada serie de prácticas grupales (Appiah no llega al extremo de considerar que estas prácticas grupales pueden subsumirse en la idea liberal de la libre asociación, donde la entrada y la salida

---

<sup>25</sup>. En mi caso, desconcierta que obvie el papel de la familia, o “casa”, en la conformación la estructura básica de una cultura dad, cosa que no esperaba de Fraser o Kymlicka, pero sí de una propuesta tan imbricada con la realidad cultural como ésta. Para el tema que nos ocupa, Bartolomé (2008) reitera que la unidad mínima significativa de las asociación comunal indígena es el grupo domestico más que los individuos, siendo que define tanto la inserción familiar como social y económica de sus miembros. Estos grupos domésticos que integran una comunidad están vinculados entre sí por relaciones transaccionales que se expresan a nivel parental, económico, político o ritual. Dicen Castilleja y su grupo de investigación en Michoacán: *“En la casa –y a través de ésta– las relaciones de parentesco se entablan privilegiadamente, tanto para delimitar el ámbito doméstico y los derechos y obligaciones de sus moradores, como para articularlos a conjuntos sociales mayores. En los poblados purépechas se observa lo que se ha señalado en la literatura sobre este tema: se es miembro de la comunidad en tanto se es parte de una familia (Castilleja et. al. 2003: 19)*. Esto funciona de igual modo para la mayor parte de los grupos culturales de casi todo el mundo y es interesante que no se analice más y/o se identifique inmediatamente con los planteamientos de filósofos y grupos conservadores como el de los comunitaristas estadounidenses.

equivalen a inscribirse en un gimnasio –Cf. Kukathas 1995–, pero aun así combate duramente el relativismo moral).

Me atrevo a decir que quizá el problema que Appiah señala, y que es bastante serio, se derive de que en el debate académico sobre las políticas de identidad se consideran como «culturales» prácticas grupales de órdenes tan distintos como son las que pueden tener los homosexuales, los invidentes, los “hispanicos” estadounidenses, los grupos étnicos, las mujeres (habría que sumar las experiencias de todas las mujeres del orbe para dar aunque fuera con una pretendida mínima práctica cultural única, cosa que dudo muchísimo que se consiguiera; pero claramente hay una postura que así lo da por sentado), etc. Se le llama «cultura», dentro de este contexto, a todo aquello que distingue a cierto grupo de la sociedad generalizada de un país, dado un set estándar de características políticamente sensibles (Hobsbawn 1996) que pueden ir desde el color de la piel, pasando por las preferencias sexuales, las capacidades motrices o el género.<sup>26</sup> Considero, en cambio, que una historia común que se desarrolla en espacios geográficos y lingüísticos específicos y condiciones económicas y familiares definidas marca intuitivamente pautas grupales de comportamiento social (sin tener que llegar a las “culturas societales”, a reificar la cultura como entidad en sí misma, ni a nada tan elaborado) mucho más fáciles de identificar y articular que las que puede haber en los otros casos; aunque en todos pueda hacerse uso del reconocimiento como herramienta de proyección política.<sup>27</sup>

Aun así, como Appiah insiste una y otra vez, la conceptualización de cultura como algo que te conforma identitariamente si bien es innegable, no es una idea natural para los

---

<sup>26</sup>. Puede llegarse, incluso, a decir, por ejemplo, que forma parte de la “cultura de los ludópatas de las Vegas”, la práctica común de los jugadores de casino de la Ciudad de las Vegas de beber hasta altas horas de la noche. Pero es claro que ese tipo de hábitos grupales (por asociación voluntaria o simplemente como suma de comportamientos) y esa concepción de la noción de cultura no forman parte del debate del que trata esta tesis.

<sup>27</sup>. En este sentido, como diría Kymlicka (1996), quizá podría hablarse de la «cultura» de las mujeres negras de la Costa Chica de Guerrero, por ejemplo, pero no de la de las mujeres de Guerrero o de las mujeres mexicanas o de las mujeres negras... Que a las mujeres de Cuajinicuilapa les guste tomarse una nieve en la plaza de su pueblo con sus hijos los domingos es una costumbre cultural pero no una cultura. Esto, claro, siempre y cuando la cultura sea vista como la productora de actitudes y cosas solamente, y no como un campo de representaciones simbólicas como prefieren conceptualizar muchas vertientes contemporáneas de las ciencias sociales.



habitantes de la mayor parte de las comunidades del Tercer Mundo.<sup>28</sup> De hecho, es dudoso que para muchas etnias de México el término «cultura» signifique realmente algo a nivel interno.<sup>29</sup>

Pero es cierto también que desde años antes de la firma de los acuerdos de San Andrés Larráinzar la palabra cultura ha ayudado a los indígenas mexicanos y latinoamericanos a movilizarse en varios frentes (baste para mostrarlo la Segunda Declaración de Barbados de 1979, que, como ya mencionó, contó con líderes indígenas de casi todo Latinoamérica en su redacción): la idea de poseer una cultura y lengua determinados y distintos puede funcionar como un discurso de empoderamiento —o incluso de lucha— muy significativo, siempre que venga acompañado de un estado que sea sensible a esos temas, de medidas que posibiliten la autorreflexión (si es que eso desean ellos mismos) y/o eliminen la desigualdad económica.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup>. Appiah hace una muy divertida crónica de lo que representaba durante su niñez ir al centro cultural de su comunidad en Ghana y traza la genealogía de esta necesidad de tener “una cultura propia” al romanticismo alemán del XIX; como también lo hace Parekh al introducir en sus escritos el pluralismo ontológico. Cf. Appiah 2005: 119.

<sup>29</sup>. En Santa María Acapulco, SLP, por ejemplo, se construyó una casa de la cultura que depende de la secretaría estatal del ramo. La casa es imponente y se distingue de las viviendas locales tanto en que está hecha de piedra y no de bajareque o tabiques de hormigón, como por su emplazamiento en lo alto de una loma. Son tres habitaciones, una de doble altura, con dos baños que cuentan con excusado y lavabo. Esta casa nunca ha tenido ninguna función cultural del tipo que sea, pero queda claro que se construyó así para representar la grandiosidad de la cultura pame del estado de San Luis Potosí frente a la pobreza cotidiana del pueblo (o algo así). Si se les pregunta expresamente, los habitantes de la comunidad dirán que la «cultura» son sus bailes y poco más. En algunos casos muy elaborados dirán que son sus costumbres, que son distintas a las mestizas, y a las de los grupos teenek, huicholes o nahuas de macrorregión potosina. Incluso hablarán de que hay pames norte y pames sur (ellos representarían la sur: la ininteligibilidad lingüística mutua los hace un grupo distinto). Si se les pregunta qué costumbres podrían involucrar el uso de la casa de la cultura suele aparecer un silencio enorme (u opciones para ocupar el espacio con las oficinas del CONAFE o del INEA —como ya pasó alguna vez—, o para una internet comunitaria; pero en ningún caso con algo que intuitivamente pueda asociarse a la palabra cultura en el español). La casa es usada hoy básicamente como vivienda por personas, misioneros o grupos enviados por la federación y/o el estado de SLP (INEGI, promotores de la CDI, topógrafos de la SCT, restauradores y antropólogos de varias instituciones, etc.) que solemos agradecer los pisos de piedra y las instalaciones sanitarias.

La iglesia, las viviendas, la milpa o el territorio ejidal son el espacio de reproducción de sus prácticas comunitarias, «la casa de la cultura» la de los extranjeros que los visitan o les dan cursos. La palabra «cultura», además, no existe en el pame.

<sup>30</sup>. Evidentemente, existe la otra vía generalizada de empoderamiento de las culturas originarias de todo el mundo que las reifica como una especie de cultura única y primigenia que cuida de la tierra, que es holística, ecológica y pacífica. Tanto un santón hindú como un curandero chontal pareciera que comparten una pureza primordial y esto lleva a muchos otros problemas que sin duda han servido tanto para alentar el multiculturalismo boutique, como también para conseguir adeptos para causas más significativas.

Esto pasa de igual manera con la noción de «etnia», como hace ver acertadamente Maya Lorena Pérez Ruíz en un ensayo del año 2004. Este lenguaje es cada vez más usual y debe dejarse que cumpla su función heurística, por más que la academia se divierta desmembrándolo, no sin cierta razón. Por ello, la sensibilidad con que Parekh (o el grupo del que Parekh forma parte; véase CRE 2000), rescata el uso intuitivo con que se emplean las palabras más manidas del discurso de la pluralidad cultural es muy acertado. En este sentido, creo, que así como debe tenerse mucho cuidado en cómo se usa la noción de cultura, evitando que se reifique hasta dar con una única esencia tlapaneca o tojolabal, aspecto que también él, como Appiah, nota e intenta evadir (aunque no sé si logra del todo), debe admitirse que esa misma noción tiene cierto sentido básico y es fundamental hoy día tanto para la conformación de un ideario de empoderamiento común de un grupo dado, como, sobre todo, para un segundo momento de movilización política y la elaboración de lineamientos “cívicos” de convivencia en el país. Esto no debe confundirse, sin embargo, y como diré más adelante, con la concepción inadvertida que la cultura es un actor en sí mismo.

Pero en tanto arma de movilización, tanto para Kolodziejczyk como para Morgan, Parekh hace un excesivo esfuerzo en mostrar la naturaleza “iluminadora” de las interacciones entre culturas y supone que éstas serán necesariamente respetuosas y, a fin de cuentas, racionales. La pregunta de cómo, entonces, surgen los conflictos interculturales, y sobre qué podría hacerse para prevenirlos, permanece sin respuestas claras. A mi juicio es evidente que de algún modo la idea de la horizontalidad entre grupos culturales permitiría que estas confrontaciones se redujeran al mínimo; pero a fin de cuentas, aun siendo éste el caso, es cierto que no abordar la forma en que se podrían dar los enfrentamientos de alguna manera implica que se trata no de un problema entre culturas, sino simplemente entre el ciertas minorías culturales y el estado como detentor de un cierto tipo de cultura homogeneizante.

Siendo que hoy día hay diferencias irresolubles entre grupos culturales, Morgan (citado en Sackville s/f) hace ver que Parekh asume tácitamente que el diálogo es aceptado por todos los grupos culturales, cayendo él mismo en el monismo al asumir que éste es un valor universalmente buscado y que los conflictos se derivan sólo por no emplearlo suficientemente. Es decir, su sistema dialógico se dirige sólo a aquellos individuos y culturas que valoran un tipo de vida abierto a otros.

Parekh es consciente de los conflictos entre culturas no dialogantes, por supuesto (y en el quinto llamado a pie de página de este capítulo muestro un ejemplo de ello). Empero, más bien parece creer que dichos problemas obedecen a que el crecimiento y la distribución económica de la India no fueron lo suficientemente radicales para solucionar los problemas que buscaba resolver la Constitución de 1949. En concordancia, Arundhati Roy (2001) hace referencia a que las profundas diferencias culturales y religiosas –de por sí problemáticas pero eminentemente no sangrientas– entre musulmanes (sufis, bohras, ismaelitas, entre otros), parsis, católicos e hinduistas (y sus escisiones budista, sikh y jainita) que tradicionalmente no pesaban demasiado, a partir del período de colonización del s. XIX, y, sobre todo después de la independencia de la India de Inglaterra y de la extensiva introducción del neoliberalismo, se han vuelto sumamente radicales y amenazantes, como aparentemente sucedió con la separación del Pakistán en 1947, la de Bangladesh de este último en 1971. Es decir, ambos parecen suscribir la idea de que la lucha por los recursos materiales es la que “etniza” hoy día la mayor parte de los conflictos de corte cultural en su país; como también piensan Fraser, Hobsbawn, Martuccelli, Migueléz, Millán, Sartori, Touraine, Utrilla y Prieto, entre muchísimos otros que consideran los procesos de etnogénesis como resultado de elementos no tanto vindicativos, sino de proyección e imaginación políticas. En el caso de su texto de 2008, su énfasis en el problema de diálogo entre musulmanes y representantes del mundo occidental muestra que la intolerancia es mutua, lo cual de alguna manera refuerza los comentarios de sus críticos, al no haber ningún grupo cultural verdaderamente dispuesto a dialogar (más cuando las diferencias en creencias y costumbres son muy profundas).

Si esto es así ¿por qué no hace más énfasis en la desigualdad económica y en alternativas para lidiar con ella, aunque sea en términos generales (si es que le preocupa que hacerlo desdibuje su preocupación por el carácter casuístico de la resolución de conflictos)?

Para Parekh históricamente las relaciones entre culturas están definidas por un sinnúmero de razones pero fundamentalmente por las características de los modos de construcción y acceso al poder político, por la forma en que está distribuida la economía, y por la permanencia y desarrollo de la memoria histórica colectiva en unas y otras comunidades. Como se vio, piensa que cualquier desequilibrio en estos rubros, si se trata de comunidades culturales, les hará relacionarse aún menos con la nación que los contiene e

incluso generará sentimientos de alienación, resentimiento y hostilidad hacia el resto de las comunidades del país. En este punto en particular me parece que no consigue nunca explicar por qué la inequidad en estos tres rubros produce alienación, resentimiento y hostilidad cultural y no básicamente de clase, por ejemplo. Me parece que sociedades más o menos homogéneas culturalmente, como son las dos Coreas o Islandia (Kymlicka 1996), pueden sufrir las mismas inequidades y generar los mismos sentimientos sin que éstos pasen a ser etiquetados de inmediato como un problema cultural sino, ante todo, de redistribución de la riqueza.

