

diversidad cultural, desarrollo y cohesión social

arjun APPADURAI
amartya SEN
néstor GARCÍA CANCLINI
luis REYGADAS
eduardo NIVÓN
joão pacheco DE OLIVEIRA



PERÚ

Ministerio de Cultura

diversidad cultural, desarrollo y cohesión social

arjun APPADURAI
amartya SEN

néstor GARCÍA CANCLINI
luis REYGADAS

joão pacheco DE OLIVEIRA
eduardo NIVÓN



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Diana Alvarez-Calderón Gallo

Ministra de Cultura

Patricia Balbuena Palacios

Viceministra de Interculturalidad

Rocío Muñoz Flores

Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

DIVERSIDAD CULTURAL, DESARROLLO Y COHESIÓN SOCIAL

© Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41 Perú

www.cultura.gob.pe

Responsable de la edición: Pablo Sandoval

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Primera edición: noviembre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-16842

ISBN: 978-612-4126-31-4

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Mavet impresiones E.I.R.L., ubicado en Jirón Emilio Fernández 741, oficina 501, Cercado de Lima.

ÍNDICE

Presentación	6
Introducción: Diversidad cultural y derecho a la igualdad	8
Diversidad cultural: enfoques y perspectivas	
Equidad intercultural <i>Luis Reygadas</i>	16
Diversidad cultural: una plataforma conceptual <i>Arjun Appadurai</i>	34
Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad <i>Eduardo Nivón</i>	50
¿Por qué la cultura es una condición y un medio para el desarrollo?	
¿Cómo importa la cultura en el desarrollo? <i>Amartya Sen</i>	78
El horizonte ampliado de la interculturalidad <i>Néstor García Canclini</i>	96
Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas en las Directrices del Banco Mundial <i>João Pacheco de Oliveira</i>	112
Sobre los autores	134
Fuente de los artículos	136

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando así situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos el libro *Diversidad Cultural, desarrollo y cohesión social*. Esta publicación quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello, este libro. Buscamos que a partir de ensayos escritos por especialistas reconocidos a nivel regional y global, y que consideramos fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; estudiantes,

funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesorio, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

Diversidad cultural y derecho a la igualdad

En el mundo globalizado, la diversidad cultural se encuentra en una situación ventajosa. Organismos internacionales, académicos, intelectuales, activistas, formuladores de políticas e ideólogos del desarrollo hablan constantemente de pluralismo cultural y multiculturalidad, de culturas híbridas y sincretismos culturales, del derecho a la diferencia y de las políticas culturales. Existe un creciente interés en la incorporación del enfoque intercultural al momento de diseñar y promover políticas públicas que busquen el entendimiento mutuo entre culturas. La Declaración Universal sobre Diversidad Cultural, adoptada por la Unesco en noviembre de 2001, afirma que la diversidad debe expresarse en las políticas de pluralismo cultural para la inclusión y participación de todos los ciudadanos (Stavenhagen 2002). En un reciente Informe de Desarrollo Humano, el PNUD (2004) nos habla de la libertad cultural como el fundamento de nuestra democracia y modelo de desarrollo.

Cuando en el futuro los historiadores de América Latina vuelvan su mirada hacia los primeros años del siglo XXI, señala Deborah Poole (2003), probablemente se queden intrigados por saber cómo “la cultura” súbitamente ocupó el centro de los debates sobre el carácter de las comunidades políticas, las estrategias económicas y las maneras de ejercer la autoridad y el gobierno. Se preguntarán, por ejemplo, cómo fue posible que actores tan disímiles que van desde el Banco Mundial y las Naciones Unidas, hasta organizaciones sociales de base, incluyeran entre sus preocupaciones centrales temas como la identidad, el peso de las costumbres y la vigencia de memorias históricas en sus planes de gobierno, extracción de recursos y movilización social.

Una pregunta resulta crucial: ¿por qué —prosigue Poole (2003)— el conflictivo proceso de democratización en América Latina ha estado tan frecuentemente acompañado por demandas de reconocimiento de derechos culturales?

Este panorama no siempre fue así. La diversidad y las particularidades culturales fueron vistas como rezagos o vestigios “tradicionales” que demostraban nuestro endémico subdesarrollo y claro atraso “histórico”;

promovían “limpiezas étnicas”, “choque de civilizaciones” y provocaban “racismos” intolerables. La diversidad cultural era percibida como un obstáculo para la modernización. Por mucho tiempo, desarrollo y cultura fueron imaginados como polos antagónicos y brechas insalvables (Cooper y Packard 1997). Ello fue así pues existía una distribución desigual del poder económico, político y simbólico entre los distintos grupos étnico-culturales que coexistían en nuestros países. Esta situación se tradujo en la formación de ideologías y prácticas de discriminación que concluyeron en la simple exclusión de pueblos indígenas y población afrodescendiente.

Este horizonte comenzó a resquebrajarse por la emergencia de dos movimientos simultáneos. El primero fue la constitución de los llamados “nuevos movimientos sociales” que desde la década de 1980 escenificaron en el espacio público demandas políticas de respeto y reconocimiento de la diferencia cultural, cuestionando formas tradicionales de membresía a los Estados nacionales (Touraine 2000, Sieder 2002). En un segundo momento, la diversidad cultural fue reconocida desde la década de 1990 como un activo y empezó a promoverse a escala global como un recurso estratégico de inclusión por las agencias del desarrollo. Nuevas asociaciones surgieron: lo cultural con el capital social, la diversidad con el desarrollo sostenible, la conservación de la ecología con la gestión de la biodiversidad, la protección de la diversidad cultural con la promoción de expresiones e industrias culturales (Briones 2009).

A raíz de esta situación, se logró instalar una premisa básica: la diversidad cultural es una fuerza motriz del desarrollo, no solo para el crecimiento económico, sino como oportunidad para forjar un entorno intelectual y afectivo más enriquecedor. Esta diversidad, según sostiene la Unesco, es un componente indispensable para reducir la pobreza y alcanzar la meta del desarrollo sostenible.

Este doble movimiento buscaba responder a dos desafíos fundamentales: ¿cómo conciliar diversidad con el derecho a la igualdad?, y ¿cómo pensar un entorno intercultural que fomente relaciones horizontales, simétricas y recíprocas?

Las respuestas han sido muchas. Sin embargo, es necesario reconocer que la igualdad democrática no ha operado nunca con un vínculo cultural. Prevalció la organización de un sistema racializado de ciudadanía, que estratificaba y excluía la diferencia. Precisamente,

los debates alrededor de las propuestas multi e interculturales ayudaron a repensar las nociones de igualdad y ciudadanía, y a explorar nuevas vías que permitan ampliar la capacidad de inclusión y reconocimiento de nuestras diferencias, en el paisaje de nuestras profundas y dolorosas desigualdades (Reygadas 2007).

Visto de este modo, el derecho a la diferencia, demandado por incontables grupos y movimientos, se ubica como necesario y fundamental. Como señala Reygadas (2007) esta diversidad no debe ser negada; pero su reconocimiento no tiene por qué estar reñido con el derecho a la equidad: una equidad que no uniformice culturas, identidades u opciones sexuales. Se debe garantizar la igualdad de oportunidades y condiciones básicas de bienestar para todos. Si la positiva defensa de la diversidad cultural se divorcia de los ideales de igualdad es probable que sus resultados arrastren consecuencias contraproducentes por una sencilla razón: el actual discurso de la diversidad cultural no puede desprenderse de la reflexión sobre la estructura de desigualdad en la que se despliega (Benhabib 2006).

Por ello, valorar positivamente la diversidad cultural no es suficiente para promocionarla de manera efectiva. La poca atención a las desigualdades históricas y a las condiciones estructurales hace inevitable que sea lenta su visibilización y promoción. La estrategia equivocada puede, por el contrario, reforzar las ideas relativas a la imposibilidad de incentivar la diversidad, cuyo último efecto será la homogenización cultural.

Entonces, debemos partir desde otra premisa: la diversidad cultural es una condición, un medio y un fin del desarrollo; el reconocimiento de la diversidad cultural abre el diálogo entre civilizaciones y culturas, el respeto y la comprensión mutua. Quizá una forma estratégica de pensar la diversidad cultural y la propuesta intercultural sea entenderla como la habilidad para reconocer, armonizar y negociar las innumerables formas de diferencia y conflicto que existen en la sociedad peruana y latinoamericana.

Por tanto, el reconocimiento, la valorización positiva y la promoción de la diversidad cultural es un activo capital social y no un pasivo en los esfuerzos por incorporarse ventajosamente en el mundo global. De este modo, el desarrollo no se mide solo por indicadores macroeconómicos, como el producto bruto interno (PBI) o el ingreso *per cápita*, implica también factores de calidad de vida, social y cultural; es decir, el papel

de las diferentes culturas y sus historias en el desarrollo entran en consideración.

La diversidad cultural debe ser sometida a nuevas reflexiones que, de manera pertinente, nos ofrezca pistas sobre los efectos de la globalización, las migraciones y la urbanización sobre los intercambios culturales, y nos dote de nuevos mapas por donde discurren ahora las culturas, las identidades y los sentidos de pertenencia nacional y global.

* * *

En el Perú, la discusión sobre la “diversidad cultural”, o para ser más preciso sobre el “problema del indio”, tomó nuevo curso luego de la derrota en la Guerra del Pacífico a fines del siglo XIX. Sin embargo, hasta bien entrado el siglo XX predominaba la idea de que la diversidad cultural era un obstáculo para nuestra modernización y el progreso. Esta concepción se sustentaba en el positivismo y el evolucionismo reinantes en aquel entonces. Estas corrientes de pensamiento veían en el progreso de la humanidad una suerte de gradería, de inferiores a superiores. En la cúspide de esa evolución se encontraba la sociedad industrial moderna; y las otras culturas, arcaicas, bárbaras o salvajes, inevitablemente terminarían asimilándose o desapareciendo. Desde distintas miradas, la utopía del futuro era la de un mundo culturalmente homogéneo, por no decir uniforme (Degregori y Huber 2006).

En décadas recientes, esas concepciones comenzaron a cambiar, primero lenta y luego cada vez más rápidamente. Fue José María Arguedas quien delineó mejor la imagen alternativa de un país que no solo tolera y respeta sino, además, celebra la utopía de la diversidad.

Por cierto, esta formulación temprana de Arguedas empalma con postulados intelectuales recientes, que afirman que no existe una oposición tajante y excluyente entre tradición y modernidad, entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo local y lo global. Plantean, por el contrario, la posibilidad de repensar la modernidad desde otras bases históricas que se nutran de las propias tradiciones culturales, respetando e incentivando la diversidad cultural como un activo estratégico en todo plan de desarrollo (Degregori y Huber 2006, Romero 2005).

El fomento de la diversidad cultural constituye un verdadero reto en el mundo de hoy y se sitúa en el núcleo mismo de las preocupaciones y acciones del Ministerio de Cultura. Con esta compilación de artículos de renombrados especialistas regionales y globales, abrimos una serie de publicaciones sobre Diversidad Cultural y Desarrollo.

El Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura busca provocar reflexiones sobre los cambios ocurridos en el mundo del desarrollo y las políticas culturales, poniendo a disposición de la ciudadanía textos claves sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Estamos seguros de que estas publicaciones generarán puentes importantes entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval

Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Noviembre de 2014

Bibliografía

Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.

Briones, Claudia (2009). “La puesta en valor de la diversidad cultural: implicaciones y efectos”, en: *Revista de Educación y pedagogía*, vol. XIX, N.º 48, agosto.

Cooper Frederick y Packard, Randall (1997). “The History and Politics of Development Knowledge”, en: Cooper, Frederick y Packard, Randall (eds.). *International Development and the Social Sciences: Essays in the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Degregori, Carlos Iván y Huber, Ludwig (2006). “Cultura, poder y desarrollo rural”, en: Iguíñiz, Javier; Escobal, Javier y Degregori, Carlos Iván (eds.). *Perú: el problema agrario en debate, SEPIA XI*. Lima.

PNUD (2004). *Informe de Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. México DF.: PNUD.

Poole, Deborah (2003). *Democracia y cultura en la educación intercultural peruana*. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090303.pdf>

Reygadas, Luis (2007). “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en: Giglia, Angela; Garma, Carlos y Ana Paula de Teresa (comps.). *¿Adónde va la antropología?*. México DF.: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos.

Romero, Raúl (2005). *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto*. Cuadernos PNUD-Serie Desarrollo Humano, N.º 9. Lima: PNUD.

Sieder, Rachel (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave Press.

Stavenhagen, Rodolfo (2002). *La diversidad Cultural en el Desarrollo de las Américas: Los pueblos indígenas y los estados nacionales en Hispanoamérica*. Organización de Estado Americanos.

Touraine, Alain (1998). *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

DIVERSIDAD CULTURAL

enfoques y perspectivas

EQUIDAD INTERCULTURAL

Luis Reygadas

¿Cómo alcanzar la equidad en una época de intensos cruces interculturales? Para contestar esta pregunta, este texto analiza en qué medida, cómo y por qué la desigualdad se produce y reproduce en relaciones interculturales, para después hacer una evaluación crítica de los dos grandes enfoques que han enfrentado el problema de la intersección entre diferencia cultural y desigualdad social: por un lado, el paradigma igualitarista que establece derechos universales, ciego a las diferencias culturales, pero también a los procesos que las convierten en desigualdades, y, por el otro, el paradigma multiculturalista, que reconoce las diferencias culturales pero naufraga en los particularismos. A partir de esta evaluación se discute el paradigma emergente de la equidad intercultural, que busca acceso universal a los derechos mediante la construcción de espacios y consensos interculturales.

Igualdad en época de cruces interculturales

Lograr la igualdad en la era de la globalización y la intensificación de las conexiones interculturales es una tarea titánica. Si ha sido difícil reducir la inequidad en sociedades que comparten una cultura, hacerlo en contextos y sociedades interculturales es doblemente complicado,

porque la utilización de las diferencias culturales es uno de los dispositivos más poderosos para generar y mantener las desigualdades. ¿Cómo establecer relaciones equitativas entre las empresas transnacionales y las poblaciones donde instalan sus filiales y subsidiarias?, ¿cómo alcanzar la igualdad entre los ciudadanos de un país del primer mundo y los migrantes indocumentados que llegan a trabajar en él?, o ¿cómo garantizar la inclusión igualitaria de los grupos indígenas y otras minorías étnicas que han padecido una larga historia de discriminación y acumulación de desventajas? Estos ejemplos bastan para mostrar que se trata de un reto mayúsculo pero impostergable. Las desigualdades extremas siempre erosionan la cohesión social, pero el riesgo de fragmentación y conflicto es mayor cuando se producen en escenarios interculturales.

El arsenal para combatir estas desigualdades luce precario y obsoleto. El discurso igualitario del iluminismo suena anticuado, lo mismo ocurre con las anquilosadas promesas socialistas. Los Estados de bienestar, que en varios países han sido poderosos mecanismos de igualación, no lograron incluir a diversos sectores minoritarios y deambulan erráticos y confundidos frente a los desafíos de la migración masiva y la globalización. El liberalismo tampoco presenta alternativas satisfactorias, ni en su versión ortodoxa ni en sus variantes neoliberal y multiculturalista. Frente a esta sequía intelectual e institucional es necesario explorar nuevas vías. Al final de este capítulo argumentaré en favor de las propuestas de equidad intercultural como la opción prometedora para lidiar con las nuevas desigualdades.

Desigualdad e interculturalidad

Las teorías económicas convencionales han prescindido de la cultura para explicar la desigualdad. La ven como resultado de las diferencias en la propiedad de los medios de producción entre las clases sociales —en el marxismo ortodoxo— o como consecuencia de disparidades en el desempeño de los individuos en los mercados —en el enfoque neoclásico—. La cultura solo aparece como un factor secundario que legitima las desigualdades que produjo la economía (Marx y Engels 1968 [1845]). O peor aún, en algunas ocasiones se utilizan conceptos

esencialistas de cultura para naturalizar las disparidades sociales, que son presentadas como fruto de cualidades o defectos intrínsecos de las personas: los ricos tienen empeño e iniciativa, mientras que los pobres carecen de ellos porque están atrapados en la cultura de la pobreza.

Frente a las posiciones que no toman en cuenta la cultura o la incluyen como concepto residual o desde una perspectiva esencialista, sostengo que los procesos culturales son un factor central en la generación y el sostenimiento de las desigualdades sociales, al igual que en su cuestionamiento. Parto de la hipótesis de que, en muchos aspectos, la desigualdad social es un fenómeno intercultural, bien sea porque a) se produce en interacciones asimétricas entre personas con diferentes culturas, o b) porque las disparidades entre personas de una misma cultura crean fronteras y distinciones que, con el tiempo, dan lugar a relaciones interculturales.

Los diferentes se vuelven desiguales. Con frecuencia, la desigualdad se genera y se justifica a partir de la diferencia: se utilizan las distinciones culturales para producir y legitimar accesos asimétricos a las ventajas y desventajas. La identidad y la alteridad, las diferencias entre “nosotros” y “los otros”, son componentes fundamentales de los procesos de inclusión y exclusión, lo mismo que en los de explotación y acaparamiento de oportunidades (Tilly 2000). Asimismo, es común la intersección de las asimetrías socioeconómicas con marcadores culturales como el género, la etnia, la religión o la nacionalidad. Las relaciones interculturales están impregnadas de la alteridad y la diferencia: de lenguas, de rasgos físicos, de maneras de hablar y de vestir, de costumbres, de valores y de cosmovisiones. Esta presencia abrumadora de la alteridad no se convierte de manera automática en desigualdad, pero la facilita. Si se acompaña de una disparidad de recursos (económicos, militares, legales, sociales, educativos, simbólicos, etcétera) muy probablemente dará lugar a una interacción asimétrica que puede volverse una desigualdad persistente, que se justifica mediante la diferencia: los “otros”, los “diferentes”, no pueden tener los mismos derechos, los mismos beneficios y el mismo trato que “nosotros”, los “iguales”. Las fronteras simbólicas y las marcas rituales que diferencian a las culturas se transmutan en cierres sociales (Weber 1996), señales de impureza (Douglas 1984), estigmas (Goffman 1986), signos de distinción (Bourdieu 1988), fronteras emocionales (Elias 2006) o categorías pareadas (Tilly 2000), a partir de

los cuales se distribuyen de manera inequitativa los bienes, las cargas, los privilegios, las ventajas, las desventajas y las oportunidades. Se pueden encontrar muchos ejemplos históricos de desigualdades producidas a partir de cruces interculturales: esclavización de prisioneros de guerra, sometimiento de pueblos colonizados, yuxtaposición de distinciones étnicas y diferencias de clase, etcétera. En la época contemporánea este fenómeno se recrea de muchas maneras: segmentación étnica del mercado de trabajo transnacional (Lins Ribeiro 2003: 109-110), restricción de los derechos humanos, laborales y sociales de los migrantes (Miller 2007: 38-40), privilegios especiales para expatriados de las corporaciones multinacionales (Ong 2006: 16) y muchas otras formas de interacciones inequitativas entre personas de distintas culturas. Los desiguales se vuelven diferentes. No toda la desigualdad se produce en relaciones interculturales o en situaciones transnacionales. El grueso de las inequidades se genera en relaciones sociales entre personas de una misma cultura. No obstante, cuando ese tipo de desigualdades se exacerbaban y se vuelven estructurales pueden adquirir características similares a las que se gestan en contextos interculturales. Si en una sociedad las disparidades sociales son abismales y duraderas es probable que den lugar a grupos de status, estilos de vida, valores y cosmovisiones contrapuestos, que llegan a conformar culturas y subculturas disímiles, de modo que lo que era una diferencia social en el seno de una misma cultura se convierte en una relación intercultural: los desiguales se han vuelto diferentes. En América Latina, la región que ha tenido mayor desigualdad de ingresos en el mundo durante décadas, ¿qué tantas afinidades culturales existen entre las élites y los grupos sociales más desfavorecidos? Sus mundos de vida, sus experiencias cotidianas, sus oportunidades y sus condiciones de existencia son tan contrastantes que las relaciones entre ellos se acercan más a una experiencia intercultural que a una interacción entre personas que comparten valores y visiones del mundo similares.

En síntesis, la desigualdad es un fenómeno que desborda los cruces interculturales, pero en la mayoría de los casos se origina en una relación intercultural (se apoya en y se construye a partir de diferencias culturales previas) o da lugar a relaciones interculturales (produce disparidades de ingresos, de status y de estilos de vida que generan profundas fracturas culturales). Por ello, la búsqueda de una sociedad

más igualitaria se encuentra interpelada por la cuestión de las diferencias culturales, más aún en una época en la que se han intensificado las conexiones interculturales y buena parte de las riquezas circulan en cadenas transnacionales de producción y comercialización. La discusión teórica sobre las relaciones entre cultura y desigualdad, al ser llevada a la arena política, se expresa en la forma de tres distintos paradigmas que tratan de enfrentar los retos de la inequidad social y la diferencia cultural.

El paradigma igualitarista

En el siglo XVIII, el iluminismo y las revoluciones burguesas dieron a luz al proyecto moderno de la igualdad universal. Su nacimiento se puede fechar en dos textos fundacionales. Por un lado, la Declaración unánime de los trece Estados Unidos de América, emitida el 4 de julio de 1776 en Filadelfia, que dice: “Sostenemos como evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales”. Por otra parte, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional en Francia el 26 de agosto de 1789, en la que se establece: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común. (...) La ley (...) Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione. Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos”.

La novedad de este proyecto estribó en que estableció la igualdad de los hombres ante la ley, independientemente de sus diferencias culturales, religiosas, étnicas o de cualquier otra índole. De esta manera se oponía a los particularismos que, con base en las diferencias, consagraban jurídicamente las desigualdades. Se estableció el principio de igualdad universal, en clara ruptura con el pasado. Dentro de este paradigma ser diferente no debería otorgar privilegios especiales ni implicar desventajas particulares. Solo reconoce las distinciones meritocráticas: las que brotan de las capacidades, las virtudes y los talentos. Ahora bien, como ha señalado con agudeza Adam Przeworski

(2007), el proyecto iluminista no se traduce en forma automática en mayor igualdad socioeconómica: no implica que los ciudadanos sean iguales, sino anónimos, tiende un velo sobre las distinciones que existen en la sociedad, pero no las anula. Los ciudadanos se convertirían en iguales frente a la ley, pero las disparidades en sus riquezas y recursos no desaparecerían. Y de hecho siguieron existiendo. No es un proyecto que elimine las desigualdades, sino que propone sistemas de justicia e instituciones que son ciegos ante ellas. Al mismo tiempo, es ciego ante los procesos cotidianos que reproducen las desigualdades utilizando las diferencias culturales, étnicas y de género. Como ha demostrado Pierre Bourdieu (1988), en la competición meritocrática triunfan por lo general aquellos que disponen del capital cultural y social legítimo.

Además de la igualdad de los ciudadanos frente a la ley, la modernidad también incubó utopías de igualación socioeconómica, aunque pasó mucho tiempo para que se avanzara hacia ellas. No fue sino hasta el siglo xx cuando diversas formas de estado social (de bienestar, socialistas, populistas) crearon instituciones que, con diversos grados de éxito, lograron reducir, que no eliminar, las asimetrías sociales. El paradigma igualitarista no ha logrado cumplir cabalmente sus promesas de igualdad universal. No se llegó de inmediato a la igualdad de derechos civiles para todos, durante mucho tiempo fueron excluidos los no propietarios, las mujeres, los que no tenían instrucción o los que no pertenecían al grupo étnico o religioso dominante. En este caso la falla no estaba en los valores del proyecto, sino en que no se cumplían en la práctica.

Además, el establecimiento de la igualdad en los textos legales no implica un trato igual en la práctica cotidiana, como ha sido frecuentemente denunciado por las feministas y los movimientos étnicos. Una cosa es que la justicia sea ciega frente a las distinciones sociales y otra muy distinta es que el Estado y la sociedad sean ciegos frente a los procesos de discriminación y exclusión que impiden el acceso universal al ejercicio real de los derechos.

Por lo que toca a la igualación socioeconómica, el incumplimiento es todavía mayor, ya que en este aspecto no bastan las leyes y la voluntad política, se necesitan cuantiosos recursos y una enorme capacidad institucional para garantizar el acceso universal a los bienes primarios que garantizan la inclusión ciudadana: salud, educación, empleo, ingreso mínimo, seguridad social, entre otros (Dieterlen 2003: 151-152). Algunos países

han avanzado un poco en este terreno, pero no la mayoría. Además, la mayoría de las veces resultan desfavorecidos los mismos sectores que se encontraban en desventaja desde mucho tiempo atrás: las mujeres, los grupos étnicos no-hegemónicos, las minorías religiosas, etcétera.

Con frecuencia el paradigma igualitarista parte de una concepción evolucionista y etnocéntrica de la cultura, que supone que los valores occidentales representan la cumbre de la modernidad, mientras que las otras culturas son calificadas como tradicionales y atrasadas, que obstaculizan el progreso al aferrarse a concepciones y valores premodernos. Por ello se ha acusado al paradigma igualitarista de pretender eliminar las diferencias: confunde ciudadanía universal con un modelo de ciudadano que corresponde con las características del grupo hegemónico, de manera que los que no coinciden con ese modelo son excluidos o discriminados, a menos que se “normalicen”. Incorpora, no incluye. Dicho de otra manera, obliga a dejar de ser diferentes para poder ser iguales.

El paradigma multiculturalista

El paradigma multiculturalista expresa la utopía de la autodeterminación y el respeto a la diversidad cultural. También se inspira en los valores modernos de la tolerancia y en los ideales de libertad y fraternidad de la Revolución Francesa, pero se emparenta con el romanticismo del siglo XIX que sostenía que cada nación tenía un espíritu y una cultura particulares. Encuentra su fundamentación académica en el relativismo cultural antropológico, que sostiene que ninguna cultura es superior a otra y que cada una de ellas debe ser entendida dentro de sus propios marcos de referencia. Pero el verdadero despegue de las posiciones multiculturalistas se produjo en las dos últimas décadas del siglo XX. En su gestación confluyeron varios procesos: 1) desilusión por las promesas incumplidas del paradigma igualitarista, acentuada por la crisis del socialismo real y de los Estados de bienestar, 2) intensificación de las conexiones transnacionales, con su secuela de nuevas exclusiones y disparidades, y 3) fortalecimiento de movimientos étnicos, feministas, de minorías sexuales, regionales, nacionalistas y religiosos, con una plétora de demandas de reconocimiento de la diversidad.

El paradigma multiculturalista cuestiona el proyecto universalista de la Ilustración, denunciando que en la práctica se han mantenido los privilegios de los sectores dominantes, en la mayoría de los casos varones, heterosexuales, blancos o del grupo étnico dominante y miembros de la religión hegemónica. En consecuencia, hace énfasis en el reconocimiento del derecho a la diferencia y aboga por diversas medidas particularistas que buscan promover la inclusión de sectores históricamente desfavorecidos (Kymlicka 1995). Entre esas medidas destacan las políticas de acción afirmativa o discriminación positiva, la defensa de la ciudadanía cultural, la promoción de derechos autonómicos y el establecimiento de algunos derechos a partir de la pertenencia o adscripción cultural (ventajas, exenciones o excepciones que no se asignarían universalmente, sino con base en características culturales). Estas medidas usan las diferencias culturales para promover la igualdad. Con un objetivo diametralmente opuesto, utilizan las mismas armas que antaño se emplearon para discriminar y excluir: fronteras simbólicas, discurso identitario, énfasis en las distinciones étnicas y de género, etcétera. Se argumenta que un grupo desfavorecido es diferente y que por ser diferente merece un mejor trato.

Los argumentos multiculturalistas dan en el blanco cuando señalan que los derechos universales no son verdaderamente universales, porque no han llegado a todos y porque se construyeron desde la perspectiva de algunos grupos. En muchos sentidos los Estados democráticos han sido, al igual que muchos regímenes del pasado, Estados raciales que perpetúan las ventajas y la hegemonía de un grupo sobre otros (Goldberg 2002). Pero me parece que se equivocan cuando incluyen entre las causas de ello a la universalidad de los derechos y a la democracia liberal. Pienso que la exclusión y la discriminación se han perpetuado pese a ellos y no a causa de ellos. Me explico. La igualdad en el acceso a diferentes bienes y servicios depende de muchos factores, no basta que se establezca un derecho universal para que todas las personas puedan ejercerlo. Además del reconocimiento del derecho se necesita que todos los ciudadanos estén informados al respecto, que existan instituciones que garanticen y vigilen su cumplimiento y que se disponga de la infraestructura, los recursos y los mecanismos necesarios para que todos puedan gozar de los beneficios asociados a ese derecho. Si no existen todas esas condiciones no habrá ejercicio universal de ese derecho, pero

sería erróneo pensar que la causa de este déficit es el establecimiento de derechos de carácter universal.

Otra manera de analizar esta cuestión es discutir la conveniencia o inconveniencia de establecer derechos especiales, a partir de la pertenencia a alguna cultura o a algún grupo definido mediante criterios culturales. Un ejemplo clásico es el de las cuotas para las minorías en el acceso a las universidades, que despierta encendidas polémicas. El multiculturalismo, al menos en algunas de sus vertientes, estaría de acuerdo con establecer esos derechos, con el argumento de que permite que sectores históricamente discriminados tengan acceso a los mismos beneficios que el resto de la población. Por lo general el paradigma igualitarista se opone, esgrimiendo distintos argumentos: reedita particularismos premodernos, puede acarrear otro tipo de inequidades, afecta la igualdad de oportunidades, fomenta divisiones entre diversos grupos oprimidos.

Además de las críticas anteriores, el multiculturalismo ha sido cuestionado por poner el acento en el reconocimiento del derecho a la diferencia, relegando las cuestiones de igualación socioeconómica y redistribución de la riqueza. En algunos casos se ha señalado la confluencia, voluntaria o involuntaria, entre el proyecto multiculturalista y el proyecto neoliberal, ya que ambos cuestionan los derechos universales y las políticas redistributivas características de los Estados de bienestar.

Con frecuencia el multiculturalismo se asocia con concepciones esencialistas de la cultura que consideran que cada pueblo tiene una cultura distintiva, homogénea y estable, irreductiblemente diferente a la de los otros pueblos, que debe ser preservada a toda costa. Por ello, para poder seguir siendo diferentes deja en un segundo plano el objetivo de la igualdad.

