

La nación ante los derechos de sus pueblos indígenas:

sobre cultura y relaciones interculturales desde una perspectiva antropológica

Esteban Krotz

La paz no es posible sin el desarme. Pero el desarme requerido no es sólo nuclear, militar o económico. Hace falta también un desarme cultural, un desarme de la cultura dominante, que amenaza con convertirse en una monocultura que puede ahogar todos los demás cultivos y acabar asfixiándose a sí misma.

Raimon Panikkar¹

Resumen

Es de esperarse que la aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la ONU en 2007 se convierta en impulso para intensificar la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas mexicanos. El artículo quiere llamar, desde la antropología, la atención a algunos aspectos teóricos importantes para esta discusión, que tienen relevancia también para la búsqueda de propuestas políticas. En su primera parte problematiza el concepto de cultura, cuyos orígenes remontan simultáneamente a los inicios de la antropología como a la consolidación del estado nacional. En la segunda parte se formulan dos razones para el mantenimiento de la diversidad cultural. En la parte final se señalan algunos elementos a tomarse en cuenta para los diálogos interculturales pendientes.

Palabras clave: Derechos de los pueblos indígenas, Diálogo intercultural, Relación Nación-etnias, Concepto de cultura. Diversidad cultural.

1. Raimon Panikkar (1993). *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae, p. 112.

Abstract – The Nation and the Rights of its Indigenous Communities: on Culture and Intercultural Relations from an Anthropological Perspective

It is to be hoped that the passing of the Declaration of the Rights of Indigenous Peoples by the United Nations in 2007 will have the effect of intensifying the discussion of the rights of the indigenous communities in Mexico. This article seeks to draw attention from the perspective of anthropology to some important theoretical aspects for this discussion, which also has relevance for the search for political proposals. The first part problematizes the concept of culture, whose origins can be traced back simultaneously to the beginnings of anthropology as well as the consolidation of the national state. The second part formulates two reasons for maintaining cultural diversity. The final part points to some things to take into account for pending intercultural dialogues.

Key words: Rights of indigenous communities; intercultural dialogue; nation-ethnic relations; concept of culture; cultural diversity

Esteban Krotz. Licenciado y Doctor en filosofía (Munich) y Maestro en Antropología Social (UIA, México). Profesor-Investigador en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa; kroqui@prodigy.net.mx.

El 13 de septiembre de 2007, después de muchos años de debates y de negociaciones, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó finalmente la llamada *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.² Este hecho largamente esperado por los pueblos indígenas de todo el continente latinoamericano³ agrega una nueva faceta a la discusión que en México se plasmó primero en la modificación del artículo cuarto constitucional aprobada por el Congreso de la Unión en vísperas del llamado Quinto Centenario, a mediados de 1991, por medio del cual se reconoce “la composición pluricultural” de la nación mexicana, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”, y luego en el levantamiento armado de Chiapas de enero de 1994, cuyos protagonistas afirman que “este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es sólo respuesta a *la imposición del viento de arriba*, no es sólo brava contestación, lleva en sí una propuesta nueva.”⁴ Como es sabido, los malogrados “Acuerdos de San

2. El texto se encuentra disponible en el portal electrónico de la ONU: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/drip.html>.

3. Para algunos antecedentes véase Rouland (1999:325 y ss.). Todavía está pendiente una declaración sobre el mismo tema por parte de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Puede consultarse uno de sus borradores en: Morales (2001):263-276.

4. Véase EZLN (1995:63). En palabras de Guillermo Bonfil (1993:226) significa esto que “frente a la idea de que la historia universal y única es la historia de Occidente, estos pueblos innumerables afirman que su historia es tan válida como cualquier otra; que la historia del

Andrés” desembocaron finalmente en una otra modificación constitucional, que trasladó el reconocimiento de la citada composición pluricultural al artículo segundo constitucional y amplió y precisó el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.⁵

Los hechos citados no se limitan al tratamiento del mal llamado “problema indígena”, sino que han agregado una *nueva dimensión* al debate sobre democracia, derechos humanos y reforma del Estado en México que, así se espera, se intensificará, aunque a veces parece que los conflictos al interior de los partidos, los procesos electorales, la nota roja generada por el narcotráfico, amén de la crisis financiera internacional, opacan casi todas las demás noticias relacionadas con el estado de derecho y la convivencia nacional. Por otra parte, el que la problemática central de esta dimensión sea expresada a menudo todavía mediante binomios de términos aparentemente opuestos –por ejemplo, Estado nacional y minorías étnicas, nación y pueblos indígenas, Estado homogéneo y Estado plural, cultura nacional y diversidad regional– es un indicio de que todavía no se ha avanzado mucho en su tratamiento conceptual. En ocasiones, el carácter profundamente problemático de esta dimensión incluso es diluido mediante su reducción a una cuestión de orden legal-administrativo y hasta de tipo técnico.