Que los conflictos sociales se etnicen parece ser algo a lo que Parekh no presta demasiada atención, aunque reconozca de alguna forma que los problemas actuales entre culturas pueden tener mucho que deberle a este fenómeno. La desigualdad económica y política ligada a un recuerdo de opresión es un hecho fundamental, claro, pero de nuevo: los conflictos indígenas rurales mexicanos hasta hace bastante poco años se consideraban sobre todo problemas de clase (Bartolomé 2006, Pérez Ruíz 2003, Millán 2007, entre otros ya citados) y ellos mismos los asumían a veces así (sobre todo si los grupos en conflictos estaban relacionados con algún tipo de lucha por la tierra o por la apropiación del sistema productivo en sus tierras. Moguel *et. al.* 1992), y eso pasaba básicamente en todo el mundo durante la Guerra Fría. Las cosas comenzaron a cambiar paulatinamente por razones que la academia ha explicado a partir de varias hipótesis, pero se manifestaron esencial, primera y prácticamente, con las cuotas. Eric Hobsbawm (1996) menciona que en la propia India el gobierno abrió puestos de trabajo específicos para compensar la segregación y desigualdad histórica de parias y miembros de las tribus aborígenes, por lo cual era conveniente declararse y autoadscribirse como integrantes de tales grupos. Dice el mismo autor que en Estados Unidos la cantidad de personas que se autoadscribían como “nativoamericanos” se cuadruplicó en treinta años (de 1960 a 1990), dadas las nuevas oportunidades que se les presentaban al considerarse como parte de algún grupo nativo (pienso, por poner un caso, en los beneficios que conlleva hoy día el manejo de casinos en reservaciones de todo el territorio estadounidense).

El caso indígena nacional no es una excepción: en términos generales los conflictos culturales entre pueblos originarios obedecen más a problemas de lindes territoriales y de

poder político que a distintas visiones del mundo.<sup>31,32</sup> Tampoco los enfrentamientos que se suscitan con el estado mexicano aparentan tener un sesgo cultural en sí mismos (existiendo, claro, sus grandes excepciones como pasa con los matrimonios forzados, o la venta de niñas en zonas de Guerrero, Chiapas y Oaxaca ...pero siendo honestos no parece que el estado preste mucha atención a estos casos a menos que se vuelvan mediáticos...), más bien, de nuevo, se refieren a problemas de marginación económica y social, y/o de derecho al autogobierno.

Por otro lado, Parekh, como Kymlicka en sus primeros libros, no logra especificar cómo es que la ONU y otras instituciones internacionales esencialmente dedicadas a hacer valer los derechos humanos podrían hacer respetar la diversidad moral que conlleva inevitablemente la propia diversidad cultural, aspecto que implica el derecho a una diferente percepción del ser humano y de su papel en la sociedad, ni cómo es que los países involucrados en dichas instituciones generosamente accederían a ceder sus facultades política en este sentido (razón por la cual él mismo prefiere órganos rectores transnacionales). En el segundo caso, considero que claramente Parekh no aporta una vía práctica para la instrumentación de la horizontalidad y el diálogo, a diferencia de

---

<sup>31</sup>. Por ejemplo, en Oaxaca, a ojos de Miguel Alberto Bartolomé, en la época prehispánica la idea del Tollan como lugar mítico imaginario de todos los pueblos mesoamericanos, “... trata de un típico motivo etiológico que refiere al origen de la diversidad lingüística y la pluralidad cultural, considerada como dato básico de la realidad [...] Esta legitimación influyó en la percepción de la multietnicidad como un aspecto necesario componente de los sistemas políticos dando lugar al desarrollo de sistemas de gobierno corporados que reflejaran la diversidad segmentaria de la sociedad. Ello permitió que un pueblo pudiera adjudicarse la misma ascendencia que otro, aunque fuera cultural y lingüísticamente diferenciado” (Bartolomé 2008: 41).

<sup>32</sup>. Obviamente existen casos de conflictos entre etnias, sobre todo cuando una tiene mejor situación económica que otra con la que comparten el territorio, o cuando una tiene más poder político o ha sido más cooptada por las instituciones nacionales, pero existen una infinidad de casos y razones que los producen. Daré sólo dos ejemplos: las relaciones entre los teenek, los pames y los nahuas en la Huasteca es a veces tensa: los nahuas suelen considerar como brujos a los dos primeros grupos, o incluso como “salvajes” (comunicación personal Hugo Cotonieto, 25 de junio de 2013), evitando el contacto mutuo. Asimismo, los teneek veracruzanos suelen tener miedo de los nahuas, al considerarlos más “malos” que los mestizos (Ariel de Vidas 2003), lo cual habla no sólo de concepciones acerca del “otro”, sino sin duda también de relaciones interétnicas complicadas (aunque es interesante constatar que grupos étnicos organizacionales se refieren con miedo o despectivamente, a comunidades de su mismo grupo etnolingüístico: los teneek de Veracruz piensan que los teneek de San Luis Potosí son caníbales, como lo piensan también los pames. Cf. Ariel de Vidas 2003 y Chemín 1984). Otro caso conocido es el que existe entre zapotecos y huaves. El etnónimo huave en sí mismo muestra una relación interétnica (Millán *et. al.* 2005) dado que es la palabra zapoteca para designar a alguien que se pudre en la humedad. De ahí que los primeros prefieran autodenominarse como mero ikooc, los “verdaderos hombres”. Los zapotecas siempre han sido amos y señores de la zona del Istmo de Oaxaca y ejercen un caciquismo muy notorio, pero mixes, zoques y chontales parecen haberlo sufrido un poco menos.

autores como Habermas o Young; parece notarlo él mismo y en su libro de 2008 parece profundizarlo pero sigue sin ser muy claro en las formas en que el diálogo podría desarrollarse prácticamente. En lo tocante al primer punto quizá, como dice León Olivé (2007), los derechos humanos deben constituirse nuevamente en la interacción transcultural y esta sería una tarea pendiente para varias disciplinas, entre ellas la filosofía política, sin duda, y también para gran parte de las instituciones internacionales: el texto de la CRE, es un ejemplo positivo.

Finalmente, quisiera cerrar esta sección diciendo que me parece que en toda la propuesta de Parekh se asume que las culturas son los actores del debate sobre la diversidad cultural, no que los grupos –y los sujetos– usan a su cultura (o a lo que han sido enseñados a nombrar como “cultura”) como el símbolo para poder hacer reclamos identitarios, reclamos económicos, reclamos de autodeterminación... La cultura no se transforma, por ejemplo, la transforman las personas que la conforman. Por tanto, el esfuerzo no debe dirigirse necesariamente hacia el intercambio, la interacción, el desplazamiento o el enriquecimiento entre culturas (muchas veces esencializadas, además) sino que quizá debamos enfocarnos a reconocer los escenarios en que la cultura, y la identidad de los actores que recuperan de ella marcas o signos identitarios, son conflictivos debido, sobre todo, a que existen asimetrías que buscan ser modificadas (Pérez Ruíz 2011).

Pese a este comentario, y aun frente a las numerosas críticas que obtuvo y a varios de sus fallos internos, las virtudes de este Parekh son muchas, y las de la propuesta por la interculturalidad lo son aún más. En particular, además de los ya señalado, me parece muy interesante cómo se deshace de las duplas universalidad-particularidad y mayoría-minoría. Las consecuencias prácticas de la preeminencia de un enfrentamiento entre lo universal y particular, y entre la mayoría y la minoría tienen costos tanto culturales como académicos importantes que habría que explorar más, pero que sin duda son sugerentes.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup>. Un ejemplo con el que intentaría ilustrar este punto desde un aspecto que a mí me parece especialmente interesante aunque no conclusivo, evidentemente, se refiere a la transcripción que los indígenas de países del primer mundo podrían hacer de sus propias prácticas comunitarias –intoyectándolas negativamente. Cf. Giménez 2003– y que va minando, quizá, la forma en que un teórico político puede acceder a ellas, interpretarlas y conceptualizarlas: en mis estancias en las reservaciones Laguna y Ácoma en Nuevo México y de Tumacacori, en Arizona noté que frente a preguntas de por qué se hace tal o cual cosa en una ofrenda determinada, la respuesta era

### 3.2

A diferencia de los dos capítulos previos, en éste agrego una sección al apartado de objeciones. Lo hago así porque, como dije desde la introducción de esta tesis, Parekh no se considera a sí mismo como un representante de la propuesta por la interculturalidad, pero yo igualé su discurso teórico con ella. Falta entonces en esta investigación discutir brevemente si la interculturalidad planteada por los teóricos latinoamericanos ha funcionado o no para el contexto que nos ocupa, y siendo el resultado positivo o negativo analizar, en la medida de lo posible, a qué obedece.

Como lo mencioné anteriormente, considero más que fundamental seguir pensando en alternativas que revaloren la redistribución económica en el caso indígena, a la vez reconozcan de verdad la importancia de la identidad étnica y sus consecuencias, y donde las propuestas específicas para cada caso sean decididas mediante un diálogo que no implique acuerdos que se pueden romper o transformar a modo, como pasó en México en

---

*“nosotros creemos que... (los muertos vienen a comer con nosotros, el humo de las velas sube llevando nuestro pensamiento hasta tocar a los santos, etc.)”*. Esto también puede verse en las entrevistas realizadas por Miriam Clavir (2002) a varios representantes de grupos originarios canadienses. Por otro lado, en las comunidades indígenas rurales mexicanas y guatemaltecas la respuesta que me han dado siempre es más o menos esta: *“... (los muertos vienen a comer con nosotros, el humo de las velas sube llevando nuestro pensamiento hasta tocar a los santos, etc.)*. Es decir, no he detectado una frase que busque advertirme que ese acto es en sí mismo un supuesto. En el caso del indígena norteamericano éste sabe que sin anteceder el “yo creo” será tratado de loco. Quizá en México también, pero habla de un menor contacto ideológico que posibilita que el indígena latinoamericano no subestime su propia relación con lo divino (aunque por otro lado quizá sí le pueda pesar ser indígena). Es decir, y claro que no digo con ello nada nuevo, la idea de que las prácticas religiosas son creencias es, a su vez, una creencia que el primer mundo universaliza para construir la interrelación entre tolerancia y autonomía (Cf. Kymlicka 1996: 215-222). Existen numerosos casos donde esto puede constatarse. Con fines comparativos pueden verse los dos siguientes videos: <https://www.youtube.com/watch?v=HYV475K4tDg> y [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=RDQM2CIsXoc](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=RDQM2CIsXoc). En el último, que se refiere al conflicto que actualmente existe entre los wixarika y el actual gobernador, Roberto Sandoval, por las tierras de la Isla del rey en San Blas, puede verse a Braulio Hernández, presidente del Movimiento Indígena de Nayarit, enumerando las pruebas con las que cuentan para saber que la diosa Tatéi Haramara vive en esos terrenos. En ningún momento precisa decir “nosotros creemos” y su indignación por la falta de comprensión que reciben sus argumentos es más que patente (siendo terrible también, por cierto, que el gobernador les haya pedido que “le prueben” que la Isla del rey es un lugar sagrado, y que ellos contesten a su vez que “si le tumbaran la Villa de Guadalupe seguro llegaría la policía a detenerlos”). Por su parte en el primer video vemos a una miembro de la comunidad de Sedona, en Arizona, EUA (no sabemos si hopi, yavapi o apache) relatando la relación que existe entre la pérdida de rumbo –orientación– de algunos individuos de su localidad y el que sus casas no tenga la puerta situada hacia al este. Ella precisa decir “es chistoso, pero los ancianos dicen...”

2001. La idea de la interculturalidad parece posibilitarlo (“...*la interculturalidad desde los países latinoamericanos, significaría decidirse por la creación de culturas políticas arraigadas en las culturas de base, y optar por la vigencia de ciudadanías diferenciadas culturalmente y reunidas en torno a una cultura política común, optando por una justicia distributiva y una justicia cultural simultáneas*”. Fidel Arias-Schreiber citado en Pérez Ruíz 2008b), aunque no lo ha logrado hasta ahora: hoy día hay pequeñas escuelas interculturales en el país (Hernández 2013), esfuerzos muy aislados y con poca repercusión. Y en dado caso, parecen dialogar horizontalmente entre etnias, pero no con el estado ni con los demás habitantes del país.

La propuesta por la interculturalidad, entendida como un ejercicio constante que permite valorar positivamente las diferencias culturales propiciando medidas educativas que respeten e igualen a los sujetos y grupos culturales es sumamente inspirador. La Universidad Intercultural del Estado de México, con sede en San Felipe del Progreso, se fundó en 2004 cuando 271 estudiantes cursaron un tronco común “...*con énfasis en la enseñanza o reforzamiento de la lengua indígena, español e inglés; el razonamiento científico y la informática. Un eje fundamental de estos planteles es la existencia de un centro de investigación sobre lengua y cultura, lo que permite, entre otras cosas, sistematizar el amplio conocimiento indígena. Esta universidad que promueve una innovadora forma de enseñanza, integra la cosmovisión de los mazahuas, otomíes, matlazincas, náhuas y tlahuicas con la clara intención de preservar el patrimonio cultural de estos pueblos indígenas*” (página electrónica de la UIEM). Actualmente cuenta con cerca de 800 estudiantes, de los cuales el 70% es indígena. Se propone generar alternativas de desarrollo en comunidades a partir de cuatro licenciaturas (salud, lengua y cultura, comunicación y desarrollo sustentable). Lo que quiero destacar en este caso es que la mayor parte de las carreras ofrecen una currícula exactamente igual a la que se enseña en otras licenciaturas universitarias, sólo que con un enfoque que valora la cultura indígena y la empodera. Las materias no funden conocimientos de “ambos mundos” sino que se imparten clases de tipo occidentalizado con un sesgo indigenista.