Un paradigma emergente: la equidad intercultural

¿Cómo conciliar igualdad universal y derecho a la diferencia?, ¿cómo incluir sin homogenizar? En los últimos años, la reflexión crítica sobre los dos paradigmas anteriores y sobre las abundantes experiencias —negativas y positivas— de cruces transnacionales ha creado las condiciones para la emergencia de un nuevo paradigma, que intenta

reconciliar la utopía de la igualdad universal con la utopía del respeto a la diversidad cultural. Este nuevo paradigma busca retomar las demandas de los movimientos sociales que exigen interculturalidad con equidad, por ejemplo los movimientos étnicos que señalan que no basta con el reconocimiento de sus derechos culturales si al mismo tiempo no tienen acceso a la tierra y los recursos naturales, los grupos de migrantes que luchan por alcanzar la ciudadanía sin renunciar a sus tradiciones culturales o los movimientos feministas que demandan inclusión social sin sesgos de género. A falta de una mejor denominación, le llamaré provisionalmente paradigma de la equidad intercultural, y se distingue por buscar la igualdad entre los diferentes.

El enfoque de la equidad intercultural implica una ruptura con las concepciones de cultura que inspiran a los dos paradigmas anteriores. Por un lado, se desmarca del etnocentrismo evolucionista del paradigma igualitarista que supone que todas las culturas deben disolverse para integrarse en el *melting pot* de la cultura moderna, operación mediante la cual se hacen pasar como “universales” los valores y visiones del mundo de los grupos hegemónicos de los países occidentales. Por otra parte, se distancia de los planteamientos esencialistas que ven a las culturas como entidades aisladas, homogéneas y estables, separadas entre sí por fronteras simbólicas impermeables, que constituyen una alteridad radical que hace imposible la traducción y comunicación entre ellas. En contraposición, ve la cultura como procesos intersubjetivos de creación de significados que se transforman constantemente y están atravesados por relaciones de poder, mediante los cuales se pueden construir fronteras y puentes, alteridades e identidades, desacuerdos y consensos, desigualdades e igualdades. De esta manera no se condena a las culturas subalternas a desaparecer en aras de la modernidad ni se les trata de preservar como entidades cerradas y estáticas.

Los principales postulados y características distintivas del paradigma de la equidad intercultural serían los siguientes:

- 1) Ejercicio real de derechos universales. La esencia de la igualdad consiste en que todas las personas tengan oportunidades y capacidades para el ejercicio efectivo de los mismos derechos. No basta establecer el derecho universal, se requiere garantizar su cumplimiento y crear dispositivos materiales, institucionales y culturales para que todos(as) puedan gozar de él.

La conciencia de que la igualdad se ve obstaculizada por procesos cotidianos de exclusión y discriminación obliga a establecer medidas complementarias que permitan que sectores que históricamente han experimentado cortapisas en el ejercicio de sus derechos puedan ejercerlos plenamente. Supongamos que en un país se establece el derecho a la educación primaria gratuita, pero después de varias décadas de haberse establecido se descubre que un porcentaje de los niños indígenas de ese país no acude a la escuela primaria, no la concluye o la concluye con calificaciones por debajo de la media, por diferentes razones, entre ellas las siguientes: a) no se han construido escuelas en las zonas más apartadas, b) muchos niños indígenas no hablan la lengua oficial y la educación primaria solo se imparte en esa lengua, c) los profesores de las zonas indígenas no tienen una buena preparación, d) los niños indígenas son discriminados por sus profesores y por sus compañeros no indígenas, lo que afecta su desempeño escolar; y, e) la pobreza en las zonas indígenas obliga a los padres de familia a sacar a los niños de la escuela para que les ayuden en el trabajo agrícola. El ejemplo muestra que el establecimiento de un derecho universal es a todas luces insuficiente, este tiene que ser complementado con muchas otras medidas que garanticen su ejercicio efectivo, como construir más escuelas, mejorar los caminos, ofrecer educación primaria en varias lenguas, establecer mecanismos para que la calidad de los profesores sea similar en diferentes regiones, combatir la discriminación y dar apoyos económicos a las familias más pobres. Los derechos universales son indispensables, pero no suficientes.

2) Derecho universal, rutas particulares. El paradigma de la equidad intercultural, lo mismo que el igualitarista, defiende derechos universales, pero retoma del paradigma multiculturalista la necesidad de diversas vías para alcanzarlos. Se acepta que personas de diferentes culturas tengan maneras distintas de ejercer la ciudadanía (Rosaldo 1997), pero eso no implica que se les concedan derechos que no tengan los demás. Siguiendo a Amartya Sen (1998), hay individuos que requieren apoyos especiales para alcanzar niveles de bienestar y libertad similares a los del resto de la población. No se trata de fijar derechos especiales para algunos grupos etiquetados como “diferentes”, sino de crear las condiciones para que todos ejerzan los mismos derechos, lo cual muchas veces requiere una diversidad de caminos y rutas de acceso. Cuando en un edificio se crea una rampa al lado de una escalera no se

establece un derecho especial para las personas que utilizan sillas de ruedas, sino una ruta que permite que puedan acceder a las instalaciones con las mismas facilidades que los demás.

3) Definición intercultural de los derechos universales. ¿Cuáles son los derechos universales? ¿Quién los define y cómo? Esto solo se puede responder mediante el diálogo intercultural. Con frecuencia, el paradigma igualitarista cometió la equivocación de considerar universal aquello que correspondía a la cultura hegemónica. Por su parte, el paradigma multiculturalista exagera las particularidades culturales, llegando al extremo de considerar a las culturas como islas autónomas. Si se toma en serio la diversidad cultural hay que aceptar que no existen, en sentido estricto, ni costumbres ni derechos totalmente universales: cada sociedad y cada época difieren al respecto. Pero de ahí no se concluye que las culturas sean fortalezas herméticas, con valores y concepciones del mundo inconmensurables e intraducibles. Los derechos universales deberían ser una construcción intercultural. En cada sociedad y en cada época habrán de reconstruirse y redefinirse, precisando qué derechos deben considerarse universales y por tanto exigibles en cualquier parte del planeta para todos los seres humanos.

4) Diálogo intercultural como mecanismo para dirimir diferencias y tomar decisiones. Para ser realmente universales, los derechos deben ser interculturales no solo en su contenido (que tomen en cuenta las diferencias culturales y que incluyan realmente a todos y no solo a los miembros de determinados grupos y culturas), sino también en los procedimientos que se emplean en su definición, aplicación y exigibilidad. Mediante la comunicación intercultural (Benhabib 2006) es posible construir un marco común en condiciones de equidad democrática. En ese diálogo los diferentes acordarían los contornos y las características del espacio de igualdad intercultural en el que puedan convivir con equidad y libertad. Pronunciarse por el diálogo intercultural, racional y democrático, no implica suponer ingenuamente que en la vida real existen las condiciones discursivas ideales para todos los participantes. Cualquier negociación concreta estará condicionada por asimetrías de recursos y relaciones de poder entre los participantes, estos no siempre actúan de manera racional y aun siendo racionales persiguen metas distintas y defienden diferentes valores. Es altamente probable que en cualquier negociación que involucre a personas de diferentes culturas

pesen más las opiniones e intereses de los actores más poderosos, pero no por ello debe renunciarse al diálogo intercultural como mecanismo para resolver diferencias y tomar decisiones. Ese diálogo no tendría por qué desembocar en un consenso racional (Habermas 1987), por más que se avance en la negociación persistirán diferentes culturas y distintos modos de vida. No debe pretenderse la cancelación de esas diferencias, en aras de una supuesta racionalidad universal. Más bien, siguiendo la perspectiva del pluralismo de valores de Isaiah Berlin (2000) y John Gray (2001) lo que debe buscarse es un marco institucional compartido en el que puedan coexistir con equidad y de manera pacífica personas con diversos modos de vida. El ideal no es el triunfo de una racionalidad única a costa de la diferencia cultural, sino un *modus vivendi* equitativo entre los diferentes (*Ib.*: 123-158).

5) Universalización de los derechos culturales. Los derechos culturales son un componente fundamental en las tres generaciones de derechos humanos.

En la primera generación, la de los derechos políticos o derechos de libertad, aparecen como derecho a la libertad de pensamiento, de asociación, de culto y de expresión. En la segunda generación, la de los derechos de igualdad, se expresan como compromiso del Estado para garantizar la igualdad en el acceso a la educación y la cultura. En la última generación, la de los derechos de fraternidad, se presentan como derecho al patrimonio cultural, a la conservación de la memoria cultural y al desarrollo de la identidad étnica y cultural (Miller 2007; Prieto de Pedro, 2004). El error del paradigma igualitarista ha sido subestimar la importancia de los derechos culturales, dando mayor importancia a los derechos políticos y económicos. También ha priorizado los derechos individuales sobre los derechos colectivos. A la inversa, el multiculturalismo ha privilegiado los derechos culturales en detrimento de los derechos económicos y políticos y ha puesto los derechos colectivos por encima de los individuales. El paradigma de la equidad intercultural defendería todos estos derechos porque cada uno de ellos tiene su razón de ser y su especificidad, no tienen por qué subsumirse unos en los otros. Otro gran problema es que los multiculturalistas han presentado los derechos culturales como derechos específicos de los grupos minoritarios o subalternos, en lugar de colocarlos como derechos universales de todos los grupos y de todos los individuos. Hay

que universalizar los derechos culturales, no deben ser considerados como derechos especiales de la minoría o de los excluidos, sino como derechos de todos los grupos y todos los seres humanos (Prieto de Pedro 2004). Si un grupo indígena tiene el derecho de exigir autonomía, conservar su identidad o sus costumbres no es porque tenga un status especial, sino que es un derecho similar al que deben tener todos los grupos. Y al igual que cualquier otro derecho, está limitado por los derechos de sus integrantes, de otros grupos o de la sociedad en general.

6) Portabilidad de derechos, derechos que crucen fronteras. En un mundo en el que se multiplican los cruces interculturales, las migraciones transnacionales y las trayectorias laborales flexibles y multisituadas es necesario avanzar hacia la portabilidad de derechos, de manera que las personas puedan conservarlos independientemente de que cambien de país de residencia, de adscripción cultural o de lugar de trabajo. Si los individuos están atravesando fronteras (nacionales, culturales, ocupacionales) es indispensable que sus derechos puedan cruzar las fronteras junto con ellos.

Esto es particularmente importante si se consideran, por ejemplo, el derecho a la salud y a la jubilación, ya que la inexistencia de mecanismos de portabilidad está afectando a millones de migrantes transnacionales y a trabajadores que tienen trayectorias laborales discontinuas y flexibles. Pero también es importante para los casos, cada vez más frecuentes, de personas que cambian de adscripción cultural o religiosa y son despojados de sus derechos. Este es un argumento adicional para reforzar la importancia de los derechos universales/interculturales, porque si en vez de tener este carácter son asignados de acuerdo con criterios de pertenencia cultural se obliga a las personas a conservar una determinada identificación cultural para no perder sus derechos, lo que en la práctica limita su autonomía y significa reforzar la hegemonía de los sectores privilegiados en cada cultura.

7) Acciones afirmativas excepcionales y decrecientes. Desde la perspectiva de la equidad intercultural son preferibles las medidas de igualación de carácter universal/intercultural a las medidas de discriminación positiva. Sin embargo, en algunos casos se justifica la acción afirmativa para promover la inclusión de sectores históricamente desfavorecidos, pero esas acciones deben tender a su desaparición gradual, para evitar que se cristalicen en derechos particulares que afecten a otros

grupos y escindan a la comunidad más amplia. De ahí que en general no sean muy convenientes los sistemas de cuotas rígidas que se basen exclusivamente en el género, la pertenencia étnica o la identificación cultural. Son más acordes con este paradigma las acciones afirmativas que tienden a su desaparición y combinan otros criterios, como los de ingresos o desempeño. Por ejemplo, en el ingreso a las universidades en lugar de establecer cuotas fijas por adscripción étnica, fuente de inequidades hacia algunos estudiantes, serían más convenientes sistemas de puntajes adicionales para estudiantes de los grupos desfavorecidos, puntajes que irían descendiendo con el transcurso de los años en la medida en que se vayan eliminando las causas que crean la desventaja. Una experiencia que debería debatirse son las llamadas universidades “interculturales” en varios países de América Latina, que en realidad son universidades para indígenas. Estas instituciones están logrando que, por primera vez, miles de estudiantes indígenas accedan a la educación superior, pero se corre el riesgo de que se conviertan en universidades estigmatizadas, por lo que en el futuro sería deseable que confluyeran con el resto de las universidades para crear instituciones de educación superior verdaderamente interculturales. En relación con la distribución de apoyos estatales (subsidios, créditos, apoyos para vivienda, etcétera) es mejor organizar la discriminación positiva combinando aspectos de orden cultural con criterios de ingresos, lo cual disminuye los conflictos intergrupales y propicia la solidaridad entre todos los excluidos. En cualquier caso, si se aplican medidas de igualación que hagan uso de las divisiones culturales debe hacerse en un sentido deconstructivo, como lo sugiere Spivak (1999), revirtiendo las prioridades como un primer paso hacia el desplazamiento de las divisiones mismas.

8) Universalismo básico progresivo. Las limitaciones financieras de los Estados y el efecto combinado de las políticas neoliberales y multiculturalistas llevaron, en muchos casos, a la focalización de los apoyos estatales hacia los pobres extremos o hacia grupos definidos culturalmente, en detrimento de programas universalistas. Si bien esto pudo haber beneficiado a algunos sectores excluidos, también estigmatizó a los pobres, rompió las solidaridades subalternas y en muchos casos permitió que se beneficiaran grupos más organizados y movilizadas y no los más necesitados. Si los recursos son escasos es más adecuado establecer un universalismo básico, con beneficios quizá pequeños, pero que

constituyen derechos para toda la población y no ventajas para algunos grupos o dádivas para los más pobres (Filgueira *et al.* 2005). El monto de los beneficios universales puede incrementarse de manera progresiva en la medida en que los Estados dispongan de mayores recursos.

9) Ciudadanía procesual. El incremento de los flujos internacionales de población ha puesto en la mesa de debates la cuestión de los derechos ciudadanos de los migrantes. La peor solución es la que ha predominado hasta ahora: la creación de fortalezas y muros, el endurecimiento de las políticas migratorias, el hostigamiento y la discriminación hacia los migrantes pobres, el crecimiento de la migración indocumentada y la constitución de enclaves étnicos. Lo ideal es que todos los migrantes transnacionales puedan optar por la ciudadanía en los países huéspedes, pero es evidente que estos países no están en condiciones de otorgar esa ciudadanía de manera inmediata e indiscriminada, ya que habría problemas de seguridad y colapsarían sus sistemas de bienestar social, dadas las profundas asimetrías en la economía mundial. Una alternativa es establecer rutas que conduzcan progresivamente hacia la ciudadanía, comenzando con la posibilidad de la entrada legal y el derecho al trabajo temporal, para seguir con la residencia permanente hasta alcanzar la ciudadanía plena. En contraparte, los migrantes tendrían que cumplir con diferentes requisitos en las distintas etapas. Estas rutas existen en la legislación de la mayoría de los países, pero en la práctica solo pueden acceder a ellas las capas superiores de los migrantes (con mayor escolaridad, mayores ingresos o determinado origen étnico-nacional), y están vedadas para la gran mayoría de los migrantes que solo pueden acceder a rutas indocumentadas, precarias y truncas, ya que rara vez llegan hasta la adquisición de la ciudadanía. Además, debe otorgarse la ciudadanía inmediata a todos los hijos de migrantes internacionales nacidos en los países huéspedes.

El paradigma de la equidad intercultural puede constituirse en una opción frente al igualitarismo ciego a las diferencias culturales y frente al multiculturalismo particularista. Pero, sobre todo, puede representar una vía para avanzar hacia la igualdad en un mundo global amenazado tanto por el agravamiento de las desigualdades socioeconómicas entre individuos, grupos sociales y países como por los fundamentalismos, el endurecimiento de las identidades y la proliferación de conflictos interculturales.

Bibliografía

Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

Berlin, Isaiah (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Dieterlen, Paulette (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Douglas, Mary (1984). *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londres: Ark Paperbacks.

Elias, Norbert (2006). “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”, en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N.º 104/3, pp. 219-251.

Filgueira, Fernando *et al.*, (2005). *Universalismo básico: una alternativa posible y necesaria para mejorar las condiciones de vida en América Latina*. Montevideo: INDES.

Goffman, Erwing (1986). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.

Goldberg, David (2002). *The racial state. Malden*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gray, John (2001). *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Kymlicka, Will (1995). *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.

Lins Ribeiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.

Marx, Carlos; Engels, Federico (1968)[1845]. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Miller, Toby (2007). *Cultural citizenship*. Filadelfia: Temple University Press.

Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham, Londres: Duke University Press.

Prieto de Pedro, Jesús (2004). “Derechos culturales y desarrollo humano”, en: *Pensar Iberoamérica*, N.º 7, septiembre-diciembre 2004. Disponible en: www.oei.es/pensariberoamerica (consultada el 25 de septiembre de 2008).

Przeworski, Adam (2007). *Democracy, equality and redistribution*. Nueva York: New York University.

Rosaldo, Renato (1997). “Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism”, en: Flores, William y Benmayor, Rina (eds.) *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Politics*, pp. 27-38. Boston: Beacon Press.

Sen, Amartya (1999). *Development as freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

Weber, Max (1996) [1922]. *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

DIVERSIDAD CULTURAL: UNA PLATAFORMA CONCEPTUAL

Arjun Appadurai

El desafío

El diálogo entre cultura y desarrollo requiere energías y propósitos renovados. Se ha progresado mucho en los últimos cincuenta años mediante resoluciones e iniciativas variadas a nivel de las comunidades, de los Estados y organizaciones multilaterales, principalmente dentro del sistema de las Naciones Unidas. Entre ellas, especialmente la Unesco se ha destacado por defender, respaldar y renovar el compromiso mundial hacia la diversidad cultural, la tolerancia y el pluralismo como principios no negociables. Durante este periodo otras agencias del sistema de las Naciones Unidas principalmente el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) y el PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) conjuntamente con la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación) y el Banco Mundial han trabajado para establecer una nueva agenda global sobre desarrollo humano y las maneras de evaluarlo. Con el propósito de relacionar estos dos temas, muchos organismos internacionales, liderados por las agencias de las Naciones Unidas han colocado la cuestión de los derechos humanos en el centro de la agenda mundial y han sentado las bases para incluir los derechos económicos y culturales dentro de un marco común. Este marco resulta particularmente útil en

el caso de los refugiados, de los niños y de las comunidades migrantes, aunque no cuenta aún con un consenso profundo como base.

La cultura en general, y la diversidad cultural en particular, enfrentan tres desafíos nuevos: a) la globalización, que con su expansión galopante de principios mercantilistas ha creado nuevas formas de desigualdad más propicias a los conflictos culturales que al pluralismo cultural; b) los Estados que pudieron en alguna medida atender las demandas de cultura y educación, hoy tienen cada vez más dificultades para canalizar el flujo de ideas, imágenes y recursos provenientes del exterior, que afectan el desarrollo cultural; y c) las crecientes disparidades en materia de alfabetización (digital y convencional) que han transformado al intercambio del debate cultural y a los recursos en un progresivo monopolio elitista, divorciado de las capacidades e intereses de más de la mitad de la población mundial, que está en peligro de ser excluida, tanto cultural como financieramente.

Para hacer frente a este desafío se requiere de un diálogo revitalizado entre cultura y desarrollo. En este sentido, la Unesco está en una posición inmejorable para liderarlo. Las siguientes ideas se basan en los principios enunciados en la Declaración Universal de la Unesco sobre Diversidad Cultural, aprobada en la trigésima primera sesión de la Conferencia General que se llevó a cabo en París, el 2 de noviembre de 2001. En ella se insta a una nueva comprensión de la relación entre diversidad, diálogo y desarrollo, pues estos conceptos constituyen el vocabulario preliminar para impulsar un marco de acción, en el cual la Unesco proyecte su liderazgo a los Estados miembros y a otras iniciativas multilaterales e intergubernamentales en el área de la cultura y el desarrollo.

Diversidad sostenible: un marco conceptual unificado

Así como los sistemas culturales tienen componentes materiales e inmateriales que no pueden separarse, al igual que el patrimonio cultural posee una dimensión inmaterial, el desarrollo contiene también una profunda dimensión inmaterial que es preciso reconocer y fomentar para que el desarrollo sostenible se convierta en realidad.

Una diversidad sostenible resulta ser un requisito crítico para el desarrollo inmaterial, pues sin este, no puede haber desarrollo sostenible. A pesar de los esfuerzos para imaginar el desarrollo de una manera holística y percibir a los seres humanos, a los valores y al capital social como parte integrante de él, persiste una fuerte tendencia a definir y medir el desarrollo valiéndose de métodos y dimensiones fundamentalmente materiales: escuelas, hospitales, represas, fábricas, granos, arados, casas, vestimenta, medicinas. Por supuesto, toda persona y agencia que se haya involucrado en los desafíos del desarrollo reconoce que dichas metas no pueden sostenerse solo a través de medios materiales. Para llevarlas a cabo en forma democrática, culturalmente legítima y socialmente sostenible hace falta conocimiento, visión, compromiso y práctica. Estas dimensiones inmateriales del desarrollo no han sido adecuadamente vinculadas, ni a las capacidades culturales, ni a la diversidad cultural. Esta vinculación exige un ambicioso plan de cooperación.

Los desafíos que plantean la diversidad cultural, el patrimonio material e inmaterial y el desarrollo sostenible no pueden afrontarse aisladamente unos de otros, deben entenderse como elementos críticos interrelacionados para tomar en cuenta la gran variedad de recursos humanos que se necesitan, con el fin de asegurar un desarrollo sostenible y democrático en esta era de la globalización. La clave de esta articulación, puesto que vivimos en un mundo de “mercados sin fronteras”, estriba en que también nuestra concepción del desarrollo sostenible se base globalmente en los recursos de la diversidad y el diálogo. La idea central en torno a la cual se articula este planteamiento es la diversidad sostenible.

En este contexto, los desafíos de la gobernabilidad global, la diversidad cultural y el desarrollo democrático no pueden abordarse de manera fragmentaria, sino en un marco único. En el pasado, las políticas, los valores y las entidades relacionadas con la dignidad y la diversidad se desarrollaron separadamente de aquellas vinculadas con la pobreza, la tecnología y la equidad social. Este estado de cosas debe cambiar por las razones siguientes:

En primer lugar, se reconoce ampliamente que el desarrollo sin participación está condenado al fracaso. Sin el apoyo ni el entusiasmo de los grupos más pobres y vulnerables por alcanzar su autonomía (empoderamiento) y sin el espacio para sus propias ideas sobre la libertad, la

dignidad y el poder, el trabajo por el desarrollo se transforma en otro ejercicio de dominación. Es más, la falta de injerencia de la gente común a nivel popular en la definición, forma y diseño del desarrollo en sus propias comunidades, probablemente sea el factor más importante en el éxito limitado de esfuerzos para reducir, tanto la pobreza rural como urbana, a nivel mundial. Aunque ha habido un esfuerzo significativo para fomentar la participación, el “empoderamiento” y la inclusión como medios y objetivos en las políticas de desarrollo, muchos han sido los obstáculos ante tales compromisos, incluidos la erudición de los tecnócratas, las ideologías de los principales organismos de financiación, los prejuicios de las comunidades locales y el temor de las élites a perder el poder, cuando las mujeres, los niños y los grupos vulnerables logran hacerse oír en la construcción de su propio futuro.

En segundo lugar, para que la participación se convierta tanto en un medio efectivo, como en un objetivo central en el trabajo para el desarrollo, debe reconocerse que la cultura no es un beneficio opcional para ser agregado a las metas materiales del desarrollo, sino que la cultura es un requerimiento fundamental para aumentar la participación. Una forma de apreciar esta relación indivisible entre cultura y desarrollo consiste en concentrarse en lo que recientemente se ha llamado “la capacidad de aspiración” dentro de un sistema más amplio de las culturas. Basada en estas “culturas de aspiración”, la Unesco subraya aquellas dimensiones de la energía, creatividad y solidaridad humanas (sin duda enraizadas en la historia, la lengua y la tradición), que ayudan a los seres humanos comunes a ser partícipes activos en la construcción de su futuro cultural. Este marco conceptual reconoce el vínculo que une la “aspiración” colectiva con la cultura y el desarrollo, puesto que como recurso colectivo requiere de diversas formas culturales de creatividad, imaginación, tolerancia, flexibilidad y tradición “viva”. Más que basarse exclusivamente en el patrimonio, los monumentos, las lenguas, las formas artísticas e incluso los valores u otros recursos históricos, la Unesco percibe la cultura como una especie de vasto capital humano y social que refuerza dicha “capacidad de aspiración”.

En tercer lugar, si se está de acuerdo con que la “capacidad de aspiración” puede construirse como otras capacidades y que además debe constituirse como una precondition para otras, se debe reconocer que esta disposición no puede edificarse sin prestar atención al futuro de la

diversidad cultural, dentro y a través de la sociedad. Las ideas de dignidad, esperanza, planificación y porvenir no surgen en forma genérica y universal. Los diversos pueblos y grupos las articulan en función de conjuntos específicos de valores, sentidos y creencias. Las ideas sobre un buen estándar de vida, sobre las cuales la “aspiración” resulta el apoyo central, raramente se manifiestan en forma abstracta. Siempre aparecen en las imágenes de belleza, armonía, sociabilidad, bienestar y justicia. La trama de esas imágenes puede ser universal pero las representaciones son locales y por ello, culturalmente entendidas y vividas. Al reducirse la diversidad cultural y verse las minorías sometidas al terror o eliminadas, se experimenta una desvalorización de sus representaciones de bienestar. Así, paralelamente al peligro para la diversidad cultural imponemos una variedad cada vez menor de imágenes de bienestar a poblaciones cada vez mayores, cuyas propias concepciones no se encuentran reflejadas en las representaciones oficiales de una vida mejor. Por ello, la disminución de la diversidad cultural, sea deliberada o por accidente, resulta un peligro inmediato para la construcción de la capacidad de “aspiración”, sin la cual los proyectos de desarrollo nunca tendrán éxito. Este es el argumento clave para la indivisibilidad entre cultura y desarrollo, entendidos como bases conjuntas para consolidar la democracia y la equidad a nivel mundial. Por consiguiente, en un mundo sin fronteras, la diversidad cultural no puede confinarse al nivel local o nacional, sino que debe sacar provecho del diálogo transnacional; es decir fuera de la propia frontera. Tal diálogo no solo aumenta las posibilidades de cooperación internacional e intercultural, sino que multiplica los recursos disponibles para toda comunidad. En el diálogo intercultural se materializa la globalización.

En cuarto lugar, si se reconoce que el desarrollo requiere participación y esta aspiración, dicha aspiración solo tiene sentido si está culturalmente articulada. Por lo tanto, se debe reconocer también que la relación entre pasado y futuro no se reduce a cero, pues el pasado y el futuro culturales constituyen recursos interdependientes. La capacidad de aspiración y la de recuerdo se deben fomentar como capacidades conjuntas. De esta forma, desde la perspectiva de la aspiración cultural, el compromiso con el patrimonio cultural puede adquirir una nueva pertinencia. Este nuevo enfoque es ambivalente, pues el patrimonio cultural puede contener recuerdos problemáticos, valores divergentes

y prácticas antidemocráticas. Al insistir en la necesidad de un diálogo constante entre la capacidad de aspiración y la capacidad de recuerdo, se ofrece un sistema autorregulado, que permite que las aspiraciones no sean irreales y los recuerdos no degeneren en exclusión y xenofobia.

En quinto lugar, si se reconoce que pasado y futuro, memoria y aspiración están íntimamente relacionados, también deben reconocerse los vínculos profundos entre el patrimonio material e inmaterial. Se ha avanzado significativamente para relacionar los aspectos materiales e inmateriales del patrimonio; se reconoce hoy, que el primero solo cobra vida a través de una interpretación basada en formas inmateriales de conocimiento, arte, simbolismo y práctica artesanal. El patrimonio cultural no puede disociarse por intervención externa a la cultura a la que se aspira, ni dividirse internamente en dimensiones materiales e inmateriales.

Finalmente, dicha indivisibilidad requiere que se creen las condiciones óptimas para la creatividad cultural. La creatividad siempre ha sido el sello distintivo del espíritu humano, de la capacidad para imaginar formas nuevas de verdad, belleza y justicia. Pero hoy, la creatividad es también la base fundamental de la diversidad, frente a las fuerzas de la homogeneización cultural. La creatividad no reconoce fronteras y prospera gracias al diálogo, al intercambio y a la interacción; presenta una doble faz, mira hacia el pasado nutriéndose de la memoria y el patrimonio, encara el futuro para imaginar lo nuevo y lo posible.

Desarrollar la diversidad: una gramática para su política

Se puede definir la diversidad cultural como un principio organizador de la pluralidad cultural sostenible en las sociedades y a través de ellas. La diversidad cultural es mucho más que una lista abierta de diferencias o variaciones. Es un recurso para organizar un diálogo productivo entre pasados pertinentes y futuros deseables. Como tal, no puede funcionar dentro de límites estrictamente nacionales, sino que ha de beneficiarse del diálogo entre sociedades, como ocurre con la globalización basada en la economía de mercado, que se beneficia del comercio a través de las fronteras.

Así definida, la diversidad cultural garantiza que la creatividad, la dignidad y la tolerancia sean aliadas y no víctimas en la concepción de los modelos del desarrollo sostenible. En otras palabras, maximizar la diversidad cultural es la clave para hacer de la cultura un recurso renovable en el empeño por dar perennidad al desarrollo. Para asegurar el funcionamiento de la diversidad cultural como aliada indispensable del desarrollo sostenible es necesario reconocer que presupone un equilibrio creativo entre debates internos y diálogos externos. Igualmente hay que admitir que la diversidad cultural asegura una relación creativa y sostenible entre pasado y futuro; es decir, entre patrimonio y desarrollo.

En este contexto, se puede definir la sostenibilidad como un criterio de posibilidad de supervivencia a largo plazo, de cualquier aventura humana deseable. Por lo tanto, la sostenibilidad es la capacidad de reproducir y revitalizar recursos humanos esenciales en el contexto de las nuevas formas de integración global de los mercados y las nuevas posibilidades de diálogo intercultural. El concepto de sostenibilidad se ha venido utilizando hasta ahora, principalmente en los discursos económicos y ambientales sobre el desarrollo. La Unesco insiste en que la sostenibilidad, desde el punto de vista de la pluralidad cultural, no puede dissociarse de la sostenibilidad en materia de desarrollo económico. Este enfoque de la sostenibilidad reconoce que la acción humana colectiva requiere de planeamientos y motivación, y que la motivación colectiva solo puede surgir de las culturas entendidas como marcos integradores de sentidos, creencias, conocimientos y valores. En pocas palabras, la sostenibilidad es indivisible en sus múltiples dimensiones: estéticas, económicas, sociales, políticas, etcétera.

Como muchos expertos han reconocido durante los últimos cincuenta años, los objetivos de desarrollo económico a menudo han fracasado como consecuencia de sus tendencias jerarquizantes, centralizadas y tecnocráticas. Los planes de desarrollo han tendido a ignorar el elemento esencial que constituye el capital social contenido en la creatividad y el compromiso de los diversos grupos sociales. Esta creatividad y este compromiso son expresiones directas de la diversidad cultural, porque el principio de la diversidad cultural asegura el mantenimiento de una reserva de imágenes evolutivas que corresponden a pasados pertinentes y a futuros deseables.