El presente aporte a este debate asume que se trata de un asunto crucial para la transformación de nuestro actual modelo de organización social y que tiene, entre otras, una vertiente cognitiva y una vertiente ética, o sea, estamos –también–⁶ ante un problema de teoría cultural-política y de fundamentación de normas de conducta. Su primera parte aprovecha una mirada a la fase inicial de la antropología –la frecuentemente llamada “ciencia de la cultura” o “ciencia de la diversidad”–⁷ para llamar la atención sobre dificultades inherentes a los conceptos en uso para el abordaje de este problema. En la segunda parte se desarrollan dos argumentos a favor del diálogo intercultural pendiente. La parte final menciona, a modo de complementación, algunos aspectos a veces pasados por alto en el debate actual.

Occidente expansionista y poderoso los influye, pero no los determina inexorablemente; que se debe convivir con Occidente y con los demás, pero que coexistir es eso: existir juntos, nunca existir a condición de renunciar a ser, a existir. Esas historias múltiples, contradictorias, en mucho opuestas y recíprocamente excluyentes, por sólo ser y haber sido, niegan la pretensión universal de la historia ideologizada de Occidente”

5. Sobre este proceso y las reacciones de los pueblos indígenas informa sucintamente el compendio de Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez (2004:194-2005).

6. Se dice “también”, porque asimismo constituye un problema político que se ubica en un campo conflictivo de intereses y de poderes internos y externos.

7. Véase para esto también Krotz (2005).

Culturas, naciones, pueblos indígenas

Cultura y nación: orígenes y críticas comunes de dos conceptos

En cierta manera, nuestra situación actual es semejante a la de los primeros antropólogos científicos en la Europa decimonónica. Ellos tuvieron que enfrentarse a la tarea de introducir –guiados por los parámetros entonces considerados científicos– algún tipo de orden en la gigantesca masa de informaciones sobre otras culturas acumulada a lo largo de muchas generaciones y cuya cantidad aumentaba en aquel tiempo casi diariamente a causa de las excavaciones, viajes y expediciones en todo el mundo.⁸ Para tal efecto, se establecieron dos vías distintas, aunque con frecuencia interrelacionadas. La primera consistía en organizar, sobre la base de la observación de similitudes y diferencias con respecto a una determinada clase de fenómenos (economía, tecnología, parentesco, religión) series de complejidad creciente. La segunda era construir agregados formados siempre por una amplia gama de tales clases de fenómenos; de este modo se caracterizaron determinados conjuntos –posteriormente llamados “culturas”–, mediante las cuales se hacía referencia a la especificidad de la vida humana en una región o en una época.

Desde entonces y hasta hoy se observa en los interminables intentos de definir “cultura” –donde independientemente de aspectos particulares, siempre se trata de lo aprehendido en el seno de una agrupación humana, o sea, de un patrimonio socialmente transmitido– una ambigüedad llamativa: a veces, el término es sinónimo de “forma de vida” o “estilo de vida” de una determinada colectividad, a veces es sinónimo de una colectividad que se distingue de las demás por tener una forma de vida específica.

Como es sabido, el término “cultura” fue introducido algo tardíamente a la discusión antropológica y aun después de su primera definición clásica en los años setenta del siglo antepasado (Tylor 1974 [1871]: 29), se seguía usando todavía durante mucho tiempo con el mismo sentido, las palabras grupo, pueblo, sociedad, nación, civilización, tribu, raza, etnia o gente (gente de un determinado lugar o de una determinada época) para referirse a agregados de seres humanos (o al estilo de vida de éstos) que estuvieran:

8. Este proceso ha sido analizado por E. Krotz (2004a:217 y ss.). T. Asad (2002) ha llamado la atención sobre la relación poco atendida entre transformación colonial de las sociedades extraeuropeas y generación del conocimiento antropológico sobre ellas.

- Delimitados claramente en el espacio, o sea, ocupando un hábitat (territorio) determinado;
- Dotados de una identidad particular, o sea, contando con un sentido de pertenencia que fuera explícita, reconocida por sus vecinos respectivos y reconocible por tiempos largos (continuidad histórica) para observadores externos;
- Generando y reproduciendo un universo simbólico (lengua, cosmovisión, normas jurídicas, arte, legitimación del poder, etcétera) propio y distinto de otros, el cual a menudo se suponía “informando” la estructura y las instituciones sociales.

En retrospectiva salta a la vista algo de lo que estos antropólogos no eran conscientes o que, al menos, ellos no solían tematizar: la existencia de una interrelación dialéctica y hasta de retroalimentación mutua entre sus esfuerzos cognitivos de *tipificar sus unidades de estudio* y el intento generalizado de las élites de sus países de *conceptualizar los nuevos actores colectivos* en la arena internacional como “Estados nacionales” modernos y de darles forma efectiva mediante determinadas instituciones sociales, políticas y culturales. Es como si *un mismo instrumento cognitivo*, un mismo molde conceptual hubiera sido utilizado para captar realidades de hecho diferentes: los Estados nacionales burgueses en su fase de consolidación y el resto de las sociedades, en su mayoría pre-estatales y no-estatales (incluyendo aquí los segmentos no-urbanos, no-industriales de las propias sociedades europeas contemporáneas e históricas). Por esto no puede extrañar que muchas críticas que posteriormente se formularon con respecto al concepto de cultura y las que hoy cuestionan la validez de la idea del Estado-nación sean tan semejantes. Como estas últimas son más conocidas, se mencionará en lo que sigue solamente tres de las primeras, con las cuales concordaría hoy en día la mayoría de los antropólogos.