Por su parte, el Instituto Superior Intercultural Ayuuk, ubicado en Candayoc, Oaxaca, que está auspiciado por la congregación jesuita (Cf. <http://www.isia.edu.mx/>), es una escuela indígena, para los indígenas, que “reconoce y aprecia las diferencias étnicas, personales, grupales y sociales” y que dice proporcionar educación no formal (Maldonado 2013). Son cerca de 145 alumnos de diferentes localidades que respetan los usos y costumbres de



cada lugar de origen y debaten sobre ellos. En este sentido las asignaturas son propias, y no cercanas, a las currículas educativas que provee de suyo el estado mexicano, sino que responden a las preocupaciones de habitantes de poblaciones rurales y agrícolas. Asimismo, se buscan modificar artículos de la Constitución para beneficio de los indígenas del país a partir de discusiones grupales consideradas como asignaturas. En este caso no hay alumnos mestizos.

A su vez, la Universidad Pedagógica Nacional ofrece una licenciatura en educación indígena que puede cursar quién quiera, sea indígena o no, y que pretende *“Formar cuadros profesionales que afronten crítica y creativamente los problemas de la educación indígena en contextos institucionales y comunitarios tanto rurales como urbanos y que sean capaces de producir, asesorar, acompañar y evaluar propuestas educativas más pertinentes en esos contextos[...]* Los profesionales en Educación Indígena de la UPN *generarán proyectos, programas y planes para la formación y desarrollo de profesionales y poblaciones indígenas, y otros educadores indígenas y no indígenas para la solución de la problemática de la educación bilingüe, plurilingüe y multicultural, en comunidades rurales, en el medio urbano y en los espacios de migración”* (Cf. <http://www.upn.mx>). En este caso se preparan maestros para impartir clases dentro del sistema escolarizado de la SEP y de otros organismos federales y estatales que tienen planteles educativos en localidades eminentemente pobladas por grupos indígenas.

Como podemos ver, ninguna de las opciones se parece a lo que los teóricos latinoamericanos proponen (sin dudar que pueda haber otros centros de enseñanza que yo no logré ubicar adecuadamente durante esta investigación): o son interétnicas solamente o son oficialistas y verticales en sus programas, aunque aprecien en valor de ciertos aspectos de la cultura indígena. Esto no quiere decir que sean proyectos fallidos pero evidentemente muestran que la ruta por la interculturalidad no es nada sencilla, aunque sus postulados lo parezcan.

Las razones de por qué pasa esto son difusas. La interculturalidad parece demasiado sutil, si lo que se buscan son grandes reformas políticas y legales, o cuando se intentan mejorar las condiciones de vida de comunidades que viven en la miseria. Además, la viabilidad práctica de muchas propuestas se estrella contra los poderes fácticos regionales o la parcelación de las estrategias institucionales: la educación indígena bilingüe, por ejemplo, es primordialmente una educación en castellano, la posibilidad de

enseñar en la lengua de la localidad durante los primeros años del sistema básico, es decir, enseñar el español como segunda lengua, no como primera, para fomentar no sólo la preservación de la lengua o empoderar a los grupos culturales, sino para efectivamente tener logros académicos importantes (Valiñas s/f), no ha sido realmente tomada en cuenta; y, por otro lado, parece creer que hay “un” indígena (Díaz-Couder 1998) dado que la SEP destaca profesores de un grupo etnolingüístico en escuelas situadas en territorios de otra por lo que las clases son casi siempre en castellano.

Debemos agregar aun otro problema, relacionado con el empoderamiento de la cultura indígena que produce, al modo de los Black Panthers en su momento, desprecio o violencia hacia los rasgos culturales de aquellos a quienes se considera agresores. Los discursos indigenistas de Evo Morales de los últimos tiempos o la propia *Escuelita* zapatista son ejemplos de ello.<sup>34</sup> Procesos de este tipo en sí mismos pueden ser muy positivos en ciertos contextos, pero ciertamente no hablan de un diálogo intercultural (siendo que quizá tampoco la pretendan).

Estos ejemplos, mínimos, comparado con lo que la vastedad de cambios que postula la interculturalidad, muestran la complejidad del tema en un país que transforma casi cualquier proyecto en una red de corrupción, rabia o desinterés, pero no debe ser motivo de desaliento, como dice Alain Touraine *“¿Por qué no han de poder una ciudad, una departamento, una región, una universidad, a iniciativa de docentes o con su apoyo creativo, crear escuelas, colegios, liceos experimentales, y forzar al Estado a hacerlos funcionar, al tiempo que propician en torno de ellos un movimiento de ideas innovadoras? No hay que aceptar que la escuela no sea otra cosa que un servicio administrativo* (Touraine 1997: 295).

La interculturalidad no tiene por qué centrarse en un movimiento pedagógico específico, pero sí debe poder experimentar más caminos y generar rutas de evaluación y

---

<sup>34</sup>. Hace unos meses el EZLN realizó un ejercicio conocido como “la Escuelita” donde se invitó a alumnos no indígenas de México y de otros países a que aprendieron cómo funcionan los MAREZ y cómo se organiza la vida comunitaria indígena en la zona (incluidas visitas a las milpas) y que contó también con la presencia de varios representantes de grupos indígenas del país (Aldabi 2013). Cada alumno tenía un tutor y las clases giraban en torno a una gran variedad de temas determinados por las interrogantes de los propios alumnos. La idea era “desenseñar”, entendiendo por esto mostrar otras alternativas no sólo educativas sino de vida muy distintas a las que los alumnos podían conocer de origen (Concha 2013).

autoevaluación que le permitan afianzarse más y repercutir en espacios sociales y políticos más amplios.

#### 4.

Una visión que no coloca en posición de subordinación, ni por número, por características culturales, ni situación material, a un grupo social dado (o a los múltiples grupos que conforman el conjunto indígena nacional) es una estrategia muy interesante que ha seguido discutiéndose y que debería poder acompañar seriamente al multiculturalismo y a la redistribución económica dentro del debate que nos ocupa: si como dice Cressida Heyes (2001) la tendencia de las políticas de identidad debe encaminarse no sólo a enfrentar una identidad dominante de la cual los grupos oprimidos deben liberarse, sino ante todo a la conformación de grupos heterogéneos y fluidos, preocupados por identificarse con semejanzas y prácticas familiares y culturales, más que con la identidad en su sentido más literal y esencializado, sería interesante que la filosofía mexicana abordara con más énfasis las posibilidades que aporta esta corriente y posibilitara mayores medios para refinarla y socializarla. Finalmente, como dice Iris Young (2000b), en materia de teoría política los grandes temas importan ante todo en, y por, sus razones instrumentales, y la influencia de Parekh en la legislación inglesa ha resultado ser prueba de ello en esta materia.



## Conclusiones

*Los teóricos políticos tienden a operar en niveles muy por encima de esta espesura de caracterizaciones, distinciones, particularidades y etiquetas que componen el mundo de identidades colectivas y del quién es qué; tienden a flotar distraídamente como si estuvieran en un globo de Montgolfier –tal vez por miedo a que el descenso los exponga a esa clase de detalle interminable y generador de conflictos que tanto abrumba a los antropólogos; tal vez porque la espesura en sí misma resulta de algún modo repelente: emocional, artificiosa, irracional, peligrosa; tal vez porque resulte irreal o fortuita, mero lustre, decorado y mistificación–. Pero nada puede hacerse salvo descender a los casos, sea cual sea el precio que pagar en generalidad, certeza o equilibrio intelectual, si aquello a los que nos enfrentamos es de hecho un mundo de abigarradas distinciones ordenadas de formas diversas y no a una sola pieza de estados-nación agrupados en bloques y superbloques (aquello que es visible desde un globo)*  
Clifford Geertz

### 1.

El propósito fundamental de esta tesis consistió en comparar tres propuestas conceptuales que abordan y discuten la diversidad cultural desde la filosofía. Mi intención era describirlas y observar tanto sus similitudes como, sobre todo, sus principales diferencias; además de señalar si sus planteamientos generales podían ser de utilidad para el caso de los pueblos indígenas latinoamericanos, en particular los mexicanos.

Las comunidades indígenas actuales que viven en el país no son idénticas y, tal vez, ni siquiera muy similares, a las del pasado, pero son sin duda diferentes a otros grupos culturales y sociales que prevalecen actualmente en México, lo que demuestra un cierto éxito en el mantenimiento de una alteridad actualizada que puede transformarse constantemente en diferentes contextos históricos y políticos (Bartolomé 2008). En ese sentido los pueblos originarios nacionales no tienen derecho a existir y a vivir bajo sus propias reglas porque representen los restos de un pasado inmemorial, sino porque son consecuencia de las decisiones que sus miembros han tomado desde siempre para acomodar su presente y su futuro (Viqueira 1994).

Las tres corrientes que trabajé en esta investigación dan esto por sentado y se preguntan cómo lograr que dichas comunidades sigan tomando decisiones sobre su devenir pero desde una posición menos desventajosa social, cultural y políticamente. Tanto el multiculturalismo, como la justicia social y la propuesta por la interculturalidad tienen propuestas muy concretas sobre cómo lograrlo.

El multiculturalismo, siendo una corriente de inspiración liberal, se preocupa por la cultura en tanto determina muchas de las elecciones personales y sociales de los individuos y les proporciona elementos sumamente valiosos para su desarrollo autónomo: limitar la presencia social y política de ciertos tipos de cultura minoritarios es injusto para los individuos que a ellas pertenecen (o han decidido pertenecer). En el caso de la justicia social se considera que la asimetría de estatus entre ciertos grupos culturales y otros niega paridad de participación a los grupos subvalorados en decisiones sustanciales que definen su presente, y que podrían definir su futuro, sobre todo cuando las diferencias de estatus se relacionan con fuertes carencias económicas. La interculturalidad asume que las culturas deben aprender a relacionarse entre sí de manera horizontal, modificando los modelos de pensamientos preexistentes que hablan de grupos culturales mayoritarios y grupos culturales minoritarios, propugnando, por el contrario, por la creación de herramientas pedagógicas específicas que valoren la convivencia y valía de los contenidos culturales de cada grupo, y de todos los grupos, hasta equipararlos.

Como pudo verse, las propuestas de Fraser y Kymlicka, pese a sus marcadas diferencias de filiación ideológica, buscan incluir a la pluralidad cultural dentro de los esquemas fundamentales de las instituciones base de la sociedad. Para Parekh la cultura es naturalmente uno de los cimientos del orden social, ya sea que lo haga institucionalizadamente o no. A mi juicio, la nacionalidad de cada uno de estos tres autores es importante para entender por qué la diversidad cultural es considerada un fenómeno de orden tan diferente: los dos primeros provienen de países donde los procesos históricos definieron qué grupos eran los que podían ser considerado como distintos culturalmente; el tercero viene de un país que nunca ha tenido una homogeneidad cultural determinante, aunque sí, en periodos específicos, culturas dominantes. Parekh parece por ello buscar a momentos una especie de orden precolonial, subestimando la conformación actual de casi todos los estados nacionales actuales (siendo que es cierto que dicha conformación sea probablemente la que determine gran parte de los problemas interculturales intranacionales, como pasa en África, por ejemplo, donde los estados están delimitados geográficamente de una forma artificial que divide grupos, institucionaliza ciertas lenguas y otras no, e introduce códigos civiles y sociales internacionales que la gran mayoría de su población ni siquiera conoce).

Por otro lado, Kymlicka y Parekh fijan su atención en las profundas marcas identitarias que la cultura imprime en sus miembros y en lo difícil que es, tanto grupal como individualmente, prescindir de los contenidos de comportamiento que conllevan. Fraser parece creer que todas las identidades culturales que se hallan en condiciones sociales desiguales están siempre devaluadas de algún modo, y que es mucho mejor transformarlas para así subvertir las asimetrías sociales que dichas identidades sufren.

Kymlicka destaca, pues, el valor de la cultura, Parekh destaca el valor de la diversidad de culturas y Fraser equipara los contextos culturales a condiciones desiguales de estatus social. El primero y la tercera se preocupan por hacer justicia a los grupos culturales minoritarios o no reconocidos, Parekh por lograr la inteligibilidad cultural mutua.

Ni Parekh ni Kymlicka parecen advertir que la mayor parte de las veces la condición cultural (étnica en el caso que nos ocupa) está sumamente ligada a la condición de clase. Éste parece ser el objetivo principal de la propuesta de Fraser y en ese sentido es natural que de algún modo considere que la identidad cultural debe modificarse del modo en que la condición de clase debe superarse. Parekh sabe que dentro de una misma cultura hay clases sociales, siendo este un problema no sólo del estado nacional sino del acomodo de las fuerzas económicas en determinados estratos de un propio grupo; aspecto que en México es más que claro: que existen ricos y pobres en cada comunidad es obvio; que los indígenas son el grupo más pobre del país, aun con ello, también.