En esta época de globalización y progresivo desinterés estatal en materia de inversiones y políticas sociales, es necesario identificar y promover las visiones de futuro propuestas por las propias comunidades. Los estallidos de violencia de los últimos decenios (a menudo en nombre de la pureza étnica o del chauvinismo racial), los sucesos de septiembre de 2001 recuerdan que las poblaciones pobres y alienadas del mundo, ven un nexo claro entre su exclusión cultural y su marginación económica. Así, la propia paz peligra ante el juego de un desarrollo solo regido por las leyes del mercado.

Para entender la sostenibilidad como un compromiso equilibrado y recíproco en el campo de la cultura y en el del desarrollo hace falta una visión más precisa del patrimonio tanto material como inmaterial.

La Unesco, al igual que reconoce la indivisibilidad entre la cultura y el desarrollo, trata de lograr un consenso sólido en torno a los nexos íntimos y recíprocos que existen entre patrimonio material e inmaterial.

El patrimonio material constituye ese componente palpable de sociedades particulares y de la humanidad en su conjunto, caracterizado por lugares con una fuerte resonancia moral, religiosa, artística o histórica. Este aspecto puede encontrarse tanto en monumentos a gran escala como en la reliquia sagrada del cuerpo de un héroe religioso o nacional. El patrimonio material toma formas con características especiales: un paisaje perteneciente a un grupo (una montaña o un río) o en objetos profusamente trabajados, estructuras o conjuntos construidos. Estos patrimonios pueden pertenecer tanto a grupos pequeños, como a naciones enteras o a la humanidad en su conjunto, aunque los límites de estas formas de posesión puedan ser objeto de apasionados debates en un mundo sin fronteras. El patrimonio material es una forma de valor cultural cristalizado, puesto que todas las comunidades tienen su propia concepción sobre dichos valores culturales, la diversidad cultural les añade valor agregado.

El patrimonio inmaterial es la senda de la cual se valen los seres humanos para interpretar, seleccionar, reproducir y difundir su patrimonio cultural. Del mismo modo que el patrimonio material no es la suma total de las posesiones físicas de una sociedad, el patrimonio inmaterial no es la enciclopedia de sus valores y tesoros intangibles, es un recurso que permite definir y expresar el patrimonio material y a partir del cual el paisaje inerte de los objetos y monumentos se

transforma en registro vivo de valores culturales. Sin el patrimonio material, el inmaterial adquiere un carácter demasiado abstracto. Sin el patrimonio inmaterial, el material se convierte en objetos o sitios, quizá hermosos pero carentes de sentido.

El patrimonio inmaterial se concibe como el marco amplio dentro del cual el patrimonio material encuentra significado y sentido. Es el instrumento clave que permite a las comunidades y a las sociedades llevar el registro de sus relaciones entre valores culturales y bienes culturales preciados. Si el patrimonio cultural es un vehículo para las aspiraciones humanas, el patrimonio material es su forma tangible, mientras que el inmaterial es su motor. Visto así, el patrimonio material y el inmaterial mantienen una relación dinámica y creativa, en el seno de la cual cada uno empuja al otro, a lo largo del tiempo, hacia la definición de la riqueza cultural común de la humanidad. Este es el fundamento para desarrollar industrias culturales que beneficien la diversidad sostenible. Las industrias culturales algunas veces pueden ser dañinas, explotando a las poblaciones locales para el consumo global, transformando los valores locales en espectáculos turísticos, menoscabando los productos culturales sin tener en cuenta la dignidad de sus productores. Si se fortalecen dichas industrias y se profundizan los vínculos entre los valores y los bienes culturales, se ayudará a las comunidades locales a entrar en el mercado global sin sacrificar su dignidad ni su creatividad.

El desarrollo, desde la perspectiva de la Unesco, es un medio para favorecer la relación entre bienestar material y espiritual, al acentuar su reciprocidad en lugar de su simple complementariedad. Muchos expertos estarían de acuerdo con que el resultado del desarrollo en los últimos cincuenta años no ha sido equitativo. Algunos coincidirían en que esto se debe a que el desarrollo ha sido definido exclusivamente en términos materiales, como represas, fábricas, viviendas, alimentos, acceso al agua potable u otros. Aunque dichos indicadores son indudablemente vitales, lo que se denomina desarrollo inmaterial incluye otras variables tales como “empoderamiento”, participación, transparencia, responsabilidad y co-responsabilidad, que son indicadores nuevos que solo recientemente han iniciado su ingreso al discurso sobre el desarrollo.

La Unesco, al insistir en la necesidad de un nuevo diálogo entre el desarrollo material e inmaterial, introduce la perspectiva del patrimonio cultural y su principio de indivisibilidad en los debates mundiales

sobre el desarrollo sostenible. Así como el patrimonio material adquiere sentido y significación en su relación con el patrimonio inmaterial, el desarrollo material solo toma forma mediante la apropiación de los recursos del desarrollo inmaterial.

El desarrollo inmaterial es el conjunto de capacidades que permite a las sociedades, a las comunidades y a las naciones definir sus escenarios de futuro de una manera integrada, priorizando valores como la participación, transparencia y responsabilidad. El desarrollo inmaterial concebido así resulta el vínculo crucial entre la diversidad cultural y el desarrollo sostenible. La diversidad cultural enriquece el conjunto de visiones que median las relaciones entre el pasado significativo y el futuro deseable. La fuerza de esta mediación crea el vínculo hacia la sostenibilidad, puesto que el mayor obstáculo para esta resulta del divorcio entre las visiones del desarrollo material y las del desarrollo inmaterial.

Diversificar el desarrollo

La diversidad cultural va más allá de las diferencias culturales. Es un valor que reconoce que las diferencias en las sociedades humanas son elementos de sistemas e interrelaciones. La diversidad cultural constituye un valor mediante el cual las diferencias se relacionan mutuamente y se apoyan recíprocamente. Más aún, la diversidad cultural como valor expresa e implica otros valores fundamentales que son la creatividad, la dignidad y el sentido de comunidad. La Unesco otorga un valor no-negociable a la diversidad cultural por su íntimo vínculo con esa conselación de valores. Sin tales valores, ninguna visión de desarrollo será sostenible, ya que dicha visión no podrá apoyarse en el compromiso moral de los actores y sujetos del desarrollo que pertenecen a comunidades culturales específicas.

Hoy existe un reconocimiento amplio de la interrelación entre biodiversidad y diversidad cultural. Pero esta comprensión intuitiva no ha sido sistematizada en un marco conceptual que permita relacionar estas dos formas de diversidad dentro de una visión amplia del desarrollo sostenible. Para construir tal marco se requiere responder a las siguientes preguntas fundamentales:

¿Cómo puede la diversidad sumarse a la lucha contra la pobreza?

Los seres humanos pertenecen al universo biológico y están en posición de determinar su futuro; por lo tanto, tienen la obligación de asegurar el mantenimiento de un equilibrio adecuado entre un medioambiente sano (especialmente la biodiversidad) y un desarrollo con equidad. En una era donde los mercados y su lógica parecen dominar las relaciones globales, la preocupación por el medioambiente, los mercados y el desarrollo parecen estar en constante tensión. En muchos lugares del mundo hay un vacío creciente entre los valores medioambientales, que son vistos como pertenecientes a la clase media o la élite, y las necesidades de los pobres con respecto a vivienda, alimentación y empleo. Como ejemplo, se puede señalar los esfuerzos que se realizan en la costa occidental de la India por preservar una zona ambiental cuidadosamente regulada a lo largo de esa ribera, la que ha sido disputada por grupos urbanos de pobres que desesperadamente buscan espacios para construir viviendas seguras.

¿Cuál es la ventaja de contar con visiones diversificadas del desarrollo?

La diversidad cultural es el nexo fundamental entre las dimensiones inmateriales y materiales del desarrollo. El desarrollo material se puede medir en términos de salud humana, de capacidades económicas, de flujo de mercancías, de garantías concretas de seguridad y productividad. El desarrollo inmaterial reside en el espíritu de participación, el entusiasmo por lograr una mayor autonomía, la satisfacción del reconocimiento y los beneficios de la aspiración. Aunque estas características inmateriales del desarrollo pueden verse como obvias, descuidarlas ha creado fracasos masivos en el esfuerzo del mundo entero por desarrollar las economías más pobres y transferir las tecnologías de subsistencia.

La diversidad cultural constituye el vínculo clave entre estas dos dimensiones críticas del desarrollo, fundamentalmente indivisibles para garantizar la supervivencia de las múltiples visiones de prosperidad y de una amplia gama de conexiones concretas entre las representaciones morales y materiales del buen vivir. Muchos proyectos de desarrollo han fracasado porque fallaron al no lograr un enlace persuasivo entre dichas dimensiones, o trataron de imponer una visión simple de crecimiento y prosperidad material. La diversidad cultural, al ser un semillero creativo de visiones de bienestar y también una fuente natural de motivación y

compromiso, es mucho más que un valor ornamental. Constituye un recurso inagotable para fortalecer los lazos entre los valores culturales y el bienestar material.

¿Cómo pueden coexistir cosmologías y mercados?

Los principales argumentos a favor de la importancia de la biodiversidad se fundamentan en la realidad de que la tierra no tiene una capacidad infinita de regeneración y que las reservas globales dependen de su preservación y de los cuidados que se le prodigan. Aunque muchos factores de largo plazo han contribuido a la degradación ambiental del planeta y de la atmósfera, la tendencia histórica hacia tecnologías extractivas más poderosas, integración más efectiva de los mercados mundiales y organización de formas de mercado más lucrativas, generalmente han sacrificado la productividad y la equidad a largo plazo, por ganancias cortoplacistas de poblaciones específicas.

Existe también una tendencia en ciertas sociedades a consagrarse como ganadoras a largo plazo, en la historia de los cambios tecnológicos; y para otras, de transformarse en débiles y marginales. Las poblaciones autóctonas de muchas partes del mundo han demostrado constituirse en excelentes depositarias de la biodiversidad y de su medioambiente. Estas poblaciones nativas han desarrollado también cosmologías complejas en las cuales la interdependencia del ser humano con la naturaleza constituye un valor fundamental y han enfatizado el equilibrio y la armonía por sobre el crecimiento y la innovación.

¿Cómo mantener la diversidad y la creatividad a largo plazo?

La era de la globalización impone desafíos comunes a la biodiversidad y a la diversidad cultural, así como a la relación especial entre ellas. La creciente autonomía de los procesos mercantiles (en combinación con las tecnologías de gran impacto) representa riesgos imprevistos para la biodiversidad y la seguridad del medioambiente. Al mismo tiempo, la globalización en sus aspectos culturales más sometidos a las leyes del mercado amenaza con erosionar y menoscabar las formas culturales locales e históricamente más vulnerables, tanto dentro de cada sociedad como entre ellas.

En el periodo comprendido entre el origen de la Unesco, pero especialmente a partir del crecimiento rápido de los mercados, de los flujos económicos tras las fronteras y de la profunda interdependencia tecnológica (llamada globalización) se ha visto que la diversidad cultural está conectada fundamentalmente a cuestiones de derecho, de ética y de libertad. En muchas sociedades, las fuerzas del consumismo mundial son tan poderosas que dificultan la preservación de la dignidad cultural debido al aluvión de influencias foráneas de productos, de *slogans* y de imágenes de *glamour*, riqueza y modernidad. Los mercados financieros mundiales presionan a los gobiernos para que sacrifiquen sus prioridades culturales en pos de tendencias globales competitivas.

Como el turismo se está convirtiendo en una fuente vital de ingresos para muchos países pobres, se está forzando a sus culturas vivas para que se rediseñen como “disneylandias”, con el fin de entretener a sus visitantes en lugar de explorar sus propias formas de creatividad cultural. Finalmente, como a los migrantes, refugiados y otro tipo de extranjeros se los ve como amenaza para la estabilidad económica, existe una tendencia progresiva a demonizar a las minorías culturales y sustituir por pureza étnica la diversidad cultural, a menudo violentamente.

Esta reducción del espacio para la creatividad cultural, la dignidad y la innovación también tiene consecuencias peligrosas para la biodiversidad. En ambos casos, una adhesión ciega y monoteísta a los principios mercantilistas tiende a marginar los valores de largo plazo. La diversidad cultural y la biodiversidad constituyen valores de y para el largo plazo. La diversidad cultural garantiza un amplio espectro de visiones de bienestar dentro del cual las relaciones con la naturaleza pueden ser variadas, específicas, locales y autónomas.

Un plan para la cooperación internacional

La Unesco, al centrar una parte importante de su misión para este milenio en la diversidad sostenible, podría proponer una nueva estrategia global que integre la diversidad cultural con el desarrollo sostenible y el patrimonio cultural (material e inmaterial).

Desarrollar esta misión requiere una agenda de acción precisa, una serie de prioridades concretas en política y planeamiento, un conjunto de mecanismos prácticos para ejecutar planes y un procedimiento de evaluación para aprender del éxito o de los fracasos de este esfuerzo. Un plan de acción detallado requeriría un alto grado de consenso al interior de la Unesco, de sus Estados miembros y de los socios del Sistema de las Naciones Unidas para garantizar la disponibilidad de recursos que se precisarían.

Para abordar esta cuestión se necesitaría: evaluar la capacidad legal y fiscal de los Estados para emprender tal empresa; identificar las principales organizaciones de la sociedad civil que pudieran asociarse en esta labor (museos, instituciones académicas, medios de comunicación, asociaciones de profesionales de la cultura, entidades filantrópicas, etcétera); definir los medios por los cuales los procesos políticos democráticos puedan beneficiarse de la diversidad sostenible, afianzando una conciencia pública de la correlación positiva existente entre el bienestar material y el patrimonio cultural.

Con el fin de cumplir estos cometidos, sería necesario considerar:

Una nueva estrategia institucional. Establecer equipos de trabajo sobre la diversidad sostenible que propongan mecanismos nacionales apropiados para estos propósitos. Estos equipos de trabajo deberían contar con fondos suficientes y tener un mandato que les permita evaluar la viabilidad jurídica, identificar a los asociados potenciales y fortalecer la conciencia sobre el desarrollo sostenible. Sus miembros deberían ser designados para actuar como socios creativos entre el Estado y la sociedad civil, y no para intervenir únicamente en foros y debates académicos o en procedimientos administrativos. Su labor sería producir, dentro de un plazo determinado, una detallada política nacional sobre la diversidad sostenible compatible con los acuerdos de cooperación internacional en la era de la globalización. Esta tarea puede definirse como estrategia institucional.

Una nueva estrategia de comunicación. Crear nuevos mecanismos de debate público, formación de opinión y fortalecimiento de la conciencia que destaquen los vínculos que existen entre la política cultural nacional y la internacional en lo referente a la diversidad sostenible. Una posibilidad es instituir en los Estados Miembros, un Foro Nacional

sobre la Diversidad Sostenible. Este mecanismo debería prestar atención especial a los medios de comunicación y a los espacios públicos existentes para la formación de opinión; tendría (dentro de la esfera pública nacional) la responsabilidad especial de identificar y fortalecer un consenso sobre la sinergia mutua entre los desafíos nacionales y globales relacionados con la diversidad sostenible.

A esta tarea se la define como estrategia de comunicación.

Una nueva estrategia política. Generar vínculos explícitos entre las organizaciones de la cultura (dentro y fuera del Estado), las entidades dedicadas a la diversidad cultural (principalmente aquellas dentro de la sociedad civil) y las instituciones consagradas al desarrollo sostenible (las que pueden encontrarse dentro y fuera del Estado, en organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, organizaciones de voluntarios, etcétera.). Un medio concreto para poner en marcha este proceso de construcción institucional consiste en el apoyo de Observatorios sobre Diversidad Cultural, que estarían ligados a una Red Global de Observatorios sobre Diversidad Cultural a través de la Unesco. El propósito principal de esta red sería crear una nueva ecología institucional para que las prioridades de la diversidad sostenible contribuyan a enriquecer a la vez la diversidad cultural y el desarrollo. Esta tarea se la identifica como estrategia política.

Hacia una cultura de sostenibilidad

Estamos ante una oportunidad histórica para fortalecer la indivisibilidad de la cultura y el desarrollo. La cultura no es una joya más en la corona del desarrollo. Así como la diversidad cultural es el factor por medio del cual la aspiración, el patrimonio y el empoderamiento pueden maximizarse como capacidades, la cultura debe verse como un motor del desarrollo. Desde esta visión que pone al desarrollo inmaterial en el centro de la escena, la sostenibilidad está ligada a la diversidad de visiones y aspiraciones culturales. El compromiso global hacia la diversidad cultural y el ansia internacional por el desarrollo sostenible deberían unirse para facilitar estrategias solidarias y complementarias. Si esta doble estrategia, fundada en el reconocimiento de la indivisibilidad de

la cultura y del desarrollo, pudiera ser la base para un nuevo consenso, entonces a la globalización se le podría concebir dentro del interés por la dignidad y la equidad, y no simplemente dejarla en manos de un mercado sin freno.

LAS POLÍTICAS CULTURALES EN AMÉRICA LATINA EN EL CONTEXTO DE LA DIVERSIDAD

Eduardo Nivón

“Diversidad, pluralismo, interculturalidad...” son en la actualidad valores que orientan el desarrollo de las políticas culturales y, en general, de todas las políticas públicas. No solo ocupan un lugar central en las preocupaciones de los organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (Unesco) o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como lo muestran documentos trascendentes aprobados los últimos años¹, sino también en instrumentos regionales como la Carta Cultural Iberoamérica (2006) y en las más recientes reformas legislativas de todos los países latinoamericanos en materia de cultura, desarrollo social, educación, justicia, salud o medioambiente. Con todo, el amplio consenso social sobre la centralidad de estos temas no impide reconocer que aún queda amplio margen de discusión sobre cómo gestionarlos en nuestros países. Este texto busca señalar pistas para leer este problema y plantear algunas consideraciones que debemos tener en cuenta sobre la necesidad de ampliar nuestra comprensión de

¹ Me refiero a documentos como *Nuestra Diversidad Creativa* (1996) o la *Declaración sobre la Diversidad Cultural* (2001) y la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* (2005) en el caso de la Unesco o, en el caso del PNUD, su Informe Mundial sobre Desarrollo Humano 2004 titulado *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*.

lo que es hoy la diversidad y las variables necesarias en el diseño de políticas públicas y culturales de nuestros países. Una cosa es segura, no hay un camino único para el diseño y aplicación de políticas sobre la diversidad, sino espacios de discusión y debate. Como se insistirá a lo largo de este ensayo, la diversidad responde menos a estructuras sociales rígidas que a condiciones contextuales, las cuales determinan que los sujetos decidan qué rutas les son útiles para expresar su diferencia. Por lo mismo, las políticas sobre la diversidad exigen atención a esos contextos y a la construcción de instituciones democráticas para la solución de los conflictos que se derivan de ellos.

Las políticas culturales en la segunda mitad del siglo xx: democracia y modernidad

En el estudio de las políticas culturales es importante distinguir entre la estrecha relación de la política y la cultura que ocurre desde el origen de la civilización y la enunciación precisa de acciones de gobierno en el espacio sociocultural. Estas últimas son una innovación posterior a la Segunda Guerra Mundial que, en términos generales, consistió en definir de manera integral los valores y los principios a partir de los cuales actúa cualquier entidad pública dedicada a los asuntos culturales.

Con respecto a los antecedentes más recurridos de la época de entreguerras para reflexionar sobre la política cultural, que son las intervenciones de la época nazi y del sistema soviético en el arte y los medios de comunicación, las políticas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se diferenciaron por el objetivo explícito de contribuir al mantenimiento de la paz y a la lucha contra cualquier forma de discriminación y prejuicio contra un grupo o nación. En otras palabras, las políticas culturales que se construyeron con posterioridad al terrible conflicto bélico y el Holocausto, se inspiran en la reafirmación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los seres humanos. En este sentido, la asunción de responsabilidades públicas en el campo de la cultura tuvo un signo notablemente distinto al de otras épocas en cuanto a que solo se pueden entender en el marco de la democracia.

América Latina vivió este viraje en la forma de intervenir la cultura de una manera propia. La ruptura con las formas autoritarias y discriminatorias de acción pública en la cultura no fue tan radical como en Europa porque la experiencia del fascismo y el antisemitismo fue, en general, lejana. En cambio, un cierto autoritarismo surgido del nacionalismo cultural se mantuvo por un tiempo hasta que las corrientes democratizadoras en el campo de la cultura se impusieron en forma definitiva a principio de los ochenta. Es por esto que el concepto de política cultural no se asoció inmediatamente con la democracia, sino lo hizo con el proyecto de la modernidad.

En efecto, si ha habido un lema compartido por todas las vanguardias políticas latinoamericanas, sean de izquierda o de derecha, es su lucha por modernizar la región, ambición que dominó en gran parte la intelectualidad latinoamericana hasta el último tercio del siglo xx y que fue pensada como proceso de ruptura con el pasado por considerarlo lastrado por una sociedad pobre o indígena acechada por las tradiciones y los mitos. Por tanto, pensar la modernidad latinoamericana era imaginar a cultura occidental con las aportaciones “positivas” propias de cada nación. Esta era una tarea a cargo de las élites, de la gente letrada, aquella que podía asomarse al universo europeo con el suficiente acervo educativo y reflejar en parte el alma de la cultura popular.

Desde el punto de vista de la reflexión social y económica, la mira estaba puesta en los obstáculos que afectaban el despliegue de la modernidad. El antropólogo norteamericano George M. Foster (1964) reflexionó en muchos de sus textos sobre el peso negativo de las culturas tradicionales al momento de aceptar o rechazar las innovaciones tecnológicas. En realidad, Foster se hace eco en varias consideraciones de los organismos internacionales que insistían en que las sociedades tradicionales debieran asumir el costo del cambio. En 1951, un grupo de expertos de las Naciones Unidas señalaba que el progreso económico era imposible sin ajustes dolorosos (sobre todo de las sociedades tradicionales) y que, por tanto:

(...) Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas

de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico².

Así, para algunos sectores intelectuales latinoamericanos, la política cultural debía centrarse en la construcción de instituciones que dieran sentido al empeño por alcanzar la modernidad occidental: museos, escuelas, orquestas, bibliotecas, arte moderno fueron, y aún son, objetivos muy apreciados por algunos ciudadanos.

A partir de los años ochenta la ampliación de los agentes sociales que se introdujeron al debate de las políticas culturales fue muy rápida. En México, todavía hasta fines de los setenta el concepto “política cultural” despertaba desconfianza, pero unos pocos años después esta aprehensión se había desplazado hacia la aceptación del concepto y su traducción en medidas de gobierno. Ya para los noventa era impresionante la ampliación de los agentes involucrados y los contenidos de los debates de las políticas culturales, pensadas ahora en clave de condición de gobernabilidad. En muy pocos lustros se había pasado de un escenario en el que discutir cuestiones de política cultural era un privilegio exclusivo de artistas, políticos e intelectuales a un horizonte en el que ya era un terreno más y más familiar para funcionarios locales, periodistas y público interesado. En el último decenio del siglo xx las políticas públicas de cultura habían tomado posesión de territorios muy amplios como la educación, el patrimonio, el fortalecimiento de la identidad nacional, las políticas lingüísticas, el diseño o la gastronomía.

El giro cultural al final de la centuria

A fines del siglo xx el debate sobre las políticas culturales es muy diferente al de los inicios cuando mediaba la centuria. Para una región que hizo de las narrativas sobre su identidad un campo esencial de su propio reconocimiento, estas transformaciones la obligan a nuevas reflexiones.

² La cita aparece en el documento “La cultura como finalidad del desarrollo”, del Seminario de Expertos en Políticas Culturales, OEA, en Vancouver, Canadá en 2002. Disponible en: <http://www.oas.org/udse/espanol/documentos/1hub6.doc>

En términos de la preocupación estatal por la cultura, en la última década del siglo pasado, Manuel Antonio Garretón especificaba el cambio en las preocupaciones públicas sobre la cultura³:

En las décadas del 50-60 el tema principal de la política fue el desarrollo, por lo que la política fue, sobre todo, política económica. En las décadas setenta-ochenta el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y creo que en las que vienen, el tema central de la política, lo que constituye la problemática histórica de las sociedades latinoamericanas y de la nuestra, será la cultura. Es decir, la política predominante será la política cultural. La preocupación fundamental no será tanto el problema de la economía ni el de los tipos de regímenes políticos, sino los temas culturales, el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. No es que los temas económicos o propiamente políticos desaparezcan, sino que me parece que serán planteados en términos básicamente culturales (1993: 55).

De este modo el “giro” cultural en América Latina ha tenido matices propios. En primer lugar por la forma en la cual se ha estructurado nuestra modernidad, la cual se caracteriza por procesos simultáneos de alto desarrollo tecnológico en materia de comunicaciones que conviven con formas tradicionales de organización cultural provenientes de las culturas populares e indígenas. Se calcula que en América Latina, la penetración de la telefonía celular, por ejemplo, es en extremo amplia y en 2010 podría haber alcanzado al 70 % de la población de la región⁴. El acceso a otras tecnologías de comunicación como Internet es menos

³ A esto tal vez se deba que importantes teóricos que en los setenta tuvieron gran presencia en la discusión sobre la teoría de la dependencia hayan pasado a ser importantes funcionarios culturales en el periodo reciente como Antonio Weffort, Ministro de Cultura durante la presidencia de Cardoso en Brasil o José Nun, Secretario de Cultura de Argentina. Garretón, por otra parte fue asesor del presidente Lagos en la elaboración del proyecto del Consejo Nacional de Cultura y Arte de Chile.

⁴ Véase: MobileActive (s/f). MobileActive (s/f) *Strategic Guide* .# 4 *Telefonía Celular: el caso latinoamericano*, p. 4. Disponible en: http://www.mobileactive.org/files/MobileActive_Guide4.pdf

extenso (25 %)⁵, pero su ritmo de crecimiento es igual de espectacular, como lo es también la expansión de las nuevas formas de consumo: en México, por ejemplo, el crecimiento de las grandes superficies comerciales fue durante 2005 y 2006 superior a 10 %. Un triunfante reporte reciente señalaba que a ese “ritmo de crecimiento, el inventario de centros comerciales en México se habrá duplicado para el 2009”⁶. Por otro lado, el peso demográfico de las poblaciones indígenas en América Latina era, en los noventa, de más de 28 millones de personas⁷, pero su importancia social y política es mucho mayor, sea por el alarmante azote de la pobreza y enfermedad de las que son víctimas esas poblaciones o por la relevancia de sus acciones y reivindicaciones, que van de los movimientos armados, como el neozapatismo mexicano, a la ocupación de las estructuras políticas institucionalizadas como ocurre actualmente en Bolivia.

La diversidad como arena política

Salvo por los debates internos en algunos ambientes académicos fueron los organismos internacionales la primera arena no académica en que se discutió el tema de la diversidad, y su definitivo anclaje en el campo político se debió a su conexión con los movimientos sociales: las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, la realidad de la inmigración en Europa Occidental y el surgimiento de la movilización indígena en Iberoamérica. A partir de los años sesenta, la presión por

⁵ Disponible en: <http://www.exitoexportador.com/stats2.htm>

⁶ “Actualmente hay en México un total de 374 centros comerciales con área rentable mayor a 10 mil metros cuadrados. Algunos ejemplos de centros comerciales en México con áreas rentables cercanas a los 10 mil metros son: las multiplazas y algunas galerías fashion sin tiendas anclas. Mientras tanto, los centros comerciales en México con áreas superiores a los 50 mil metros cuadrados rentables, son los centros regionales del tipo Centro Las Américas, Centro Santa Fe y Perisur, entre otros.” (Revista *Fortuna* 2007)
Disponible en: http://www.revistafortuna.com.mx/opciones/archivo/2007/julio/htm/Centros_Comerciales.htm

⁷ En la red está disponible un cuadro elaborado a partir de estimaciones y censos. La misma página muestra que la población negra y mestiza latinoamericana era en el mismo periodo de 148 millones. Disponible en: <http://www.integrando.org.ar/datosdeinteres/indigena-senamerica.htm>

acabar con toda forma de segregación que tuvieron lugar en diversos países occidentales, principalmente en los Estados Unidos, abrieron la era de las políticas multiculturales de tipo afirmativo que van a ser sometidas a una permanente crítica por parte de políticos, intelectuales y activistas sociales. Sin embargo, el reconocimiento de que no existían sociedades monoculturales, no necesariamente llevaba a formas de convivencia totalmente integradas. Por el contrario, existió desde antiguo una visión limitada del multiculturalismo, que reconocía la existencia de diversos grupos culturales en un mismo espacio social pero que reducía el ejercicio de la diversidad al ámbito privado. Con todo, la lucha por hacer del multiculturalismo un ejercicio pleno de reconocimiento de la diferencia no siempre ha tenido soluciones aceptables. En ocasiones se reducía a un núcleo monocultural que aceptaba expresiones multiculturales en la periferia del sistema o bien se avanzaba hacia una política en la que las diversas culturas lograban hacer efectiva su anhelo de expresión sin lograr el contacto con otras culturas, incluso a partir de medidas administrativas impuestas desde el poder. La crítica a las diversas soluciones multiculturales condujo al debate de la interculturalidad, sostenida en la idea de lo incompleto de las culturas y, por tanto, de su necesaria apertura hacia el otro para lograr una plena realización.

Los últimos treinta años han presenciado una enorme expresión teórica y política del paradigma de la diversidad. El cuestionamiento del objetivismo en las ciencias sociales y el consiguiente desarrollo de las visiones que recuperan la subjetividad y la convivencia de diversas narrativas, abrió la puerta para un estallido de las teorías de la diferencia desatado durante las últimas tres décadas. Estos procesos se manifiestan en diversos planteamientos empeñados en reconstruir la visión de los otros y la afirmación de nuevas expresiones culturales. “Orientalismo”, el concepto acuñado por Edward Said para expresar el modo en que Occidente construyó la alteridad de la sociedad oriental⁸, constituyó a su vez el origen de la reflexión poscolonial de los intelectuales de la India y Pakistán sobre el dominio ideológico que aún viven los intelectuales nacionales luego de varias décadas de haberse llevado a

⁸ “Orientalismo —escribió Said en la introducción al libro del mismo nombre— es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa Occidental” (2002).

cabo el proceso de descolonización política⁹. En América Latina, el surgimiento de un grupo sobre estudios subalternos fue también un impulso adicional a los trabajos que desde los años sesenta desarrollaban antropólogos e intelectuales a partir de los movimientos indígenas y los estudios de cultura¹⁰. En este sentido para algunos movimientos intelectuales, el debate sobre la diversidad se encarna con un proceso emancipador político, intelectual y cultural, como explica el grupo de estudios subalternos latinoamericano, que se centró en deconstruir el paradigma moderno-eurocéntrico de conocimiento, a fin de restituir a los grupos subalternos su memoria negada o subsumida en las narrativas imperiales y nacionalistas que los han privado de su condición de sujetos con historia.

