



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN DESARROLLO Y
GESTIÓN INTERCULTURALES

MITOS Y REALIDADES SOCIALES: ASPECTOS QUE OBSTRUYEN LA CONSTRUCCIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD EN MÉXICO

Tesina que para obtener el grado de Licenciado en
Desarrollo y Gestión Interculturales, presenta:

MIGUEL ANDRÉS VIVAS CALTENCO

ASESOR:

DRA. NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG

CIUDAD DE MÉXICO, 2014.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis padres...

ÍNDICE

A) A manera de introducción.....	1
Capítulo 1. La modernidad como modelo/clasificador de la humanidad.....	8
1.1. Sobre la idea de modernidad del siglo XVI	9
1.1.1. La racialización en la modernidad.....	15
1.1.2. La modernidad en el siglo XIX	23
1.2. Modernidad y colonialidad: dos fuerzas inseparables.....	28
A manera de conclusión.....	32
Capítulo 2. El mestizaje como discurso de integración nacional.....	35
2.1. Mestizaje o la lógica de la colonialidad.....	37
2.2. La construcción del proyecto homogeneizador.....	47
2.3. La institucionalización de lo mestizo.....	55
A manera de conclusión.....	59
Capítulo 3. Hacia un proyecto otro: la interculturalidad como medio y fin... 	61
3.1. Del discurso mono-cultural al discurso pluri-cultural en México.....	62
3.2. Sobre la multiculturalidad, multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad.....	67
3.3. Condiciones y alcances de la interculturalidad.....	76
3.3.1. Algunos ejemplos de la interculturalidad en México.....	82
A manera de conclusión.....	86
B) A manera de Conclusión final.....	87
C) Bibliografía.....	95

A) A manera de introducción

Este trabajo es, principalmente, una investigación de carácter documental. Reúne una serie de reflexiones hechas, en su mayoría, por autores latinoamericanos que conforman la red modernidad/colonialidad¹. Entre los autores que conforman esta red se encuentran Arturo Escobar, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, entre otros.

Se elige trabajar con las aportaciones de estos autores por tres razones: una es porque se enuncian desde el sur global, es decir, no se enuncia desde la geopolítica dominante del conocimiento que tiene su centro en Europa y Estados Unidos –norte global-; otra razón es porque las formas en que nacen estos aportes intelectuales se hacen desde las experiencias históricas, culturales y coloniales que han tenido la mayoría de los países del sur de América y del Caribe; por último, y principalmente Catherine Walsh, hace una serie de propuestas interesantes en torno al tema principal de este trabajo que es la interculturalidad.

A partir de la década de los noventa se produce en América Latina un nuevo foco de atención a la diversidad cultural: una atención que parte de la necesidad, cada vez mayor, de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales: de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos

¹ La red modernidad/colonialidad nace a partir de varios eventos académicos que se suscitaron en diferentes países de América, por ejemplo, Estados Unidos, Venezuela, Colombia, Ecuador, entre otros. La finalidad de realizar estos eventos era reunir a diferentes académicos que pudieran discutir su enfoque sobre las herencias coloniales en América Latina. Esta red no está del todo relacionado con las teorías poscoloniales, que se enuncian desde Estados Unidos e Inglaterra, sino más bien, trata de construir nuevas epistemes. Desde la perspectiva de la red modernidad/colonialidad la modernidad como fenómeno social y etapa de la “historia de la humanidad” no hubiera sido posible sin la colonialidad, es decir, sin la construcción de patrones de poder basados en la idea de raza. La construcción de la idea de raza fue el principal organizador en la división internacional del trabajo en el sistema mundo, y el cual se construyó a partir de 1492 con el “descubrimiento de América”. Cfr. el prólogo del libro *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, en donde se abunda más sobre la construcción de la red modernidad/colonialidad.

conscientes de las diferencias.² Uno de los proyectos que intenta resolver ésta necesidad es la multiculturalidad. La multiculturalidad es un término principalmente descriptivo. Básicamente se refiere a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio –local, regional, nacional o internacional- sin que necesariamente tengan una relación entre ellas.³