- a) Culturas no son –al menos, no en la mayoría de los casos documentados en la etnografía mundial– grupos o sistemas cerrados y estables, de origen único y por tanto coherentemente integrados. Más bien, como todas las culturas se encuentran siempre en alguna relación de contacto con otras, cada una recibe constantemente –o cuando menos de vez en cuando– influencias que provienen tanto de otras culturas previas como de contemporáneas (por ejemplo, a través del comercio y de la guerra, por viajes y medios electrónicos, por imitación e imposición). Por ello, cada cultura es –hasta cierto grado y sin perjuicio de su carácter propio e inconfundible– siempre una mezcla, un agregado más o menos integrado;

- b) Lo anterior implica que las culturas nunca son completamente homogéneas.⁹ Es más, en la abrumadora mayoría de los casos conocidos, existen múltiples diferenciaciones internas según sexo y edad, pero también las hay con respecto a estatus, actividad económica, apropiación de la riqueza colectivamente generada; también suele haber diferencias de acuerdo con velocidad e intensidad con las que se difunden al interior de una cultura las influencias exógenas. E incluso, en cuanto a los rasgos ampliamente compartidos por los integrantes de una cultura, suele haber distinciones subgrupales o regionales importantes –como lo ejemplifica la amplia escala de disparidades que en cuanto a conocimiento, identificación y participación pueden observarse en cualquier colectividad religiosa o comunidad científica;¹⁰
- c) El concepto clásico de cultura, que tiene ecos en el habla cotidiana actual, sugiere que lo que es y lo que caracteriza a un grupo humano específico, se halla en la superficie visible, por lo que parece relativamente fácil conocer y estudiar una cultura mediante la adición de rasgos observables e informaciones obtenidas de sus miembros. Sin embargo, cada cultura contiene aspectos no accesibles a primera vista e incluso frecuentemente no explicables para muchos de sus miembros. Además, el proceso de conocimiento de otra cultura no es un proceso lineal, sino un proceso dialéctico que pasa por la ampliación y la profundización de la comprensión de la cultura propia del estudioso.

Es cierto que el concepto de cultura en sus diferentes especificaciones ha mostrado ser un concepto útil en la antropología y otras ciencias sociales. Pero también tiene sus limitaciones. Éstas son más visibles hoy en día que hace siglo y medio, en parte también, porque la situación del mundo ha cambiado, especialmente como consecuencia de la intensidad y la extensión de los contactos entre las culturas. Seguirlo utilizando sin problematizarlo adecuadamente –o sea, sin tomar en cuenta elementos como los que se acaban de indicar–, puede hipotecar el conocimiento que se pretende generar mediante su utilización y conferir equivocadamente a una serie de problemas teóricos un carácter meramente técnico.¹¹ De hecho, el concepto no ha facilitado, hasta ahora, la respuesta a interrogantes elementales. Piénsese, por ejemplo, en las dificultades de determinar algo tan simple como el número de los mexicanos pertenecientes a culturas indígenas o en

9. La teoría del control cultural de Guillermo Bonfil (1995:17-19) impide considerar esta situación como resultado de una “aculturación” no conflictiva.

10. Para la idea de una cultura como resultado de una “concertación”, véase el aporte de A. Wimmer (2000).

11. Desde una perspectiva semejante Eric R. Wolf (1987:467) pide que “en vez de suponer que hay continuidad transgeneracional, estabilidad institucional y consenso normativo, debemos tratar a estos elementos como problemática”.

la invisibilidad durante tanto tiempo de los pueblos indígenas en contextos urbanos, incluso en la ciudad de México, donde sus integrantes sobrepasan el millón. Si esto es así, ¿cómo acercarse a rasgos cualitativos de las culturas indígenas del país?

La unicidad de cada una

de las culturas indígenas

También en otro aspecto se asemeja nuestra situación a la de los antropólogos decimonónicos. Cuando en el siglo XIX surge la antropología como disciplina científica, ella —esto quiere decir en concreto: los primeros antropólogos científicos europeos— construyó una oposición general y fundamental entre su cultura propia (la civilización urbano-industrial-burguesa decimonónica) y todas las demás culturas pasadas y presentes. Como se sabe, esto contribuyó significativamente al descrédito posterior de la fase inicial de la antropología y de su tratamiento eurocéntrico de la diversidad cultural en el planeta, pues cada una de las demás culturas y civilizaciones era vista y clasificada de acuerdo al grado de similitud que tuviera con la sociedad europea¹² de la época o, por decirlo de otra manera, según lo que le faltaba para ser como esta última, la cual era entendida sin más como la cumbre de la evolución humana.