El paso del debate del concepto diversidad de la academia a la política ha suscitado un prolijo trabajo intelectual. Tal vez uno de los escenarios donde es más patente la importancia política del debate sobre la diversidad sea el Foro Social Mundial. Boaventura de Sousa (2003) explica este fenómeno político-intelectual como resultado de una crítica epistemológica que cuestiona el monoculturalismo que produce la invisibilidad o la ausencia de otras visiones del mundo. Así, el cuestionamiento a visiones excluyentes de conocimiento, de una temporalidad única y progresiva, de sistemas de clasificación que llevan a la naturalización de las diferencias, de la aceptación de lo universal, lo global y de la producción capitalista dan lugar a lo que llama una epistemología del Sur. Esta se basa en la aceptación de visiones diferentes, y en el cuestionamiento de la neutralidad y la hegemonía de la racionalidad y la eficiencia. El Forum Social Mundial, por tanto, significa una ruptura epistemológica que permite abrir el pensamiento hacia lo diferente, lo nuevo, lo posible.

⁹ “La historiografía del nacionalismo hindú ha estado dominada por el elitismo”. Así comienza Ranajit Guha su “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”, artículo inaugural del primer número de *Subaltern Studies* (1994). Elaborado como un conjunto de tesis, Guha sostiene que la historiografía del colonialismo y el neocolonialismo, como la del nacionalismo o neonacionalismo participan del prejuicio de que la construcción de la nación hindú y el desarrollo de su conciencia nacional ha sido un logro exclusivo de las élites.

¹⁰ Los intelectuales de la India —principalmente historiadores— que propiciaron la reflexión sobre el poscolonialismo se unificaron alrededor de los Estudios Subalternos en los años ochenta. En 1992 un grupo de intelectuales latinoamericanos, la mayoría de ellos críticos literarios, funda el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos.

De este modo, el camino del pluralismo cultural en América Latina se abrió a través de la superación de la diversidad negada por el Estado liberal y de la cancelación de la idea de que solo era posible una sola vía hacia el desarrollo. En este proceso el debate intelectual y la movilización indígena jugaron un papel fundamental.

El reto actual: la gestión de la diversidad

A principio del siglo XXI el debate público latinoamericano sobre diversidad y pluralismo cultural se ha saldado favorablemente a favor de la incorporación de la diversidad en las políticas públicas sociales y de cultura de toda la región. Ha sido un debate aparentemente terso, pues no existen grandes voces contrarias a la aceptación del discurso sobre la diversidad, aunque podrían encontrarse varios resquicios donde se cuelan dificultades para hacerlo efectivo. Es posible percibir en la región algunas de las etapas descritas en el documento *L'UNESCO et la Question de la diversité Culturelle, 1946-2007*¹¹, pero hay algunos rasgos originales derivados de dos factores propios de la región: la existencia de una numerosa población indígena segregada bajo criterios raciales y sociales y los cambios de la economía global que han afectado

¹¹ Las etapas analizadas en este documento pueden presentarse de la siguiente manera: 1) Enfoque *Cultura y conocimiento*: oposición entre ciencia y prejuicio como base de la lucha contra la discriminación, lo que supone una visión iluminista del conocimiento como fuente de justicia y equidad; 2) Enfoque *Cultura y política*: tensión entre soberanía y aislamiento al elegir la deriva de las nuevas naciones recientemente independizadas (principalmente a lo largo de los años sesenta); 3) Enfoque *Cultura y desarrollo*: oposición entre la imposición de modelos y el desarrollo endógeno. El tránsito de una visión reducida a las bellas artes y una visión amplia basada en la totalidad de las expresiones creativas y simbólicas de los seres humanos supuso la aceptación de que cada pueblo construye su propio camino de desarrollo; 4) Enfoque *Cultura y democracia*: tensión entre gobernabilidad y diversidad en la gestión interna de la pluralidad de culturas que comparten un mismo territorio y 5) Enfoque *Cultura y globalización*: tensión entre la homogeneidad producida por el mercado global y la diversidad creativa, en este proceso se confrontan las presiones de la globalización para convertir la cultura en un activo más susceptible de ser comercializado, con los intereses de las sociedades, pueblos y comunidades que buscan hacer la cultura una fuente de identidad y reconocimiento.

la capacidad de estados latinoamericanos de satisfacer las demandas emanadas del pluralismo y la diversidad¹².

Una de las cuestiones más complejas de los debates actuales sobre la diversidad es la dificultad para asignar a este término un sentido preciso. Más allá de la cuestión etimológica (*di*=apartar y *vertere*=verter, girar, derramar o vaciar líquidos)¹³, su sentido sociológico preciso no es claro. La evidencia empírica de la heterogeneidad ha dado lugar a una gran variedad de narrativas, aunque una de las más poderosas es la que asocia el carácter único de una colectividad con el hecho real o imaginario de que posee un espacio territorial definido y sus miembros participan de una misma cultura o una misma historia. El tratamiento tradicional de la diversidad partía de la existencia de comunidades unidas por lazos simbólicos, comunidades imaginadas como las llamó Benedict Anderson (1993); es decir, comunidades o pueblos que son imaginados como esencialmente semejantes pero con límites precisos.

Esta concepción de la diversidad conduce a otra manera de ver una de las célebres paradojas del concepto “nación” enunciadas por Anderson¹⁴. En efecto, él señala la universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas. Ahora podríamos añadir que a la muy amplia diversidad de naciones se sobrepuso una idea de uniformidad al interior de las comunidades imaginadas, lo que se contraponía la idea misma de diversidad. El mapa de un mundo dividido en naciones que integran pueblo, cultura, historia y territorio producía una fuerte tendencia a la

¹² Pese a las diferencias demográficas y de desarrollo social, los indios y afroamericanos han estado presentes en el imaginario latinoamericano de todas las naciones (consúltese Mónica Quijada 1994). Aníbal Quijano (2000) describe cuatro trayectorias históricas y líneas políticas que marcan el desarrollo del estado nación en América Latina, todas ellas definidas por el modo como se resuelve la confrontación racial interna.

¹³ Baso esta consideración etimológica en el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* de Gómez de Silva (1988).

¹⁴ Anderson señala tres paradojas del concepto de nación: “1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural —en el mundo moderno todos tienen y deben “tener” una nacionalidad, así como tienen un sexo— frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad “griega” es *sui generis*. 3) El poder político de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica” (p. 22).

homogeneización: un pueblo, una cultura, una nación, una historia. Esto no implicaba una radical intolerancia a la diferencia. El nacionalismo a veces implicaba una cultura nacional rica en diversidad regional o culturas locales, pero estas eran variaciones de tipo secundario, que trataban de ser incorporadas a los proyectos nacionales al grado de que sus cualidades podían ser armonizadas en el contexto de una narrativa nacional unificada y global. Pero la experiencia de la integración armoniosa de las diferencias no fue lo común. En muchas ocasiones, por el contrario, los sectores dominantes de las comunidades imaginadas discriminaron las expresiones diferentes a ellas, lo que abrió la puerta a numerosos movimientos sociales que buscaron desmontar la “indisoluble” integración de una comunidad con una historia, un pueblo, una lengua o un territorio.

En la práctica, como lo hace ver Tony Bennet (2001), existen diferentes diversidades. Bennet, siguiendo una línea étnica y nacional propone cuatro tipos: las que se derivan de situaciones *sub o multinacionales* como las de los Países Bajos o las relaciones entre el Quebec y el Canadá anglófono; las que Bennet llama condiciones *autóctonas*, término que toma de la política austríaca que reconoce a los eslovenos, croatas o rumano-gitanos en ciertas regiones de su territorio cuya situación es de minoría frente a otros grupos. La situación de estos grupos es resultado de los movimientos de las fronteras nacionales debido a las transformaciones políticas ocurridas en la historia europea moderna y que a la vez se distinguen de las migraciones internacionales que hoy observamos. Estas últimas, por otra parte, constituyen comunidades diferentes denominadas *diásporas* y que se asocian a las situaciones coloniales o pos-coloniales que dieron lugar a movimientos de grandes grupos humanos hacia países industrializados en los que mantienen vínculos sociales como recurso de identidad y solidaridad. Y, por último, la situación de los pueblos indígenas que reclaman reconocimiento de su condición originaria y la continuidad de su presencia en el territorio.

Pero no solo existe diversidad a partir de las condiciones nacionales o étnicas; es decir, una diversidad derivada de factores tradicionales, sino que nuevos elementos han impactado la forma en que ahora se expresa la diferencia. Estas últimas son una realidad cada vez más visible y forma parte del panorama de las sociedades modernas constituidas a partir de los procesos de comunicación global, los cuales están produciendo identidades frágiles y transitorias. El género, el consumo, la edad, la

profesión, el *nick name*, la afición deportiva o la membresía en un club pueden constituirse en categorías identitarias que se suman o relevan a las categorías tradicionales. Según algunos autores, se está produciendo una pérdida de jerarquía de los principios estructuradores de las identidades a cambio de la afirmación de la individualidad pues en gran medida estas señas de identidad son elegidas por los individuos. En *Identidad*, Bauman analiza con detenimiento este proceso y señala que:

En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a su voluntad, tirando de ofertas extraordinariamente grandes de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que resisten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan... (2005: 86)

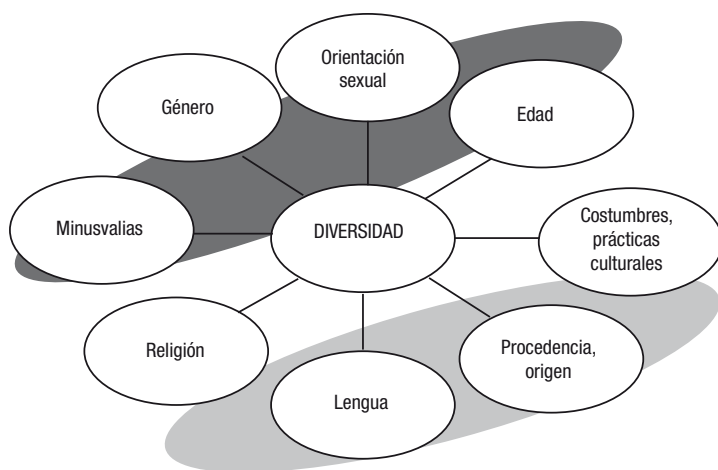
La dinámica de la diversidad, entonces, supone en la modernidad tanto un proceso de estructuración colectiva como de elección individual dada en contextos específicos. A propósito de esta última, Ricard Zapata-Barrero señala que:

La diversidad debe considerarse como el resultado de una construcción social, en tanto que es el contexto social el que determina los modos de diferenciación de las personas (...) La diferencia, y por tanto, la forma en cómo se expresa la diversidad, solo es percibida cuando estamos en un contexto de homogeneidad determinado (2010: 44).

Entonces, es posible que en un determinado contexto los factores tradicionales sean menos importantes que otros más recientes. El despliegue de las diferencias de género, orientación sexual o prácticas religiosas pueden ser instrumentos más poderosos para expresar la

diferencia que los que se derivan de la nacionalidad o la etnia. Esto último hace importante a Zapata-Barrero el reconocimiento de todas las formas de diversidad, sean las tradicionales o las nuevas expresiones.

Categorías principales de la diversidad según Ricard Zapata-Barrero

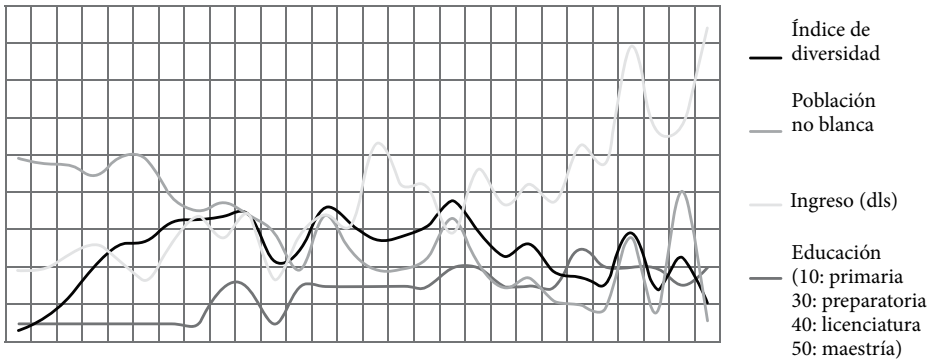


Fuente: Zapatero-Barrero, 2010:45

Un señalamiento importante de la dinámica de la diversidad es que ella puede tener un carácter sublime como anodino. El diario *Los Angeles Times* ha elaborado un interesante diagnóstico de la diversidad basado en el origen étnico de la población. Este es un indicador que mide la probabilidad de que cualquier residente, escogido al azar, sea de identidad étnica diferente. Si todos los residentes son del mismo grupo étnico el índice de diversidad es cero. Si la mitad es de un grupo y la mitad del otro el índice es 0.5. ¿Qué consecuencias tiene un mayor o menor índice de diversidad? La gráfica 1 se elaboró a partir de una muestra del 10 % de los 272 vecindarios o localidades que componen la zona metropolitana de Los Ángeles. Puede observarse que el comportamiento de las variables ingreso y educación no se corresponden al que tiene el índice de diversidad; es decir, que puede haber localidades muy diversas con altos ingresos y alta escolaridad como las puede haber de ingresos bajos y bajo nivel escolar. El panorama cambia si solo se considera un

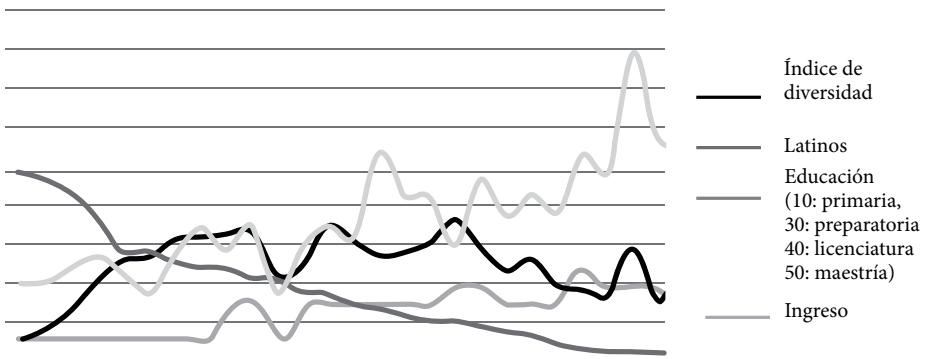
factor de diversidad como lo es la población latina (ver gráfica 2). En este caso, las variables de ingreso y educación se comportan de un modo claramente opuesto al de este factor, lo cual nos permite reconocer cuál es el peso real de los distintos elementos de diferenciación en una sociedad.

Gráfico 1
Índice de diversidad en una muestra de vecindarios de la ciudad de Los Ángeles



Fuente: Elaborado por Delia Sánchez Bonilla, a partir de los datos consultados en abril del 2011 en: <http://projects.latimes.com/mapping-la/neighborhoods/diversity/neighborhood/list/>. Este gráfico presenta solo una muestra del total de vecindarios de Los Ángeles según el índice de diversidad. Para su elaboración se ordenó el total de vecindarios de acuerdo al índice de diversidad y se tomó al primer vecindario de cada decena. Cuando el promedio de instrucción escolar es primaria se asigna un valor de 10 puntos; 30 puntos para High School, 40 para licenciatura y 50 para maestría.

Gráfico 2
Panorama de la población latina e índice de diversidad en una muestra de vecindario de la ciudad de Los Ángeles



Fuente: Elaborado por Delia Sánchez Bonilla, a partir de los datos consultados en abril del 2011 en: <http://projects.latimes.com/mapping-la/neighborhoods/diversity/neighborhood/list/>

Políticas de la Diversidad

Más allá de la diferenciación entre factores tradicionales de la diversidad y nuevas expresiones, las políticas de diversidad y su actual aceptación en el mundo occidental, y en especial en América Latina, suponen diversos niveles:

1. En primer lugar, las políticas que se han asociado al fortalecimiento de la soberanía de los estados: dado que las culturas son diversas, los estados no pueden medirse con el mismo rasero. El respeto a la soberanía que antes se fundamentaba en principios jurídicos, ahora lo hace adicionalmente en principios culturales: el derecho a la diversidad. Este planteamiento se ha venido limitando con el desarrollo del principio de intervención humanitaria, que coloca la soberanía de los estados en un nivel de subordinación con respecto a la soberanía de los ciudadanos.

2. Por otra parte, las políticas de diversidad comprometidas con la ampliación de la democracia han desplegado grandes esfuerzos por la reorganización de los estados. A este nivel, América Latina ha sido particularmente sensible, pues al dejar atrás la etapa de los regímenes militares, la democracia asumió el reto de la diversidad como parte fundamental de su nueva estructuración. Si en Europa la transformación de los estados se ha realizado bajo criterios de eficiencia (y desde luego, también de democracia), en América Latina esta transformación se manifiesta en cambios constitucionales que partiendo de la aceptación del pluralismo cultural conducen a la creación de nuevos sistemas jurídicos y electorales (pluralismo jurídico), de justicia (justicia originaria), de educación (universidades interculturales), etc. Desde luego que estas transformaciones no han ocurrido sin preocupación o sospecha por parte de múltiples actores. Por ejemplo, una investigadora mexicana menciona el rechazo que defensores del integrismo de la nación mexicana, desde la academia o desde la política, expresaron con respecto a la reforma constitucional sobre los derechos de los pueblos indígenas, discutida en México en 2001. Para ellos los indígenas eran antidemocráticos y atrasados, y afirmaron que si les otorgaba autonomía podía incluso regresar a los “sacrificios humanos”¹⁵. Otros investigadores más serios

¹⁵ Véase: Hernández (s/f), p. 11.

señalan la falta de parámetros claros con que se ejerce la justicia tradicional abriendo con ello la posibilidad de excesos en los planteamientos de justicia y organización política. En general los críticos sostienen que el reconocimiento de las normas o tradiciones indígenas resultaría tanto en una limitante de la autonomía indígena como en una reducción significativa de los derechos de los propios indígenas. Esta visión niega la “externalidad” de la cultura occidental y de sus expresiones políticas y jurídicas con respecto a los grupos indígenas dada la profusa interacción que se ha operado entre las diversas culturas del continente desde hace quinientos años. Aceptar diversos modelos jurídicos implica, también, para algunos, crear tipos diferentes de ciudadanos, además ello supone abrir una puerta riesgosa al relativismo moral que puede ir en detrimento de los propios indígenas a los que se quiere garantizar sus derechos¹⁶.

3. La expresión de mayor impacto de las políticas de diversidad se encuentra en el nuevo panorama de las políticas públicas: tanto a nivel institucional (creación de aparatos administrativos dedicados a atender la diversidad regional, de género, étnica, de emigrantes o inmigrantes, etcétera), como en el nivel de la planeación, las políticas públicas han tenido que asumir el criterio de la diversidad como un principio organizador nuevo. Incluso en el campo de la cultura se ha expresado esta impronta de la diversidad al tener que abrir los espacios tradicionales (museos, escuelas de formación, medios de comunicación) a la manifestación de la diversidad.

4. Por último está lo que podría ser el nuevo horizonte de los movimientos sociales y de la dinámica de la sociedad civil. Las políticas de diversidad fundamentan la tendencia de los movimientos sociales a fortalecer la autonomía y la iniciativa de la sociedad civil. A fin de cuentas, se ha hecho de la diversidad un recurso de defensa ante la intervención del Estado que a veces asume posiciones radicales como en los casos del zapatismo o el automatismo boliviano.

En resumen: hay distintos actores en las políticas de diversidad que tienen intereses contrapuestos.

—Los Estados nacionales utilizan la diversidad para fortalecer su soberanía.

¹⁶ Véase: Viqueira (2001).

—Los organismos internacionales limitan la soberanía de los estados nacionales a partir de la consideración que la soberanía no puede ejercerse contra los derechos de los ciudadanos.

—Los Estados nacionales modernos han reestructurado su institucionalidad a partir de políticas de descentralización que se fundamentan en la diversidad, también han producido nuevas expresiones de políticas públicas que “minan” la idea de unidad e integración de los Estados: cantones suizos que votan poner límites a expresiones religiosas culturalmente exóticas; cuestionamiento de proyectos educativos integrales; políticas lingüísticas muy onerosas y posiblemente excluyentes; políticas migratorias fundadas en un “contrato” cultural.

—Notable entusiasmo de la sociedad civil por las políticas de diversidad, aunque, al mismo tiempo, estas políticas podrían servir la fundamentar la libertad de los mercados culturales en aras de la diversidad.

La aceptación del paradigma de la diversidad se debe a transformaciones sociales y políticas derivadas de la globalización, la cual a su vez es una expresión de una política económica (neoliberalismo) y una crisis de los Estados nación (posnacionalismo), que ha dado por resultado un renacimiento de lo local. Ante la debilidad de las naciones han resurgido las regiones, o lo que es conocido como “los pueblos” en Europa y ha supuesto también una reestructuración del papel del Estado (¿un Estado eficiente o un Estado redistributivo?, por ejemplo España, donde un gobierno socialista tiene que tomar medidas impopulares para hacer viable al Estado).

Así aunque los líderes intelectuales del altermundismo, expresado por ejemplo en el Foro Social Mundial, definen su movimiento a partir del lema “Otro mundo es posible” (u otros mundos son posibles) con el que cuestionan el pensamiento único y proponen un proyecto cultural diverso y múltiple, también podríamos suponer que el paradigma de la diversidad es, hasta cierto punto, otra cara de la globalización¹⁷.

¹⁷ Boaventura de Sousa (2003) explica este fenómeno político-intelectual como resultado de una crítica epistemológica que cuestiona el monoculturalismo que produce la invisibilidad o la ausencia de otras visiones del mundo. Así el cuestionamiento a visiones excluyentes de conocimiento, de una temporalidad única y progresiva, de sistemas de clasificación que llevan a la naturalización de las diferencias, de la aceptación lo universal y de lo global y de la producción capitalista dan lugar a lo que llama una epistemología

Mi tesis es que la globalización no supone en todos los casos el rechazo de la diversidad. Antes, la promueve porque ello supone una movilización más refinada de los recursos económicos y un debilitamiento de los Estados. En cambio, la primera víctima de la globalización ha sido lo público, o la política como la entendíamos antes; es decir la forma en que los actores se hacían presentes ante el Estado para demandar participación en los bienes y servicios que el Estado redistribuía, esto se rompió y hemos tardado o no hemos podido reorganizarla.

Las formas en que los Estados se han reorganizado o lo intentan hacer son muy diversas; sin embargo, y siguiendo el razonamiento que trato de exponer, todas ellas no son necesariamente críticas sino “adaptación” a ella y, sobre todo, son una forma de participar en la distribución de los recursos. Varios ejemplos nos pueden dar una idea de la complejidad de la gestión de la diversidad y su conexión con las políticas públicas.

Diversidad y patrimonio inmaterial

El auge actual del patrimonio inmaterial se inscribe tanto en el despliegue del paradigma de la diversidad como en las transformaciones actuales del Estado; es decir en la distribución de la forma en que se redistribuye la riqueza creada por la sociedad. Esta búsqueda puede suponer caminos diferentes: reivindicar la diversidad para encontrar un acceso directo a los recursos públicos evitando pasar por los órganos tradicionales de la administración, o bien defender la diversidad para abandonar los compromisos generales en aras de la defensa de la autonomía. No tiene el mismo sentido la reivindicación de la autonomía de las comunidades andinas en Bolivia que la del Estado de Santa Cruz y otros Estados en el oriente de ese país. Sin embargo, todos pueden estar a favor de la reivindicación de su identidad.

del Sur, basada en la aceptación de visiones diferentes, y en el cuestionamiento a la neutralidad y a la hegemonía de la racionalidad y la eficiencia. El Forum Social Mundial, por tanto, significa una ruptura epistemológica que permite abrir el pensamiento hacia lo diferente, lo nuevo, lo posible.

La defensa del patrimonio inmaterial que es básicamente la tradición en símbolos de las identidades: lengua, tradiciones, memoria, fiestas, etc., sortea varios peligros para las políticas sobre la diversidad. Señalo dos que me parecen importantes:

La extrema amplitud de su contenido. La definición de patrimonio inmaterial, al abarcar “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, así los instrumentos, objetos, artefactos y espacios que les son inherentes” amplía de tal manera sus posibilidades que puede hacer imposible la limitación de un ámbito preciso al que circunscribirlo. Estamos avanzado rápidamente con esta definición a una cierta inoperancia dado que en la “Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” podría caber cualquier expresión cultural. Esto puede conducir a una dificultad futura para limitar el acceso a la lista o bien a la tendencia a la patrimonialización de la vida cultural que pueda incitar a una parálisis. Por ejemplo, si el reconocimiento de una expresión de patrimonio cultural inmaterial supone también el espacio que le es inherente, ¿hasta dónde puede aplicarse una política urbana o barrial que afecte una fiesta o alguna otra actividad cultural?, o ¿cuál puede ser el criterio para aceptar una expresión como patrimonio inmaterial y excluir otro más allá de la calidad de la presentación de la solicitud?

—El nuevo reto de su gestión. El patrimonio material se caracteriza por su evolución o cambio. En la definición del patrimonio inmaterial está asentada su sentido dinámico como característica principal. Esta cualidad marca una diferencia fundamental con respecto a las políticas seguidas con el patrimonio material, porque ahora se trata de proteger procesos más que objetos. Su sentido dinámico se ajusta mejor con la idea de que la cultura es un intercambio permanente de significados e interpretaciones, pero dificulta su gestión porque la inercia de preservar la originalidad o pureza de estas expresiones culturales puede atentar contra su naturaleza. Más aún, el mismo sentido de patrimonio inmaterial en peligro o, con más precisión “que requiere medidas urgentes de salvaguardia”¹⁸ contradice la idea de la evolución y constante cambio

¹⁸ En la página de la Unesco sobre patrimonio cultural inmaterial están en esta lista las siguientes expresiones, todas ellas de China: El canto ojkanje, la imprenta china de caracteres móviles de madera, el meshrep y la técnica de fabricación de compartimientos

del patrimonio inmaterial. Este mismo sentido cambiante puede implicar un debate sobre la pertinencia misma de políticas de salvaguarda del patrimonio inmaterial. Si la esencia de ese patrimonio es su cambio, ¿de qué protegerlo y cuál es la razón de hacerlo?

—¿Son aceptables todas las expresiones de diversidad? En los años noventa, con orígenes posiblemente en Panamá o Puerto Rico, el reggaetón aparece con un notable éxito entre los sectores populares. Según Marshall, Rivera y Pacini (2010), se trata de un producto que trasciende fronteras musicales, geográficas, nacionales o de lenguaje, y también a identidades étnicas o panétnicas. Tal vez uno de las características más sorprendentes de este fenómeno musical sean las rutas que han promovido su éxito. En un tiempo en que la industria musical está en crisis el reggaetón aumenta su producción discográfica y además hace uso tanto de la Internet como de los circuitos tradicionales como bailes y fiestas populares. De hecho el nombre del género hace alusión al reggae y al maratón; es decir a las jornadas musicales de larga duración donde se difunde y disfruta el género. Pero, como sucede con cualquier otro tipo de música, el reggaetón ha pasado de los grandes espacios a los dominios privados de modo que en fiestas familiares e incluso infantiles suenen las melodías y, sobre todo, se escuchen las letras de las piezas musicales. La llegada a estos otros espacios ha abierto debates interesantes. Los mismos Marshall, Rivera y Pacini señalan:

Los sugestivos rasgos culturales y sonoros del reggaetón han suscitado polémicos debates sobre los temas raza, nación, clase social, género, sexualidad y lenguaje. Se han suscitado apasionados debates sobre apropiación cultural, tensiones étnicas y raciales, sexualidad y sexismo, acusaciones de vulgaridad y temores de que el género sea inseparable de las drogas y la violencia. Algunos de estos debates han generado un pánico moral incitado por los medios, regulación estatal y hasta censura. Otros ataques contra el reggaetón se han centrado en el mérito estético del género, ya sea en comparación con el reggae jamaicano o con la música considerada más “tradicionalmente” puertorriqueña, caribeña o latinoamericana”.

estancos de los juncos chinos. Disponible en: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011>

Los debates abiertos son interesantes. En Colombia, el abogado Joaquín Torres, interpuso una Acción Popular ante el Tribunal Administrativo del Departamento de Bolívar, para obligar al gobierno nacional a prohibir el popular ritmo Reggaetón, al que sindicó de promover el consumo de estupefacientes entre los jóvenes colombianos¹⁹. En Venezuela, el gobierno de Hugo Chávez prohibió terminantemente el reggaetón en las escuelas de Venezuela²⁰. En República Dominicana la Comisión de Espectáculos Públicos y Radiofonía vetó la difusión de algunos temas porque “atentan contra la dignidad de la mujer, las buenas costumbres de la sociedad, incitan al consumo de sustancias controladas y tienen alto contenido de morbosidad”²¹. En la ciudad de México, una asambleísta que llegó a la legislatura de la mano de un partido de izquierda propuso prohibir los bailes con movimientos sensuales, eróticos, que simulen el coito, dentro de los festivales y eventos escolares²².

Aunque estas opiniones se enfrentan a las de los defensores de la libertad creativa y la libertad de expresión, el asunto va más allá del derecho de los creadores. ¿Puede una sociedad democrática que tiene

¹⁹ “Considero que es necesario que el señor Presidente de la República le diga claramente a Colombia, si es cierto, que no quiere que en este país se consuma la marihuana ni ningún tipo de estupefacientes, porque es insólito que por un lado se promueva un acto legislativo con el cual nuevamente se pretende prohibir el porte y dosis mínima de estupefacientes y por otro lado, se inunda a todos los jóvenes y la comunidad en general a través de los medios de comunicación, llámese radio, televisión o cualquier otro medio de comunicación, para que oigan canciones en la que en forma abierta se estimula el consumo de estupefacientes”. Disponible en: <http://www.musicaurbana.co/2011/04/%E2%80%99Cabogado-instauraacci3n-popular%E2%80%99D-piden-que-el-gobierno-nacional-prohiba-el-reggaeton-en-n-popular%E2%80%99D-piden-que-el-gobierno-nacional-prohiba-el-reggaeton-e>

²⁰ La razón fue que el reggaetón “raya la ética, la moral y las buenas costumbres, incitando a la expresión de movimientos corporales extravagantes y sexuales no acordes a la edad escolar, que atentan contra la salud de los menores y que no promocionan la identidad cultural nacional”. Disponible en: <http://www.venelogia.com/archivos/1725/>

²¹ La comisión advirtió que las canciones prohibidas (siete temas de reggaetón de los puertorriqueños Julio Voltio, Yaviah y Residente Calle 13) no podrán ser difundidas en emisoras de radio, canales del sistema de televisión por cable, en lugares ni espectáculos públicos, tiendas de alimentos, billares y otros establecimientos públicos. Disponible en: <http://www.reggaetonline.net/forums/threads/9119-Gobierno-dominicano-prohibe-canciones-de-reggaet%C3%B3n-boricua>

²² Disponible en: <http://www.talentomusical.net/2010/11/04/gobierno-quiere-prohibir-reggaeton-en-escuelas-de-mexico>

entre sus principales valores la defensa de la equidad de género y el respeto a la dignidad humana aceptar expresiones atentatorias a estos principios? ¿Cabe establecer un límite en los medios de comunicación o en centros escolares que precisamente se deben distinguir por el rechazo a cualquier forma de inequidad o atentado a la imagen utilitaria de las mujeres que difunden estas creaciones? ¿No serían equiparables estas expresiones musicales con burlas a grupos raciales o étnicos que tratan igualmente de ser combatidas y desterradas de los media y de los ambientes de formación de niños y jóvenes?