A la par de la multiculturalidad se ha construido otro concepto, el multiculturalismo. Este término expresa un concepto que se refiere a modelos de sociedad que puede servir como guía para establecer o modificar relaciones sociales, para diseñar y justificar políticas públicas, para tomar decisiones y para realizar acciones, ya sea por parte de los representantes de los Estados, de los miembros de los diversos pueblos y de las diversas culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y de los ciudadanos en general, en materia que afectan la vida de los pueblos y las relaciones entre ellos. A diferencia de la multiculturalidad, que tiene un sentido descriptivo, el concepto de multiculturalismo, tiene un sentido normativo.⁴

Otro proyecto ha sido la pluriculturalidad. La pluriculturalidad, al contrario de la multiculturalidad, sugiere una pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas. De esta manera se limita a describir una realidad; no promueve cambios o intervenciones, juntas hacen la totalidad nacional.⁵

Así pues, se fomenta el reconocimiento y la tolerancia a las diversas culturas o “minorías”, sin embargo, oculta la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros.⁶ En suma, la

² Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 41.

³ *Ibíd.*, p. 42.

⁴ León Olivé. *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural...*, p. 22.

⁵ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 44.

⁶ *Ibíd.*, p. 43.

multiculturalidad y la pluriculturalidad son realidades que “pretenden reconocer”⁷ las múltiples culturas que existen en un determinado espacio geográfico, es decir, se reconocen a las culturas pero su voz y su participación son inexistentes.

Quizá el concepto, práctica y proyecto, que pueda impulsar relaciones más equitativas entre diferentes culturas, erradicar las desigualdades sociales y construir una nueva forma de sociedad sea la interculturalidad. La interculturalidad, señala León Olivé, “hace hincapié en la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos”.⁸

A decir verdad, esta definición es un poco precaria ya que Olivé nunca propone de qué forma se pueden construir relaciones horizontales. Uno argumentaría que el diálogo podría ser el primer paso hacia esta construcción, pero el diálogo en la mayoría de las veces se produce de manera personal, es decir, de sujeto a sujeto y/o de grupo a grupo. Además, no deja claro cuáles han sido estos mecanismos de poder que, de alguna forma, dominan a las “minorías” culturales.

Asimismo, Catherine Walsh señala lo siguiente:

[...] la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un convivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad.⁹

Y más adelante:

Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz o estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar –desde la diferencia- las estructuras coloniales de poder (incluyendo a aquéllas que intentan controlar el saber, el ser y las relaciones complejas en torno a la madre

⁷ Digo “pretenden” porque en realidad sólo se hace hasta el punto en que no se interfiera con las dinámicas políticas, económicas y sociales ya establecidas, ya sea por el Estado, organismos internacionales o tratados Internacionales.

⁸ León Olivé. *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural...*, p. 24.

⁹ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 41.

naturaleza), como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir.¹⁰

Cabe aclarar, ¿Qué son las estructuras coloniales? Las estructuras coloniales parten de la colonialidad, que son los diferentes patrones de poder que se construyeron y se establecieron durante la Conquista del “Nuevo Mundo” y el periodo colonial. En la actualidad, dichos patrones siguen vigentes y obligan actuar, pensar y a relacionarse de una forma ya establecida. Tal como lo señala Mignolo, la colonialidad opera, al menos, en tres esferas:

- colonialidad del poder (político y económico)
- colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y en la relación de las lenguas con el conocimiento [...])
- colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros, etc.).¹¹

La colonialidad del poder es atribuida al uso de la raza como criterio fundamental para la distribución de la población en rangos, lugares y roles sociales, y como una ligazón estructural a la división del trabajo¹². La colonialidad del saber es, dice Quijano, “entendida como la represión de otras formas de producción de conocimiento (que no sean blancas, europeas y científicas), negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros.”¹³

Entonces, ¿qué tiene que ver la interculturalidad con la colonialidad? Si la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos otros, de una práctica política otra, de un poder social otro, y de una sociedad otra; formas distintas de pensar y actuar con relación a, y en contra de la

¹⁰ *Ibíd.*, págs. 43 y 44.

¹¹ Walter Mignolo. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, p. 13.

¹² Quijano citado en Catherine Walsh. *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial...*, p. 19.

¹³ *Ídem.*

modernidad/colonialidad¹⁴, por lo tanto, se puede decir que la interculturalidad es totalmente un acto De-colonial.