Además de sus diferencias evidentes, existen puntos de coincidencia más que interesantes: los tres, pese a representar posturas distintas y usar distintos argumentos, están de acuerdo en que la postura del gobierno francés de prohibir el uso del chador y/o el niqab en las escuelas es básicamente una medida intolerante. Kymlicka muestra que es el gobierno francés quién no es liberal (Kymlicka 2003), al estigmatizar la cultura musulmana e impedir la libertad de elección a sus ciudadanos. Parekh lo debate desde 1999 haciendo ver que las costumbres que visibilizan el hiyad son problemáticas en Francia, no porque éstas atenten contra el funcionamiento estricto del estado-nación y sus políticas educativas, sino porque reflejan intolerancia al diálogo y una gran imposibilidad para lograr la inteligibilidad cultural mutua. Fraser piensa, por su parte, que es vital atender y revertir las preferencias institucionalizadas por las prácticas de la mayoría francesa que existen hoy día, tomando pasos afirmativos para incluir a las minorías islámicas (medidas que, piensa, a largo plazo podrían convertirse en acciones

transformativas) y esto lo hace notar desde el 2003. Como puede verse los tres filósofos coinciden en que las políticas nacionales frente a la pluralidad cultural deben ser ante todo incluyentes.

Estas me pareció especialmente importante, no sólo porque refleja que siempre existen diversos modos de mirar y abordar un mismo problema, cosa que es obvia pero no por ello insignificante, sino porque podría dar lugar un segundo paso en la construcción de otros conceptos comunes entre las tres corrientes que permitieran un discurso filosófico más completo. Un discurso que beneficiara determinadamente a los sujetos y actores para los que parecen estar destinadas sus elaboraciones teóricas: en abril de 2004 se prohibió completamente el uso de ambas prendas en el sistema escolar francés y en 2010 se promulgó la ley que impide a las mujeres musulmanas usarlos en la calle (Cf. BBC 2011, CNN 2010).

Hay otra coincidencia más que fundamental que puede advertirse en sus posteriores textos: las tres propuestas hacen notar, en un segundo momento teórico, que los problemas que plantea la diversidad cultural no pueden resolverse sólo a nivel intranacional. Kymlicka rastrea en su libro del 2007 la difusión y el desarrollo del multiculturalismo en todo el mundo, centrando su atención en las posibilidades de injerencia y acción de las organizaciones intergubernamentales internacionales y destacando que muchos de los problemas en el debate nacional sobre la pluralidad cultural no pueden ser resueltos en este primer ámbito, dado que existen razones históricas y políticas que minimizan su impacto a nivel estatal o que expresamente lo impiden. En su texto de 2008 Parekh parece pensar lo mismo (y además se preocupa por el desconcierto identitario que provoca el choque cultural de la era globalizada) y se da a la tarea de formular, de manera congruente con su teoría, una forma de personalidad cultural internacional, anclada en un primer plano comunitario y nacional pero necesariamente dirigida al mundo en general. Kymlicka necesita regular las reglas del juego; Parekh pretende incluir al mundo y a los demás individuos del mundo en el pensamiento específico de cada cultura.

Por su parte, Fraser, en su libro de 2011, centra su atención en un plano de la justicia que equipare geografías y sea arbitrado por organizaciones no gubernamentales internacionales que tengan presencia local pero posibilidades de impacto internacional; considera que sólo así se podrá establecer un equilibrio entre los deseos y poderes de los



países e individuos del primer mundo y los deseos y poderes de los países e individuos de la periferia. Como podemos ver, el primer ámbito, del estado nacional sobre el que se construye mucha de la teoría de los tres autores no es con el tiempo ya el plano principal de su postura (aunque en el caso de Parekh nunca lo fue del todo, dado que le preocupada mucho el papel del pensamiento religioso islámico en los países desarrollados, aspecto que tampoco abandona en su posterior trabajo).

Debo decir que leer los textos de los tres autores me pareció una tarea sumamente estimulante y que notar sus convergencias y divergencias específicas no las hace necesariamente posturas excluyentes a un nivel práctico. Es difícil que las tramas básicas de sus teorías coincidan, pero es innegable que es fundamental considerar y argumentar que las comunidades indígenas latinoamericanas deben tener derecho a cierta, o mucha, autonomía local y regional (en los casos en que esto sea un deseo de las propias comunidades) y a preservar sus usos y costumbres mientras éstos no discriminen socialmente a sus propios miembros; todo esto gracias a una intervención clara y decidida desde el estado y la comunidad internacional. Tampoco es posible obviar que deben tomarse medidas consistentes y profundas para modificar el entramado material que prevalece en las regiones mayoritariamente indígenas, ni tampoco que existe una relación profunda entre la condición étnica y la clase económica (que si bien a momentos pueden ser identificadas bajo un mismo rubro, no son iguales y cuya separación sirve a propósitos tanto analíticos como funcionales) que debe superarse y remediarse. Finalmente, es preciso reconocer que para que la diversidad cultural sea vista como un fenómeno valioso y deje de verse como una fuente de conflictos políticos y sociales (que la mayor parte de las veces no son culturales per sé, como hemos visto), hoy día debe no sólo aceptarse, respetarse y tolerarse la diferencia, sino preciarse; esto, a partir de programas educativos que guíen respetuosamente las relaciones entre sujetos y comunidades culturalmente diferentes, generando conocimientos distintos a los que prevalecen hoy día en occidente pero sin negarlos tampoco. Ninguna de estas precondiciones me parece que limite a la otra y sin duda son más que beneficiosas.

## 2.

El debate filosófico sobre la pluralidad cultural está muy imbricado con las políticas de identidad y ello ha provocado una constante polisemia conceptual que dificulta mucho el trabajo analítico. Si bien, como en casi todo este tema, hay aspectos prácticos en los que se mezclan constantemente, sus contenidos y sus búsquedas no son los mismos. En esta investigación, por ejemplo, fue difícil establecer un primer orden de conceptos que fueran útiles para hablar de los problemas que viven los grupos originarios latinoamericanos y mexicanos. En ese sentido quizá sería importante que en trabajos posteriores se hiciera un estudio específico que posibilitara definiciones más precisas.

Aun haciendo esta propuesta es fundamental reconocer, como hace Bill Martin (1998), que el fenómeno de la diversidad cultural coloca la pregunta sobre la diferencia de una forma que es básicamente contraria a las formas heredadas de construcción filosófica o de construcción social; de hecho considera que un modo totalitario en este rubro constituye un problema, no una solución. Precisamente por ello es importante establecer un juego de espejos con los estudios que hacen las ciencias sociales sobre el tema en el contexto mexicano. Como se pudo ver, los ejemplos prácticos contradicen muchas veces los intentos conceptuales más rigurosos, haciendo sus postulados inoperantes en varios sentidos:

La propuesta más popular en los medios académicos y de la práctica del derecho es el multiculturalismo, como ya se hizo notar. Es fundamental notar que para los estados nacionales es una propuesta que no parece amenazar su funcionamiento básico (o al menos hasta cierto grado, puesto que el último libro de Kymlicka demuestra que esto no es cierto en todos los niveles). Es una alternativa respetuosa de las leyes, impulsora de reformas y sumamente preocupada por la relación que debe y puede establecerse entre los derechos humanos y las costumbres culturales tradicionales. Medidas como la reforma a la constitución del estado de Oaxaca en 1995 para legalizar los usos y costumbres municipales o la instauración en trece estados del país del derecho interno de "justicia indígena (Orta y Torres 2011) son sumamente significativos y responden a las preocupaciones multiculturalistas. Durante el desarrollo de esta tesis pudo verse, sin embargo, que muchas medidas generales no pueden ser aterrizadas en los casos concretos, como pasa con los derechos de autodeterminación, que si bien en Oaxaca parecen mostrar avances, no son aplicables ni remotamente a todo el país (y habrá que

esperar a que se descubra un gran yacimiento minero en alguna región indígena oaxaqueña para ver si la autodeterminación es respetada...). Asimismo, la identificación de etnias en grandes conjuntos sujetos de derechos específicos, también puede ser engañosa, dada la gran cantidad de variantes etnolingüísticas y la presencia de comunidades mestizas en los mismos territorios.

Por otro lado, la distinción conceptual entre minoría y mayoría conlleva de suyo un orden jerárquico que aunque se supone que justamente se trata de revertir, en el fondo posibilita que los intereses de la mayoría (los habitantes no indígenas del país, del estado, del municipio) prevalezcan frente a los de la minoría y genera resentimientos cuando existen apoyos específicos etiquetados para los grupos minoritarios. De igual manera, como dice Parekh, la multiculturalidad no habla por la diversidad cultural sino por el derecho a la cultura, lo que genera islas culturales y muchas veces aislamiento, aspecto que no necesita ser reforzado en México. Si creemos en propuesta de las zonas de refugio de Aguirre Beltrán (1981), por esto se habrían “salvado” las comunidades indígenas del mestizaje: por aisladas, pobres y autodependientes. De igual manera, el problema sustantivo de las comunidades indígenas nacionales, la pobreza, es un tema ignorado por el multiculturalismo. En el país la pobreza se traduce, ante todo, en la imposibilidad de acceder a los medios oficiales e informales por los cuales las instituciones forjan o forjarían una igualdad de oportunidades. Siendo que hay clases sociales dentro de las propias etnias, lo que queda claro aún con ello es que la marginación parece ser uno de los estigmas principales de la condición indígena.

Finalmente, y para esto no es necesario acudir a ningún estudio proveniente de las ciencias sociales, el estado de derecho es muy débil en casi toda Latinoamérica. La justicia se manipula fácilmente. La Ley Indígena de 2001 es prueba fehaciente de ello: las comunidades indígenas de casi todo el país se replegaron tras su promulgación y se retiraron del campo de las negociaciones gubernamentales de nuevo. Su acción es hoy otra vez reactiva y aislada, como pasa actualmente con los conflictos yaqui, wixarika, zapoteca y rarámuri, como lo consigné anteriormente, y en todos los casos los resultados son parciales (López B. 2013): dependen mucho más de la fuerza de los movilizadores que de la razón de su causa y de los derechos civiles que las protegen (como el derecho a la consulta, el derecho al libre tránsito, etc.).

En lo tocante a la propuesta de Nancy Fraser, y como ya lo mencioné líneas arriba, su visión de que todas las identidades culturales deben ser transformadas en mayor o menor medida (dado que están socialmente devaluadas), muestra una equiparación directa con el concepto de clase social y es por ello no puede valorarlas: le parece muy sencillo trascenderlas, liberarse de la etiqueta negativa y enfrentarse a la mayoría socialmente aceptada con otra cara, empoderada y libre de atavismos preconcebidos. Esto, como se mostró en el cuerpo de la tesis, es muy difícil y, además, no necesariamente es lo que los grupos indígenas buscan: ladinizarse es la opción que han tenido siempre y a la que pueden acceder relativamente fácil (podrán seguir siendo pobres pero su estatus sin duda se modificará y subirá un peldaño en la escala social mexicana) pero puede implicar salir de la comunidad y, sin duda implica perder sentido de cierta pertenencia cultural.

Especialmente importante es discutir también su idea sobre el papel que las organizaciones internacionales no gubernamentales pueden jugar en la transformación de las condiciones de status y clase, una vez que supera una primer tendencia legalista e intranacional que le fue muy criticada tras la publicación del libro que escribió con Axel Honneth en 2003. El término de “paridad de participación distorsionada” que emplea Ina Kerner en un ensayo de 2010 sobre Fraser me parece sumamente sugerente y absolutamente verificable en el contexto rural étnico del país: cientos de ONGs (y de organizaciones gubernamentales también; pero éstas trabajan por lo general en programas más amplios y menos localizados, aunque también con problemas de suyo como se ha resaltado en otras partes de esta tesis) realizan trabajos en muchísimas comunidades reencaminado los deseos específicos de éstas últimas: una población que quiere una planta purificadora de agua entubada es convencida de trabajar primero sembrando palma en terrenos comunales para poder hacer artesanías que vender. Las organizaciones (en colaboración con la propia CDI, muchas veces) usan sus recursos en ello, llevan instructores, abonos y fertilizantes, diseñadores de objetos... y las palmas se mueren al poco tiempo porque nadie las cuida una vez que los recursos se acaban... Pasados ciertos meses la gente volverá a reunirse y a pedir en la asamblea comunitaria que se consigan los recursos para que se construya una central purificadora de agua y el pueblo volverá a gestionar ayuda (o a esperar a que llegue), misma que probablemente aparezca y que buscará motivar los derechos de las mujeres, la higiene y la vacunación o la lectura, dependiendo del programa base de la ONG en cuestión. En mi experiencia muchas veces los propios activistas dicen frente al fracaso de sus iniciativas que tal o cuál

grupo “no quiere salir de pobre”, por ejemplo. Los recursos, mientras no sean propios y múltiples, y las iniciativas, mientras no sean autogeneradas, producen justamente la dependencia que Fraser trascender. Este no es un problema sencillo; de hecho creo que alienta preguntas conceptuales interesantes que no dependen obligatoriamente del debate sobre el fenómeno de la diversidad cultural per sé, ni tampoco del de la pobreza tomada como un tema aislado. Preguntas que giran alrededor de temas fundamentales para la filosofía política como son la autonomía, la libertad de elección, la participación individual y grupal, las forma que debe tomar la organización política y social local y nacional, etc.