La gestión de la diversidad en la administración de las instituciones

Una investigación en curso en el capítulo mexicano de una gran multinacional, muestra la diversidad de estrategias laborales entre funcionarios pertenecientes a diversas cohortes de edad²³. El estudio separa las generaciones laborales en tres grupos generacionales: los nacidos entre 1945 y 1960, nacidos entre 1961 y 1979, nacidos entre 1980 y 1990 (los nacidos a partir de 1991 son un pequeño grupo no significativo en la empresa observada). En el mercado de trabajo mexicano, el primer grupo representa 16,5 % de la fuerza de trabajo, los nacidos entre 1971 y 1989 el 43,5 % y los nacidos en los ochenta 16,5 %. En la multinacional estudiada las proporciones son 16,1; 60,3 y 33,5 por ciento respectivamente. Se observa la fuerza numérica de la generación que va a relevar al grupo más antiguo, que también tiene la responsabilidad directiva de la empresa. Los momentos distintos de entrada al mercado de trabajo representan también procesos de socialización diferentes que dan origen a “personalidades generacionales” diferentes. Un factor característico en este grupo son las habilidades digitales y su diferente exposición a los medios y a los recursos de comunicación. Mientras que para la generación más antigua el ambiente digital le puede ser ajeno e incluso incómodo, para

²³ El estudio está siendo realizado por la consultora Allabout Estudios Sindicados/de la Riva Group. Un primer documento general fue hecho público con resultados iniciales (s/f).

la segunda generación es un universo al que han debido de incorporarse con decisión. Para las dos últimas generaciones el ambiente digital representa un espacio natural de trabajo. Con respecto a los media, hay relaciones muy diferentes que van desde la preferencia por los recursos tradicionales como la prensa escrita hasta las modernas redes sociales. También el ambiente político y cultural en que fue socializada cada generación es distinto. Para la generación más antigua, la idea de un desarrollo ascendente del país, de progreso en todos los niveles, formó parte de su socialización educativa y de sus aspiraciones laborales. Las siguientes generaciones vivieron el opacamiento de esas aspiraciones e incluso experimentan desconfianza hacia los valores de desarrollo y progreso. Por otra parte, el aumento de la participación de las mujeres en el mundo del trabajo y la ampliación del individualismo les supuso mayor interés en la toma de decisiones personales desde las que tienen que ver con su cuerpo, la religión y los roles familiares.

El conflicto en el mundo corporativo de estas distintas personalidades empresariales se traduce en diferentes actitudes hacia la autoridad y en compromisos laborales distintos. Hay empleados más identificados con las jerarquías administrativas en tanto otros se muestran más interesados en la instrumentalización de los recursos institucionales en beneficio de sus afanes consumistas y de realización personal. Estas diferencias se traducen también en diversas formas de identificación con la empresa y llegan a suscitar conflictos institucionales por lo que se ha hecho necesario contratar especialistas que colaboren en la gestión de la diversidad laboral.

La cuestión es si este panorama puede acercarse a las condiciones de la administración pública. El afán de ascenso, la precariedad laboral, la combinación de intereses de autonomía con el deseo de disfrute personal de las generaciones más jóvenes, ¿implica dificultades en el logro de los objetivos públicos? La respuesta requiere, desde luego, de muchas investigaciones futuras pero plantea un terreno de gestión de las diferencias en el que están en juego las aspiraciones de la sociedad para contar con un aparato administrativo capaz de lograr los objetivos públicos de democracia y bienestar y el derecho de los ciudadanos, esta vez empleados públicos, a ser y expresarse como diferentes.

Para concluir

Las políticas culturales en América Latina se construyen en la actualidad bajo el impulso de la movilización social, principalmente de los grupos indígenas y las minorías afroamericanas. Esto envolvió las políticas culturales de cierto dramatismo, que con frecuencia tuvieron un aliento fundacional expresado en las reformas constitucionales que en los noventa y en la actual década se han realizado. En este sentido, el debate sobre la diversidad ha alentado la democratización de la sociedad sin que por ello se extinga el riesgo del populismo. Sin embargo, hoy no son las identidades tradicionales las únicas y posiblemente las más dinámicas en la sociedad. Las políticas culturales de la diversidad cultural han tenido un sentido democratizador. Incorporan a múltiples agentes sociales y han abierto nuevos campos de interacción. El peligro es que conduzcan a una nueva segregación, esta vez fruto del simple elogio de la diferencia y no sirva para fomentar la creatividad, como es la aspiración del verdadero diálogo intercultural.

Bibliografía

Allabout-DLR (s/f). *Guía de las Generaciones en México*. México: Allabout Estudios Sindicados/de la Riva Group.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bennett, Tony (2001). *Differing Diversities. Transversal Study on the theme of Cultural Policy and Cultural Diversity*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Bauman, Zigmunt (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.

De Sousa Santos, Boaventura (2003). “The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (part II)”, en: *The World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: The Viveka Foundation.

Foster, George M. (1964). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garretón, Manuel Antonio (1993). *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural*. Santiago de Chile: LOM/ CESOC.

Gómez de Silva, Guido (1988). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México, FCE/El Colegio de México.

Guha, Ranajit (1994). “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”, en: *Subaltern Studies. Writing on South Asian History and Society*. Delhi, 1-8.

Haass, Richard N. (2010). “How to Read WikiLeaks”, en: *Council of Foereins Affaires*, november 29.

Hernández Castillo R. Aída (s/f.) “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Aída (eds.) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. En prensa. Disponible en: http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/adicional/De_Feminismos_Poscolonialismos.pdf

Marshall, Wayne; Rivera, Raquel Z. y Pacini Hernandez, Deborah (2010) “Los circuitos socio-sónicos del reggaetón”, en: *TRANS-Revista Transcultural de Música*. Barcelona: Sociedad de Etnomusiología SIBE, N.º 14, artículo 17. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/a23/los-circuitos-socio-sonicos-del-reggaeton> (consultado el 13 de junio de 2011).

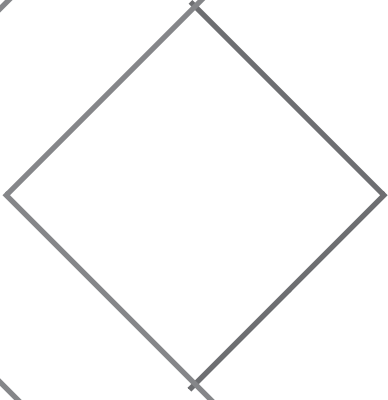
Quijada, Mónica (1994). “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, en: *Cuadernos de Historia Latinoamericana*. Alemania. AHILA, N.º 2, 15-51.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.

Said, Edward (2002) [1979]. *Orientalismo*. Madrid: Debate.

Zapata-Barrero, Ricard (2010). *Diversidad y política cultural. La ciudad como escenario de innovación y de oportunidades*. Barcelona: Icaria.

**¿POR QUÉ LA CULTURA ES UNA
CONDICIÓN Y UN MEDIO
PARA EL DESARROLLO?**



¿CÓMO IMPORTA LA CULTURA EN EL DESARROLLO?

Amartya Sen

Los sociólogos, antropólogos e historiadores han hecho reiterados comentarios sobre la tendencia de los economistas a no prestar suficiente atención a la cultura cuando investigan el funcionamiento de las sociedades en general y el proceso de desarrollo en particular. Aunque podemos pensar en muchos ejemplos que rebaten el supuesto abandono de la cultura por parte de los economistas, comenzando al menos por Adam Smith (1776), John Stuart Mill (1859, 1861) o Alfred Marshall (1891), en tanto una crítica general, empero, la acusación está en gran medida justificada.

Vale la pena remediar este abandono (o tal vez, más precisamente, esta indiferencia comparativa), y los economistas pueden, con resultados ventajosos, poner más atención en la influencia que la cultura tiene en los asuntos económicos y sociales. Es más, los organismos de desarrollo, como el Banco Mundial, también pueden reflejar, al menos hasta cierto punto, este abandono, aunque sea solamente por estar influenciado predominante por el pensamiento de economistas y expertos financieros. El escepticismo de los economistas sobre el papel de la cultura, por tanto, puede reflejarse indirectamente en las perspectivas y los planteamientos de las instituciones como el banco mundial. Sin importar qué tan grave sea este abandono (y aquí las apreciaciones pueden diferir), para analizar la dimensión cultural del desarrollo se requiere un escrutinio más detallado. Es importante investigar las distintas formas

—y pueden ser muy diversas— en que se debería tomar en cuenta la cultura al examinar los desafíos del desarrollo y al valorar la exigencia de estrategias económicas acertadas.

La cuestión no es si acaso la cultura importa, para aludir al título de un libro relevante y muy exitoso editado en conjunto por Lawrence Harrison y Samuel Huntington. Eso debe ser así, dada la influencia penetrante de la cultura en la vida humana. La verdadera cuestión es, más bien, de qué manera —y no si acaso— importa la cultura. ¿Cuáles son las diferentes formas en que la cultura puede influir sobre el desarrollo?, ¿cómo pueden comprenderse mejor sus influencias, y cómo podrían estas modificar o alterar las políticas de desarrollo que parecen adecuadas? Lo interesante radica en la naturaleza y las formas de relación, y en lo que implican para instrumentar las políticas, y no meramente en la creencia general —difícilmente refutable— de que la cultura, en efecto, importa.

En el presente ensayo, abordo estas preguntas en torno al “de qué manera”, pero en el camino también debo referirme a algunas cuestiones sobre el “de qué manera no”. Hay indicios, habré de argumentar, de que, en el afán por darle su lugar a la cultura, surge a veces la tentación de optar por perspectivas un tanto formulistas y simplistas sobre el impacto que tiene en el desarrollo. Por ejemplo, parece haber muchos seguidores de la creencia —sostenida de manera explícita o implícita— de que el destino de los países está efectivamente sellado por la naturaleza de su respectiva cultura. Esta no solo sería una sobresimplificación “heroica”, sino que también implicaría imbuir desesperanza a los países que se considera que tienen la cultura “errónea”. Esto no solo resulta ética y políticamente repugnante, sino que, de manera más inmediata, diría que es también un sinsentido epistémico. Así es como un segundo tema de este ensayo consiste en abordar estas cuestiones sobre el “de qué manera no”.

El tercer tema del texto consiste en examinar el papel del aprendizaje mutuo en el campo de la cultura. Si bien tal transmisión y educación puede ser parte integral del proceso de desarrollo, se menosprecia con frecuencia su papel. De hecho, puesto que se considera cada cultura, no de manera improbable, como única, puede haber una tendencia a adoptar un punto de vista algo insular sobre el tema. Cuando se trata de comprender el proceso de desarrollo, esto puede resultar

particularmente engañoso y sustancialmente contraproducente. Una de las funciones en verdad más importantes de la cultura radica en la posibilidad de aprender unos de otros, antes que celebrar o lamentar los compartimentos culturales rígidamente delineados, en los cuales finalmente clasifican.

Por último, al abordar la importancia de la comunicación intercultural e internacional, debo tomar en cuenta asimismo la amenaza —real, o percibida como tal— de la globalización y de la asimetría de poder en el mundo contemporáneo. La opinión según la cual las culturas locales están en peligro de desaparición se ha expresado con insistencia, y la creencia en que se debe actuar para resistir la destrucción puede resultar muy atendible. De qué manera debe entenderse esta posible amenaza y qué puede hacerse para enfrentarla —y, de ser necesario, combatirla— son también temas importantes para el análisis del desarrollo. Tal es el cuarto y último asunto que pretendo estudiar con detalle.

Conexiones

Es de particular importancia identificar las diferentes maneras en que la cultura puede importar para el desarrollo. Al parecer, las siguientes categorías son de primordial necesidad y tienen una relevancia de gran alcance.

1. *La cultura como una parte constitutiva del desarrollo.* Podemos comenzar por la pregunta elemental: ¿para qué sirve el desarrollo? El fortalecimiento del bienestar y de las libertades a que aspiramos por medio del desarrollo no puede sino incluir el enriquecimiento de las vidas humanas a través de la literatura, la música, las bellas artes y otras formas de expresión y prácticas culturales, que tenemos razón en valorar. Cuando Julio César dijo sobre Casio, “Él no escucha música: sonrío poco”, esto no pretendía ser una loa a la forma de vida de Casio. Tener un alto PNB *per cápita* pero poca música, pocas artes, poca literatura, etcétera, no equivale a un mayor éxito en el desarrollo. De una u otra forma, la cultura envuelve nuestras vidas, nuestros deseos, nuestras frustraciones, nuestras ambiciones y las libertades que buscamos. La

posibilidad y las condiciones para las actividades culturales están entre las libertades fundamentales, cuyo crecimiento se puede ver como parte constitutiva del desarrollo.

2. *Objetos y actividades culturales económicamente remunerativos.* Diversas actividades económicamente remunerativas pueden depender directa o indirectamente de la infraestructura cultural y, en términos más generales, del ambiente cultural. La vinculación del turismo con los parajes culturales (incluidos los históricos) es suficientemente obvia.

3. *Los factores culturales influyen sobre el comportamiento económico.* Aun cuando algunos economistas se han visto tentados por la idea de que todos los seres humanos se comportan casi de la misma manera (por ejemplo, acrecientan implacablemente su egoísmo, definido en un sentido radicalmente insular), hay muchos indicios de que esto, por lo general, no sucede así. Las influencias culturales pueden significar una diferencia considerable al trabajar sobre la ética, la conducta responsable, la motivación briosas, la administración dinámica, las iniciativas emprendedoras, la voluntad de correr riesgos y toda una gama de aspectos del comportamiento humano que pueden ser cruciales para el éxito económico.

Además, el funcionamiento exitoso de una economía de intercambio depende de la confianza mutua y de normas implícitas. Cuando estas modalidades del comportamiento están presentes en grado sumo, es fácil pasar por alto el papel que desempeñan. Pero cuando se han de cultivar, esa laguna puede constituir un impedimento de consideración para el éxito económico. Hay multitud de ejemplos sobre los problemas que enfrentan las economías precapitalistas debido al bajo desarrollo de las virtudes básicas del comercio y los negocios.

La cultura del comportamiento está relacionada con otros tantos aspectos del éxito económico. Se relaciona, por ejemplo, con el hecho de que perduren o dejen de ocurrir la corrupción económica y sus vínculos con el crimen organizado. En las discusiones italianas sobre este tema, en las que tuve el privilegio de participar asesorando a la Comisión antimafia del parlamento italiano, el papel y el alcance de los valores implícitos se trató con amplitud. La cultura también tiene un papel importante para fomentar un comportamiento amable con el entorno. La contribución cultural al comportamiento podría variar según los desafíos que surjan en el proceso de desarrollo económico.

4. *La cultura y la participación política.* La participación en los intercambios civiles y en las actividades políticas está influida por las condiciones culturales. La tradición del debate público y del intercambio participativo puede ser decisiva en el proceso político y puede importar para el establecimiento, la preservación y la práctica de la democracia. La cultura de la participación puede ser una virtud cívica total, como lo expuso ampliamente Condorcet, entre otros pensadores sobresalientes de la Ilustración europea.

Aristóteles señaló, por cierto, que los seres humanos suelen tener una inclinación natural hacia el intercambio civil. Y, sin embargo, el alcance de la participación política puede variar de una sociedad a otra. De manera particular, las inclinaciones políticas pueden ser suprimidas no solo por gobiernos y restricciones autoritarios, sino también por la “cultura del miedo” que genera la represión política. También puede existir una “cultura de la indiferencia”, que abreve del escepticismo y conduzca a la apatía. La participación política es extremadamente importante para el desarrollo, lo mismo a través de sus efectos en la valoración de los medios y los fines, que a través de su papel en la formación y la consolidación de los valores que permiten ponderar el desarrollo mismo.

5. *Solidaridad social y asociación.* Aparte de los intercambios económicos y la participación política, el propio funcionamiento de la solidaridad social y el apoyo mutuo puede estar fuertemente influido por la cultura. El éxito de la vida social depende en gran medida de lo que la persona, la gente, hace espontáneamente por los demás. Esto puede influir de manera profunda en el funcionamiento de la sociedad y hasta en la preocupación por sus miembros menos afortunados, así como en la preservación y el cuidado de los bienes comunes. El sentido de cercanía con los otros miembros de la comunidad puede ser un bien de gran importancia para esa comunidad. En años recientes, las ventajas que afluyen de la solidaridad y del apoyo mutuo han recibido mucha atención en textos que versan sobre el “capital social”.

Esta es una importante área nueva de la investigación social. Existe, sin embargo, la necesidad de escrutar la naturaleza del “capital social” en tanto “capital” —en el sentido de un recurso para todo uso (como se considera el capital)—. Los mismos sentimientos e inclinaciones pueden de hecho operar en direcciones opuestas, dependiendo de la naturaleza

del grupo de que se trate. Por ejemplo, la solidaridad dentro de un grupo particular (verbigracia, los residentes más antiguos de una región) puede ir de la mano con una percepción muy poco amistosa de quienes no son miembros de dicho grupo (como los nuevos inmigrantes). La influencia del mismo pensamiento centrado en la comunidad puede ser tanto positiva para las relaciones internas como negativa al generar y fomentar tendencias de exclusión (lo que abarca los violentos sentimientos y acciones “antiinmigrantes”, como se puede observar en ciertas regiones con una impecable solidaridad “intracomunitaria”). El pensamiento basado en la identidad puede tener aspectos dicotómicos, ya que un fuerte sentido de la filiación grupal puede tener un papel aglutinante dentro de ese grupo al tiempo que fomenta el trato más bien severo contra quienes no son miembros (a quienes se ve como “los otros”, que “no pertenecen” allí). Si esta dicotomía es correcta, entonces puede ser un error tratar el “capital social” como un recurso para todo uso (que es la idea que se tiene, en general, del capital), antes que como un activo para ciertas relaciones y un pasivo para otras. Hay, pues, espacio para un escrutinio que indague en la naturaleza y el funcionamiento del concepto importante, aunque en algunos sentidos problemático, del “capital social”.

6. *Parajes culturales y rememoración de la herencia histórica.* El fomento de una comprensión más clara y más amplia sobre el pasado de un país o de una comunidad a través de la exploración sistemática de su historia cultural constituye otra posibilidad constructiva. Por ejemplo, al apoyar excavaciones y exploraciones históricas e investigaciones relacionadas, los programas de desarrollo pueden ayudar a facilitar una apreciación más cabal de la amplitud —y de las variaciones internas— de culturas y tradiciones particulares. La historia a menudo abarca una variedad mucho más amplia de influencias culturales y de tradiciones de la que tienden a permitir las interpretaciones intensamente políticas —y frecuentemente ahistóricas— del presente. Cuando es este el caso, los objetos, parajes y archivos históricos pueden ayudar a equilibrar algunas fricciones en la política moderna. La historia árabe, por ejemplo, incluye una larga tradición de relaciones pacíficas con las poblaciones judías.

La rememoración de la historia puede ser un aliado importante en el cultivo de la tolerancia y la celebración de la diversidad, y estas notas se cuentan —directa e indirectamente— entre los rasgos importantes del desarrollo.

7. *Influencias culturales en la formación y evolución de los valores.* No solo sucede que los factores culturales figuran entre los fines y medios del desarrollo: también tienen un papel central en la formación de los valores. Esto, a su vez, puede influir en la identificación de nuestros fines y el reconocimiento de instrumentos practicables y aceptables para alcanzar dichos fines. Por ejemplo, el debate público abierto —él mismo un logro cultural importante— puede influir poderosamente en el surgimiento de nuevas normas y prioridades por considerar.

En realidad, la formación de valores es un proceso interactivo, y la cultura de hablar y escuchar puede tener un papel significativo en el momento de hacer posible la interacción. Conforme surgen nuevos patrones de conducta, es el debate público, así como la emulación inmediata, lo que puede diseminar las nuevas normas a través de una región y, en última instancia, entre las regiones. Las normas surgidas para fomentar bajos índices de fertilidad o la ausencia de discriminación entre niños y niñas, o el enviar a los niños a las escuelas, en fin, no constituyen tan solo rasgos importantes del desarrollo: pueden estar influidas en gran medida por una cultura del debate público y de la discusión libre, sin obstáculos políticos ni represión social.

Integración

Con el fin de apreciar el papel de la cultura en el desarrollo, resulta de particular importancia situar la cultura en un marco suficientemente amplio. Las razones para ello no son difíciles de hallar. En primer lugar, aun cuando la cultura resulta tan influyente, no tiene una posición toral única en la determinación de nuestras vidas e identidades. Otros factores, como la clase, la raza, el género, la profesión y la política también importan, y pueden importar mucho. Nuestra identidad cultural es uno de los muchos aspectos de nuestra realización y es solo una influencia entre muchas que pueden inspirar e intervenir en lo que hacemos y la manera cómo lo hacemos. Además, nuestro comportamiento no solo depende de nuestros valores y predisposiciones, sino también del hecho concreto de la presencia o ausencia de instituciones medulares y de los incentivos —orientadores o morales— que estas generan.

En segundo lugar, la cultura no es un atributo homogéneo —puede existir un gran número de variaciones, incluso dentro de la misma atmósfera cultural general—. Los deterministas culturales subestiman con frecuencia el alcance de la heterogeneidad dentro de lo que se ve como “una” cultura específica. Las voces discordantes a menudo son “internas”, no provienen del exterior. Puesto que la cultura tiene muchas facetas, la heterogeneidad también puede provenir de los componentes particulares de la cultura en los cuales decidimos enfocar nuestra atención (por ejemplo, si prestamos particular atención ya a la religión, ya a la literatura, o a la música, o de manera general al estilo de vida).

En tercer lugar, la cultura no permanece quieta en absoluto. Cualquier suposición de inmovilidad —explícita o implícita— puede ser desastrosamente engañosa. Hablar, digamos, de la cultura religiosa hinduista, o en fin, de la cultura nacional hindú, considerándola como una cultura bien definida en un sentido temporal estético, no solo implica pasar por alto las grandes variaciones dentro de cada una de estas categorías, sino también ignorar su evolución y sus grandes transformaciones a través del tiempo. La tentación de usar el determinismo cultural a menudo adquiere la forma irremediable de un esfuerzo por largar el ancla cultural de un barco que se mueve veloz.

Por último, las culturas interactúan unas con otras y no se pueden ver como estructuras insulares. La perspectiva aislacionista —que casi siempre se da por sentada implícitamente— puede ser en gran medida falaz. A veces podemos estar solo vagamente conscientes de la manera en que una influencia llegó desde fuera, pero esta no es razón para restarle importancia. Por ejemplo, aunque el picante era desconocido en la India antes de que los portugueses lo introdujeran en el siglo XVI, ahora es una especia totalmente hindú. Los rasgos culturales —desde los más triviales hasta los más profundos— pueden cambiar en forma radical, dejando a veces pocas señales del pasado que llevan detrás.

Considerar que la cultura es independiente e inmutable, puede ser en verdad muy problemático. Pero esto, por otra parte, no es razón para no tomar en cuenta la importancia de la cultura, vista apropiadamente desde una perspectiva amplia. No cabe duda de que es posible prestar una atención adecuada a la cultura mientras se toman en cuenta todas las salvedades recién expuestas. En realidad, si se reconoce que la

cultura no es homogénea ni inmóvil y que es interactiva, y si la importancia de la cultura se entrevera con las fuentes rivales de influencia, entonces la cultura puede ser una parte muy positiva y constructiva en nuestra comprensión del comportamiento humano y social, y además del desarrollo económico.

Intolerancia y alienación

La cuestión del “de qué manera no”, empero, merece una atención extremadamente seria, ya que las generalizaciones culturales apresuradas no solo pueden socavar una comprensión más profunda del papel de la cultura, sino que también pueden servir de herramienta a los prejuicios sectarios, a la discriminación social e incluso a la tiranía política. Las generalizaciones culturales simplistas tienen la gran capacidad de fijar nuestra forma de pensar y con demasiada frecuencia son más que un pasatiempo inocente. El hecho de que tales generalizaciones abundan en las creencias populares y en la comunicación informal se puede reconocer con facilidad. Estas creencias implícitas y acríticas no son únicamente el tema de muchas bromas racistas y calumnias étnicas; a veces también asoman como elegantes teorías perniciosas. Cuando se da una correlación fortuita entre el prejuicio cultural y la observación social (no importa qué tan casual sea) nace una teoría, y esta puede rehusarse a morir incluso después de que la correlación casual se desvanece por completo.

Por ejemplo, las bromas urdidas contra los irlandeses (insolencias tales como “cuántos irlandeses se necesitan para cambiar un foco”, que han tenido vigencia en Inglaterra por largo tiempo) parecían ir bien con el predicamento desalentador de la economía irlandesa, cuando la economía irlandesa estaba bastante mal. Pero cuando esta economía comenzó a crecer asombrosamente rápido —de hecho, más rápido que cualquier otra economía europea (como lo hizo, y por muchos años)—, el estereotipo cultural y su relevancia económica y social pretendidamente profunda no se desecharon como la pura y absoluta basura que eran. Las teorías tienen vida propia, y parecen desafiar el mundo fenoménico que se puede, en efecto, observar.

El determinismo cultural

Si bien el maridaje entre el prejuicio cultural y la asimetría política puede ser casi letal, la necesidad de tener cuidado al saltar a conclusiones culturales resulta más insidiosa. Tales conclusiones pueden influir incluso sobre la forma en que los expertos conciben la naturaleza y los desafíos del desarrollo económico. Las teorías se derivan muchas veces de pruebas bastantes escasas. Las verdades a medias o fragmentadas pueden desorientar garrafalmente —a veces incluso más que la falsedad llana, que es más fácil de delatar—.

Considérese, por ejemplo, el siguiente argumento del influyente e importante libro editado en conjunto por Lawrence Harrison y Samuel Huntington llamado *Culture Matters (La cultura importa)* (al que me referí antes) y en particular el argumento del ensayo introductorio de Huntington en ese volumen, llamado “La cultura cuenta”:

A principios de la década de 1990, me topé con información económica sobre Ghana y Corea del Sur durante los años sesenta, y me sorprendió lo parecidas que sus economías eran en aquel entonces. (...) Treinta años más tarde, Corea del Sur se había convertido en un gigante industrial con la decimocuarta economía más grande del mundo, corporaciones multinacionales, exportaciones considerables de automóviles, equipo electrónico y otras manufacturas sofisticadas, y un ingreso *per cápita* cercano al de Grecia. Y no solo eso: estaba en camino de consolidar instituciones democráticas. No habían ocurrido tales cambios en Ghana, cuyo ingreso *per cápita* era ahora casi quince veces menor al de Corea del Sur. ¿Cómo podía explicarse esta extraordinaria diferencia en el desarrollo? Sin duda, muchos factores entraron en juego, pero me parecía que la cultura debía constituir gran parte de la explicación. Los coreanos del sur valoraban la frugalidad, la inversión, el trabajo duro, la educación, la organización y la disciplina. Los ghaneses tenían valores diferentes. En pocas palabras, las culturas cuentan.

Bien puede haber algo de interés en esta comparación sugestiva (tal vez incluso una verdad fragmentada arrancada de su contexto) y

el contraste demanda un examen probatorio. Mas la secuencia causal, utilizada a la manera de la explicación arriba citada, es extremadamente engañosa. Existían muchas diferencias importantes —además de la predisposición cultural— entre Ghana y Corea en los sesenta, cuando le parecían tan similares a Huntington, excepto por la cultura. En primer lugar, las estructuras de clase en ambos países eran bastante diferentes, y Corea del Sur tenía una clase comerciante mucho más grande con una participación más activa. En segundo lugar, la política era muy diferente también, y el gobierno de Corea del Sur estaba dispuesto y ansioso por desempeñar un papel primordial para dar inicio a un desarrollo centrado en los negocios, bajo una modalidad que no era aplicable en Ghana. En tercer lugar, la estrecha relación entre la economía coreana y la japonesa, por un lado, y Estados Unidos, por el otro, fue determinante, al menos durante las primeras etapas del desarrollo coreano. En cuarto lugar —y tal vez esto sea lo más importante—, para la década de 1960 Corea del Sur había alcanzado un nivel educativo mucho más alto y un sistema escolar mucho más extendido que el de Ghana. Las transformaciones en Corea se habían originado durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, en gran parte gracias a una firme política pública, y no se podrían ver tan solo como un reflejo de la antigua cultura coreana. Con base en el ligero escrutinio ofrecido, es difícil justificar ya sea el triunfalismo cultural a favor de la cultura coreana o el pesimismo radical sobre el futuro de Ghana que la confianza en el determinismo cultural parecería sugerir. Ninguno de ellos podría derivarse de la comparación apresurada y carente de análisis que acompaña al diagnóstico heroico. Sucede que Corea del Sur no se apoyó únicamente en su cultura tradicional. Desde la década de 1940 en adelante, el país atendió deliberadamente a las lecciones del extranjero con el fin de utilizar la política pública para impulsar su atrasado sistema educativo.

Y Corea del Sur ha seguido aprendiendo de la experiencia global incluso hasta hoy. A veces las lecciones han provenido de experiencias de fracaso, y no de éxito. Las crisis del este asiático que han abrumado a Corea del Sur, entre otros países de la región, hicieron manifiestas algunas de las penalidades de no contar con un sistema político democrático plenamente funcional. Tal vez cuando las cosas avanzaron más y más en conjunto, la voz que la democracia otorga al más débil no se extrañó de inmediato, pero cuando sobrevino la crisis económica y los coreanos

fueron divididos y vencidos (como sucede típicamente en tales crisis), los nuevos depauperados echaron en falta la voz que la democracia les habría dado para protestar y para exigir un desagravio económico. Junto con el reconocimiento de la necesidad de prestar atención a los peligros de una recaída y a la seguridad económica, el asunto más vasto de la democracia en sí se convirtió en el foco de atención predominante en la política de la crisis económica. Esto ocurrió en los países afectados por las crisis, como Corea del Sur, Indonesia, Tailandia y otros, pero además aquí se dio una lección global sobre la manera específica en que la democracia contribuye a ayudar a las víctimas del desastre, y sobre la necesidad de pensar no solo en el “crecimiento con equidad” (el viejo lema coreano), sino también en la “caída con seguridad”.