La Decolonialidad, explica Mignolo, “consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión democrática imperial.”¹⁵ Comienza en el momento que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman consciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber¹⁶.

En México existen alrededor de 52 grupos indígenas distribuidos en todo el país¹⁷. La mayoría de ellos posee una lengua, formas de organización social, política y económica diferentes a las utilizadas por el Estado-nación mexicano. La constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo segundo señala:

La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplica las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de pueblos indígenas, aquellas que formen una unidad social, económica, cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.¹⁸

¹⁴ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 21.

¹⁵ Walter Mignolo. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, p. 13.

¹⁶ Walter Mignolo. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad...*, p. 112.

¹⁷ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Disponible en: [<http://www.inegi.org.mx/sistemas/temasv2/contenido/sociedad/epobla07.asp?s=est&c=27635>].

¹⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Disponible en: [<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>].

Hay cuatro aspectos clave a tomar en cuenta. En primer lugar, la “nación mexicana” tiene una composición pluricultural. Como se mencionó con anterioridad, este concepto y proyecto hace referencia a la convivencia de varias culturas sin que necesariamente se interrelacionen equitativamente. La segunda cuestión, es que es evidente que la “nación mexicana” o la identidad nacional, no da cabida a ninguna otra identidad cultural que no sea ésta. La tercera, posee ciertos lineamientos y, por consecuente, cierta forma de caracterizar lo que es lo “indígena”. Por último, la población afrodescendiente es invisible social e históricamente.

Dicho lo anterior, y sin negar que existen relaciones interculturales en el ámbito personal, podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo a todas sus instituciones, la intercultural aún no existe. Se trata de un proceso por alcanzar por medio de nuevas políticas, prácticas, valores y acciones sociales concretos y conscientes que se puedan construir no en abstracto sino en medio de procesos formativos colectivos, en los que se relacionen miembros de culturas diversas así como sus maneras de ser y estar en el mundo¹⁹.

Por consiguiente, el propósito de esta investigación es visibilizar algunas causas por las cuales la interculturalidad –entendida no sólo como un acto totalmente Decolonial, sino también como un proyecto y realidad otra- no se ha concretado en los espacios con mayor diversidad cultural, como es el caso de México. Dicho de otra forma, ***¿Cuáles han sido los hechos sociales que han obstruido la construcción de la interculturalidad en el México contemporáneo?***

Para lo anterior, se propone analizar dos hechos de diferentes escalas sociales. Así en el primer capítulo de la investigación, se profundizará de qué forma la modernidad -como hecho social global- se convirtió en el modelo clasificador de la humanidad, de los pueblos, culturas y sociedades de todo el mundo, y cuáles son y fueron las consecuencias de dicho modelo en las relaciones inter-subjetivas, inter-personales e inter-culturales. Se utilizarán autores como Enrique Dussel,

¹⁹ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 45.

Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres, entre otros.

En el segundo capítulo, se analizará la forma en que el mestizaje -como hecho social local- se convirtió en el proyecto de integración nacional para todas las culturas que habitaron y habitan en el territorio; y se revisará el proceso de las diferentes etapas de su construcción. Se manejarán autores como Natividad Gutiérrez, Catherine Walsh, Luis Villoro, Bonfil Batalla, entre otros.

La última parte, se revisará el concepto de interculturalidad, multiculturalidad, multiculturalismo y pluriculturalidad, ya que en ocasiones son utilizados como sinónimos, así como también las características que los distinguen unos de otros no son del todo claras. De igual forma, se revisarán algunas condiciones y alcances de este proyecto otro llamado interculturalidad. Se utilizará a Catherine Walsh, Luis Villoro y León Olivé como autores principales.

Para la conclusión final de la investigación, se hará un recuento de las conclusiones a las que se llegó en cada capítulo y se propondrá trabajar el proyecto otro de la interculturalidad como una red de cooperación.

La magnitud del fenómeno es muy compleja. Como se dijo anteriormente, no sólo se trata de reconocer, tolerar o integrar a los “diferentes”, tampoco es sólo tarea de “indios”, “negros” o “mestizos”; sino de la sociedad y sus instituciones en general, de visibilizar los intereses políticos y económicos que se ocultan: en sí, es adentrarse en los complejos juegos de poder.