Saltando a la propuesta por la interculturalidad y a la construcción teórica de Bhikhu Parekh, primeramente diría, como lo hice ya con anterioridad, que intuitivamente me parece la opción más acertada: propiciar el conocimiento concreto y específico de las prácticas culturales de los grupos tomados horizontalmente podría en muchos aspectos ralentizar los conflictos interculturales, sobre todo porque al poner el énfasis en la difusión de las características de los grupos, haciendo énfasis en su diversidad (y en la importancia de promover tal diversidad) y no en la diferencia que existe entre sus prácticas y las que el estado instauro, desmonta muchas de las asimetrías y preconcepciones sociales que se tienen alrededor de la vida y pensamiento indígenas (en lo general, y localmente, cuando la relaciones son cercanas). Un debate tras un periodo extenso de políticas interculturales puede ser mucho más fácil de llevar. Si las partes se conocen el conflicto puede ser severo pero habrá cierta inteligibilidad mutua, y se evitará el desprecio compulsivo: como quise hacer notar con el ejemplo de la disputa por las tierras de la Isla del rey en Nayarit no es posible que un gobernador estatal le pida a una etnia que le “compruebe” que su diosa vive en esos terrenos (como tampoco tiene sentido que el grupo indígena, aun cuando lo haga para reforzar su causa, diga que querría ver cómo se pondrían los otros “si a ellos les tumbaran la Villa de Guadalupe”).

Infelizmente, la propuesta por la interculturalidad al no estar enfocada en cambios drásticos legales ni de organización política base, parece ser de una ingenuidad y sutileza inoperantes: parecemos no confiar en medidas a largo plazo, ni confiamos en la naturaleza de las relaciones interculturales. De alguna manera esto se refleja en los pocos casos implementados, como se vio. Como en el caso de otros temas relacionados con las políticas de identidad, el gobierno hace campañas sobre el respeto a los derechos de los grupos, pero no hace un énfasis por difundir en la demás población sus características

específicas y en valorarlas positivamente, sólo hay que tratarlos como “humanos”. Por otro parte, llama la atención que en los casos de escuelas netamente interétnicas la currícula sea exactamente igual a la de la enseñanza tradicional oficialista aun con un énfasis en el valor de la pluralidad cultural.

Finalmente, la propuesta de Parekh no enfatiza la desigualdad económica en ningún momento: ninguna cultura puede gozar de igualdad de oportunidades frente a otras si sus miembros no gozan de los mismos recursos educativos, de salud, de vivienda, etc.

Reunidos los tres autores de nueva cuenta, el principal problema que advertí es que todos (aunque Fraser en mucho menor medida porque no está expresamente preocupada por los grupos originarios americanos, sino por las minorías raciales o de género) dan por sentado que la cultura es una entelequia conformada por cosas (una lengua, un territorio, ciertos usos y costumbres, ciertas instituciones por medio de las cuales se manifiestan y respetan tales usos y costumbres, etc.). Para Kymlicka esto es especialmente importante porque está buscando tipos de minorías a los cuales concederles derechos: necesita conjuntos de personas con etiquetas. Parekh hace lo mismo: etiqueta a los grupos, haciéndolos actuar como sujetos. De esta manera consideran que será más sencillo ayudar a resolver el problema de los interesados (grupos culturales, sujetos, actores, individuos, ciudadanos, según sea el caso). Reifican a la cultura, en resumen, y la hacen una entidad que negocia y piensa. Esto, evidentemente, es más claro en Parekh que en Kymlicka, pero éste tampoco se escapa del todo, sobre todo al cosificar los atributos culturales, ignorando que la cultura es, sobre todo, y para sus miembros en primera instancia, un campo de representaciones simbólicas, no sólo de cosas ennumerables.

La filosofía parece enfatizar demasiado el desplazamiento de una identidad por otra, sin captar la posibilidad de que los sujetos puedan conjugar, y hacer dialogar sus diferentes dimensiones identitarias. De allí que no aborde las condiciones en que identidades colectivas diferentes puedan complementarse, desplazarse unas a otras, o incluso puedan convivir en un mismo individuo, y en un mismo grupo (Giménez 2000 y 2004), y que aunque a veces elijan cierta identidad política frente a otras (Bartolomé 2004 y 2006), muchas veces asumen varias aun siendo contradictorias y ambivalentes (Pérez Ruíz 2011, Poutignat y Streiff-Fenart 1995, Touraine 2006). Debo reconocer que los tres autores mencionan en sus textos que existen identidades múltiples pero parecen no considerarlo después en el desarrollo de su teoría.

La antropología y la sociología, por el contrario, consideran que lo importante no consiste en determinar los modos en que las culturas entran en interacción, o deben entrar en interacción, sino en cómo los actores (individual y colectivamente) en ciertos espacios sociales e históricos buscan revertir políticamente asimetrías de la estructura social en la que están inmersos. Dicho de otro modo, uno de los temas pendientes, podría ser atender no necesariamente la relación entre culturas monolíticas y esencializadas (y en consecuencia detenerse en exceso en el intercambio, el desplazamiento o el enriquecimiento de las mismas y de los individuos que las conforman), sino estudiar las formas en que pueden reconocerse los escenarios en que la cultura, y los actores que recuperan de ésta signos y símbolos asertivos, son conflictivos porque se desarrollan dentro de contextos desiguales que suponen que pueden modificarse (Pérez Ruíz 2011).

### 3.

Comencé estas conclusiones con una breve cita del famoso antropólogo Clifford Geertz. Su opinión sobre el trabajo que hacen los teóricos políticos es interesante, y es quizá compartida por todo su gremio; no lo sé con certeza. Lo que tengo claro es que durante conversaciones con académicos provenientes de las ciencias sociales suelo escuchar cierto desprecio por el trabajo de abstracción filosófico. Curiosamente, las ciencias sociales están llenas también de marcos conceptuales abarcativos que buscan dar explicaciones generales a fenómenos particulares (el procesualismo, el estructuralismo, la antropología simbólica, etc., son sin duda ejemplos teóricos que proponen cómo debe mirarse la realidad, para qué y por qué y que modelan las investigaciones que se hacen en campo).

A su vez, el esfuerzo conceptual que hace la filosofía parece estar muy desvinculado de los casos concretos que el fenómeno de la diversidad cultural plantea cotidianamente, y que son precisamente los que han suscitado reflexiones teóricas sobre el tema, siendo las tres corrientes que abordé en esta tesis (a mi juicio las más importantes), ejemplo de estas preocupaciones.

En restauración, la disciplina a la que me dedico, es imposible hacer un diagnóstico adecuado del problema que debe atenderse sin una visión general del problema y luego sin un particular acercamiento a las partes que componen el objeto o edificio que se

busca conservar. Pasa lo mismo al momento de la intervención: un énfasis en los pequeños detalles desvirtúa el resultado general, dado que esto distorsiona la imagen que resulta del trabajo, dificultando o modificando su lectura. No atender los detalles ocasiona que el deterioro material no se resuelva aunque la lectura visual resulte interesante y abarcadora. Esto no siempre se logra y gran parte de las veces se tiene que optar por privilegiar alguna de las dos visiones, pero nunca se permite que la discusión crítica inicie sólo con alguna de las dos posibilidades.

Ver el mundo desde un globo es importante (y bonito), aunque para Geertz esto sea una equivocación que reduce la geografía a planos llanos, como lo intenta justamente en sentido literal y lírico Fraser en su último libro. Pasear por el campo y llenarse de hierba los zapatos es importante (y huele y se siente bien) y debería ser una opción interesante para los filósofos políticos, aunque fuese por medio de la lectura de los paseos de otros, como hace en ocasiones Kymlicka.

Un diálogo más afortunado entre ambas áreas, siendo siempre sus objetivos distintos, podría ayudar más a los pueblos originarios mexicanos, y podría ser más provechoso académicamente. La interdisciplina no debería ser un invento para decorar carteles de congresos.

Colaborar conjuntamente en la discusión (como concluye Geertz mismo en otro momento), sin duda contribuiría a solucionar algunas de las demandas y necesidades que muchas de las comunidades y grupos indígenas del país hacen constantemente: la reaparición del zapatismo a principios del 2013, muestra que el tema no se ha agotado ni remotamente, aunque capte menos cámara que antes. La filosofía política no debería estar satisfecha con las propuestas que hasta ahora ha vertido, y las ciencias sociales tampoco. Quizá el tema sea irresoluble en todas sus aristas, pero cada vértice novedoso representa un avance sustancial. Deberíamos copiar el esfuerzo difusionista de la interculturalidad buscando medios intraacadémicos e interdisciplinarios que debatan más el problema y no lo dejen caer en la parálisis o en la simple constatación de que no se consiguieron las amplias coherencias que tal vez motivaron en su momento el auge del tema en la academia.



## Bibliografía

### Libros

- AGUIRRE B., G.; Formas de gobierno indígena; INI; México, 1981.
- ALVARADO, NEYRA; Mexicaneros; CDI; Col. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*; México, 2007.
- ÁLVAREZ, LUCIANO; Tlahuicas; CDI; Col. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*; México, 2006.
- ANAYA, S. JAMES; Indigenous Peoples in International Law; Oxford University Press; EUA, 2ª ed., 2004 [1996].
- ARIEL de VIDAS, ANATH; El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teneek (Huasteca veracruzana, México); CIESAS/COLSAN/CEMAC/IID; México, 2003.
- APPIAH, K. ANTHONY; The Ethics of Identity; Princeton University Press; EUA, 2005.
- ARTÍS, GLORIA (Coord.); Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX; INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005.
- BAEZ, LOURDES; Gabriela Garret, *et. al.* (Coords.); Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas Etnográfico; INAH/Gobierno del estado de Hidalgo; Col. *Divulgación*; México, 2012.
- BARABÁS, A. (Coord.); Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México; INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2003. 4 Volúmenes.
- BARTOLOMÉ, M.; Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México; Siglo XXI, Col. *Antropología*; México, 2ª ed. 2004 [1997].
- Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina; Siglo XXI, Col. *Antropología*; México, 2006.
- La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca; INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2008.
- BARTOLOMÉ, M. (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. 4 Volúmenes.
- BARTH, F. (Comp.); Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias; FCE; México, 1976. Traducción de Sergio Lugo.

- BAUMANN, GERD; El enigma multicultural; Paidós; Col. *Paidós studio* No. 150; España, 2001. Traducción de C. Osses.
- BEINER, RONALD; Theorizing Citizenship; State University of New York; EUA, 1995.
- BELL, DANIEL; Communitarianism and its Critics; Oxford University Press; GB, 1993.
- BONFIL, GUILERMO; México profundo. Una civilización negada; Ed. Grijalbo, Col. *De Bolsillo*; México, 2005 [1989].
- BROCK, GILLIAN y Harry Brighouse (Eds.) The Political Philosophy of Cosmopolitanism; Cambridge University Press; GB, 2005.
- BUTLER, JUDITH; El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad; Col. *Paidós studio*; España, 2001. Traducción de Mónica Mansour y Laura Manríquez.
- CAPARRÓS, MARTÍN; Contra el cambio; Anagrama; Col. *Crónicas Anagrama* No. 91; España, 2010.
- CARRETO, ENRIQUE (Coord.); Regiones indígenas de México; CDI/PNUD; México, 2006.
- CASTELLANOS, ROSARIO; Balún Canán.; FCE; México, 1995
- CASTILLO, M. CARMEN; Tacuates; CDI; Col. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*; México, 2006.
- CLAVIR, MIRIAM; Preserving what is Valued. Museums, Conservation and First Nations; UBC Press; Canadá, 2002
- CALVO, TOMAS y Bernardo Méndez (Coords.) Sociedad y derecho indígenas en América Latina; CEMAC; Col. *Misceláneas*; México, 1995.
- CHEMIN, HEIDI; Los pames septentrionales de San Luis Potosí. Instituto Nacional Indigenista, México, 1984.
- COYLE, PHILIP; From Flowers to Ash. Náyari History, Politics and Violence; The University of Arizona Press; EU, 2001.
- DÍAZ-POLANCO, H.; Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios; Siglo XXI; México, 4ª ed. 2003 (a) [1991].
- Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia; Siglo XXI/UAS/El Colegio de Sinaloa; México, 2006.
- La rebelión zapatista y la autonomía; Siglo XXI, Col. *Sociología y Política*; México, 3ª ed. 2003 (b) [1997].
- DUTTON, BERTHA; American Indians of the Southwest; University of New Mexico Press; EUA, 1984 [1903].

- FLORESCANO, E. (Comp.); El patrimonio cultural de México; FCE/CNCA; Secc. *Obras de historia*; México, 1993.
- FOSSAS, ENRIC y Ferrán Requejo (Eds.); Asimetría federal y estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España; Ed. Trotta; Col. *Estructuras y proceso*; España, 1999.
- FRASER, NANCY; Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition; Routledge; EUA, 1997.
- Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World; Columbia University Press; EUA, 2010.
- FRASER, NANCY y Axel Honneth; Redistribution or recognition. A Political-Philosophical Exchange; Verso; EUA, 2003.
- FRIEDLANDER, JUDITH; Being Indian en Hueyapan; Palgrave; EUA, 2006 (edición revisada y actualizada [1976]).
- GARCÍA, ALMA; Mazatlincas; CDI; Col. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*; México, 2004.
- GARCÍA CANCLINI, N.; Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad; Gijalbo; México, 1990.
- GARZÓN VALDES, E. y Fernando Salmerón (Eds.); Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro; IIF/UNAM; México, 1993.
- GEERTZ, CLIFFORD; La interpretación de las culturas; Gedisa; Col. *Antropología*; España, 13ª rp. 2005 [1987]. Traducción de Alberto L. Bixio.
- Los usos de la diversidad; Paidós; Col. *Pensamiento contemporáneo* No. 44; España, 1996. Traducción de Nicolás Sánchez, Alfredo Taberna y María José Nicolau.
- Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos; Paidós; Col. *Paidós studio* No. 153; España, 2002. Traducción de Nicolás Sánchez y Gloria Llorens.
- GIMÉNEZ, GILBERTO; Teoría y análisis de la cultura; ICOCULT/CONACULTA; Col. *Intersecciones* Nos. 5 y 6; México, 2005. 2 Volúmenes
- GOPEGUI, BELÉN; Lo real; Ed. Anagrama; Col. Compactos; España, 2001.
- GUTIÉRREZ, DANIEL (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006.