Fue ante todo el desarrollo de una de las particularidades metodológicas de la antropología sociocultural, el llamado “trabajo de campo” —cuyo núcleo es la inmersión directa y prolongada del investigador o de la investigadora a la vida cotidiana de otra cultura—¹³ lo que ayudó a modificar tal visión etnocéntrica de la diversidad cultural y a otorgar un cierto tinte de “relativismo” a la antropología que desde entonces le es consustancial.¹⁴ Dejando de lado las versiones extremas que sostienen la existencia de diferencias absolutas entre las culturas (y, por tanto, su inconmensurabilidad e ininteligibilidad mutua),¹⁵ de lo que se trata es de reconocer que cada cultura es una creación singular e irreplicable surgida

12. Para mayor precisión habría que decir: su segmento urbano, beneficiario de la revolución industrial, con alta escolaridad... ya que también el citado E. B. Tylor (1975:33) equiparó en términos de evolución civilizatoria los campesinos de su país con los “bárbaros” africanos.

13. Véase para esto ahora la interesante antología sobre el tema publicada por J. Palerm (2008).

14. Al mismo tiempo, empero, contribuyó a reforzar la idea de la existencia de “culturas” como entidades claramente diferenciadas unas de las otras e internamente homogéneas y coherentes.

15. Una de las polémicas más tempranas al respecto fue, después de las reacciones provocadas por la obra de Levy-Bruhl, la disputa entre M. Gluckman y P. Bohannan sobre la posibilidad de traducir términos jurídicos de la África Negra al inglés moderno especializado (véase Gluckman (1965:209-213).

a lo largo del proceso evolutivo, por lo que debe ser estudiada, ante todo, en sus propios términos. Esto es más importante en vista de que la larga búsqueda de universales culturales no ha tenido éxito (o solamente resultados siempre cuestionados) y en vista de que el debate sobre la existencia o no de diferentes racionalidades entre los seres humanos de acuerdo con su identidad cultural sigue inconcluso.

Conviene tomar en cuenta este avance en la tradición antropológica, pues actualmente parece que por primera vez en la historia moderna y de manera más formal se afianza una cierta disposición a reconocer desde algunos sectores de la llamada sociedad “nacional”, la multifacética otredad cultural de raíces indígenas en el país y de establecer aquel tipo de contacto e interrelación respetuosos que a los moradores originarios de este continente y a sus descendientes se les ha negado desde hace medio milenio. Es decir, se parece ahora estar más dispuesto que antes a poner en duda las jerarquizaciones tanto tiempo aceptadas como autoevidentes o incluso “naturales” entre las culturas y subculturas y de admitir el valor propio de las culturas indígenas en su conjunto y de cada una de ellas.¹⁶

Una consecuencia de lo anterior es que la sociedad no-indígena, autocalificada como “la nacional”, debe acercarse a cada una de las docenas de culturas indígenas oficialmente reconocidas en el país en vez de a “los indígenas”. Como ya lo señaló hace bastante tiempo Guillermo Bonfil (1972), éstos no deben ser aglomerados simplistamente bajo una sola categoría de “indios”, porque tal procedimiento borraría las diferencias entre ellas y las definiría exclusivamente a partir de su relación con quienes se asumen, ante todo, como los descendientes de los conquistadores.

En concreto hay que insistir en la problemática metodológica para el estudio de las culturas indígenas (las cuales, en caso de pretenderse un auténtico diálogo, deberían ser correspondidas por estudios de la sociedad mexicana no-indígena desde la óptica de los diversos pueblos indígenas).

¿Cómo dar adecuadamente cuenta de mundos, donde “tierra” no es un objeto divisible para actos de compra-venta, sino un espacio heredado colectivamente –aunque no necesariamente con límites fijos y estables– y común, en el cual conviven humanos con vegetales y animales, seres espirituales y antepasados y donde no solamente se producen alimentos, sino donde también se hallan plantas medicinales, materiales de construcción

16. En este sentido el director del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas ha interpretado la “Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas” (Nava 2008:15-16).

y objetos necesarios para ciertos ritos? Al describir y analizar determinada conducta de, por ejemplo, ciertos campesinos mayas con respecto a la producción agrícola o el alumbramiento, un observador foráneo puede fácilmente distinguir partes “técnicas” de otras “religiosas” y “sociales”, pero ¿con base en qué es lícito suponer que los observados perciban esta misma distinción? ¿Es la diferencia que la legislación nacional establece entre las esferas pública y privada igual que la que se da en estas o aquellas comunidades indígenas? Muchos aspectos de esta clase habrá que ver caso por caso y, como ha sucedido una y otra vez en la historia de los encuentros interculturales,¹⁷ el conocimiento de lo ajeno provoca preguntas que hacen ver lo propio con otros ojos y, por lo tanto, formular nuevas preguntas sobre y a los otros...

Es patente que la situación actual apremia. La tensión entre un modelo de Estado nacional y los reclamos legítimos de quienes han sido aquí y en otra parte víctimas del colonialismo interno está apareciendo en muchas partes del mundo y ha llevado a conflictos sangrientos, algunos de los cuales, como en Chiapas y Oaxaca, parecen sólo temporalmente suspendidos, pero no resueltos. El modelo de Estado nacional y de su estrategia principal al respecto, el indigenismo, parecen haberse agotado, pero no parece haber alternativas practicables a la vista.