La trascendencia de este trabajo radica en el hecho en que se aportará material académico para seguir con la discusión en torno a la interculturalidad. Es un concepto prácticamente “nuevo”, por lo tanto, y sin generalizar, las referencias en el tema son muy pocas.

Capítulo 1. La modernidad como modelo/clasificador de la humanidad.

“Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscitan su funcionamiento es una civilización decadente.
Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.
Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.”

fragmento del
Discurso sobre el colonialismo

Aimé Césaire

Independientemente de toda la diversidad cultural que existe en el planeta, la modernidad como discurso y práctica se impuso como el modelo clasificador universal; dejando fuera a otras formas diversas de producir conocimiento, de estar y ser en el mundo. De igual forma, durante el proceso mismo de la modernidad se construyeron patrones de poder que valoraban a una cultura con respecto a otras. Estos patrones, en la actualidad, siguen operando y son estos mismos los que obstruyen la construcción de un nuevo proyecto llamado interculturalidad.

¿En qué momento histórico la modernidad se convirtió en el modelo/clasificador de la humanidad?, ¿qué consecuencias trajo consigo incorporar el paradigma de la modernidad en territorios con altos índices de diversidad cultural? En este primer capítulo de la investigación, se pretende responder a estas preguntas; en una primera parte se analizará el proceso de la construcción de la modernidad, que comienza con la conquista de América y la implementación de los primeros clasificadores raciales, y se pretende analizar este proceso durante el siglo XIX y los discursos filosóficos que se produjeron en esta época.

En una segunda parte, se argumentará que la colonialidad es el lado invisible de la modernidad, así como también de algunos patrones de poder que siguen operando en la actualidad.

Al final del capítulo, se discutirán algunos puntos del por qué la modernidad y la colonialidad son hechos que obstaculizan la construcción de la interculturalidad.

1.1. Sobre la idea de modernidad del siglo XVI

Desde la perspectiva europea, la modernidad se refiere a un periodo de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al descubrimiento de América, o bien a la Ilustración europea²⁰. La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde finales del siglo XV en adelante. Esta nueva totalidad histórica en cuyo contexto se produce la modernidad, se construye a partir de la conquista e incorporación de lo que será América Latina al mundo dominado por Europa²¹.

Debido a lo anterior, es importante señalar en qué periodo se concentrará la primera parte del análisis en torno a la construcción de la modernidad. Si se elige a finales del siglo XVIII y la mayor parte del siglo XIX –periodo en que se produce la Revolución Industrial y la Ilustración-, se estaría excluyendo casi trescientos años de esclavitud y colonización en las Américas -finales del siglo XV y la mayor parte del XVI-, por consiguiente y como se verá más adelante, éste periodo es de suma importancia para la investigación.

Autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo concuerdan que después de la caída de Tenochtitlan y la conquista de las culturas en

²⁰ Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, págs. 31 y 31.

²¹ Aníbal Quijano. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, p. 11.

Mesoamérica marca un antes y un después en la historia del mundo, por ejemplo, Mignolo señala lo siguiente:

[...] América es inseparable de la idea de la modernidad, y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los designios para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. La invención de América fue uno de los puntos nodales que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo de progreso de la humanidad. Entonces, el descubrimiento y la conquista de América no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente [...] Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.²²

Es decir, durante el cruce por el Atlántico no sólo se produjo el llamado “choque cultural” entre las culturas nativas y los enviados por la corona de Castilla, sino que también se comienza a utilizar la concepción de *modernidad*. Pero, modernidad ¿en qué sentido?. Enrique Dussel, a lo largo de sus investigaciones, permite esclarecer de qué forma se utilizaba dicha concepción. En su obra: *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, logra identificar que la modernidad se definía a partir de dos contenidos: conceptual y pragmático.

Como conceptual, señala Dussel, es “emancipación racional. La emancipación como salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.”²³ Y como pragmático:

[...] a) la civilización moderna se auto comprende como más desarrollada, superior [...]. b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, barbaros como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe de ser el

²² Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, págs. 31 y 32.