- GUTMANN,  
MATTHEW CHARLES; El romance de la democracia; Col. *Antropología*; FCE; México, 2009.
- HALTER, MARYLIN; Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity; Schocken Books New York; EUA, 2000.
- HERNANDEZ-DÍAZ,  
JORGE (Coord.); Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca; Col. *Sociología y política*; Siglo XXI/IISUABJO; México, 2007.
- JIMENEZ, LELIA; *Multiculturalismo y derechos indígenas en México*; tesis de doctorado; Universidad Carlos III-Madrid; España, 2004.
- JIMENO, GLADYS,  
Hernán Correa y  
Miguel Vázquez (Comps.); Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; Dirección General de Asuntos Indígenas/Ministerio del Interior; Serie *Retos de la Nación Diversa* No. 2; Colombia, 1998.
- KYMLICKA, WILL; Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías; Paidós; Col. *Estado y sociedad* No. 41; España, 1996. Traducción de Carme Castells.
- Contemporary Political Philosophy. An Introduction; Oxford University Press; GB, 2ª ed. 2002.
- Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity; Oxford University Press; EUA, 2007.
- La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía; Paidós; Col. *Estado y sociedad* No. 106; España, 2003. Traducción de T. Fernández y B. Eguibar.
- The Rights of Minority Cultures; Oxford University Press, EUA, 1995.
- LÓPEZ BÁRCENAS,  
FRANCISCO; Legislación y derechos indígenas en México; Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas/Redes/Ediciones Casa Vieja/Ce-Acatl; Col. *Derechos indígenas* No. 3; México, 2002.
- MILLÁN, SAÚL y  
Julieta Valle (Coords.); La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México; INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2003. 3 Volúmenes.
- MOGUEL, JULIO (Pres.); Marco jurídico de la pluriculturalidad en México (acuerdos de San Andrés Larráinzar, Pronunciamientos y propuestas conjuntos: Gobierno Federal y EZLN, Convenio 169 de la OIT, entre otros); Casa Juan Pablos; México, 2004.

- MOGUEL, JULIO, C. Botey y L. Hernández (Coords.); Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural; Siglo XXI/CEHAM; Col. *Sociología y Política*; México, 1992.
- NAVARRETE, FEDERICO; Los pueblos indígenas de México; CDI; Col. *Pueblos indígenas del México contemporáneo*; México, 2008.
- NOLASCO, MARGARITA; Marina Alonso, *et. al.* (Coords.); Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas Etnográfico; INAH/Gobierno del estado de Chiapas; Col. *Divulgación*; México, 2008.
- OLIVÉ, LEÓN; Multiculturalismo y pluralismo; Paidós/FFyL-UNAM; Col. *Biblioteca Iberoamericana de ensayo No. 6*; México, 1ª rp 2007 [1999].
- OLIVÉ, LEÓN (Comp.); Ética y diversidad cultural; UNAM/FCE; 1993.
- OLIVÉ, LEÓN y Fernando Salmerón (Eds.); La identidad personal y la colectiva; IIF-UNAM; Col. *Cuadernos*; México, 1994.
- PAREKH, BHIKHU; A New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World; Palgrave Macmillan; UK, 2008.
- Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory; Harvard University Press; EUA, 2000.
- PÉREZ RUÍZ, MAYA L.; ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México; INAH; Col. *Científica No. 474*; México, 2005.
- PÉREZ RUÍZ, MAYA L. (Coord.); Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. INAH; Col. *Científica No. 516*; México, 2008a.
- RAWLS, JOHN; Collected papers; Harvard University Press; EUA, 1999. Edición de Samuel Freeman.
- Liberalismo político, Facultad de Derecho-UNAM/FCE; México, 1995. Traducción de Sergio Rene Madero Báez.
- Teoría de la justicia; FCE; Col. *Obras de filosofía*; México, 1979. Traducción de María Dolores González.
- RAZ, JOSEPH; Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics, Oxford University Press; Col. *Clarendon Paperbacks*; EUA, 1994.
- The Morality of Freedom; Oxford University Press; Col. *Clarendon Paperbacks*; EUA, 1986.
- RODRÍGUEZ-PIÑEIRO, L.; Indigenous peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989); Oxford University Press; EUA, 2005.

- ROY, ARUNDHATI; The Algebra of Infinite Justice; Penguin Books; India, 2001.
- SÁNCHEZ, CONSUELO; Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía; Siglo XXI, México, 1999.
- SANDEL, MICHAEL; Liberalism and the Limits of Justice; Cambridge University Press; EUA, 1982.
- SANTOS DE SOUSA BOAVENTURA (Coord.); Reconocer para Libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural; Tomo 3 de la obra *Reinventar a Emancipação Social*; Edições Afrontamento; Portugal, 2004.
- SARIEGO, JUAN LUIS; El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua; INI/CONACULTA/INAH; Col. *Antropología social*; 2002.
- SARTORI, GIOVANNI; La sociedad étnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros; Taurus, Col. *Pensamiento*; México, 2001.
- SENNETT, RICHARD; El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad; Ed. Anagrama, Col. *Argumentos* No. 304; España, 2003. Traducción de Marco Aurelio Galmarini.
- SIEDER, RACHEL (Ed.); Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy; Institute of Latinoamerican Studies/Palgrave MacMillian; GB, 2002.
- STAVENHAGEN, R.; Conflictos étnicos y estado nacional; Ed. Siglo XXI/UNRISD/CIICH; Col. *El mundo del siglo XXI*; México, 2000.
- STAVENHAGEN, R. y M. Nolasco (Coords.); Política cultural para un país multiétnico; SEP/COLMEX/DGCP; México, 1988.
- TAYLOR, CHARLES; La ética de la autenticidad; Paidós; Col. *Pensamiento contemporáneo* No. 30; España, 1994. Traducción de Pablo Carbajosa.
- Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna; Paidós; Col. *Paidós Básica* No. 87; España, 1996. Traducción de Ana Lizón.
- Las variedades de la religión hoy; Paidós; Col. *Paidós studio* No. 158; España, 2003. Traducción de Ramón Vilá.
- TAYLOR, CHARLES y Amy Gutmann (Eds.); El multiculturalismo y la política del reconocimiento; FCE; México, 1993. Traducción de Mónica Utrilla de Neira.
- TOURAINÉ, ALAIN; ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes; FCE, Sección. *Obras de sociología*; México, 1997. Traducción de Horacio Pons.

- ULLEBERG, INGER; The Role and Impact of NGO's in Capacity Development. From Replacing the State to Reinvigorating Education; IIEP-UNESCO; Francia, 2009.
- VV.AA.; Catálogo de programas federales y estatales 2008: Gobierno del Estado de San Luis Potosí/SEDESORE/IMESLP; México, 2008.
- VV. AA.; Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México; INI/SEDESOL; México, 1995. 8 tomos.
- VV.AA.; Memoria del primer encuentro internacional sobre filosofía de la cultura y multiculturalismo. Campeche 2001; Gobierno del Estado de Campeche/INAH Campeche/ Secretaría de Cultura/UAC; México, 2004
- VV.AA.; México indígena. INI, 30 años después, revisión crítica; INI, México, 1978.
- VV.AA.; La población indígena en México; INEGI; México, 2004.
- VAL, JOSÉ DEL; México. Identidad y nación; CIIICH-UNAM; Col. *La pluralidad cultural en México*; México, 2004.
- VAN COTT, DONNA LEE; The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America; University of Pittsburgh Press; Col. *Pitt Latin American Series*; EUA, 2000.
- VÁSQUEZ, MIGUEL *et. al.*; Derechos de los Pueblos indígenas de Colombia; Dirección General de Asuntos Indígenas/Ministerio del Interior; Serie *Retos de la nación diversa* No. 3; Colombia, 1998.
- VELASCO, SAÚL; El movimiento indígena y la autonomía en México; UNAM/UPN; Col. *Posgrado*; México, 2003
- VERMEULEN, HANS y Cora Govers; The Politics of Ethnic Consciousness; St. Martins Press; EUA, 1997.
- VILLORO, LUIS; De la libertad a la comunidad; Col. *Cuadernos de la cátedra Alfonso Reyes*; FCE/ITSM; 2001.
- Estado plural, pluralidad de culturas; FFyL-UNAM/Paidós; Col. *Biblioteca Iberoamericana de ensayo* No. 3; México, 1998.
- Los grandes momentos del indigenismo en México; COLMEX/FCE/EI Colegio Nacional; México, 3ª. ed. 1984 [1950].
- Los retos de la sociedad por venir; Col. *Obras de filosofía*; FCE, 2007.
- WALDMAN, CARL; Atlas of the North American Indian; Checkmark Books; EUA, 2000.
- WALZER, MICHAEL; Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality; Basic Books; EUA, 1983.

- WILLETT, CYNTHIA (Ed.); Theorizing Multiculturalism: a Guide to Current Debate; Blackwell Publishers; GB, 1998.
- YOUNG, IRIS MARION; La justicia y la política de la diferencia; Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer; Col. *Feminismos*; España, 2000 (a). Trad. de Silvina Álvarez.
- Inclusion and Democracy; Oxford University Press; Col. *Oxford Political Theory*; EUA, 2000 (b).
- YTURBE, CORINA; Pensar la democracia: Norberto Bobbio; IIF-UNAM; Col. *Filosofía contemporánea*; México, 2002.
- ZEMELMAN, HUGO y Estela B. Quintanar; Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento; IPECAL/IPN; México, 2007.

### **Fuentes primarias**

- CONSTITUCIÓN NACIONAL DE PARAGUAY. 1992
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE BOLIVIA. 2009
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE CHIAPAS. 2012
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. 1991
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. 2008
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ. 2006
- DECLARACIÓN DEL CONGRESO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA. 2001
- DECLARACIÓN DEL IV CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (*Declaración de N´donhuani*); realizado en San Pedro Atlapulco, Estado de México. 5 y 6 de mayo del 2006.
- DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. 13 de septiembre de 2007.
- DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS PERTENECIENTES A MINORÍAS NACIONALES O ÉTNICAS, RELIGIOSAS Y LINGÜÍSTICAS. 18 de diciembre de 1992.
- DECLARACIÓN SOBRE IDENTIDAD ÉTNICA Y LIBERACIÓN INDÍGENA. 8 de septiembre de 1974.
- ÍNDICE DE MARGINACIÓN POR LOCALIDAD 2010. CONAPO 2012.
- LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA; modificación realizada el 17 de junio de 1998 a la Constitucional del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.



LEY INDÍGENA DE MEXICO; aprobada el 25 de abril de 2001 (decreto por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

LEY ORGÁNICA DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE CAMPECHE. 1996

MEDICIÓN DE LA POBREZA EN LOS MUNICIPIOS DE MÉXICO. CONEVAL 2011.

PRIMERA DECLARACION DE BARBADOS, 30 de enero de 1971.

SEGUNDA DECLARACION DE BARBADOS, 28 de julio de 1977.

TERCERA DECLARACION DE BARBADOS, 10 de diciembre de 1993.

PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, diciembre de 1993

SEGUNDA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, junio de 1994.

TERCERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, enero de 1995

CUARTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, enero de 1996

QUINTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, julio de 1998

SEXTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, junio de 2005

***Artículos, ensayos, ponencias, reportajes periodísticos, etc.***

- ABUETA, HAROLD; "La maldición de los vampiros de Birrinchao"; en *Revista Gatopardo* No. 52; México; 2001. Pp. 54-64.
- ALBÓ, XAVIER; "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councilors and Parliamentary Deputies"; en Sieder, Rachel (Ed.); Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy; Institute of Latinoamerican Studies/Palgrave MacMillian; GB, 2002. Pp. 74-102.
- "Bolivia. Plurinacional e Intercultural"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 65-77.
- ÁLVAREZ, GABRIEL O.; "Indios, negro y ciudadanos. Luchas multiculturales por el reconocimiento (Brasil)"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 49-62.