Tal vez la estructura federal del país, con su necesidad de adecuar las constituciones estatales a los cambios de la constitución relativos a la población indígena podría indicar un camino.¹⁸ Tal vez sea más fácil en el nivel regional darse cuenta que el diálogo necesario entre interlocutores que antes no se concebían como tales, exige como condición de su posibilidad el conocimiento mutuo. Este último, a su vez, no solamente requiere de conceptos y de teoría adecuados para abordar las relaciones interculturales, sino también de métodos de estudio que en sí mismos sean dialógicos y reflexivos –cuestión en la cual no se podrá insistir suficientemente en un país, donde desde hace demasiado tiempo gobernantes y especialistas se han acostumbrado a definir la situación de cualquier segmento poblacional de modo unilateral y casi siempre mediante la referencia exclusiva a indicadores socioeconómicos.

17. En los encuentros, empero, han sido opacados durante mucho tiempo por el desarrollismo –véase al respecto: Gustavo Esteva (1996). Para una recuperación ejemplar reciente véase el breve texto de Carlos Lenkersdorf (2007).

18. Sin embargo, hay que considerar que este mismo federalismo se estableció sin tomar en cuenta la realidad étnico-cultural del país, por lo que, por ejemplo, actualmente la población maya de la Península de Yucatán se encuentra regida por dos legislaciones diferentes (Quintana Roo y Campeche), mientras que la tercera (Yucatán) está todavía por aprobarse.

Dos razones para procurar

la sobrevivencia de las culturas indígenas

Pero ¿por qué y para qué ocuparse tanto de las culturas indígenas,¹⁹ aquí y en otras partes, cuando muchos predicen con buenas bases la desaparición de la mayoría de ellas en un futuro muy cercano? ¿No podría verse su tardío reconocimiento constitucional en México y en otras partes de América Latina como una especie de homenaje final y marcado por un sentimiento de culpabilidad para embellecer el “Quinto Centenario”, y dejar el asunto allí? De hecho, las voces indígenas casi no están presentes en la vida nacional y, en todo caso, sus ocasionales irrupciones siempre han sido desactivadas más o menos rápidamente.

Frente a las posiciones que quieren desembarazarse definitivamente de la presencia indígena por considerarla anacrónica en la prometida “modernidad globalizada” y frente a aquéllas que proponen mantenerla bajo formas musealizadas para atraer turistas fascinados por lo pintoresco, se alzan por doquier voces que esgrimen razones basadas en consideraciones de justicia y de derechos humanos a favor de las culturas indígenas y de sus integrantes, como lo testimonia la citada Declaración de la ONU. A estos argumentos importantes e imprescindibles se agregan aquí dos más, directamente vinculados con los resultados de la investigación antropológica.

Las culturas indígenas como partes de la diversidad cultural universal

El primer argumento parte de la pregunta tan antigua como la humanidad, de qué distingue al ser humano de otras formas de vida en el planeta. En la tradición occidental, en la que están enraizados los orígenes de la antropología, se solía responder a esta pregunta mediante la referencia a

19. Conviene recordar aquí que el muy citado “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes” de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) define en su artículo primero a los pueblos indígenas como sigue: “a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (OIT 1996:41). La Declaración de la ONU citada al inicio prescinde de una definición, pero de hecho considera el fenómeno del colonialismo como elemento definitorio, al afirmar en uno de los primeros considerando su preocupación por el “hecho de que los pueblos indígenas hayan sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses”.

una propiedad o capacidad específica innata que posee todo ser humano y sólo él, tales como el alma, el espíritu, la razón. Sobre una base más empírica y comparativa se ha definido esta especificidad llamando al ser humano el único animal que sabe hablar, que produce herramientas, que necesita de un largo período de gestación extrauterina o que es capaz de matar masivamente a sus semejantes.

Si uno no enfoca la respuesta desde las propiedades que caracterizan a cada miembro individual de la especie, sino desde la perspectiva de la humanidad misma, entonces se puede decir que la especie humana es la única especie *diversa*. Lo que la distingue de todas las demás en este planeta, es su *asombrosa multiplicidad cultural*. Un ser humano nunca es miembro de su especie sin más, sino sólo siendo siempre también miembro de –al menos– una de estas colectividades específicas que no son “naturales”; el conjunto de las culturas (o sociedades con culturas distintivas) siempre únicas, forma la especie humana. La vida humana es, por decirlo de otro modo, siempre vida-en-cultura o, mejor, *vida-en-culturas*, porque éstas existen solamente en plural. Incluso las particularidades más personales e íntimas de un ser humano dependen de –y en todo caso están enmarcados por– los elementos de la cultura en la que ha aprendido a –y/o de la que se sirve para– percibir, reaccionar, hablar, expresarse, sentir, dar sentido a su existencia...