Asimismo, la condena cultural de los prospectos de desarrollo en Ghana y otros países africanos es simplemente pesimismo apresurado con poco fundamento empírico. Para empezar, no toma en cuenta lo rápido que muchos países —incluido Corea del Sur— han cambiado, en lugar de permanecer anclados a ciertos parámetros culturales fijos. Las verdades a medias y mal identificadas pueden ser terriblemente falaces.

Interdependencia y aprendizaje

Si bien la cultura no opera en forma aislada respecto de otras influencias sociales, una vez que la colocamos en la compañía adecuada, puede ayudarnos a iluminar en gran medida nuestra comprensión del mundo, incluido el proceso de desarrollo y la naturaleza de nuestra identidad. Permítaseme referirme de nuevo a Corea del Sur, que tenía una sociedad mucho más educada y cultivada que la de Ghana en los años sesenta (cuando ambas economías le parecían a Huntington tan similares). El contraste, como ya se ha mencionado, era sustancialmente resultado de políticas públicas implementadas en Corea del Sur durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Sin duda, la política pública de posguerra en torno a la educación también estaba influida por rasgos culturales precedentes. Sorprendería que no existiera tal conexión. En una relación de sustento mutuo, la educación influye sobre la cultura justo como la cultura precedente

tiene un efecto sobre las políticas educativas. Es de notarse, por ejemplo, que casi todo país en el mundo con una fuerte presencia de la tradición budista ha tendido a emprender un proceso generalizado de alfabetización y educación con cierto entusiasmo. Esto es así no solo para el Japón y Corea, sino también para China, Tailandia y Sri Lanka. De hecho, incluso un país tan empobrecido como Birmania (Myanmar), con un espantoso registro de opresión política y abandono social, tiene un mayor índice de alfabetización que sus vecinos en el Subcontinente Hindú. Considerado desde un marco más amplio, es probable que haya aquí algo que investigar y de lo cual se pueda aprender.

Sin embargo, es importante subrayar la naturaleza interactiva del proceso en el cual el contacto con otros países y el conocimiento generado por sus experiencias puede transformar la práctica. Sobran indicios para decir que cuando Corea decidió avanzar enérgicamente por medio de la educación al final de la Segunda Guerra Mundial, estaba influida no solo por su interés cultural en la educación, sino también por una nueva comprensión del papel y la significación de aquella, basada en las experiencias del Japón y el Occidente, incluido Estados Unidos.

Las interrelaciones culturales, situadas dentro de un marco amplio, proporcionan en verdad una perspectiva útil para nuestro entendimiento. Esto contrasta tanto con el abandono total de la cultura (ejemplificado por algunos modelos económicos), como con el privilegio de la cultura en términos de aislamiento e inmovilidad (como se observa en algunos modelos sociales de determinismo cultural). Debemos ir más allá de ambas posturas e integrar el papel de la cultura a otros aspectos de nuestra vida.

La globalización cultural

Ahora debo pasar a lo que parecería una consideración contradictoria. Cabe preguntar: al alabar la interacción entre los países y la influencia positiva de aprender de los otros, ¿no estoy desatendiendo la amenaza que las interrelaciones globales plantean a la integridad y la supervivencia de la cultura local? Es posible sostener que, en un mundo tan dominado por el “imperialismo” cultural de las metrópolis occidentales, sin

duda la necesidad básica radica en fortalecer la resistencia y no en darle la bienvenida a la influencia global.

Permítaseme decir, en primer lugar, que no hay contradicción alguna. Aprender de los otros implica libertad y buen juicio, no estar abrumado y dominado por influencias externas sin tener otra opción, sin un espacio para ejercer la propia libertad y los deseos propios. La amenaza de verse avasallado por el poder superior del mercado de un Occidente opulento que tiene una influencia asimétrica sobre casi todos los medios, trae a colación un asunto del todo distinto. En particular, no contradice de ninguna manera la importancia de aprender de los otros.

Pero ¿cómo habríamos de considerar la invasión cultural global en sí misma como una amenaza a las culturas locales? Hay aquí dos cuestiones de particular relevancia. La primera se relaciona con la naturaleza de la cultura de mercado en general, ya que esta es parte y parcela de la globalización económica. Aquellos que encuentran vulgares y empobrecedores los valores y las prioridades de una cultura relacionada con el mercado (muchos de quienes adoptan esta posición pertenecen al mismo Occidente) tienden a considerar la globalización económica como algo objetable en un nivel muy básico. La segunda cuestión tiene que ver con la asimetría de poder entre Occidente y otros países, y la posibilidad de que esta asimetría pueda llevar a la destrucción las culturas locales —una pérdida que podría empobrecer culturalmente a las sociedades no occidentales—. Dado el constante bombardeo cultural que proviene en gran medida de las metrópolis occidentales (desde MTV hasta el Kentucky Fried Chicken), existe el temor genuino de que las tradiciones nativas puedan ahogarse en el estruendo.

Las amenazas a las viejas culturas nativas en el mundo globalizado de hoy son, hasta cierto punto, inevitables. No es fácil resolver el problema deteniendo la globalización de los negocios y el comercio, pues las fuerzas del intercambio económico y la división del trabajo son difíciles de resistir en un mundo basado en la interacción. La globalización suscita, por supuesto, otros problemas también y sus efectos en materia de distribución han recibido numerosas críticas recientemente. Por otra parte, resulta difícil negar que los negocios y el comercio globales puedan acarrear —como lo predijo Adam Smith— una mayor prosperidad económica para cada nación. El desafío consiste en obtener los beneficios de la globalización sobre una base participativa.

Este asunto fundamentalmente económico (que he intentado abordar en otros lugares) no tiene por qué entretenernos, mas existe una cuestión relacionada con él dentro del campo de la cultura, a saber: ¿cómo incrementar las opciones reales —las libertades sustantivas— que tienen las personas a través del apoyo a las tradiciones culturales que quieran preservar? Esta preocupación no puede ser menos que capital en cualquier esfuerzo de desarrollo que traiga consigo transformaciones radicales en la forma de vida de las personas.

En realidad, una respuesta natural al problema de la asimetría debe tomar la figura del fortalecimiento a las oportunidades de la cultura local, de manera que esta sea capaz de defender lo suyo contra una invasión opresiva. Si los valores ajenos predominan gracias a un mayor control de los medios, sin duda una política de resistencia implica la ampliación de la infraestructura que corresponde a la cultura local, con el fin de que se presente la propia producción, tanto a nivel local como más allá de las fronteras. Esta es una respuesta positiva, antes que una tentación —una tentación muy negativa— de proscribir la influencia exterior.

En última instancia, la piedra de toque de ambas cuestiones debe ser la democracia. La necesidad de un proceso participativo de toma de decisiones sobre la clase de sociedad en que la gente quiere vivir, un proceso basado en la discusión abierta —con las oportunidades adecuadas para la expresión de posturas minoritarias—, debe ser un valor bien difundido. No podemos, de un lado, querer la democracia y, de otro, excluir ciertas opciones basándonos en argumentos tradicionalistas, por su “extranjería” (sin importar lo que la gente decida, de manera informada y reflexiva). La democracia no es consistente si las opciones de los ciudadanos quedan eliminadas por las autoridades políticas, por las instituciones religiosas o por los grandes guardianes del gusto, no importa qué tan indecorosa consideren la nueva predilección. La cultura local puede en verdad necesitar asistencia para competir en términos equitativos, y el respaldo a los gustos de las minorías frente a la embestida externa puede formar parte de la tarea democrática de abrir posibilidades, pero la prohibición de influencias culturales de otros países no es coherente con el compromiso adquirido con la democracia y la libertad.

Existe también un asunto más delicado que se relaciona con esta cuestión y que nos lleva más allá de la preocupación inmediata por el

bombardeo de la cultura de masas occidental. Dicho asunto tiene que ver con la forma en que nos vemos a nosotros mismos en el mundo, un mundo que se halla asimétricamente dominado por la preeminencia y el poderío occidentales. Por medio de un proceso dialéctico, esto puede derivar de hecho en la inclinación por una postura agresivamente “local” en el campo de la cultura, como una suerte de resistencia “valiente” frente al dominio occidental. En un notable ensayo titulado *What is a Muslim?* (¿Qué es un musulmán?), Akeel Bilgrami ha señalado que las relaciones antagónicas a menudo llevan a la gente a verse a sí misma como “el otro” —la identidad se define, así, a partir de una diferencia empática que la separa de los occidentales—. Un dejo de esta “otredad” puede encontrarse en el surgimiento de numerosas definiciones que caracterizan el nacionalismo cultural o político, el dogmatismo religioso e incluso el fundamentalismo. Bajo su apariencia beligerante en contra de Occidente, estos planteamientos dependen, en realidad, de aquello que combaten —si bien en una forma negativa y opuesta—. El verse a sí mismo como “el otro” no hace justicia a la propia libertad ni a la capacidad deliberativa. Este problema también se debe tratar de una manera que sea coherente con los valores y la práctica democráticos, si estos han de ser considerados prioritarios. La “solución” al problema que diagnostica Bilgrami no puede radicar en la “prohibición” de ninguna opinión particular, sino en la discusión pública que clarifica e ilumina la posibilidad de ser privado de la propia autonomía.

Finalmente, mencionaré que una preocupación específica que aún no he abordado surge de la creencia —a menudo implícita— de que cada país o colectividad debe mantenerse fiel a su “propia cultura”, sin importar qué tan atractivas resulten las “culturas extranjeras” para los habitantes. Esta posición fundamentalista no solo impone la necesidad de rechazar la introducción de los McDonald’s y los concursos de belleza en el mundo no occidental, sino que también impide gozar de Shakespeare, del ballet y hasta de los partidos de críquet. Es obvio que esta posición, conservadora en extremo, ha de chocar con la función y la aceptación de las decisiones democráticas, y no necesito reiterar lo que ya he dicho sobre el conflicto entre la democracia y el privilegio arbitrario de cualquier práctica. Pero he de señalar que dicha postura también trae a colación una cuestión filosófica sobre la catalogación de las culturas respecto de la cual Rabindranath Tagore, el poeta, ya había lanzado una advertencia.

Dicha cuestión se refiere a la disyuntiva entre definir la propia cultura a partir del origen geográfico de una práctica, o bien a partir del uso y disfrute manifiesto de esa actividad. Tagore (1928) mantenía, con gran fortaleza, una postura contraria a la catalogación regional:

Cualquier producto humano que comprendemos y disfrutamos se convierte al instante en nuestro, dondequiera que tenga su origen. Estoy orgulloso de mi humanidad cuando puedo reconocer a los poetas y los artistas de otros países como míos. Que se me consienta sentir con un júbilo prístino que todas las glorias del hombre son mías.

EL HORIZONTE AMPLIADO DE LA INTERCULTURALIDAD

Néstor García Canclini

Me parece que no puedo limitarme, al tratar este tema, a actualizar las cifras de indígenas y afroamericanos que he dado en otras publicaciones, incluso en la Enciclopedia Latinoamericana de CLACSO en la que me pidieron colaborar con una entrada, un artículo referido a la diversidad cultural.

Los cambios recientes han vuelto visibles a otros movimientos interculturales que también necesitamos considerar para entender procesos sociales que no suelen estudiarse bajo ese nombre: estoy pensando en la integración y desintegración económica, la descomposición de muchas sociedades y la difícil ubicación de los jóvenes en mercados laborales que los excluyen. Al expandir así el análisis, la interculturalidad aparece como una clave para repensar la teoría social y la relación entre las ciencias sociales. Varios antropólogos han sugerido que la cultura no es ya el sujeto central de su disciplina, sino más bien la interculturalidad.

La globalización económica y los usos de tecnologías digitales acentúan la interdependencia entre sociedades que se habían desarrollado por separado. ¿No es un componente actual de la crisis del capitalismo la confrontación entre maneras diversas de entender el desarrollo en Oriente y Occidente? Si miramos los fracasos de la unificación europea y algunas políticas separatistas en varios países, como España, es necesario combinar el estudio de la regresión económica con las dificultades de convivencia de lenguas y estilos de vida.

En otras épocas pudimos pensar que la interculturalidad era un tema de la antropología, ahora advertimos que la posibilidad de sostener intercambios transnacionales de bienes y mensajes, las tensiones que suscitan las migraciones y vivir con extranjeros interesan a todas las ciencias sociales. Comencemos poniendo al día la geografía de la diversidad. Al contrario de los temores que atribuían a la globalización una creciente homogeneidad de las culturas, persiste la heterogeneidad histórica de América Latina y el Caribe. Actualmente existen en esta región 5 222 pueblos originarios o indígenas.

México, con 67 etnias, tiene la cifra más alta de población indígena (9 504 184 personas), o sea un 9 % de los habitantes. Pero hay países con porcentajes mucho más elevados, como Bolivia, con 66,2 % y Guatemala, con 39,9 %. Según las estadísticas oficiales, habría en América Latina 28 858 580 indígenas, o sea, el 6 % —es una cifra de Unicef—. Otras estimaciones oscilan entre 40 y 50 millones, como la del PNUD, que atribuye a los indígenas ser el 10 % de los latinoamericanos. ¿A quién creerle? Existen desde hace años objeciones a todas las estadísticas que se han hecho. Me acuerdo la que hacía hace más de dos décadas Guillermo Bonfil, ese gran antropólogo mexicano que llamaba la atención sobre algo que podemos ver en el mapa: Paraguay tiene indicado un 2,1 % de población indígena, pero posee un 80 % de la población que habla guaraní. Seguimos enredados en dos problemas crónicos de las ciencias sociales y de las políticas demográficas: uno es la discusión irresuelta sobre las categorías de los censos y las preguntas que se usan para registrar la población indígena.

En algunos países se identifica como indios a los que hablan las lenguas originarias, en otros se guían por la autoidentificación de los encuestados, algunos siguen empleando los criterios de color o raza, y están quienes sostienen que es mejor no diferenciar a los indígenas en los censos para no discriminarlos. Una de las naciones en que la falta de acuerdo sobre los modos de contar a la población genera más discrepancias es Ecuador: según el censo de 2001, siguiendo el criterio “lengua”, habría 582 542 indígenas, y con el criterio de autoidentificación, 834 418; lo que daría un 4,3 % o un 6,8 % sobre la población total, respectivamente. Pero la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador aseguró en 2006 que en el país el 33 % de la población era indígena.

La segunda cuestión es saber si tiene sentido nombrar como indígenas a etnias diversas. ¿Por qué unificar, por ejemplo, a los 241 pueblos aborígenes de Brasil, a los 83 de Colombia o a los 43 de Perú? Menos aún agrupar como un único fenómeno social a etnias de diversos países de América Latina (los aymaras de Bolivia, los mapuches de Chile, los náhuatl y mayas de México, los kunas de Panamá y los yanomamis de Venezuela). Incluir a todos en un mismo “paquete” es negar sus demandas de autonomía territorial y autodeterminación política, lingüística y económica. En Bolivia o en Guatemala, el hecho de que los indígenas sean mayoría tampoco los convierten en sinónimo de bolivianos o guatemaltecos, porque la noción de “indígena” se desglosa en muchos grupos y porque históricamente sus demandas han sido reprimidas o subestimadas. En síntesis, como dice Miguel Bartolomé, la “noción” de indios es una construcción histórica colonial, prolongada por los Estados nacionales modernos.

Aún más difícil es ponerles nombres y cifras a los llamados “negros afroamericanos” o “afrodescendientes”. Pese a que algunas estimaciones les adjudican el triple de volumen demográfico que a los indígenas (se habla de unos 150 millones de afroamericanos en América Latina y el Caribe), sus territorios están poco definidos, suelen ser el sector más pobre, con los trabajos peor remunerados, menos representación política y bajo reconocimiento por parte de los Estados. Aun en un país con mayor población de origen afro (Brasil), donde se estiman en alrededor de 80 millones, las estrategias históricas de “blanqueamiento” y las políticas recientes de acción afirmativa hacen difícil responder a la pregunta: “¿quiénes son negros?”. Ni siquiera en los movimientos afro hay acuerdo acerca de si esta duda se resuelve por pruebas de ADN, aceptando la autoidentificación o aprovechando la política de cuotas. Vemos así que una forma primaria de interculturalidad es la que se oculta bajo los agrupamientos estadísticos que subsumen como indígenas o afrodescendientes a centenares de grupos con perfiles culturales muy distintos y los colocan a la fuerza como miembros de una entidad abstracta, “lo indígena” o “lo afroamericano”.

En paralelo a la interculturalidad compulsiva de las estadísticas, se han producido las mezclas de las migraciones. En varias ciudades mexicanas, por ejemplo el Distrito Federal, entre las llamadas lenguas indígenas predominan hablantes de náhuatl, que se agrupan principalmente

en las delegaciones del sur de la Capital (Tlalpan, Milpa Alta, Tláhuac) y eligen a sus autoridades de acuerdo con las tradiciones comunitarias. Pero interactúan —los náhuatl— en la misma ciudad con migrantes indígenas de otras regiones del país y por supuesto con la mayoría de los hablantes de español y con decenas de miles que se comunican en inglés. En ciudades de frontera de México con Estados Unidos —como Mexicali y Tijuana— conviven mayas, purépechas, otomíes y representantes de casi todas las etnias de México, que al no poder migrar a Estados Unidos se quedan de este lado de la frontera.

Me gustaría analizar ahora en qué sentido la heterogeneidad cultural de América Latina y el Caribe es un objeto de estudio transdisciplinario. La complejidad de la convivencia intercultural ha llevado en varios países a convertirla en asunto de la sociología política. Un diálogo creativo entre sociólogos, políticos, antropólogos y movimientos sociales ha contribuido a que los modelos homogeneizantes de la modernización que ignoraban las diferencias culturales vayan admitiendo dentro de la misma sociedad los derechos de cada grupo. Varias constituciones nacionales se reformaron para consagrar lo que llaman países “pluriculturales” (Colombia en 1991, México en 1992, Brasil y Ecuador en 1998).

Se ha pasado de las políticas asimilacionistas —según las cuales las lenguas y costumbres de los pueblos originarios serían obstáculos para el desarrollo— a implantar educación multilingüe y programas educativos multiétnicos. Los países más innovadores no solo dan enseñanza multicultural: forman *en y para* la interculturalidad.

Sabemos que esta transformación no se produce sin conflictos. De modos diversos, estos conflictos ocurren en Guatemala y otros países, donde los movimientos indígenas son negados violentamente, o en Bolivia, el país donde el cambio de régimen político es resistido por antiguas élites de un sector de las clases medias. Se debe decir que estos avances están siendo erosionados no solo por las disputas internas en cada nación, sino por la descomposición económica, regional y mundial. Una zona donde es muy visible la contradicción entre avances interculturales y regresión económica es la Unión Europea. El continente donde se construyó la integración multinacional más compleja y con más sentido social ha desarrollado entre muchas lenguas un diálogo arduo para configurar una región fuerte en medio de las disputas

globalizadas; se entendió que si se iba a reducir la soberanía de cada nación, no podía dejarse que solo las mercancías cruzaran las fronteras. Se estableció una ciudadanía común y se construyeron programas de protección social conjunta e intercambios educativos promocionales, como el programa Erasmus, o de comunicación intercultural, como los programas Media o Euroimage. Sin embargo, la asociación del fortalecimiento económico regional, con programas de educación multilingüe, más las decenas de miles de becas para que estudiantes españoles hicieran parte de sus estudios en otros países, tantos millones de euros invertidos para expandir el cine y la televisión, incluso en naciones con bajo equipamiento cultural, se deshacen bajo las acciones desestabilizadoras de la gobernabilidad, ejercidas por las agencias calificadoras y los bancos con la complicidad de muchos gobiernos.

Dos países fundadores de la democracia y el cosmopolitismo moderno —estoy pensando en Grecia y Francia— ven crecer el nacionalismo racista. Francia expulsa gitanos, africanos y latinoamericanos; Grecia, asfixiada por imposiciones económicas externas y corrupción interna, ve crecer un partido neonazi (Aurora Dorada), según el cual, echando a los extranjeros, incluso de otros países de Europa, se saldría del precipicio. En Hungría, Finlandia y Holanda, también se vuelven fuerzas políticas protagónicas las que proclaman que todo se arreglará si expulsan a los diferentes. Cuando la discriminación no es ocurrencia de represores o minorías, sino que se vuelve un recurso clave para la organización social a través de partidos que llegan al tercer lugar en los resultados electorales, como en varios países europeos, hay que trascender el análisis cultural y las estrategias educativas. Necesitamos pensar socialmente las catástrofes económicas y el papel que tienen los agentes financieros en la interculturalidad.

¿Cómo se desenvuelven hoy las relaciones entre economía e interculturalidad en América Latina? La estigmatización de los extranjeros —por ejemplo de bolivianos y paraguayos en Argentina— comenzó antes del neoliberalismo, así como ocurrió en Estados Unidos con los mexicanos, y en México cuando se discrimina a los migrantes centroamericanos. Pero en estas y otras naciones, las xenofobias históricas se agudizan ante la dificultad de explicarse las crisis. Si las ciencias siguen teniendo por vocación desmitificar la irracionalidad, es preciso estudiar como factores cómplices a los gobiernos que entregan alegremente

dineros públicos a los bancos, las políticas migratorias y las diversas formas de reprimir la diferencia cultural. El estudio transdisciplinario, además de una necesidad epistemológica, es una urgencia para abarcar la articulación de variables sociales, culturales y políticas que intervienen en la degradación combinada del capitalismo y la democracia.

La interculturalidad es un proceso comunicacional. Se ha expandido, como dijimos, con el aumento de las migraciones. El otro factor que reconfigura el mapa es la reorganización mediática y transnacional de las comunicaciones entre culturas. Los medios de comunicación, nuestros recursos culturales y políticos más transnacionalizados, parecen tener poca capacidad para organizar la convivencia entre diferentes. Carecemos, en países tan multiétnicos como México, de televisoras indígenas y, en general, existen muy pocas radios y medios escritos en lenguas aborígenes. Las mayores empresas de producción musical y cinematográfica no ven a la globalización como interconexión de los diferentes, sino como expansión concentrada de las culturas hegemónicas y de versiones estilizadas de la “otredad”, solo de aquellas que pueden aparecer reconciliadas o que conviene estigmatizar.

Los etnopsicólogos describen estas operaciones de reducción de lo discordante a propósito de la *world music* que, mediante artificios electrónicos como la ecualización, vuelve fácilmente conmensurables estilos culturales cuya distancia reclamaría esfuerzos personales y colectivos de comprensión. Quienes quieran ver con más detalle este punto lean los trabajos de José Jorge de Carvalho. Esta equilibración forzada que hace la ecualización de intensidades, tradiciones e innovaciones puede ser grata en la acústica de aeropuertos, pero no para la elaboración trabajosa de ciudadanías mundializadas. En los viejos tiempos de control estatal de las estructuras, lo opuesto a la diversidad era la homogeneidad nacionalista. Cuando prevalecen las industrias culturales privadas y transnacionales, lo que atenta contra la diversidad es la concentración. Se debe agregar que concentración no es sinónimo de homogeneidad. La concentración monopólica de los medios opera seleccionando algunas manifestaciones de la diversidad, ciertos contenidos y les da distintas escalas de visibilidad. Por ejemplo, los grupos editoriales españoles como Santillana publican a los novelistas que ellos juzgan más prestigiosos o “vendibles” de cada nación, pero no todos los autores que editan circulan en el conjunto de los países

hispanohablantes; la mayoría queda dentro del mercado nacional. En el mundo editorial como en el de la música, hallamos una distribución concentrada y desigual de la diversidad.

Los estudios comunicacionales han mostrado el carácter multidimensional de esta distribución desigual. No sucede siempre —como se pensó a fines del siglo pasado— como simple confrontación entre Norte y Sur. En algunos campos, por ejemplo el cine, prevalece el de origen estadounidense. Aunque la creciente presencia de las cinematografías asiáticas y latinoamericanas, junto con el abaratamiento de la producción y la expansión de redes alternativas gracias a tecnologías digitales, está multiplicando las interacciones entre las culturas no dominantes. En la televisión, el desarrollo de las corporaciones latinoamericanas como Televisa y Globo exportan del sur al norte, y el crecimiento de canales educativos y culturales en América Latina exige repensar los circuitos de representatividad y comunicación regional. Sigue importando parcialmente la oposición norte-sur, pero surgen otras cuestiones ligadas a la capacidad de autogestión de las naciones cuando la transnacionalización y digitalización comunicacional nos permiten elegir repertorios más diversos.

La nueva Ley de Medios argentina, que redistribuye el espectro comunicacional entre actores públicos, privados y comunitarios, ejemplifica la importancia del papel de los Estados. ¿Cómo se juega hoy una ampliación intercultural de la oferta? ¿En qué medida depende de la capacidad de elegir de los receptores y en qué grado se necesitan políticas de Estado? Voy a dar un ejemplo recordando el debate ocurrido en un coloquio sobre conflictos interculturales realizado en junio de 2007, en el Centro Cultural de España en México y en el que participaron algunos españoles y varios latinoamericanos. El libro con ese título, *Conflictos interculturales*, está publicado por Gedisa. En una mesa sobre industrias culturales, un estudiante de posgrado, luego de escuchar a los ponentes, les hizo estas críticas: “La primera premisa es que el consumidor, el ciudadano, no es capaz de elegir, tiene que llegar el Estado o el académico a evangelizarlo, alfabetizarlo, educarlo al pobrecito víctima de los medios, y creo que esa visión paternalista del televidente es una visión que tienen mucho los políticos en América Latina y en España. Habría que darles tal vez un voto de confianza a los consumidores, porque son menos tontos de lo que creemos”. Los consumidores

—agregaba este estudiante— pueden escoger y pueden quizá preferir ver programación americana más que nacional, porque quizá para ellos lo americano es mejor. En lugar de tener cierta “americanofobia”, que es muy común en la academia, quizá podemos preguntarnos por qué los consumidores prefieren eso. Uno de los ponentes —Emili Prado— respondió, cito: “No tengo ninguna americanofobia. Valoro los elementos de excelencia que tiene la industria audiovisual norteamericana, lo cual no obsta para que podamos señalar cuál es su rol en el conjunto de la distribución de productos televisivos en el mundo”. Recordó entonces Emili Prado que ni en Estados Unidos ni en España el cine latinoamericano alcanza el 1 % del tiempo de pantalla. Y siguió: “La segunda cuestión a la que usted apela —le decía a esta persona del público— es la capacidad de escoger. Efectivamente, yo soy partidario de que los ciudadanos puedan escoger y para ello hay que ofrecerles diversidad. Dada mi condición de director de los observadores permanentes de la televisión en Europa (Euromonitor) y en los Estados Unidos de Norteamérica (USA Monitor), puedo certificarle que tal diversidad no existe. La multiplicación de canales no ha dado como consecuencia la diversidad. Llevo en el D. F. tres días —afirmaba Prado— y he visto mucha televisión, toda la que he podido. Le aseguro que he visto lo mismo que veo en todo el mundo. Lo mismo incluso cuando son productos generados por la industria nacional, porque están haciendo los mismos géneros con los mismos formatos. Cierto, con un tinte local. En vez de *Operación triunfo* —de España, hay otro de Gran Bretaña y *American Idol* de Estados Unidos— se llama *La nueva banda Timbiriche*, pero todos son *realities* para generar competencias musicales en un grupo de ciudadanos corrientes que aspiran a convertirse en figuras. Es decir, estamos reproduciendo los mismos contenidos en todo el mundo. Yo defiendo la capacidad de elección del ciudadano, pero para elegir hay que tener entre qué optar. Por lo tanto no es paternalismo decir que se tiene que multiplicar la diversidad de la oferta, y si para conseguirlo se deben hacer políticas públicas, tampoco es paternalismo. Por lo mismo que hacemos escuelas u hospitales, podemos hacer una oferta pública de televisión que promueva una diversificación de la oferta, aunque tenga que pagar unos peajes, porque solo cumplirá sus funciones si tiene audiencia, y tendrá audiencia si también es deudora de algunas de las fórmulas de éxito de la televisión generalista comercial. Pero aun así, existe

un espacio para la educación social del público a través de una oferta de calidad. La libertad de elección será efectiva cuando haya un abanico de productos que liberen de la espada de Damocles que pende sobre el producto de consumo de penetración rápida y le demos tiempo a entrar en contacto con el público. Solo después de probar y probar un producto excelso, un paladar se adapta a valorar sus cualidades. No es diferente la cultura. Estoy por eso a favor de dar diversidad a la oferta. No estoy por el paternalista, sino por el diagnóstico, y una vez hecho el diagnóstico, estoy por establecer políticas que posibiliten que efectivamente los ciudadanos tengan diversidad de productos entre los cuales elegir y, como mayores que son, elijan y corran sus riesgos, incluido el de equivocarse”.

Podemos profundizar en el análisis de estos vínculos entre interculturalidad y calidad en los medios viendo cómo se diversificó la comunicación de los años setenta y ochenta del siglo pasado, y cómo está ocurriendo ahora. Hace treinta o cuarenta años, en los países latinoamericanos, donde los Estados controlaban gran parte de las radiofrecuencias y la distribución del papel, la exigencia política y cultural era que se multiplicaran los periódicos y los canales de televisión y se abrieran a nuevos actores. La democratización política, la expansión de ondas radioeléctricas y la transmisión satelital ampliaron la oferta. ¿Quién es el beneficiario? En México, las dos mayores corporaciones audiovisuales. En otros países como Argentina y España, los grupos de prensa, que usaron la liberalización para extenderse al ámbito radial y televisivo. Estos procesos de concentración reutilizaron el potencial de diversidad prometido por la desestatización y la multiplicación de canales para ampliar los negocios de unos pocos, no la capacidad de participar y elegir de las mayorías. En consecuencia, la lucha antimonopólica sigue siendo una tarea clave para que lo diverso prevalezca sobre la homogeneidad. Sin embargo, la lucha contra los monopolios hoy es insuficiente. Existen otros circuitos y escenas en los que se juega ahora la búsqueda de diversidad y calidad. El acceso a nuevas ofertas no se logra solo mediante la ampliación de canales televisivos. Los jóvenes ven televisión menos horas por día que los adultos y exploran en Internet videojuegos y redes sociales, consumos diferentes e interactivos. Las películas que no pasan en las salas de cine ni en televisión, así como los discos y videos caros, pueden descargarse muchas veces de YouTube y de los demás “videoclubes” planetarios de la red.