- ARIEL de VIDAS,  
ANATH; “La domesticación indígena de la tradición en un pueblo de la Huasteca Veracruzana”; en Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg; Modernidades indígenas; Iberoamericana/Vervuert; México, 2012. Pp. 177-200.
- APPIAH, K. ANTHONY; “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”; en Taylor, Charles y Amy Gutmann (Eds.); El multiculturalismo y la política del reconocimiento; FCE; México, 1993. Pp. 213-236.
- ARVELO, NELLY; “Interculturalidad y diversidad cultural en el marco de la revolución bolivariana en Venezuela”; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 105-112.
- BALAKRISHNAN, GOPAL; “The Politics of Piety”; en *New Left Review* No. 7; GB, 2001. Pp. 156-160.
- BALERINI, EMILIANO; “Juicio a Ríos Montt. Un hecho histórico”; en *Este País* No. 268; México, 2013. Pp. 9-13.
- BARABÁS, ALICIA; “Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad”; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 13-19.
- BELLER, WALTER; “El derecho consuetudinario indígena en México; en Calvo, Thomas y Bernardo Méndez (Coords.) Sociedad y derecho indígenas en América Latina; CEMAC; Col. Misceláneas; México, 1995. Pp. 15-38.
- BLUM, LAWRENCE; “Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Account of Multiculturalism”; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing multiculturalism: a guide to current debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp. 73-99.
- BROWN, DEIDRE y  
George Nicholas; “Protecting Canadian First Nations and Maori Heritage through Conventional Legal Means”; ponencia presentada en el ciclo *New Zealand and Canada: Connections, Comparisons and Challenges*; Nueva Zelanda; 9 al 10 de febrero de 2010; mecanoscrito inédito. 14 páginas
- BRUBAKER, ROGERS; “Neither Individualism nor Groupism. A Reply to Craig Calhoun”; en *Ethnicities* No. 3-4; EUA, 2003. Pp. 553-557.
- BRUBAKER, ROGERS y  
Frederick Cooper; “Beyond ‘Identity’”; en *Theory and Practice* Vol. 29 No. 1; EUA, 2000. Pp. 1-47.

- CAMPOS M., LUIS; "Descubriendo la multiculturalidad. El caso chileno"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 33-47.
- CARENS, JOSEPH H.; "Liberalism and Culture"; en *Constellations* Vol. 4 No. 1; EUA, 1997. Pp. 36-47.
- CARRASCO, PEDRO; "La transformación de la cultura indígena durante la colonia"; en *Historia Mexicana* Vol. 25 No. 2; COLMEX; México, 1975. Pp. 175-203.
- CASTRO REA, JULIAN; "Nanavut, los derechos indígenas y el federalismo en Canadá"; en *Nueva antropología*; Vol. XIX, No. 63; México, 2003. Pp. 41-69.
- CASTILLEJA AÍDA, Gabriela Cervera, *et. al.*; "La comunidad y el costumbre en la región purépecha"; en Millán, Saúl y Julieta Valle (Coords.); La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México; INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2003. Tomo III. Pp. 17-112.
- CCSG (Chicago Cultural Studies Group); "Critical Multiculturalism"; en *Critical Inquiry* Vol. 18 No. 3; EUA, 1992. Pp. 530-555.
- CHAIM, GANS; "On Kymlicka's Multicultural Odysseys"; en *Jerusalem Review of Legal Studies*; Vol. 2; Israel, 2010. Pp. 64-70.
- CHANCE, JOHN y William B. Taylor "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy"; en *American Ethnologist* Vol. 12 No. 1; EUA, 1985. Pp. 1-26.
- CHEMIN, DOMINIQUE; "Unas consideraciones sobre los pames y su historia"; en Torre, Lydia (Coord.); Xi'oi pame. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro; CIHSLP/ICSLP; Col. *Memorias*; México, 1996.
- CONDE, GERARDO; "La persistencia étnica de un grupo indígena: los guarijío"; en Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. Tomo I. Pp. 139-158.
- COTONIETO, HUGO; "Expresiones de política indígena en la (re)construcción de la territorialidad xi'iuy (pame). San Luis Potosí, México"; ponencia presentada en la *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Universidad Nacional de Córdoba; Argentina, 10 al 13 de julio de 2013; mecanoescrito inédito. 15 páginas
- "Reporte de etnografía aplicada para el proyecto de conservación y restauración de los bienes muebles e inmuebles por destino del templo de Nuestra Señora de la Asunción de la comunidad pame (xi'oi) de Santa María Acapulco, Santa Catarina, SLP"; mecanoescrito inédito; INAH;

- México, 2009, 2010 y 2011 (tres volúmenes, uno por año, correspondiente a una temporada cada uno)
- CRUZ PARCERO, J.; “Réplica a «Derechos liberales y derechos comunitarios. El problema de las minorías étnicas» de Rodolfo Vázquez”; mecanoscrito para el coloquio *Liberalismo y autonomía de los pueblos indios*; UNAM; México, 2006. 7 páginas.
- DE LUCAS, JAVIER; “Las minorías: de los derechos individuales al estatuto jurídico”; en *Isonomía* No. 2: Derechos humanos y minorías; ITAM/Fontamara; México, 1995. Pp.71-108.
- FISH, STANLEY; “Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are Incapable of Thinking about Hate Speech”; en *Critical Inquiry* Vol. 23 No. 2; EUA, 1997. Pp. 378-395.
- FORST, RAINER; “Foundations of a Theory of Multicultural Justice; en *Constellations* Vol. 4 No. 1; EUA, 1997. Pp. 63-71.
- FRASER, NANCY; “From Redistribution to Recognition?”; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing Multiculturalism: a Guide to Current Debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp. 19-49 (incluye una réplica a Iris M. Young. Pp. 68-72).
- FRIEDLANDER, JUDITH; “The National Indigenist Institute of Mexico Reinvents the Indian: the Pame Example”; en *American Ethnologist* Vol. 13 No. 2; EUA, 1986. Pp. 363-367.
- GARZÓN VALDES, E. “El problema ético de las minorías étnicas”; en Carbonell, Miguel *et. al.*; Derechos sociales y derechos de las minorías; IJ/UNAM; Col. *Doctrina jurídica* No. 28; México, 2000. Pp. 147-170.
- “La antinomia entre las culturas”; en Garzón V. Ernesto y Fernando Salmerón (Eds.); Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro; IIF-UNAM; México, 1993. Pp. 219-242.
- GHIOTTO, LUCIANA y Rodrigo Pascual; “The Zapatistas Movement”; en Social Movements and the Project of Autonomy in Latin America (Argentina, Bolivia, Brasil and Mexico); Econocmic and Social Research Council; GB, 2008.
- GIMÉNEZ, GILBERTO, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”; en Valenzuela Arce, J. M. (Coord.); Decadencia y auge de las identidades; El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés; México, 2000. Pp. 45-78.
- “Cultura e identidades”; mecanoscrito inédito para distribución con fines académicos; IIS-UNAM; México, 2004.
- GONZÁLEZ G., J.A.; “El debate nacional sobre derechos indígenas: lo que San Andrés propone, ¿San Lázaro lo descompone?”; en *Derecho y Cultura* No. 3; AMEDyC; México, 2001. Pp. 53-64.

- HABERMAS, JÜRGEN; “La lucha por el reconocimiento en el estado democrático”; en Taylor, Charles y Amy Gutmann (Eds.); El multiculturalismo y la política del reconocimiento; FCE; México, 1993. Pp. 155-212.
- HERNÁNDEZ, NATALIO; “La igualdad en la diferencia: fundamento de la interculturalidad”; en *Ibero* No. 24; UIA; México; 2013. Pp. 6-10.
- KERNER, INA; “‘Scales of Justice’ and the Challenge of Global Governmentality”; en *Public Reason* Vol. 2 No. 2; Rumania, 2010. Pp. 40-50.
- KYMLICKA, WILL; “Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”; en *Constellations* Vol. 4 No. 1; EUA, 1997. Pp. 72-87.
- KUKATHAS, CHANDRAN; “Are there Any Cultural Rights?”; en Kymlicka, Will; The Rights of Minority Cultures; Oxford University Press, EUA, 1995. Pp. 228-256.
- LE BOT, YVON; “Movimientos identitarios y violencia en América Latina”; en en Gutiérrez, Daniel (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006. Pp. 189-212.
- LIPHART, AREND; “Self-Determination versus Pre-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems”; en Kymlicka, Will; The Rights of Minority Cultures; Oxford University Press, EUA, 1995. Pp. 275-287.
- LÓPEZ, BARRY; “Seis mil lecciones”; en *Letras libres* No. 178; México, 2013. Pp. 104-105.
- MAGAZINE, ROGER; “El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano”; en Pitarch, Pedro y Gemma Orbitg; Modernidades indígenas; Iberoamericana/Vervuert; México, 2012. Pp. 115-134.
- MARGALIT, AVISHAI y Joseph Raz; “National Self-Determination”; en Kymlicka, Will; The Rights of Minority Cultures; Oxford University Press, EUA, 1995 [1990]. Pp. 79-92.
- MALDONADO, JESÚS; “Educación superior y educación no formal en la interculturalidad”; en *Ibero* No. 24; UIA; México; 2013. Pp. 20-22.
- MARTIN, BILL; “Multiculturalism: Consumerist or Transformational”; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing multiculturalism: a guide to current debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp.121-150.
- MARTUCCELLI, DANILO; “Las contradicciones políticas del multiculturalismo”; en Gutiérrez, Daniel (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006. Pp. 125-147. Trad. Daniel Gutiérrez y Rebecca Ocaranza.
- MATUŠTIK, MARTIN J.B.; “Ludic, Corporate, and Imperial Multiculturalism: impostors of democracy and Cartographers of the New Order”; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing multiculturalism: a guide to current debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp. 100-127.

- MEDINA, ANDRES; "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Nueva Antropología*; Vol. V No. 20; México, 1983. Pp.109-128.
- MIGUELEZ, ROBERTO; "Transformaciones del pluralismo cultural; en Gutiérrez, Daniel (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006. Pp. 103-124.
- MILLÁN, SAÚL; "La unidad y la diferencia. Dos alternativas para la antropología contemporánea"; en Olavaria, María Eugenia; Simbolismo y poder; UAM Unidad Iztapalapa/Ed. Miguel Ángel Porrúa; Col. *Las ciencias sociales. Segunda década*; México, 2007. Pp. 19-33.
- MILLÁN, SAÚL; Andrés Oseguera y Leopoldo Trejo; "Identidades vecinas. Relaciones interétnicas en el Istmo de Tehuantepec"; en Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. Tomo II. Pp. 143-211.
- MOCTEZUMA, JOSÉ L. y Hugo López Aceves; "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos"; en Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. Tomo I. Pp. 61-86.
- MORENO YÁNEZ, S.; "Antropología abierta, antropología ambigua. Tendencias actuales de la antropología ecuatoriana"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 89-103.
- MUSGRAVE, THOMAS; "Definitions of the Term People"; en Musgrave, T; *Self Determination and National Minorities*; Clarendon Press; GB, 1997. Pp. 148-179.
- NAGEL, THOMAS; "What Is It Like to Be a Bat?"; en *Philosophical Review*; Vol. 83 No. 4; Cornell University; EUA, 1974. Pp. 435-450.
- NICHOLSON, LINDA; "To be or not to be: Charles Taylor and the politics of recognition"; en *Constellations* Vol. 3 No. 1; EUA, 1996. Pp. 1-16.
- DE LA PEÑA, G.; "Citizenship and Human Rights in Western Mexico"; en Sieder, Rachel (Ed.); Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy; Institute of Latinoamerican Studies/Palgrave MacMillian; GB, 2002. Pp. 129-156.
- "Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva"; en Garzón V., Ernesto y Fernando Salmerón (Eds.); Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro; IIF-UNAM; México, 1993. Pp. 243-261.

- OEHMICHEN, CRISTINA; "El pluralismo cultural en México"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 115-127.
- OLIVERA, MERCEDES; "La compra de la novia, símbolo de subordinación servil en los albores del s. XXI"; en *Cuadernos Feministas* No. 2; Convergencia Socialista; México, 1997.
- OROZCO, FERNANDO y Samuel Villela; "Conflicto e interdependencia. Identidad y relaciones interétnicas en la Montaña de Guerrero"; en Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. Tomo IV. Pp. 175-213.
- OSSIO, JUAN M.; "Multiculturalidad e indianismo en el Perú"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 79-87.
- OTIS, GEORGE; "La nueva conquista espiritual del Nayar: el conflicto religioso entre los huicholes de Zoquipan"; en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (Coords.); Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2003. Pp. 65-76.
- PAREKH, BHIKHU; "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship"; en *Constellations* Vol. 4 No. 1; EUA, 1997. Pp. 54-62.
- PÉREZ RUÍZ, MAYA L.; "¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones"; mecanoescrito inédito, México, 2008b. 31 páginas
- "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana"; en Valenzuela, J. M. (Coord.); Los estudios culturales en México; FCE; Col. *Biblioteca mexicana*; México, 2003. Pp. 116-207.
- "¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición"; en *Estudios Latinoamericanos* No. 24; Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos; Polonia, 2004. Pp. 7-37.
- "Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia e igualdad en la globalización"; en *Sociedad y discurso* No. 20; Universidad de Aalborg; Dinamarca, 2011. Pp. 79-102.
- POUTIGNAT, PHILIPPE y J. STREIFF-FENART; "El ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones clave"; en Poutignat, Philippe y J. Streiff-Fenart; Théories de l'éthnicité; Presses Universitaires de France, Francia, 1995. Pp. 154-188. Traducción del capítulo de Gilberto Giménez.