Aunque cualquier intento de derivar una norma de la existencia de un fenómeno, es siempre controvertido (e incluso descalificado como “falacia naturalista”), aquí no parece tan difícil como con respecto a otras cuestiones. Si el modo humano de existir es la multiformidad sociocultural, entonces ¿no es de lamentar cada disminución de la gama de heterogeneidad cultural surgida como resultado del proceso evolutivo? ¿No habría que tratarse de evitar al máximo la desaparición de una cultura indígena, que se ha venido desarrollando de acuerdo a una lógica y principios propios por muchos miles de años? ¿No vale esto incluso para aquellas culturas indígenas que como las mexicanas han sido “negadas” durante siglos y que, en consecuencia, sobreviven en condiciones precarias, fragmentadas, mimetizadas? ¿No constituyen también ellas parte del patrimonio cultural universal al que tienen derecho las generaciones futuras?

Las culturas como experimentos de la vida buena

El segundo argumento se encuentra de alguna manera relacionado con el primero, pero a diferencia de aquél, que se fija en la composición de la especie humana, éste dirige su mirada hacia su dinámica.

Parte de la crítica de uno de los mitos más perniciosos para la comprensión cabal de los fenómenos socioculturales, a saber, el del contrato social, formulado por Hobbes y perpetuado e investido con autoridad “científica” después por obras como las de Darwin y Spencer, Freud y Weber.²⁰ Según esta concepción ampliamente difundida, una sociedad humana y sus instituciones son el único medio para contener la agresividad innata de los seres humanos: controlan a cada individuo para que no sea una amenaza constante para sus conciudadanos (seguridad interna) y protege y defiende –si es posible, de modo preventivo– el conjunto de los ciudadanos de conjuntos similares (seguridad externa). Esta concepción se arraigó de tal manera en la cultura occidental que ha servido de justificación cuasi-autoevidente de procedimientos tan abiertamente inhumanos como la pena de muerte, la reclusión penal de por vida y la censura; con respecto al exterior basta con recordar que es relativamente reciente la sustitución de la denominación “ministerio de guerra” por la de “ministerio de defensa”...

Nadie dirá que no hace falta proteger a los ciudadanos y a sus agrupaciones de sus conciudadanos y de otras agrupaciones mediante determinadas instituciones (y, también, como se ha visto cada vez con mayor claridad, a toda la ciudadanía de ciertas dinámicas nefastas propias de precisamente estas instituciones y de quienes se han adueñado de ellas). Pero ¿no está opacando la insistencia exclusiva en esta tarea otro objetivo distinto de la vida en sociedad, acaso mucho más importante? En vez de basar el diseño de formas de convivencia y de instituciones destinadas a procurarla tanto en miedos, precauciones y rencores, ¿no sería más adecuado basarlo en *esperanzas, anhelos y deseos*? ¿No aparece en el fondo de la motivación de congregarse con otros de la misma especie una y otra vez a lo largo de la historia *la búsqueda común de la vida buena y feliz* (la que puede ser tal solamente cuando lo es para todos)?

Viendo desde esta perspectiva el mundo como una tarea inconclusa, como “un intento para el que no hay ejemplos conocidos que seguir” (Bloch 1988:259), la asombrosa heterogeneidad cultural generada por nuestra especie a lo largo de los milenios aparece como la prolija serie de *experimentos de convivencia*, destinados cada uno a hacer posible la vida buena (que siempre es también buena vida) de cada uno y de todos.

20. Véase, para lo que sigue también: Krotz (2003).

Sabemos que las búsquedas nuestras y las de muchos otros en el siglo presente y en los siglos pasados para encontrar modelos de organización social que permitan y fomenten más felicidad de los más, han tenido resultados pobres e incluso, han generado perversiones dolorosas. Siempre ha existido “una distancia entre el ideal normativo expresado por los principios de una cultura ideal y la situación real de cada cultura particular. Es esa distancia la que hace posible siempre la crítica de la situación existente a partir de la existencia normativa no cumplida” (Villoro 1993:136).

Precisamente por esto llaman tanto la atención ciertos rasgos de muchas culturas indígenas sobrevivientes en Latinoamérica y otros continentes, que a menudo parecen cultivar principios y generar dinámicas alternativas precisamente allá donde nuestras sociedades no-indígenas –modernas, estatales, nacionales, urbanas, industriales– muestran sus lados más oscuros, por ejemplo, en cuanto a la relación entre sociedad y naturaleza, en cuanto a las concepciones del tiempo (de su sentido, de su ritmo, de su valor) y de la muerte (fase humana final de una vida humana en vez de deceso a causa de un defecto fisiológico) o en el ejercicio del poder público (por ejemplo, al anteponer en la respuesta a determinados delitos la restitución al castigo).²¹

Decir esto no significa idealizar culturas indígenas actualmente existentes o ya desaparecidas; tampoco equivale a convertirlas en depósitos de recetas para reparar nuestros desastres ambientales, frenar la autonomización del poder público o recobrar el sentido de la existencia personal. En cambio, sí significa la afirmación de que a partir de la experiencia humana plasmada en culturas diferentes se pueden obtener impulsos importantes para re-orientar la acción colectiva e ilustrar la urgente reforma necesaria de la organización social vigente. También recuerda la multiformidad de las creaciones humanas y las diferencias profundas entre ellas, a causa de las cuales, para mencionar sólo un ejemplo, no siempre y en todas partes se pensaba que la pólvora tenía que servir para llevar más lejos proyectiles mortíferos –en otros tiempos y lugares se le utilizó para engalanar noches festivas con fuegos artificiales...