Llegamos así a este punto que a mí me ha interesado centralmente en los últimos años: ¿cuál es la diferencia cultural de los jóvenes, de las culturas jóvenes que están moviéndose en estas redes? Por ahora, la mayor fuga de la televisión hacia las alternativas digitales ocurre principalmente en los sectores con mayor nivel educativo y económico. Pero desde que las computadoras y celulares son también parte del equipamiento popular, es posible preguntarse cómo trabajar el sentido crítico sobre la información y el entretenimiento con grupos menos escolarizados, explorando el uso de medios y redes donde la programación es menos vertical y la competencia estética más abierta. Los programas de entrega de computadoras a cada alumno de la escuela primaria en Uruguay y a cada estudiante de secundaria en Argentina muestran cómo los recursos digitales expanden el horizonte de la comunicación y los vínculos con otras culturas. La digitalización no solo amplía el repertorio que circula dentro de cada sociedad: al mismo tiempo, aleja a los adultos de las nuevas generaciones. Se abren abismos entre los hábitos de quienes crecimos con la cultura escrita, con la radio y la televisión, y, por otro lado, los modos de relacionarse de quienes, como nos decía un maestro en una entrevista, “nacieron con la computadora en su habitación y con el celular en su mano”.

El pasaje de la cultura en papel a la electrónica no es la simple modulación de una forma de comunicación a otra, es un contraste entre culturas, que por eso ha sido descrito como “migración” de lo analógico a lo digital (podríamos hacer unas críticas —pero no es el momento— de esta noción de “migración” de lo analógico a lo digital). Engendra un nuevo tipo de “extranjería”: la de los adultos formados en la cultura letrada frente a los jóvenes “nativos” en el mundo de las computadoras, Internet y los iPod y iPad. Hay que ocuparse de esta nueva escena intercultural y sacar las consecuencias socioeconómicas y políticas del lugar estratégico de las nuevas generaciones.

Podemos hacer aquí otra distinción entre los modos de hablar de los jóvenes hace treinta años y ahora. En el pasado, las concepciones “adultocéntricas” de la vida social ponían a los jóvenes en ese lugar de “ajenidad”, que es el de los que todavía no llegaron. Se pensaba que más adelante, luego de acabar su educación, serían plenamente ciudadanos, ocuparían cargos directivos, algunos conducirían la política o las empresas. Lo resumía la antigua fórmula según la cual “los jóvenes

son el futuro”. Ahora, los jóvenes aparecen como “el presente”, como la cultura distinta dentro de la propia sociedad. Más que la cultura —me corrijo— las culturas. Así como no es pertinente unificar a todos los llamados “indios” ni a todos los nombrados como “afroamericanos”, tampoco los jóvenes constituyen un conjunto cultural homogéneo. Por una parte, el lugar central de los jóvenes se manifiesta con un número mayor que en el pasado: ocupan cargos de dirección en industrias, crean empresas innovadoras en áreas estratégicas como informática, servicios digitalizados, entretenimientos audiovisuales, o se inscriben de modos no tradicionales en el mercado de trabajo. Asimismo, en las nuevas generaciones se reúne el mayor número de consumidores de música, videos y tecnologías avanzadas. La otra cara de este proceso está constituida por la gran cantidad de jóvenes que también están en el centro del presente, pero porque aportan los mayores porcentajes a las estadísticas del desempleo y el empleo informal, y en muchos países también a las caravanas de migrantes, a las estadísticas de la muerte violenta, como soldados, sicarios o víctimas de la violencia urbana o narcoterrorista.

Los jóvenes, antes pensados como el futuro, en estos casos son el presente, no solo en el sentido de que no hay que esperar al porvenir para que se realicen, sino porque tienen poco futuro. En 2005 hicimos una encuesta nacional de jóvenes en México y entre las preguntas se ofreció una lista de frases para que eligieran la que sentían que mejor los representaba. La frase preferida fue: “El futuro es tan incierto que es mejor vivir al día”. En esta semana que tenemos este congreso, la CEPAL y la OIT acaban de documentar un leve descenso del desempleo en 2012 en América Latina y el Caribe, que bajó al 6,4 %. Pero entre los jóvenes, según el mismo estudio, es un 20,3 % el que no puede estudiar ni acceder al mercado laboral. A partir de una investigación de la CEPAL en correlación entre datos laborales y el avance educativo de los jóvenes, Martín Hopenhayn señala la siguiente paradoja: “Los jóvenes tienen mayores logros educativos que los adultos, medidos sobre todo en años de educación formal, pero por otro lado menos acceso al empleo; manejan con mayor ductilidad los nuevos medios de información, pero acceden en menor grado a los espacios consagrados de deliberación política y están menos afiliados a los partidos; expanden exponencialmente el consumo simbólico, pero no así el consumo materia”. En otras palabras —agrega Hopenhayn—,

la juventud goza de más educación y menos acceso a empleos que la población adulta, ostenta más años de educación formal que las generaciones precedentes, pero al mismo tiempo duplica o triplica el índice de desempleo respecto de aquellos. En otras palabras, están más incorporadas a procesos consagrados a la adquisición de conocimientos y formación de capital humano, pero más excluidos de los espacios en que dicho capital humano se ejerce, a saber, el mundo laboral y la fuente de ingresos para el bienestar propio.

En estas dos tendencias de la alteridad juvenil que mencionamos, como líderes de la transformación informática y de la innovación y, por otro lado, como desempleados, migrantes o sectores obligados a sobrevivir en empleos informales y aun delictivos, las nuevas generaciones aparecen como representantes de una radical diferencia cultural. En realidad, voceros de muchas diferencias, de muchas nuevas diferencias. Los estudios sobre jóvenes muestran que no todos son despolitizados, sino que tienen otros modos de afrontar las responsabilidades colectivas; algunos, como los estudiantes chilenos, critican por fuera de los partidos el sistema educativo mercantilizado.

El movimiento #YoSoy132 de México cuestiona la concentrada estructura de la industria televisiva y dice: “No somos apolíticos, somos apartidarios”. Muchos de estos jóvenes trascienden tanto el sistema político formal como los modos empresariales e institucionalizado de acceder a recursos musicales, audiovisuales y escritos, con otra visión del intercambio social basada en lo que llaman “procomún”, o sea, concibiendo los recursos culturales disponibles al libre acceso de todos. Quiero referirme brevemente a una investigación que hicimos en los dos últimos años en México y Madrid sobre estos jóvenes que algunos nombran *trendsetters* (los que marcan tendencias o emprendedores culturales). Descubrimos en estas dos ciudades —en México y en Madrid—, pero sabemos que en muchas otras los hay, un conjunto de rasgos que asemejan las maneras de situarse de estos jóvenes ante el estrechamiento de los mercados laborales.

Quienes buscan hacerse un lugar en el campo artístico, en las artes visuales, en la música, en las editoriales, a través de las editoriales independientes, o en el diseño, no son asalariados ni plenamente independientes en su gran mayoría. Trabajan por proyectos de corta duración, sin contratos, pasando de un proyecto a otro, sin llegar a

estructurar carreras. Con frecuencia, movilizan sus competencias y su creatividad en procesos cooperativos cada vez diferentes; el trabajo en grupo es muy importante. Deben adaptarse a clientes o empleos diversos, al distinto significado que adquieren los oficios artísticos y culturales en escenas distintas. Los limitados ingresos y la fragilidad de esos desempeños los obligan a combinar las tareas creativas con actividades secundarias. En Francia, hasta se les ha dado un nombre: se los llama “intermitentes”, por la manera discontinua de su trabajo. ¿Cómo conciben estos jóvenes su lugar en una sociedad que no les da trabajo, o al menos no estable, ni les facilita el acceso a las innovaciones tecnológicas o culturales? Señalo dos diferencias que muestran una visión cultural divergente de la hegemónica. Por ejemplo, cuando crean estas “incubadoras”, una nueva articulación no jerárquica de los vínculos entre producción, circulación y consumo. Y la segunda característica: el pasaje de una visión de la temporalidad social organizada por carreras a otra desarrollada a través de proyectos. En la música, el *deejay*, los ingenieros de sonido y otros que posproducen a partir de materiales previamente creados por artistas, modifican los lugares de producción, circulación y apropiación. Pese al carácter derivado de sus trabajos, muchos *deejays* se definen como “creadores”. Cambian asimismo la interacción entre el momento creador —antes entendido como solitario e individual— y las escenas de comunicación, escucha, baile y fiesta. La música hecha por jóvenes circula cada vez menos en tiendas de discos (incluso menos en discos) y se mezcla con actividades desplegadas en cafés, medios audiovisuales, museos, centros culturales polivalentes y, sobre todo, los sitios de Internet y las redes sociales.

Este estudio —para quienes les interese conocer un poco más— está siendo publicado últimamente en dos libros, uno que se llama *Cultura y desarrollo*. Una visión crítica desde los jóvenes, editado por Paidós en Argentina, pero que espero llegue a otros países, y otro que también sé que se está distribuyendo ya en España y Argentina —espero que llegue pronto a México y otros países—, que se llama *Jóvenes, cultura urbanas y redes digitales*, un trabajo colectivo, como les digo, entre Madrid y México, que abarcó a 22 investigadores. Otro de los nombres que se da a estos jóvenes que desarrollan estas estrategias creativas es el de “prosumidores”, juntando la noción de “producción” y “consumidores”. Sin embargo, se debe tener un poco de cuidado con la ilusión que puede

generar esta idea de que nos situamos en las redes en un lugar donde ya otros crearon, nosotros recreamos, producimos de nuevo, y otros lo van a consumir y lo van a seguir recreando, lo cual da una cierta sensación de horizontalidad que corresponde en parte a lo que está sucediendo. Pero deberíamos mirar un poco más problemáticamente estas experiencias a veces idealizadas o exaltadas, por ejemplo, en las ferias de libros independientes. En México, hemos tenido en los dos últimos años tres ferias de libros independientes que han mostrado, la primera, a 50 editoriales; la segunda a 70, distintas a las que ustedes van a encontrar aquí afuera en las librerías habituales; y hay una expansión, un goce, un desarrollo que parecería estar lejos de la crisis editorial que preocupa tanto a las grandes editoriales. Una experiencia que era central en la última feria del libro independiente hecha en el Museo Carrillo Gil en la Ciudad de México, donde la creación visual de artistas visuales y editores se sintetiza.

Sin embargo, como notan varios estudios sobre el mundo editorial, no todo es redes. Existen puntos, nodos, lugares estratégicos donde se controla o se reorienta la circulación. Una de las imágenes mostradas en esa feria independiente es la de un grupo inglés que diseñó algo que se parece al metro de Londres, pero las estaciones tienen nombres de editoriales o lugares que centralizan redes distales. Como ocurre en todos los metros, hay estaciones humildes que no están conectadas sino con la estación anterior o la siguiente, pero algunas, como Amazon o Google, son lugares de interconexión con muchas otras. Ese es el modo en que ellos visualizan la concentración de poder que sigue existiendo, aun en las editoriales o en la reconversión artística o editorial en las redes. Se mantienen las jerarquías, sigue habiendo *mainstream*, sigue habiendo estructuras con ciertos embudos que filtran la diversidad y dificultan la interculturalidad.

Otro cambio visible cuando comparamos a los productores culturales del siglo pasado con los actuales es el tránsito de una sociedad en la que se podía hacer carrera a otra en la que escasean las plazas laborales, y cuando se consiguen, suelen ser nombramientos temporales inseguros. Los jóvenes artistas y músicos declaran estar acostumbrados a organizarse en proyectos de corta y media duración. Algunos realizan emprendimientos independientes por convicción; la mayoría, por necesidad. La creatividad y la innovación, dos rasgos muy valorados

al buscar trabajo —más que las competencias laborales duraderas—, contribuyen a dar a sus actividades esta periodización frágil. La presión de lo instantáneo, lo que se descubre o se informa hoy refuerza esta relación con la temporalidad veloz de la biografía. Todo es efímero, renovable y luego obsoleto, incluso los agrupamientos que organizan los jóvenes para poder trabajar. También suele cambiar rápido la pertenencia a un grupo u otro, y en ciertos sectores, el pasaje de un país a otro, de la lengua de origen a aquella otra que les facilita trabajar y consumir.

Este sentido transitorio de las trayectorias conspira contra el rendimiento en las prácticas culturales, que requieren inversiones cuantiosas y cuya capacidad de recuperación económica es lenta. La distancia entre el orden económico-simbólico imperante y las culturas mutables de los jóvenes induce a pensar de qué maneras la interculturalidad rebasa hoy la interetnicidad y las divergencias entre las naciones y las lenguas. De hecho, también muchos jóvenes indígenas y afroamericanos desarrollan su creatividad con esta nueva lógica. La alteridad que representan los jóvenes no puede ser reducida, como vimos, a la oposición “digital vs., escritura” o “industria cultural vs. acceso libre a una cultura procomún”. Necesitamos incorporar en los estudios desfases económicos, descomposiciones y recomposiciones sociales, mutaciones tecnológicas, para volver a descubrir el amplio arco de las interculturalidades. Esta visión expandida de la interculturalidad hace visible asimismo su actual proyección política. La averiguación por cómo superar el destructivo desorden económico actual no se agota en la lucha contra las estructuras nacionales opresivas o injustas. Se necesita trabajar con una valoración de la diferencia —no entendida solo como tolerancia—, construir interconexiones con los cercanos y los distantes. La tan invocada formación de una ciudadanía globalizada requiere mayor equidad en los accesos y los desplazamientos, así como disponernos a oír otras formas de pensar y creer que podemos coincidir y discrepar. A esta altura, podría preguntarse de quién es la interculturalidad; si no pertenece solo a la antropología, cuánto le toca a la sociología, a la política, a la economía. Esa manera propietaria de pensar es la que debe ser evitada.

La difícil tarea de convivir y de estudiar la convivencia no puede ser sino transdisciplinaria. Imaginar cómo negociar con los chinos, bailar con fondo de tambores africanos, lograr algo con el plato tan asimétrico

como obligado por los Estados Unidos y hacer todo eso a la vez en países como los latinoamericanos, donde los debates electorales simulan que no existen relaciones internacionales y todo sucede entre cuatro candidatos que solo hablan del destino de la nación, parece una tarea impracticable. Quizá no lo es si concebimos que, además de coordinar los saberes sesgados de cada disciplina para enfocar un panorama más amplio y diverso, actuamos, diría yo, como los músicos de jazz. Robert Faulkner y Howard Becker —dos jazzistas y sociólogos— quisieron averiguar cómo quienes tocan jazz en bares y no siempre conocen con anticipación las músicas pueden coordinar su actuación. ¿Cómo crean una fusión con sentido? Se dieron cuenta de que la coherencia de la actuación proviene tanto de lo que ya saben, como de lo que inventan en el momento. Es semejante —dicen Faulkner y Becker— a lo que ocurre en cualquier otra actividad que varias personas emprenden juntas. Lo que hacen los músicos de jazz no es aleatorio ni desarticulado, pero tampoco es fijo y predecible. La metáfora de la improvisación musical para entender la dinámica de las interacciones sociales ilustra bien lo que decíamos al principio de que no se trata de entender la cultura como una tradición que prescribe lo que las personas deben hacer, sino como un repertorio del que se pueden elegir varias alternativas para ponerse de acuerdo con otros. Mi duda es con qué frecuencia las personas y las sociedades actúan, según dicen Faulkner y Becker, cito, “en pos de un objetivo común” y para lograrlo negocian.

Lo que hemos visto cuando analizamos la competencia entre los medios y los grupos independientes en las industrias culturales o cuando se intenta tocar una música común en los bares y celebraciones de las Naciones Unidas es que los poderosos les esconden los instrumentos a los pequeños o les vetan su uso. Como suele ocurrir en los interaccionistas simbólicos, en sus teorías hay poco lugar para los conflictos. Pero quizá la utopía de Faulkner y Becker de que podemos combinar saberes parciales para improvisar una melodía que todavía no se ha tocado sea útil para imaginar una interculturalidad productiva y el trabajo transdisciplinario que contribuya a hacerla posible. Muchas gracias.

ENTRE LA ÉTICA DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y UNA NUEVA MODALIDAD DE COLONIALISMO.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LAS DIRECTRICES DEL BANCO MUNDIAL

João Pacheco de Oliveira

La cuestión de la incorporación de los pueblos indígenas a las sociedades nacionales ha sido tratada habitualmente dentro de la matriz conceptual del Estado-nación, comunidad política con expresión territorial exclusiva y con mecanismos propios de solución de conflictos y control social. Sin embargo, la realidad actual es la de un mundo globalizado en el cual las sociedades mantienen fronteras porosas, son atravesadas por procesos múltiples de diásporas y realizan una revalorización de identidades y saberes locales. Ello impone nuevos objetos de reflexión a la antropología contemporánea, mostrando la necesidad de investigación y posición crítica frente a fenómenos antes considerados de interés restringido al derecho internacional y a la diplomacia.

Las preocupaciones en cuanto al destino de los pueblos indígenas ya no pueden estar solamente referidas a los Estados nacionales, discontinuos y soberanos, definidos aisladamente mediante legislaciones y políticas específicas, que aportan únicamente a las ideologías e intereses nacionales. En los últimos cincuenta años surgió y se consolidó un cuerpo de doctrinas y concepciones jurídicas sobre los derechos de las poblaciones aborígenes y tribales, ratificados en convenciones y foros internacionales. El debate sobre las agresiones al medioambiente, promovido primero por la Organización de las Naciones Unidas y por entidades ambientalistas, conllevó a la definición de parámetros técnicos y a la negociación de acuerdos sobre la protección y uso de los recursos naturales (como el clima, las aguas, los ecosistemas y las especies amenazadas).

Movidos por una amplia divulgación de dichos temas en los medios de comunicación de masa y por una creciente presión por parte de la opinión pública, los organismos financieros internacionales y agencias multilaterales pasaron a establecer nuevos procedimientos y criterios para evaluar las propuestas y programas de desarrollo.

Este texto representa un ejercicio de análisis y de intervención crítica sobre un conjunto de normas y requisitos técnicos que, con vistas a salvaguardar los derechos de las poblaciones indígenas, debería tomarse en cuenta en todas las inversiones hechas por el Banco Mundial (BM). Dichas normas, que reflejan la amplitud de escala de operación del BM al establecer sus contratos de apoyo, se aplican a diferentes continentes y países, afectando cualquier iniciativa de gran escala financiado de forma directa o indirecta por el Banco (como la construcción de hidroeléctricas y represas, carreteras y ferrocarriles, programas de ayuda técnica y modernización agrícola, proyectos de colonización, implantación de polos industriales, obras de infraestructura, etc.).

En 1982, la primera directriz del BM para las sociedades indígenas (la OMS 2.34) ya admitía que dichas poblaciones estaban “más sujetas que otras a perjudicarse, más que favorecerse, con proyectos destinados a beneficiarios distintos de las poblaciones tribales” y que, por ende, el diseño de proyectos que las afectasen directa o indirectamente “debería incluir medidas o componentes necesarios a la salvaguardia de sus intereses”. En dicho documento se afirma categóricamente que solo serán apoyados por el BM proyectos que, por las medidas que adopten, demuestren salvaguardar efectivamente “la integridad y el bienestar de las poblaciones tribales.”

En este marco referencial implantado por la OMS 2.34 es como debe ser inscrita la Directriz Operacional (OD) 4.20, de 1991, que reformuló el primer documento, ajustándolo a una nueva coyuntura internacional, así como las discusiones actuales (todavía en curso) sobre la revisión de este último instrumento, inclusive una propuesta consolidada, el Approach Paper¹ (AP) fechado de julio de 1998.

¹ Un equipo de especialistas y técnicos del BM redactó un documento, aquí referido como *Aporca Pacer* (AP), que buscaba actualizar y mejorar las disposiciones contenidas en la Directriz Operacional vigente (la AP 4.20), con la expectativa de alcanzar un amplio consenso a fin de poder llegar a reemplazarla.

El objetivo del presente texto es examinar, a la luz de una perspectiva antropológica, los problemas de la política indigenista brasileña, la Directriz Operacional 4.20 —que establece las condiciones, aún en vigor, para la aprobación de los financiamientos (préstamos y/o donaciones) propiciados por el BM— confrontados con las luchas y movilizaciones recientes de los indígenas en nuestro país. Según la sistemática establecida, los organismos públicos o privados de los países solicitantes de tales financiamientos deben demostrar que sus propuestas están de acuerdo con las condiciones establecidas por el BM y que las actividades proyectadas, además de obedecer a las legislaciones nacionales específicas, no infringen los derechos reconocidos por las convenciones internacionales referentes a las poblaciones autóctonas.

El presente análisis es parte de un largo proceso de consulta con miras a la revisión de las directrices operacionales para los pueblos indígenas llevado a cabo por técnicos del BM en diferentes países. En Brasil, el debate ocurrió entre setiembre y octubre de 1998, en tres situaciones distintas: a) una consulta electrónica a los antropólogos; b) una reunión con varias organizaciones y líderes indígenas; y c) una reunión con representantes de organismos gubernamentales. Ello permitió que la discusión sobre la reformulación de las directrices no se limite a la experiencia acumulada por los cuadros técnicos del BM, ni se restringiese exclusivamente a los intereses de los prestatarios y gobiernos, incluyendo también a la comunidad científica y las organizaciones indígenas.

Invitado por la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) para coordinar la consulta electrónica a los antropólogos, tuve la oportunidad de acompañar y participar de los debates posteriores con las organizaciones indígenas y los órganos gubernamentales². De esa experiencia resulta el presente texto que, por su estilo, argumentos y finalidades, está claramente volcado hacia un contexto específico —la interlocución con técnicos del BM, órganos del gobierno y segmentos

² En la preparación de este texto se utilizaron subsidios enviados en aquella fecha por algunos antropólogos, a quienes debo mencionar y agradecer: Silvio Coelho dos Santos (UFSC), Antonio Carlos de Souza Lima (PPGAS/UFRJ), Stephen G. Baynes (UNB), Henyo Trindade Barreto Filho (UNB), Fábio Vaz Ribeiro de Almeida (FUA) y Hélio Marcelo de Souza (INESC). Pero asumo plena responsabilidad por las opiniones manifestadas, así como por la síntesis e interpretación elaboradas.

de la sociedad civil—, en una situación marcada por la posibilidad de revisión de las directrices vigentes.

La conceptualización de pueblos indígenas

¿Es posible encontrar características funcionales o morfológicas que estén presentes en todos los pueblos indígenas y pueden utilizarse como variables identificadoras por los técnicos del BM? El primer punto a focalizar es la identificación de las poblaciones que pueden ser clasificadas como indígenas y a las cuales se aplicarían las directrices en debate.

“Pueblos indígenas pueden ser identificados en áreas geográficas específicas por la presencia, en diferentes grados, de las siguientes características: a) una vinculación íntima con territorios ancestrales y con los recursos naturales en aquellas áreas; b) autoidentificación, e identificación por otros, como miembros de un grupo cultural distinto; c) una lengua indígena, comúnmente diferente a la lengua nacional; d) presencia de instituciones sociales y políticas radicadas en las costumbres (*customary*); e) producción principalmente orientada hacia la subsistencia” (OD 4.20 § 5).

Predomina ahí la noción de grupo étnico como sinónimo de grupo cultural (Naroll 1963), compuesto a partir de determinadas variables constatadas por un observador. Se trata de una perspectiva inadecuada, correctamente criticada por Barth (1969) quien, apoyado en Max Weber, propone comprender el fenómeno étnico como el resultado de un proceso endógeno de construcción social, con la formación de fronteras y una autoatribución de unidad, basadas en emblemas, prácticas, ritos o doctrinas adoptadas y/o actualizadas por sus integrantes.

Tomando como base la situación compleja y diferenciada de las sociedades indígenas en el Brasil contemporáneo³, los criterios planteados

³ En la traducción de la OD 4.20 al portugués, se recuperó la expresión “sociedades indígenas”, que consta en un proyecto de ley en curso en el Congreso Nacional desde 1992 (intitulado “Estatuto das Sociedades Indígenas”). La razón para ese cambio se debe

por la OD 4.20 demuestran ser insuficientes para distinguir las colectividades indígenas de las que no lo son, una vez que hay sociedades indígenas que no se ajustan a uno (o más de uno) de tales criterios.

Por ejemplo, los guarani-mbya mantienen una compleja relación con la tierra, desarrollan un proceso de desplazamientos cíclicos basados en acercamientos sucesivos al mar en búsqueda de la “tierra sin mal”. Asimismo, hablar de “apego al territorio ancestral” puede ser caracterización genérica y de sentido común, sin cualquier operacionalidad efectiva para una infinidad de poblaciones indígenas que sufrieron procesos de desplazamiento forzoso y que pasaron por largos ciclos migratorios.

La mayoría de las sociedades indígenas del nordeste y del este del país ya no tiene una lengua exclusiva y sus miembros usan el portugués para comunicarse. En muchas otras, el portugués es la lengua corriente, mientras el uso del idioma nativo está restringido al ambiente familiar más íntimo (principalmente en la relación madre-hijos) o aun a la celebración de ritos específicos. Tampoco las instituciones sociales y costumbres permiten establecer nítidamente las fronteras de una sociedad indígena, ya que muchas de ellas son compartidas con otras colectividades (indígenas o no).

Considerar que las sociedades indígenas mantienen un sistema económico orientado hacia la subsistencia no solo no ayuda a diferenciarlas de las sociedades campesinas, sino que preestablece límites arbitrarios (aun cuando no todos los grupos étnicos están necesariamente vinculados a una economía tradicional).

No obstante, la mayor dificultad que resulta de ese tipo de procedimiento clasificatorio es tratar de aplicar a los fenómenos socioculturales el mismo tipo de definición usado para los fenómenos naturales. Las unidades sociales se transforman con una velocidad, una radicalidad y una intencionalidad mucho mayores que las mutaciones

a las objeciones suscitadas por sectores de la burocracia (mayormente militares) cuanto al uso de términos como “pueblos” y “naciones” aplicados a la población indígena del país, considerando que abrirían camino para el surgimiento de “quistes étnicos” y harían posible una “balcanización” de ciertas regiones. En los últimos documentos en inglés del BM, la expresión utilizada es *indigenous peoples* (pueblos indígenas). Sin embargo, la versión en español disponible en: www.bancomundial.org.mx utiliza la expresión “poblaciones indígenas”.

biológicas. Aunque en las sociedades indígenas el ritmo de los cambios pueda no parecer tan acelerado como el de las sociedades industriales, es peligroso buscar conceptuarlas (en bloque o individualmente) como unidades discretas que pueden describirse a través de la presencia/ausencia de características genéricas.

Tal error alimenta los estereotipos y prejuicios encontrados en el sentido común y en los discursos cotidianos, en los cuales los indígenas siempre son descritos como ejemplos (idealmente cristalinos) de primitividad. En consecuencia, están necesariamente comprometidos todos los esfuerzos para llegar a producir definiciones de lo que es “ser indio”, ya sean manifestados en clasificaciones administrativas, eruditas o técnico-operacionales, una vez que toman dicha representación como punto de partida.

El problema de orden práctico es que todos los clasificadores (inclusi-ve los técnicos del Banco) trabajan con indicadores que derivan de una representación anacrónica del indígena como primitivo⁴ y que no se aplican a numerosos casos concretos. Eso da lugar a la frustración de varias expectativas, además de muchas dudas relativas a la condición de indígena de una determinada población. La identificación de una colectividad como “indígena” se convierte en una cuestión de grado, de mayor cercanía o distancia del estereotipo de la primitividad (cf. Oliveira 1999a).

Esperar que ello se resuelva en el ámbito de las legislaciones nacionales no decide la cuestión, solo la traslada a otro dominio, no necesariamente más permeable a los argumentos antropológicos o a las demandas indígenas. Asimismo, direccionar al problema hacia un proceso ampliado de consultas (involucrando gobiernos, ONG, especialistas e indígenas) solo establece un campo de presiones donde existe de hecho una lucha por criterios de clasificación. Si bien esto puede ser menos arbitrario que la decisión aislada tecnócrata, tampoco asegura por sí solo una buena orientación compartida y transparente del proceso, una vez que no ayuda al técnico del BM con criterios claros y precisos, ni garantiza la homogeneidad de sus decisiones. O sea, las decisiones estarán en las mejores hipótesis casuísticas y se tomarán en respuestas a un conjunto de intereses y valores marcadamente asimétrico.

⁴ Para un análisis de cómo ese anacronismo afectó no solo el sentido común a las políticas del gobierno, sino también la misma teoría antropológica. Véase: Fabian (1983).

La idea de “vulnerabilidad”, utilizada con carácter instrumental en la OD 4.20 y en el Approach Paper, evidencia el paradigma implícito en la noción de “pueblos indígenas”. Ahí pueden ser situadas, sin lugar a dudas, las sociedades en pequeña escala, con tecnología sencilla y que viven en áreas relativamente aisladas. Este perfil, en el contexto brasileño, se da en alrededor de solo tres docenas de pueblos aislados, que son objeto de una actuación especial del órgano indigenista (Funai), por medio de la Coordinación de Indios Aislados.

En el caso de esos grupos, tan obviamente vulnerables, se vuelve evidente para los técnicos la necesidad de estudios y evaluaciones previos y circunstanciados de los impactos socioambientales, con miras a la elaboración de cualquier programa de desarrollo financiado por el Banco en regiones colindantes o próximas. Las medidas de protección y asistencia son naturalmente consideradas como urgentes y se evalúa como imprescindible y necesaria la elaboración de un plan detallado que deberá hacer parte de la estructura del proyecto⁵.

Pero ¿qué decir de las demás 180 sociedades indígenas? En estos casos, que comprenden 6/7 de las existentes en el país, el criterio de vulnerabilidad no es susceptible de una aplicación directa e incuestionable. Para poblaciones transformadas en sedentarias y asignadas a unidades administrativas tutelares (los Puestos y áreas Indígenas), la caracterización como indígena procede de un reconocimiento oficial, pero su vulnerabilidad a programas de desarrollo no sería considerada tan dramática y tendería a estar circunscrita a aquellas unidades y a sus entornos.

Por lo general, para poblaciones numéricamente extensas que tienen contacto antiguo con el hombre blanco e incorporaron muchas de sus instituciones, los intentos de aplicación del criterio de vulnerabilidad terminarán por abrir espacio y brindar foros de legitimidad a un debate sobre la autenticidad de la colectividad, tan apreciada por los intereses regionales y por las instancias locales del poder (municipalidades y gobiernos estatales).

⁵ “Ocurrirán casos, especialmente cuando se trate con los grupos más aislados, en donde los impactos adversos serán inevitables, y no se habrán desarrollado planes adecuados para su mitigación. En estas situaciones el Banco no evaluará proyectos hasta que el prestatario ofrezca planes adecuados y estos sean revisados por el Banco. En otros casos, los pueblos indígenas desearán ser, y podrán ser, incorporados en el proceso de desarrollo” (OD 4.20 § 9).