²³ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p. 157.

seguido por Europa [...]. d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador; la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización [...]. e) Esta dominación produce víctimas [...], sacrificio que es interpretado como un acto inevitable y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio [...]. f) Para el moderno, el bárbaro tiene una culpa [...] que permite a la Modernidad presentarse no sólo inocente sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización de los otros pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.²⁴

Aquí hay varias cuestiones, primero, en la parte conceptual, la “razón” es la columna vertebral de todo este discurso. No es la razón de la filosofía, de la ciencia y de la tecnología –cosa que después de trescientos años esto se convertirá en la nueva razón-, sino que es la razón del cristianismo, de Dios. Es aceptar que Dios omnipotente y omnipresente es el creador de todo, y que es la única salida de la inmadurez que obstaculiza el desarrollo del ser humano. En otras palabras, Dios es la modernidad y la modernidad es Dios.

En consecuencia, la parte de la definición pragmática es más clara aún: “la civilización moderna se auto comprende como lo más desarrollada”, lo cual quiere decir que la civilización de Dios o la civilización que cree en Dios es superior y es más avanzada que otros seres humanos²⁵. Por lo tanto, españoles y algunas órdenes cristianas eran las únicas que podían revertir estos atrasos.

Por ejemplo, “tenemos que morir para seguir viviendo”²⁶, es una afirmación que hace Walter Ong en su libro: *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, con respecto al cambio que hay de la oralidad a la escritura. Para él, “sin la escritura, la consciencia humana no puede alcanzar su potencial más pleno, no puede

²⁴ *Ibíd.*, págs. 157 y 158.

²⁵ Como se verá más adelante, en ocasiones los “otros” que no eran cristianos y que no creían en Dios, ni siquiera llegaban a la categoría de seres humanos. “En el mejor de los casos los indios eran considerados rudos, niños, inmaduros que necesitaban de la paciencia evangelizadora”. Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p. 57.

²⁶ Walter Ong. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, p. 24.

producir otras creaciones intensas y hermosas”²⁷, cosa que, con la oralidad o la tradición oral es imposible de lograr. Por ello, las diversas culturas que aún siguen manteniendo la oralidad como único medio de comunicación, según Ong, todavía no han podido alcanzar el potencial máximo de la humanidad.

Lo que Ong trata de decir es que, los “sacrificios” que se hacen para alcanzar cualquier objetivo son necesarios. Este libro se publicó a finales de la década de los ochenta, sin embargo, parece que coincide con el discurso y la práctica de la modernidad del siglo XVI; ya que para llegar al pleno desarrollo humano, para llegar a ser una persona “moderna” los sacrificios son necesarios e inevitables, no importa cuántas personas, sudor y sangre se derrame, al final y lo más importante es el objetivo que se desea alcanzar.

Si los “otros” que no son modernos se resisten, y si la violencia física y psicológica que se ejerce sobre las víctimas es necesaria para hacerlos entender, entonces, las personas que se definen como “modernas” se deslindan de toda responsabilidad y consecuencias que podrían causar sus acciones.

De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza²⁸. Y de ahí que, la modernidad no es la culpable, sino los que no se “modernizan”.

A mediados del siglo XVI, la orden religiosa del cristianismo comenzó a utilizar una palabra para referirse a todos aquellos que no poseían los lineamientos y características del hombre moderno/civilizado. A esos “otros” se les asignó el nombre de *bárbaros*. Bartolomé de Las Casas, propuso algunas referencias que permitieron identificar más fácilmente a los llamados “bárbaros”, entre ellas se encuentran las siguientes:

²⁷ *Ibíd.*, p. 23.

²⁸ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p. 65.

Los barbaros correspondían a los grupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad era aberrante.

Todos los pueblos cuya lengua carecía de una locución literal que respondiera de la misma manera que nuestras locuciones corresponden al latín. Todos aquellos que no escribieran en escritura alfabética, más específicamente, utilizando las letras del alfabeto latino, también se les consideraba bárbaros.

Bárbaros eran los que no contaban con un sentido de gobernabilidad.

Son infieles o paganos por no tener una religión verdadera ni abrazar la fe cristiana, incluso si eran sabios, políticos o pulidos.²⁹

Lo interesante de esto no son los parámetros que propone Bartolomé de Las Casas, sino el mismo clasificador. Contrario al sentido común contemporáneo, el racismo de color no fue el primer discurso racista. El racismo religioso (gente con religión frente a gente sin religión o gente con alma contra gente sin alma) fue el primer indicador en el sistema mundo/colonial capitalista/patriarcal occidentocéntrico/cristiano-céntrico³⁰.