21. Llama también la atención la visión con la que hace más de un cuarto de siglo Iván Illich (1985) diagnosticó muchos de estos problemas dentro de una crítica general a la civilización industrial.

Diálogos interculturales y desarme cultural

Como ya se dijo, es de esperarse que se fortalezca la coyuntura en la que está creciendo la disposición en la sociedad mexicana de tomar en cuenta *la heterogeneidad realmente existente* en el país. Más y más ampliamente que antes se ha empezado a permitir la manifestación de la diversidad de organizaciones políticas y de creencias religiosas; los movimientos y las publicaciones que pugnan por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, de quienes están físicamente menos capacitados o de quienes manifiestan opciones sexuales y de género diferentes, seguirán contribuyendo a esta apertura.

Esto, empero, recuerda que el problema de las relaciones interculturales no es simplemente un problema de carácter superestructural, o sea, una situación que con algo de buena voluntad o mejor educación se puede solucionar. Conviene darse cuenta del grado de racismo estructural en el país.²² Entre las pruebas más visibles de la vinculación entre discriminación y opresión de clase está el que la población indígena pertenece casi siempre a los sectores más pobres y con menor expectativa de vida, amén de encontrarse separada del acceso efectivo a la educación (desde la básica hasta la superior) y al poder político o, como lo expresa el manifiesto rebelde citado al inicio de este texto, que los miembros de los pueblos indios, cuando acuden al encuentro con la población no-indígena siempre “se llevan algo: enfermedad, ignorancia, burla y muerte” (EZLN 1995:55).

Tan aguda y dramática es esta situación que una buena cantidad de pueblos indígenas mexicanos están a punto de ser extinguidos²³ –perdiéndose para siempre sus tradiciones, lenguas y conocimientos, sus principios de organización social y sus sueños, y con ellos, impulsos originales e irrepetibles para repensar el curso de nuestra civilización entera.

Como ha sido señalado en la primera parte, en esta situación hablar de diálogo intercultural no solamente implica revisar los conceptos con los que tradicionalmente se ha abordado la diversidad cultural desde la perspectiva del estado nacional y de tener claro que no puede existir un único diálogo cultural entre “la sociedad nacional” y “la cultura indígena”, sino que debe haber muchos diálogos interculturales, porque la cultura nacional

22. Una introducción a esta perspectiva proporciona una recopilación de trabajos sobre “el resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones” (Castellanos 1994) e *Imágenes del racismo en México* (Castellanos 2003).

23. Hace más de una década que M. A. Bartolomé y A. Barabas (1996) han documentado la situación de “extinción cultural” para varias etnias de Oaxaca. Hace poco, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha llamado la atención sobre la disminución constante de los hablantes de lenguas indígenas mexicanas (Nava 2008:13).

dominante se halla frente a una multiplicidad de culturas indígenas variadas, diferentes cada una de las demás.

Implica también reconocer la necesidad de lo que se ha venido llamando “desarme cultural”²⁴ por parte de quienes se acercan desde la posición dominante a estos diálogos. No se debe pasar por alto que la posición no-indígena no es simplemente una entre las demás, sino que es la que tradicionalmente fija las reglas para cualquier diálogo, pero ¿no refrendaría esto desde el inicio la vigencia de la dominación existente, empezando con que solamente en sus instituciones se estudian “científicamente” a “los otros” y se enseña el uso correcto de “la razón”, como si solamente por su raza hablara el espíritu?

Implica finalmente también que la vida humana es más que mera sobrevivencia. En concreto significa esto la necesidad de crear los espacios –físicos, sociales, lingüísticos– donde se puedan recuperar y actualizar al menos algunas de las culturas indígenas sobrevivientes de acuerdo con sus propias lógicas y dinámicas, para convertirse así en interlocutores genuinos y en igualdad de circunstancias.²⁵

Parece que solamente así puede evitarse que dentro de pocos años el número de culturas indígenas –en México y en muchos otros países– se halle reducido drásticamente y con ello empobrecido para siempre el mosaico de ensayos y de posibles vías para encontrar una vida más humana para toda la humanidad, pues, como dijera una india quiché, “mientras vivan, vivirá un brillo de esperanza y un pensar original de la vida” (Menchú 1994:384).