El recurso a una presunta condición de “desventaja con relación al proceso de desarrollo” es un artificio derivado de la sociología del desarrollo que no provee criterios claros para justificar la intervención del Banco en algunos casos y no en otros, estrictamente similares, pero que involucran población regional “no indígena”. Una afirmación de que “las sociedades indígenas se encuentran, por lo general, entre los segmentos más pobres de la población”, como vemos en el texto de la OD 4.20 (§ 5), puede basarse en una concepción etnocéntrica en la cual la riqueza corresponde a la acumulación de bienes y mercancías, y chocar flagrantemente con los hechos cotidianos de la vida en las aldeas.

Si la identificación de una población como indígena; es decir, como objeto de atención especial del Banco con relación a programas de desarrollo a implementar, depende exclusivamente de la evaluación sobre si y hasta qué grado dicha población puede aún ser definida como indígena, deja entreabierta una puerta para los prejuicios y la presión espúrea de intereses contrarios.

Es preocupante la ausencia de criterios claros y generales, lo que todavía hace más grave la permeabilidad de los técnicos a los argumentos y finalidades de las múltiples instancias directamente involucradas en la ejecución del proyecto o programa propuesto, como vamos a detallar en otra parte de este texto. ¡Al fin, el grado (implícito) de autenticidad reconocido por el técnico (y anunciado como “vulnerabilidad”) a las poblaciones del área afectada, influenciará considerablemente en los costos, el ritmo de ejecución y la propia estructura del proyecto, con significativas repercusiones sociales y económicas!

Es necesario un criterio más general que evite la discusión proyecto-a-proyecto (AP, §8) y establezca parámetros mínimos para el proceso de consulta y negociación con las partes involucradas. Una concepción de este orden debe tener sus cimientos en factores históricos y culturales, evitando cuidadosamente basarse en la naturalización de los hechos socioculturales.

Al referirnos a los indígenas, debemos pensar en colectividades actuales que se reconocen como descendientes de aquellas poblaciones que estuvieron presentes en ese marco territorial antes de la llegada de los colonizadores europeos y de la formación de los Estados nacionales. Son, como argumentan los propios indígenas, las poblaciones

autóctonas y originarias, los primeros pueblos registrados por la historia en aquel espacio territorial.

Es bajo esa condición, de colectividades, que contribuyeron en forma decisiva para la formación del pueblo brasileño y del territorio nacional, como las leyes del país establecen para los indígenas un trato diferenciado, con el reconocimiento de derechos especiales. Pese a la peculiaridad de la retórica (que viene de procesos históricos y culturales complejos), el principio subyacente no es de ninguna manera una peculiaridad brasileña, pudiendo ser relacionado con un conjunto de procedimientos jurídicos (adoptados inclusive por el BM): la existencia de una política especial y de mecanismos compensatorios⁶.

Para brindarle operacionalidad a ese concepto basta consultar los términos del Convenio 169 de la OIT, del 7 de junio de 1989, que corresponde a la revisión y actualización del Convenio 107 (del 5 de junio de 1957), reflejando una posición más debatida y criticada, que expresa el punto de vista ya mundialmente consolidado entre los juristas especializados. “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (Art. 1, inciso II)⁷. En el contexto brasileño, tal concepto ha sido defendido por algunos antropólogos⁸ y, más recientemente, fue integrado a la legislación existente a través de un decreto legislativo (en el cual Brasil reconoce y ratifica el Convenio 169), homologado por el Presidente de la República a mediados de 2004.

⁶ Para un entendimiento de la política indigenista brasileña como un mecanismo compensatorio, véase: Oliveira (1999b).

⁷ Esta cita corresponde a una traducción literal del texto en portugués del Convenio. Sin embargo, la traducción en español presenta un aspecto menos incisivo: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. Disponible en: www.bancomundial.org.mx

⁸ Los argumentos desarrollados para justificar la objetividad y aplicabilidad de ese criterio en el ámbito de la definición jurídica de sociedades indígenas se encuentran en Oliveira (1994, 1998 y 2003).

Las condiciones de salvaguardia

El segundo punto es la discusión de las condiciones de salvaguardia de las sociedades indígenas frente a los impactos negativos de proyectos financiados por el Banco. Aquí se debe señalar en la OD 4.20 tres avances importantes en lo que atañe al perfeccionamiento de los instrumentos de salvaguardia:

—El Banco admite el rol de suministrar asistencia técnica a los prestatarios en el sentido de “crear capacidad para tratar de los asuntos relacionados con los indígenas” y fortalecer las instituciones oficiales encargadas de dichas cuestiones (§ 11 y 12).

—Exige que se elabore un plan de desarrollo para las sociedades indígenas (§ 13) y que se realicen todos los esfuerzos para “anticipar las tendencias adversas que podrían ser inducidas por el proyecto” (§ 14).

—Admite la posibilidad de un monitoreo independiente (en los casos de que las instituciones responsables tengan “un historial de administración deficiente”) y recomienda, además, que los monitoreos llevados a cabo por organizaciones indígenas sean estimulados y que los informes periódicos de evaluación sean puestos a la disposición del público (§ 15, h).

En lo que atañe al primer y tercer aspecto, es importante tener presente la particularidad de la política indigenista brasileña, con la existencia de una agencia oficial especializada y con mandato tutelar. Aunque la Constitución de 1988 considere a las comunidades indígenas y sus culturas como parte permanente de la nación brasileña, la legislación ordinaria sigue en vigor y su piedra de toque es el Estatuto del Indio (Ley 6.001 de 1973), totalmente radicado en prácticas tutelares y con una perspectiva asimilacionista (de aculturación espontánea, lenta y armónica). En las últimas décadas, una concepción minimalista de los objetivos y estructuras gubernamentales conllevó al retroceso progresivo de la agencia indigenista que, debilitada y ampliamente cuestionada (por líderes indígenas y por sectores significativos de la opinión pública), se sumió en una crisis crónica. En ese sentido, el apoyo de organismos de cooperación internacional y del propio BM fue esencial para asegurar la continuidad de las actividades y la calidad técnica de los procesos de demarcación de tierras indígenas. La posibilidad de

un monitoreo independiente de la acción gubernamental en el sector indigenista parece todavía muy distante del contexto brasileño, donde las autoridades manifiestan incomodidad y sospecha al tratar con la sociedad civil (opinión pública, ONG y especialistas), y se resiste a incorporar la participación indígena como prioridad en su agenda.

El AP parece profundizar los avances de la OD 4.20, cuando defiende la necesidad de una “cláusula de salvaguardia general” (§ 14), pero luego restringe y limita peligrosamente aquellas “situaciones en las que se tornaría recomendable la más extremada cautela”. Consecuentemente, el BM no brindaría apoyo financiero a cualquier intervención de desarrollo que involucrase la invasión de tierras indígenas, la remoción de sus ocupantes tradicionales o la exploración con finalidades comerciales de los recursos ambientales existentes en dichas áreas.

Pero el impacto pedagógico positivo de un franco rechazo es luego anulado por una serie correlacionada de remisiones a las condiciones de preparación del plan de desarrollo para las sociedades indígenas (OD 4.20, § 15) y para las directrices sobre Reasentamiento Involuntario (OD 4.30). La intención normativa se debilita por la repetida sucesión de atenuantes, que terminan por parecer verdaderas “franquicias”. Se acata pero no se cumple, dice un antiguo refrán español usado por los súbditos toda vez que las leyes reales no eran convenientes a sus intereses. El riesgo es que, al señalar minuciosamente las excepciones, la regla permanezca apenas como una formulación abstracta, una mera intención, mientras la ley es aplicada a través de salvedades y atenuantes cautelosamente normados.

Una expresión a veces utilizada para describir el posible significado de una “política de salvaguardia” para las sociedades indígenas es la de “mitigar los efectos adversos”. La ambigüedad contenida en esa expresión puede volverse sumamente preocupante cuando leemos en la OD 4.20 (§ 7) que hay “dos posiciones opuestas” para pensar en los efectos de proyectos de desarrollo para las sociedades indígenas: una plantea la “preservación de la singularidad cultural” y otra la “aculturación” para que puedan participar en los beneficios del “desarrollo nacional”. A juicio nuestro, dicha formulación tiene efectos desastrosos ya que asume (¡y admite!) una postura integradora y asimilacionista. Es de esperar que, en la revisión de la OD 4.20, ese punto sea suprimido, siguiendo las recomendaciones presentadas incluso por el AP, el cual pondera

que, frente a las sociedades indígenas, el proceso de desarrollo debe fomentar “el respeto por su dignidad, derechos humanos y singularidad cultural” (§ 11). Lo que sería totalmente imposible desde la perspectiva asimilacionista.

La participación informada y el diálogo intercultural

Al adoptar una posición de relativa exención entre los dos abordajes, la OD 4.20 abre un enorme campo de posibilidades para la actuación de los *Task Managers* (TMs) (factor que comentaremos en el próximo subtítulo). Eso es bastante paradójico, ya que las directrices normativas establecidas por el BM llaman la atención en sentido contrario, y sugieren que los proyectos aprobados resuelvan el conflicto entre los dos abordajes mediante la “participación informada de las propias sociedades indígenas”, en las que sobresale el papel de las “consultas directas”, “de la incorporación del conocimiento indígena” y del “uso de especialistas experimentados” (OD 4.20, § 8).

¿Cuáles son los límites de la intención de reconocer al indio como sujeto de iniciativas propias (*agency*) y cómo traducirlas en criterios y recomendaciones prácticas? Es lo que vamos a enfocar en nuestro tercer punto.

Es positiva la disposición de debatir con los principales interesados —las sociedades indígenas— los posibles efectos negativos de proyectos financiados por el Banco, pero si no se toma determinadas cautelas, tales iniciativas pueden convertirse, en el mejor de los casos, en simulacros de participación y, en el peor, en canales de imposición y cooptación.

El encuentro entre personas de diferentes culturas a fin de establecer en conjunto un acuerdo sobre hechos que afectarán decisivamente sus vidas y que tienen significados y costos muy diferentes para cada una de ellas, necesita realizarse según una ética del diálogo, que incluya condiciones adecuadas de comunicación.

La consulta no debe ser pensada como un evento único que crea una intercomunicación puntual y episódica entre mundos que, o bien se alejan al seguir sus propias órbitas, o se devoran mutuamente, donde el de más potencia arrastra los despojos del otro como uno de sus satélites. La consulta no puede ser un mensaje metido en una botella y

echado al mar, tampoco un ultimátum entregado por un mensajero al ejército enemigo.

Al contrario, tal proceso precisa ser concebido como la construcción de una “comunidad intercultural”, orientada por reglas claras y establecidas por consenso explícito, en el cual se manifiestan e interactúan intereses y valores divergentes (cf. Habermas; Apel 1990; Cardoso de Oliveira 1996). Cada parte trae al diálogo no su “verdad” (en el sentido impositivo y exclusivista), sino su punto de vista (lo que exige una actitud respetuosa hacia el otro). De la discusión de los argumentos deberá resultar un acuerdo intersubjetivo, explícita o tácitamente admitido, en cuya consecución estarán comprometidas ambas partes.

Consideradas situaciones de tan marcada asimetría como las características de los programas de desarrollo, promover y hacer factible iniciativas que resulten de una interlocución más justa y adecuada hace parte de la responsabilidad moral de los gobiernos (que se benefician de tales proyectos) y del BM (que los financia parcialmente).

Sin mayores aclaraciones y un mayor control de las reglas de funcionamiento de tal “participación informada”, hay un riesgo real de que el proceso se convierta en una imposición unilateral y frustre las expectativas de ambos lados, asumiendo características de un diálogo entre sordos. No se excluye completamente una lectura en ese sentido de las directrices operacionales. Así, el tenor de las consultas directas es, en determinado momento, explicado y justificado como necesario para “la identificación de las preferencias locales” (OD 4.20, § 8); las “organizaciones indígenas representativas son igualmente” referidas como las que proveen “canales efectivos para comunicar las preferencias locales” (§ 15, d).

¿Se trataría, entonces, de elegir entre alternativas meramente locales dentro de un programa ya elaborado de ingeniería social, la perspectiva de las de los indígenas manifestándose únicamente en cuestiones y detalles donde sea posible ejercer una elección limitada a un conjunto preseleccionado de posibilidades? Es lo que parece sugerir la palabra “preferencias”. ¿Seguramente, esta no es la expectativa (legítima) de las colectividades indígenas! El funcionamiento de una comunidad de comunicación y de argumentación exige un mínimo de simetría entre las partes en diálogo, lo que no puede ocurrir si no se incluye en el elenco de respuestas indígenas la posibilidad de decir no y de negarse a aceptar el proyecto propuesto.

El diálogo intercultural supone un esfuerzo sincero de escuchar al otro, un empeño real en el sentido de entender sus argumentos y, en función de ello, repensar las prioridades alternativas. Al enfatizar la capacidad de las organizaciones indígenas para tratar con las instituciones del gobierno, ONG (OD 4.20, § 15, f, iii) y, se supone, con el equipo del proyecto y los técnicos del propio Banco, se condiciona el diálogo a una capacidad previa del interlocutor. En el proceso de interlocución, se da énfasis no a la manifestación efectiva de las actividades reales, sino a un intermediario y a su capacidad de mediación. Siempre está presente el riesgo de que los mediadores indígenas (los “líderes” valorizados o producidos por los medios de comunicación y hasta los dirigentes de las organizaciones indígenas) puedan sufrir fuertes presiones y que, encuadradas en las reglas de juego, puedan al fin y al cabo convertirse en los instrumentos en pro de intereses distintos de los designios y evaluaciones efectivas hechas por las autoridades nativas tradicionales. Es algo especialmente posible porque algunos de esos líderes, como resultado de los roles especializados que desempeñan, son más bien mediadores que protagonistas plenos de la vida sociocultural de las colectividades en nombre de las cuales son forzados a hablar a menudo y bajo condiciones inadecuadas.

Por el contrario, es fundamental que haya efectivamente una incorporación de los líderes tradicionales en esa “comunidad intercultural”. Eso, dicho sea de paso, es lo que proponen las recomendaciones de la OD 4.20 (§ 15, d), lo que se justifica no solo por las razones pragmáticas ahí mencionadas (“ocupan una posición clave para la movilización de las personas), sino también porque tales líderes representan canales más fuertes y profundos para la manifestación de los valores y expectativas de su cultura, manifestada a través de una representación política bajo el control directo de dichas colectividades. Esa parece ser la única vía legítima para “la incorporación de la experiencia indígena en abordajes del proyecto” (AP, § 18).

Sin el debido acompañamiento —que podríamos llamar antropológico— parece muy difícil imaginar la construcción de esa “comunidad intercultural”. El rol de los especialistas en ese proceso es crucial: sería de poca utilidad ocuparlos solamente en algunas actividades de ejecución, dentro de un proceso de trabajo altamente repartido en casilleros, como en una “línea de montaje”, operando bajo las órdenes

de planificadores y en el ámbito de “equipos multidisciplinarios” (donde el papel de los especialistas en ciencias humanas es, con frecuencia, secundario). En este caso, el especialista solo concretaría, en la escala étnica, un programa mayor y arbitrario de desarrollo. Considerando la existencia e importancia del componente indígena en el proyecto, lo deseable es que ese especialista⁹ actúe como interlocutor permanente para el lineamiento de diferentes niveles de los proyectos, apoyando inclusive la toma de decisión más importante.

El amplio arco de opciones de los CMS y el juego de las presiones cotidianas

Un cuarto y último punto enfoca la cuestión de la flexibilidad en la aplicación de los planes y procedimientos del BM. En el análisis realizado por Approach Paper, la principal traba sería el establecimiento de un formato único de diseño de proyecto, proponiéndose como alternativa que, en la directriz por revisar, los planes de acción pudiesen ser preparados como documentos independientes, con una mayor posibilidad de adecuación (AP, § 21). En principio, la recomendación parece justificada, especialmente en los casos donde el componente indígena afecta solo una parte menor del proyecto.

Si bien se puede comprender la necesidad de mayor flexibilidad en el diseño de los proyectos, nos preocupa el amplio abanico de opciones,

⁹ Cabría recordar aquí la práctica adoptada por la ABA en la indicación de antropólogos para la realización de laudos periciales e informes de identificación de tierras indígenas. ABA atribuye inicialmente prioridad al conocimiento directo de la población mediante una tesis, disertación o investigación dirigida; luego cuenta la titulación, donde el título mínimo necesario es la maestría. Así se espera que quien satisfaga tales requisitos tenga un potencial que mejor lo califique para asesorar un proyecto y ayudar a divisar un proceso de consulta y participación indígena (AP, § 17, d, g; § 19, h). Eso significa, empero, considerar que los indigenistas o técnicos de otras formaciones académicas, que poseen conocimiento directo e convivencia prolongada con esas colectividades, deban ser excluidos, por principio, de la función de especialista. Debe hacerse; sin embargo, un análisis atento de los currículos, habilidades y desempeños en área, porque además de ser difícil una verificación, la experiencia en muchas ocasiones puede acarrear el establecimiento de rutinas de interacción y redes de clientela (que, si bien ocurran también en la investigación antropológica, en general tienen duración y consistencia menores).

con repercusiones diametralmente divergentes, a la disposición de los técnicos del BM (en especial los Task Managers). Sus opciones individuales serán determinantes para los rumbos que tomará el proyecto, empezando ya por el enfoque elegido, seguido de la caracterización de los pueblos indígenas, por la dimensión e importancia atribuida al componente indígena del proyecto, por la conducción del proceso de consulta a los indígenas, por la elección y preselección de los especialistas y consultores, etc. ¿Pueden ocurrir opciones antagónicas y llegar a ser justificadas sin herir de manifiesto las directrices del Banco! Tal hecho limita seriamente las consecuencias prácticas de todo ese proceso normativo, reduciendo considerablemente la importancia de la crítica, actualización y revisión periódica de las directrices operacionales.

De la lectura de las directrices queda una interrogante: ¿qué parte de las normas y recomendaciones contenidas en las directrices deja de ser propuesta para, de hecho, ser puesta en práctica en los proyectos? En el juego cotidiano de las presiones políticas sobre la elaboración y ejecución de planes de acción con miras a prevenir y reparar los impactos de proyectos financiados por el Banco junto a las sociedades indígenas, todo se desarrolla de forma completamente diferente.

Por una parte, los gobiernos en general tienen apuro de aprobar e iniciar pronto los proyectos, para ejecutarlos dentro de los plazos limitados por los mandatos; las empresas tienen una inquietud mayor con la agilización del proceso, una vez que cualquier retraso en el cronograma puede significar enormes prejuicios financieros; las firmas de consultoría establecen sus calendarios de estudios buscando adaptarse a la agenda y a los cronogramas de las empresas y de los organismos gubernamentales, muchas veces limitando drásticamente la investigación. Los técnicos del Banco, a su vez, operan siempre con recursos escasos y plazos rígidos, siendo necesario tomar en consideración en cada momento el hecho de que las salvaguardias repercuten en aumento de costos y extensión de los plazos. ¿En este marco de presiones con frecuencia convergentes, no se vuelve reducido el ámbito de la realización práctica de las orientaciones normativas preocupadas por los pueblos indígenas?

En este proceso de consulta, sentimos falta, por ejemplo, de un balance de las intervenciones realizadas por el Banco acerca de diversas áreas indígenas del país (en la región del Proyecto Carajás, Polonoroeste

y PMACI, respectivamente en los Estados de Maranhão y Goiás, en Mato grosso y Rondonia, y en el Acre), donde habría la oportunidad de saber cómo tales orientaciones fueron puestas en práctica y qué impacto tuvieron.

Si todos los factores antes mencionados —las ambigüedades de las directrices, la gran libertad de los TM y el juego cotidiano de presiones políticas contrarias— convergen para limitar el cumplimiento de las disposiciones de salvaguardia, hay que actuar creando o fomentando presiones en sentido inverso, estimulando los movimientos contrahegemónicos, fortaleciendo la alternativa de una “globalización desde abajo” (Varese 1996) y apoyándose en las fuerzas que dentro de los marcos nacionales luchan por nuevas formas de ciudadanía e inclusión social. Es decir, se trata de movilizar las fuerzas capaces de hacer que los TM pasen a incluir sistemáticamente en cálculos los costos (negativos) de alejarse de los procedimientos más positivos contenidos en las directrices del BM.

Es oportuna la sugerencia de que las consultas amplias (con gobiernos, ONG y representantes indígenas, incluyendo también las autoridades tradicionales) se lleven a cabo antes de las reuniones de evaluación (AP, § 19, i). Asimismo, la idea de condicionar el trámite y aprobación de los proyectos a la regularización previa de las tierras indígenas en ellos referidas (AP, § 20, j, k, l) puede resultar en un procedimiento eficiente para acelerar los procesos administrativos y vencer barreras políticas y económicas, acordando las tratativas de una cuestión —la garantía de un territorio colectivo con los recursos ambientales necesarios a su supervivencia— absolutamente esencial a los pueblos indígenas.

Agregaríamos otras dos sugerencias puntuales en el mismo sentido: a) que se implementen evaluaciones periódicas por consultores externos e independientes, de manera que aun durante la ejecución del proyecto haya condiciones de corregir posibles laguna o distorsiones; b) que se establezca, durante todo el periodo de implantación y funcionamiento del proyecto, una red de acompañamiento por representantes indígenas, elegidos mediante consulta directa a las colectividades, con el debido asesoramiento por parte de especialistas calificados.

Para terminar, un comentario de importancia estratégica, pero de índole doctrinaria y pedagógica. Criterios más precisos y mecanismos fiscalizadores, como algunos de los indicados en el AP otros aquí

sugeridos, pueden ayudar a mantener la necesaria articulación entre las directrices y las prácticas. Sin embargo, falta en los documentos una afirmación más positiva, que resalte el valor de la diversidad cultural, indicando la importancia de los pueblos indígenas en el mundo contemporáneo, calificando la preservación de su patrimonio cultural y su sociodiversidad como deber moral e intelectual de la humanidad.

La idea de una política de salvaguardia, anclada en una limitada y genérica noción de “protección a los derechos de terceros” funciona como estímulo demasiado tenue para que los equipos del BM lleguen a motivarse efectivamente en el sentido de utilizar los proyectos en beneficio de los pueblos indígenas. Pero es de eso de lo que verdaderamente se trata, en vez de limitarse a un ejercicio de contabilidad de pérdidas y a un lenguaje cauteloso y repleto de eufemismos (entre ellos sobresale la noción de “mitigación”).

Sería el caso, al contrario, de introducir claramente las iniciativas del BM en las líneas de una política compensatoria más amplia, que pudiera efectivamente contribuir para la superación de “patrones históricos de exclusión de las poblaciones indígenas”, como sugiere la AP (§ 22). Menos que “mitigaciones”, las intervenciones deberían incluirse en el espiral de las “acciones afirmativas”, que busquen reparar la situación de exclusión a que han sido relegados estos pueblos en los procesos de formación nacional.

Quisiéramos dejar constancia de que la existencia de las directrices crea un espacio singular para la disputa entre pueblos indígenas, gobiernos locales y nacionales, y empresas ejecutoras de proyectos a los que se asocia el BM, explicitando ahí la multiplicidad de visiones del mundo, patrones de conducta, intereses económicos y propuestas políticas. En términos sociológicos corresponde al establecimiento de un nuevo campo político, cuya naturaleza no es esencialmente filantrópica y proteccionista (aunque en la retórica muchas veces lo sea), ni constituye una estricta y mecánica reproducción de las desigualdades sociales (si bien que, con frecuencia, sean esos los resultados). Tal campo abarca todas las características de un complejo juego político en el que se persiguen en forma jerarquizada algunos objetivos generales (“desarrollo”, compatibilizado con “democracia”, “participación” y “transparencia”) cuyas definiciones no son enteramente consensuales. De las reglas establecidas se excluyen por principio un nacionalismo

fundamentalista, las prácticas represivas, los procedimientos tutelares y el ejercicio del despotismo iluminado. Los posibles resultados de los partidos disputados en diferentes escenarios dependerán de la fuerza relativa y del desempeño de los jugadores. Desde el punto de vista de los pueblos indígenas es una arena más donde pueden luchar por el reconocimiento y ampliación de sus derechos. Para los gobiernos y las empresas, ese campo asigna recursos nuevos y sus acciones dependerán de las políticas públicas (la indigenista y la ambiental, en especial) y de las diferentes legislaciones. Desde el punto de vista del BM, el predominio de una u otra estrategia será determinante para el rumbo de los acontecimientos.

Si se mantiene la posibilidad de un enfoque asimilacionista, poco espacio habrá para el ejercicio de una *agency* indígena, poco valorada en las estructuras gubernamentales (en general bastante homogeneizadoras) y opuesta al universo mercantil y a las ganancias de las empresas. De la actuación del BM resultarán proyectos de desarrollo similares a los de las décadas del 50 y 60, justificadamente criticados por Stavenhagen (1984). Al contrario, el predominio de un enfoque de mantenimiento identitario permitiría un avance en sentido inverso. La retórica de la participación y del respeto al medioambiente y a los derechos de las minorías crea una nueva virtualidad, una ética del diálogo intercultural. Pero si dicha disposición no se consolida en principios doctrinarios distintos y más explícitos, con repercusiones en la reducción de las ambigüedades existentes en las directrices, en una orientación más estricta a los TM y en un mayor acercamiento entre los principios normativos y las prácticas de los proyectos, hay un riesgo real de que dicha ética del diálogo intercultural no pase de una ficción. En este caso, las mismas reglas y dispositivos pueden servir a un fin totalmente divergente: la institución de una nueva modalidad de colonialismo que, a través de expedientes burocráticos y de la formación de una nueva élite de intermediarios nativos, establecerá una forma de dominación que perpetúa la exclusión y las desigualdades.

Bibliografía

Apel, Karl Otto (1990). *Penser avec Habermas contre Habermas*. París: Editions de l'Éclat.

Barth, Fredrik (1969). "Introduction", en: *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little Brown & Co., 1969.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1996) "Práticas interétnicas e moralidade", en: Cardoso de Oliveira y Cardoso de Oliveira, L.R. (orgs.) *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.33-49.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the other: how Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Pacheco de Oliveira, João (1994). "Fazendo etnologia com os 'caboclos do Quirino': Curt Nimuendaju a história Tikuna", en: *Ensaio em antropologia histórica*. Río de Janeiro: EdUFRJ.

----- (1998). "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais", en: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Río de Janeiro: Contra Capa.

----- (1999a). *Ensaio de antropologia histórica*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.

----- (1999b). "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: un encontro entre antropología e história", en: *Ensaio em antropologia histórica*. Op.cit.

Varese, Stefano (1996). "Paroquialismo y globalización: Lás etnicidades indígenas ante el tercer milenio", en: *Pueblos indígenas, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala.

Sobre los autores

Luis Reygadas. Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, donde se desempeña como profesor en el Departamento de Antropología. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Columbia, New York University, la Universidad Estatal de Nueva York y en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España. Sus libros más recientes son: Paul Gootenberg y Luis Reygadas (eds.) *Indelible inequalities in Latin America: insights from history, politics and culture* (Duke University Press 2012), *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* (Anthropos 2008), *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria* (Gedisa 2002).

Arjun Appadurai. Profesor de Antropología en la New York University. Ha sido profesor visitante en distintas universidades de Estados Unidos, Europa y la India. Especialista mundial en temas de dinámicas culturales de la globalización. Sus últimas publicaciones son: *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition* (Verso 2013), *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* (Tusquets 2007) y *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (FCE 2001).

Eduardo Nivón. Es profesor del departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa; es coordinador del posgrado virtual en Políticas Culturales y Gestión Cultural que se ofrece conjuntamente por el CONACULTA- OEI-UAM-I. Es autor de varias publicaciones, entre ellas *Culturas Urbanas y Movimientos Sociales* (CNCA/UAM 1998) y co-autor de *Territorio y Cultura en la Ciudad de México* (1999), *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización* (UAM-Juan Pablos Editor 2010). Ha sido profesor invitado en las Universidades de Barcelona, Girona e Interarts (Observatorio Internacional de Políticas Culturales Urbanas y Regionales).

Amartya Sen. Es profesor de Economía y Filosofía en la Universidad de Harvard. Anteriormente fue profesor en las universidades de Oxford y en London School of Economics. Como destacado especialista mundial en temas de cultura y desarrollo es parte de importantes comités consultivos, como el del PNUD y Oxfam, del cual es su actual presidente honorario. Entre sus publicaciones más recientes tenemos: *Development as Freedom* (1999), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2006), *The Idea of Justice* (2009); y junto a Jean Dreze, *An Uncertain Glory: India and Its Contradictions* (2013).

Néstor García Canclini. Es Doctor en Filosofía de las universidades de París, profesor de Antropología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa de México e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores de México. Ha sido profesor visitante en las universidades de Austin, Duke, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y Sao Paulo. Ha publicado recientemente: *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia* (Katz 2010). También coordinó los libros colectivos *Cultura y desarrollo: una visión crítica de los jóvenes* (Paidós 2012), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales* (Ariel-Fundación Telefónica-UAM 2012) y *Jóvenes creativos: estrategias y redes culturales* (FONCA-UAM-Juan Pablos 2013).

Joao Pacheco de Oliveira. Antropólogo brasileño y profesor titular del programa de Posgrado en Antropología del Museu Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Especialista en temas de políticas indígenas y pueblos indígenas, e indigenismo y etnicidad en Brasil y América Latina, fue presidente de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA) (1994/1996). Entre sus publicaciones destacan: (Org.) *Tradições e Modernidades* (FGV Editora 2010), *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil* (Contra Capa CAAAP 2006); *A Presença Indígena na Formação do Brasil* (SECAD/MEC/Unesco 2006); (Org.) *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (Contra Capa Livraria/LACED 2004).

Fuente de los artículos

Reygadas, Luis (2009) “Equidad intercultural” en: Aguilar, M. Á; Nivón, Eduardo; Portal, M. A. y Winocur, M. A. (coords.). *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*, pp. 67-86. Barcelona: Anthropos.

Appadurai, Arjun (2002). “Diversidad cultural: una plataforma conceptual”, en: *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Serie sobre la Diversidad Cultural*, N.º 1, pp. 9-17. París: Unesco.

Nivón, Eduardo (2013). “Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad”, en: Grimson, Alejandro y Bidaseca, Karina (ed.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, pp. 23-45. Buenos Aires: CLACSO.

Sen, Amartya (2004). “¿Cómo importa la cultura en el desarrollo?”, en: *Revista Letras Libres*, año 6, N.º 71, pp. 23-31. México DF.

García Canclini, Néstor (2013). “El horizonte ampliado de la interculturalidad”, en: *Crítica y Emancipación*, N.º 9, primer semestre, pp. 85-101. Buenos Aires: CLACSO.

Pacheco de Oliveira, João (2006). “Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas en las Directrices del Banco Mundial”, en: João Pacheco de Oliveira (comp.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*, pp. 181-199. Lima: CAAAP, Contracapa. .

ISBN: 978-612-4126-31-4



9 786124 126314