La definición de persona sin religión se acuñó en la España de finales del siglo XV y comienzos del XVI. El debate provocado por la conquista era si las gentes sin religión halladas en los viajes de Colón eran personas con o sin alma. La lógica del argumento era el siguiente: primero; si no se tiene religión, no se tiene Dios, segundo; si no se tiene Dios no se tiene alma y tres; si no se tiene alma, no se es humano³¹.

Las categorías de lo moderno/civilizado y de lo bárbaro son clasificadores totalmente raciales. Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación. La categorización racial no consiste simplemente en decir

²⁹ Bartolomé de Las Casas, citado en Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, págs. 42 y 43.

³⁰ Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XV*, p. 45.

³¹ *Ibíd.*, p. 45.

eres negro o eres indio, por lo tanto eres inferior, sino en decir: no eres como yo, por lo tanto, eres inferior, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos³².

En una primera etapa, lo racial no tenía que ver con las características fenotípicas de los individuos, sino con el ideal de humanidad. Tal como apunta Mignolo:

[...] el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se les consideraba seres humanos [...] En este contexto la cuestión de la raza no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal.³³

Lo que se trata de mostrar es que desde este momento la modernidad está estrechamente relacionada con la idea de una “raza superior”, la cual, comienza a clasificar al resto de la población. Ser cristiano y por lo tanto moderno/civilizado, en el siglo XVI, eran las características que representaban el ideal de humanidad. Al mismo tiempo, se comenzó a construir una narrativa que trataba de explicar, por un lado, el porqué de la sumisión, el abuso y de la expropiación de recursos naturales y simbólicos, y por otro, la destrucción, la subordinación y la desvalorización de formas de pensar y construir conocimientos otros.

La modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito es el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimación es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización³⁴. Pero, ¿cuáles fueron las consecuencias que se desprendieron al construir la idea de una supuesta “raza superior”?

³² Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p. 43.

³³ *Ibíd.*, p. 41.

³⁴ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p. 131.

1.1.1. La racialización en la modernidad

El derecho³⁵ de juzgar a los “otros” y el derecho a juzgar su humanidad, se desprendieron desde la viva voz del colono español y se convirtió rápidamente en uno de los puntos principales para asignar categorías raciales a todos los grupos etnoculturales que habitaban en ésta otra parte del mundo; los pueblos sin religión –cristiana-, son pueblos sin alma.

La llegada de los doce primeros misioneros franciscanos al “Nuevo Mundo” en 1524, dio inicio formal a lo que pudiera llamarse la conquista espiritual en su sentido fuerte. Este proceso durará aproximadamente hasta el 1551, fecha del primer Concilio provisional en Lima, o 1568, fecha de la Junta Magna por Felipe II. Durante treinta o cuarenta años, se predicará la doctrina cristiana en las regiones de civilización urbana de todo el continente (más de la 50% de la población total), desde el norte del imperio azteca en México, hasta el sur del imperio inca en Chile³⁶.

La conquista espiritual era enseñar la doctrina cristiana, las oraciones principales, los mandamientos y preceptos, de memoria, cada día³⁷. En otras palabras, era el comienzo de la evangelización. La evangelización se convertirá, entonces, en la primera política de integración social, cultural y racial que se ejercería en el “Nuevo Mundo”.

Este método, que no era nuevo, ya había sido utilizado antes por los colonizadores españoles. La conquista final de Al-Andalus a finales del siglo XV se realizó bajo el lema de la pureza de sangre que era un discurso proto-racista contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial del territorio andalucí por parte de la monarquía cristiana castellana contra el sultanado de Granada, que fue la última autoridad política musulmana en la

³⁵ Este supuesto derecho a juzgar era el derecho *divino*. Sin embargo, como apunta Mignolo, “no había sido establecido por Dios como parte del orden natural sino por el hombre blanco, cristiano y europeo. La geopolítica y la política corporal del conocimiento se ocultaron mediante su sublimación de un universal abstracto proveniente de Dios o de un yo trascendental.” *Ídem*.

³⁶ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p. 56.

³⁷ *Ídem*.

Península Ibérica. La práctica de limpieza étnica del territorio andalucí produjo un genocidio físico y cultural contra musulmanes y judíos. Los judíos y musulmanes que se quedaron en el territorio fueron asesinados (genocidio físico) o forzados a convertirse al cristianismo (genocidio cultural)³⁸.