- RABASA, EMILIO; "Las falacias sobre la reforma indígena: sus aciertos y desaciertos"; en *Derecho y cultura* No. 3; AMEDyC; México, 2001. Pp. 65-71.
- REA, DANIELA; "El pueblo en rebeldía"; en *Revista Gatopardo* No. 140; México; 2013. Pp. 44-57 y 110-112.
- "La justicia de todos"; en Rea, Daniela y Marcela Turati (Eds.); Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte; sur+ediciones; México, 2012. Pp. 217-239.
- REVELES, JOSÉ; "Policías comunitarias, autodefensas y paramilitares"; en *Este País* No. 268; México, 2013. Pp. 4-8.
- RIVERA, FAVIOLA; "La justicia como equidad, políticamente revisada (John Rawls, Justice as Fairness: A Restatement)"; en *Revista internacional de filosofía política* No. 22 (La política: temas de ayer y hoy); UAM/UNED; España, 2003. Pp. 162-174.
- "Justicia y multiculturalismo"; mecanoescrito inédito; México, 2008. 22 páginas.
- RUÍZ LAGIER, VERÓNICA; "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración"; en Jóvenes indígenas y globalización en América Latina. INAH; Col. *Científica* No. 516; México, 2008. Pp. 181-202.
- SOBREVILLA, DAVID; "Ética etnocéntrica y ética universal"; en Olivé, León (Comp.); Ética y diversidad cultural; UNAM/FCE; 1993. Pp. 59-70.
- SOLANO, MARÍA LUISA; "Igualdad de género en la revolución zapatista de Chiapas. Los derechos de la mujer zapatista"; en *Cuadernos Koré* No. 7; Grupo Koré de estudios de género/Universidad Carlos III de Madrid; España, 2012. Pp. 101-135.
- STAVENHAGEN, R.; "Clase, etnia y comunidad"; en VV.AA.; México indígena. INI, 30 años después, revisión crítica; INI, México, 1978. Pp. 97-100.
- "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales"; en *Isonomía* No. 2: Derechos humanos y minorías; ITAM/Fontamara; México, 1995. Pp.109-128.
- "Multiculturalidad y derechos colectivos"; en AA.VV.; Actas del 51 Congreso Internacional de Americanistas; Universidad de Chile; Chile, 2003. Pp. 45-52.
- "Indigenous Peoples and The State in Latin America: An Ongoing Debate"; en Sieder, Rachel (Ed.); Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy; Institute of Latinoamerican Studies/Palgrave MacMillian; GB, 2002. Pp. 24-44.
- TAMAGNO, LILIANA; "Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas (Argentina)"; en *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al*



- multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*; Suplemento No. 39 de la revista *Diario de campo*; INAH; México, 2006. Pp. 21-31.
- THOMAS, LAWRENCE; “Moral Deference”; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing Multiculturalism: a Guide to Current Debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp. 359-381.
- THOVÉ, KARINA: “Reseña. Bibliográfica. Nancy Fraser; Axel Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico; en *Encuentros latinoamericanos* Año II No. 2; CEIL/FHCE; Uruguay, 2008. Pp. 132-140.
- TOURAINÉ, ALAIN; “Las condiciones de la comunicación intercultural”; en Gutiérrez, Daniel (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006. Pp. 275-303.
- TULLY, JAMES; “Struggles over Recognition and Distribution; en *Constellations* Vol. No. 4; EUA, 2000. Pp. 469-482.
- UTRILLA, BEATRIZ y Diego Prieto; “Di'busehu ná'ä di ' busehu: somos los que somos. Identidad, relaciones interétnicas y resistencia indígena en Querétaro y Guanajuato”; en Bartolomé, Miguel Alberto (Coord.); Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual, INAH; Col. *Etnografía de los pueblos indígenas de México*; México, 2005. Tomo I. Pp. 247-309.
- VAN COTT, DONNA LEE; “Rechazo a la secesión: arreglos autonómicos de base étnica en América Latina”; en *Derecho y cultura* No. 3; AMEDyC; México, 2001. Pp. 13-35.
- VÁZQUEZ, ALEJANDRO; “El venado, la palma y el chamal. Los pueblos xi'oi del a Sierra Gorda queretana y sus identidades”; Centro INAH Querétaro; mecanoescrito inédito; México, 2006.
- VILLEGAS, PAULINA y Marcela Zendejas; “El regreso de Ibrahim”; en *Letras libres* No. 159; México, 2012. Pp. 56-63.
- VILLORO, LUIS; “Aproximaciones a una ética de la cultura”; en Olivé, León (Comp.); Ética y diversidad cultural; UNAM/FCE; 1993. Pp. 131-154.
- “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”; en *Isonomía* No. 2: Derechos humanos y minorías; ITAM/Fontamara; México, 1995. Pp.7-19.
- “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés”; en Carbonell, Miguel *et. al.*; Derechos sociales y derechos de las minorías; IIJ-UNAM, Col. *Doctrina jurídica* No. 28; México, 2000. Pp. 171-184.
- “Subsiste la necesidad que creo el Instituto, urge que cumpla el fin que lo justifica”; en VV.AA.; México indígena. INI, 30 años después, revisión crítica; INI, México, 1978. P. 129.

- VIQUEIRA, JUAN PABLO; "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos"; en *Anuario 1994*; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/ Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas; México, 1994. Pp. 22-58.
- WALZER, MICHAEL; "Comentario"; en Taylor, Charles y Amy Gutmann (Eds.); El multiculturalismo y la política del reconocimiento; FCE; México, 1993. Pp. 146-152.
- WATT, PHILIP; "Book Review: Bhikhu Parekh. A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World"; en *Traslocations*; Vol. 4 No. 1; GB, 2008. Pp. 133-135.
- WIEVORKA, MICHEL; "Cultura, sociedad y democracia"; en Gutiérrez, Daniel (Coord.); Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas; COLMEX/UNAM/SIGLO XXI; México, 2006. Pp. 25-76.
- YOUNG, IRIS MARION; "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy"; en *Constellations* Vol. 4 No. 1; EUA, 1997. Pp. 48-53.
- "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory"; en Willett, Cynthia (Ed.); Theorizing Multiculturalism: a Guide to Current Debate; Blackwell Publishers; GB, 1998. Pp. 50-67.
- ZAMORA G., JOSÉ; "Diversidad cultural e igualdad formal: las contradicciones del sistema penal mexicano"; en *Derecho y Cultura* No. 3; AMEDyC; México, 2001. Pp. 81-89.
- ZEVA, LEOPOLDO; "Derechos humanos y el problema indígena"; en *Cuadernos Americanos*; Vol. 3 No. 45; UNAM; México, 1994. Pp. 11-31.
- "El problema indígena"; en *Cuadernos Americanos*; Vol. 2 No. 56; UNAM; México, 1996. Pp. 228-237.

### **Páginas electrónicas**

<http://citramx.tripod.com/trasnparencia/> [citado como CIMITRA 2013] Acceso 18/VIII/2009

[http://economics.gmu.edu/pboettke/workshop/fall04/theoretical\\_foundations.pdf](http://economics.gmu.edu/pboettke/workshop/fall04/theoretical_foundations.pdf) Acceso 17/VIII/2009

<http://echeverria.wordpress.com/2008/06/01/michael-sandel-harvard-contra-el-liberalismo-igualitario>  
Acceso 12/VI/2008

<http://india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm> [citado como Parekh 1999] Acceso 18/VIII/2009

<http://interbilingue.ajusco.upn.mx/modules.php?name=News&file=article&sid=63> [citado como Valiñas s/f]  
Acceso 04/VIII/2007

<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/3/1333/11.pdf> 63 [citado como Solano s/f]  
Acceso 25/VI/2011

<http://otramerica.com/temas/congreso-internacional-sobre-pueblos-indigenas-america-latina-indigenas/3022>  
Acceso 2/XI/2013

[http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993\\_12\\_g.html](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.html) [citado como EZLN 1993]  
Acceso 31/VIII/2010

<http://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/> [citado como Heyes 2012] Acceso 21/V/2013

<http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> [citado como Song 2010] Acceso 21/V/2013

[http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL\\_ID=12321&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=12321&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)  
Acceso 06/VIII/2009

<http://powerofculture.nl/gb/archive/commentary/parekh.htm> [citado como Parekh s/f] Acceso 18/VIII/2009

[http://qacontent.edomex.gob.mx/uiem/Acercade/Ubicacion/index.htm\\_](http://qacontent.edomex.gob.mx/uiem/Acercade/Ubicacion/index.htm_) Acceso 20/IX/2013

[http://world\\_time.com/2013/01/08/return-of-the-zapatistas-are-mexicos-rebels-still-relevant](http://world_time.com/2013/01/08/return-of-the-zapatistas-are-mexicos-rebels-still-relevant) Acceso 08/II/2013

<http://24-horas.mx/version-impresajulio-16-2013-2/> Acceso 17/VII/2013

<http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2013/11/01/informacion-incompleta-y-errores-en-la-investigacion-academica-sobre-pueblos-indigenas/#axzz2jPdvWtxt> Acceso 2/XI/2013

[www.bbc.co.uk/news/world-europe-13038095/](http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-13038095/) [citado como BBC 2011] Acceso 10/VI/2012

[http://www.canalsolidario.org/web/noticias/noticia/?id\\_noticia=6743](http://www.canalsolidario.org/web/noticias/noticia/?id_noticia=6743) Acceso 23/III/2007

<http://www.cnn.com/2010/WORLD/europe/09/14/france.burqa.ban/> [citado como CNN 2010] Acceso 10/VI/2012

<http://www.congresopueblosindigenas.org> Acceso 2/XI/2013

<http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/228/209> [citado como Kolodziejczyk 2001]  
Acceso 31/VIII/2010

<http://www.eluniversal.com.mx/estados/82986.html> Acceso 16/V/2013

<http://www.eluniversal.com.mx/nacion/164041.html> Acceso 21/VII/2009

<http://www.eluniversal.com.mx/notas/921855.html> Acceso 16/V/2013

<http://www.eumed.net/rev/tecsistecat/n10/ofte.htm> [citado como Orta y Torres 2011] Acceso 9/VI/2012

<http://www.jornada.unam.mx/2013/06/07/opinion/018a1pol> Acceso 7/VI/2013

<http://www.jornada.unam.mx/2013/01/22/politica/023a1pol> [citado como López Bárcenas 2013] Acceso 22/II/2013

<http://www.jornada.unam.mx/2013/08/31/opinion/017a2pol/> [citado como Concha 2013] Acceso 22/IX/2013

<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Exclusion%20y%20discriminacion.pdf> [citado como Giménez 2003] Acceso 12/X/2013

<http://www.isia.edu.mx/> Acceso 10/VI/2012

[https://www.law.upenn.edu/journals/conlaw/articles/volume4/issue3/BookReviewMitnick4U.Pa.J.Const.L.533\(2002\).pdf#search=%22barry%22](https://www.law.upenn.edu/journals/conlaw/articles/volume4/issue3/BookReviewMitnick4U.Pa.J.Const.L.533(2002).pdf#search=%22barry%22) [citado como Mitnick 2009] Acceso 6/XI/2010

<http://www.letraslibres.com/revista/libre/derechos-indigenas> [citado como Bartra 2001] Acceso 17/XI/2007

<http://www.letraslibres.com/revista/libre/las-comunidades-indigenas-de-chiapas> [citado como Viqueira 2004] Acceso 24/III/2007

<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-usos-y-las-costumbres-en-contra-de-la-autonomia> [citado como Viqueira 2001] Acceso 24/III/2007

<http://www.lopezbarcenass.org/bitacora/geograf%C3%ADa-represi%C3%B3n-resistencia> [citado como Lopez 2013] Acceso 10/VI/2013

<http://losinvisiblesusaquen.blogspot.mx/2012/06/resena-redistribucion-o-reconocimiento.html> Acceso 17/X/2012

<http://www.mgf.uab.es> Acceso 2/VII/2013

<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1971> [citado como Arribas y Castillo 2007] Acceso 13/V/2013

<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1972> [citado como Ares 2012] Acceso 13/V/2013

<http://www.municipiosytransparencia.org.mx> Acceso 16/VII/2013

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/indice.html> Acceso 8/V/2013

<http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=448372> [citado como Hobsbawn 1996] Acceso 18/IV/2007

<http://www.pachakuti.org/textos/campanas/indigenas/bolivia-habre-venas.html> [citado como Pachakuti s/f] Acceso 13/V/2013

<http://www.proceso.com.mx/?p=352907> [citado como Aldabi 2013]

<http://www.reforma.com/editoriales/nacional/666944> [citado como Meyer 2006] Acceso 18/IV/2007

<http://www.revistachiapas.org/carlsen8.html> Acceso 31/VIII/2010

<http://www.revistaopcion.com/tag/isla-del-rey/> Acceso 16/V/2013

<http://www.rieoei.org/oeivirt/rie17a01.htm> [citado como Díaz-Couder 1998] Acceso 18/IV/2007

<http://www.runnymedetrust.org/projects/pastprojects/web/report.html> [citado como C.R.E. 2000] Acceso 25/IV/2009

<http://www.snim.rami.gob.mx> Acceso 20/VI/2013

<http://www.uab.cat/servlet/Satellite/-1263801907341.html> [citado como Kaplan 2013] Acceso 4/VII/2013

<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista19/documentos/Constitucionbolivia.pdf> Acceso 15/V/2013

<http://www.upn.mx/index.php/estudiar-en-la-upn/licenciaturas/educacion-indigena> Acceso 20/IX/2013

<http://www.york.ac.uk/ipup/projects/raceandfaith/discussion/parekh.htm> [citado como Sackville s/f] Acceso 18/VIII/2009

[https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=RDQM2CIsXoc](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=RDQM2CIsXoc) Acceso 16/V/2013

<https://www.youtube.com/watch?v=HYV475K4tDg> Acceso 9/III/2013