24. “La expresión ‘desarme cultural’ se refiere preferentemente a la cultura predominante, de carácter científico-técnico y de origen europeo. (...) Por ‘desarme cultural’ entiendo el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultural ‘moderna’ de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las organizaciones estatales. Se comprende entonces que la expresión no esté fuera de lugar. El desarme le hace a uno vulnerable y debe realizarse paulatinamente, pero es una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones con las demás culturas de la tierra” (Panikkar 1993:61-2). De otra forma, agregaría S. Amin en su estudio sobre el eurocentrismo (1989:104), no “se tiene gran cosa que aprender de los demás. Las evoluciones más decisivas que rigen el futuro siguen hallando su origen aquí mismo, ya se trata de progresos científicos y tecnológicos o de progresos sociales...”.

25. Por tanto, habrá que rechazar todo intento de simple “maquillaje legislativo” (López Bárcenas 2001:462), además de recordar que “tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio para su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole” (Samour 2008:57). Véase con relación a posibles precondiciones para un diálogo intercultural a escala regional, el recientemente concluido “Proyecto Identificación y Registro de Comunidades Indígenas en San Luis Potosí” de El Colegio de San Luis y las consideraciones sobre el caso yucateco de Esteban Krotz (2004b).

Bibliografía

- Amin, Samir (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Asad, Talal (2002). "From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony", en: Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics*, pp. 133-142. Malden: Blackwell.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia M. Barabas (1996). *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*. México: INAH-INI.
- Bloch, Ernst (1988). "Fragmentos sobre la utopía", en: E. Krotz, *Utopía*, pp. 257-269. México: UAM-Iztapalapa.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en: *Anales de Antropología*, volumen 9, pp. 105-125.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1993). "Por la diversidad del futuro", en: G. Bonfil, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: CNCA (Col. Pensar la cultura), pp. 222-234.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995). "De culturas populares y política cultural", en: Guillermo Bonfil y otros, *Culturas populares y política cultural*, pp. 11-21. México: CNCA.
- Castellanos Guerrero, Alicia, coord. (1994). "El resurgimiento del racismo: sus múltiples interpretaciones", en: *Estudios Sociológicos*, núm. 35 (número monográfico).
- Castellanos Guerrero, Alicia (2003). *Imágenes del racismo en México*. México: Plaza y Valdés.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1995). "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", en: EZLN, *Documentos y comunicados*, volumen 1, México: Era, pp. 49-66.
- Esteva, Gustavo (1996). "Desarrollo", en: Wolfgang Sachs, ed., *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC), pp. 52-76.
- Illich, Iván (1985). *La convivencialidad*. México: Joaquín Mortiz. [Disponible también en: < <http://www.ivanillich.org.mx/Principal.htm> >]
- Krotz, Esteban (2003). "El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz", en: *Alteridades*, volumen. 13, n. 25, pp. 35-44.
- Krotz, Esteban (2004a). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: FCE/ UAM-Iztapalapa.
- Krotz, Esteban (2004b). "Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya", en: *Temas Antropológicos*, volumen. 26, núms. 1-2, pp. 33-54.
- Krotz, Esteban (2005). "La antropología: ciencia de la alteridad", en: Anna Estany, ed., *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*, Madrid: Trotta pp. 405-432.

- Lenkersdorf, Carlos (2007). "Vivir sin objetos", en: Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León, coords., *Tópicos del saber filosófico, volumen III*, pp. 67-74. México: Siglo XXI.
- López Bárcenas, Francisco (2001). "La diversidad negada: los derechos indígenas en la propuesta gubernamental de reforma constitucional", en: Julio Labastida del Campo y Antonio Camou, coords., *Globalización, identidad y democracia*, pp. 449-463. México: Siglo XXI.
- Menchú, Rigoberta (1994). "Discurso de Rigoberta Menchú al recibir el Premio Nobel de la Paz", en: *Anuario Indigenista*, volumen XXXI, pp. 325-336.
- Morales, Patricia, coord. (2001). *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. México: Siglo XXI.
- Nava, Fernando (2008). "Prefacio", en: Esteban. Krotz, coord., *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, pp. 11-16. México y Valladolid: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Universidad de Oriente.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1996). "Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989)", en: *América Indígena*, volumen LVIII, núms. 3-4, pp. 37-56.
- Palerm Viqueira, Jacinta, coord. (2008). *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro (2ª ed.).
- Panikkar, Raimon (1993). *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae.
- Rouland, Norbert, dir. (1999). *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI.
- Samour, Héctor (2008). "Historia, liberación e interculturalidad", en: *Devenires*, volumen 9, núm. 17, pp. 52-93.
- Tylor, Edward B. (1975). "La ciencia de la cultura", en: J. R. Llobera, comp., *El concepto de cultura: conceptos fundamentales*, pp. 29-46. Barcelona: Anagrama.
- Villoro, Luis (1993). "Aproximaciones a una ética de la cultura", en: L. Olivé, comp., *Ética y diversidad cultural*: 131 - 154. México: UNAM-FCE.
- Wimmer, Andreas (2000). "La cultura como concertación", en: *Revista Mexicana de Sociología*, volumen 62, núm. 4, pp. 127-157.
- Wolf, Eric R. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.
- Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez (2004). *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. México: UNAM.

Recibido: 30 de junio de 2009 Aprobado: 15 de octubre de 2009