Los genocidios físicos y culturales que se realizaron tanto en Al-Andalus como en el “Nuevo Mundo” trajo consigo el *epistemicidio*³⁹. El epistemicidio es un concepto que utiliza Grosfoguel implementado por Boaventura de Sousa Santos que hace referencia “a la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas.”⁴⁰

Si los métodos de conquista militares y evangelizadores usados en Al-Andalus para lograr el genocidio y el epistemicidio se extrapolaron a la conquista de los pueblos indígenas en el continente americano, también creó un imaginario racial y una jerarquía racial nuevos que transformaron la conquista de moriscos y marranos⁴¹ en la Península Ibérica del siglo XVI⁴².

La reorganización política no se hizo esperar. Los “indios”⁴³ fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la encomienda. La encomienda era una

³⁸ Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XV*, p. 39.

³⁹ El epistemicidio, y como se verá más adelante, al menos en América Latina y el Caribe puede dar cuenta del por qué en pleno siglo XXI aún exista –de una manera (re) articulada- un sólo grupo que enuncie, articule y produzca “el” conocimiento de toda la humanidad. Tal como señala Quijano: “fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en la zona centro-norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial.” Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p. 217.

⁴⁰ Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.*, p. 43.

⁴¹ Moriscos y marranos fueron los nombres asignados para referirse a los musulmanes y judíos, respectivamente, convertidos al cristianismo. *Ídem*.

⁴² *Ídem*.

⁴³ La categoría de indio constituyó una nueva invención indentitaria moderno/colonial que homogeneizó las heterogéneas identidades que existían en el continente americano antes de la llegada de los europeos. También es importante recordar que Colón pensaba que había llegado a la India y, de ahí, el uso del término indio para asignar a las poblaciones que encontró. Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.*, p. 46.

forma de trabajo forzado que se utilizó en la conquista de Al-Andalus donde el encomendero no sólo sometía a trabajo forzado a los moriscos sino que vigilaba su conversión al cristianismo. Este método de trabajo y conversión forzada fue extrapolado contra los indígenas de las Américas. Es desde este momento que se institucionaliza de manera más sistemática la idea de raza y el racismo institucional como principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial. Mientras se ponía a los indios bajo la encomienda, bajo una forma de trabajo forzoso, los africanos fueron llevados al continente americano como remplazo de los indios en el trabajo esclavo. En ese tiempo se percibía a los africanos como musulmanes, y la racialización de aquellos en la España siglo XVI se extendió a los primeros⁴⁴.

El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causada principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los colonizadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. La eliminación de esta práctica colonial no culmina, de hecho, sino con la derrota de los encomenderos, a mediados del siglo XVI. La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico, implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante fueron adscritos a la servidumbre no pagada⁴⁵.

De igual forma, miles de africanos murieron en el proceso de captura, transporte y esclavitud en el continente americano. Fue un genocidio a escala masiva, el genocidio fue de manera inherente un epistemicidio. Se prohibió a los africanos en el continente americano que pensaran, rezaran o practicaran sus cosmologías, conocimientos y visiones del mundo. Se los sometió a un régimen del racismo epistémico que proscribió su conocimiento autónomo⁴⁶.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 48.

⁴⁵ Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", p. 207.

⁴⁶ *Ídem.*

La razón principal del tráfico de esclavos africanos al “Nuevo Mundo” y en el resto del continente, señala Eric Williams, “era económica, no racial; no tenía que ver con el color del trabajador, sino con los bajos costes de su trabajo. Comparado con el trabajo de los indios y de los blancos, el del esclavo negro era eminentemente superior.”⁴⁷ Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características sub-humanas, tan ampliamente comentadas, fueron sólo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y mejor. Esto no era una teoría, era una conclusión práctica que se deducía de la experiencia personal del colono⁴⁸.

Tanto los argumentos de Grosfoguel, Quijano y Eric William son complementarios. Era necesaria otra mano de obra que sustituyera a la de los “indios”; no sólo el contagio de algunas pandemias como el sarampión hizo que la mayoría de la población enfermara y muriera, sino también por las excesivas y duras formas de trabajo por las que fueron sometidos los “indios”. Los supuestos moros –que no eran moros y que en realidad eran individuos nativos del África-, rápidamente se incorporaron en las minas y plantaciones, dando así, en un primer momento, una estabilidad y después, un incremento en la producción económica.

Es decir, en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia al patrón de dominación colonial que se imponía⁴⁹.

De forma que, “una nueva tecnología –menciona Quijano- de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como natura asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.”⁵⁰

⁴⁷ Eric Williams. *Capitalismo y esclavitud*, p. 49.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 49.

⁴⁹ Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p. 202.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 205.

Hasta este momento, la supuesta “raza superior” civilizada, cristiana y por lo tanto moderna-, no tenía que ver únicamente con los ideales de humanidad que se planteaban a finales del siglo XV, principios y mediados del XVI, sino que además la asignación de los roles sociales y lugares de procedencia replantearon los clasificadores y jerarquías sociales.

La mezcla biológica entre los enviados de Castilla, los diferentes grupos etnoculturales del “Nuevo Mundo” y los nativos del África fue inevitable. Este hecho social ayudó a sostener una supuesta teoría y una matriz jerárquica: en el peldaño más alto se encontraban los españoles, seguido de los criollos, después los mestizos y en el último peldaño “indios” y “negros”.

En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y les fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salarios, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de administración colonial, civil y militar⁵¹.

La misma estructura de la organización y la división del trabajo que fue implementada en el “Nuevo Mundo”—y que fue a partir de la asignación de los roles y jerarquías sociales, es decir, de la *clasificación racial* de lo moderno/civilizado contra lo bárbaro- se convirtió, dice Grosfoguel, en el “principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial.”⁵²

Al mismo tiempo, “las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los

⁵¹ *Ídem.*

⁵² Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XV*, p.48.

Europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos.”⁵³ Por lo tanto, “indios” y “negros” “estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos.”⁵⁴

Tal como señala Quijano:

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, *decidió la geografía social del capitalismo*: el capital, en tanto relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaba todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control de trabajo. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se construyeron en el centro del mundo capitalista.⁵⁵
(cursivas mías)

Y más adelante:

[...] Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta [...] Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de *re-identificación histórica*, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. [...] La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo [...] En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas

⁵³ Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p. 207.

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 208.

de control de la subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.⁵⁶

Cabe mencionar que, Europa Occidental no se ubicó en el centro sino hasta la aparición de las Indias Occidentales en la consciencia cristiana europea. La idea de un Occidente y la ideología de la expansión occidental a partir del siglo XVI también nacieron con el reconocimiento y la invención de América⁵⁷.

En el siglo XVII, la economía europea –en especial en España, Portugal, Francia e Inglaterra- atravesaba un periodo de enorme prosperidad gracias a las riquezas producidas en las colonias: las Indias Occidentales de la Península Ibérica, las West Indies de Inglaterra y las Antillas de Francia. El apogeo de las artes y las ideas en Europa y sus colonias va de la mano del desarrollo económico surgido de las minas de oro y plata, las plantaciones de caña de azúcar, café, tabaco y algodón, la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra indígena y africana. Mientras que en el siglo XVI las potencias imperiales de las tierras descubiertas hacía poco eran España y Portugal, y la riqueza que provenía de la extracción de metales preciosos, el siglo XVII marcó el ascenso de la esclavitud y las plantaciones caribeñas, y los países europeos con salida al Atlántico se beneficiaron de la mano de obra colonial⁵⁸.

Los argumentos que enuncian Grosfoguel y Quijano llegan a un punto de suma importancia para este análisis y para la investigación. Fue en este momento en que un grupo de individuos que se asumieron como modernos, basados en un discurso de salvación y de humanidad ideal, construyeron el principio organizador de la división internacional del trabajo a partir de la jerarquización de razas. Se comenzó a deshumanizar la humanidad de los “indios/as” y “negros/as”, convirtiéndolos en categorías inferiores y negativas. Las diversas formas de ser, pensar y actuar, comenzaron a subordinarse a una sola forma de vivir en el mundo. Las diversas formas de construir conocimiento fueron inferiorizadas y

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 209.

⁵⁷ Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p. 60.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 85.

desvalorizadas por parte de los poderes hegemónicos. Y nuevamente, como menciona Eric Williams, “no fue a partir de una teoría –la que hizo que se actuara y pensara de esta forma-, sino de una conclusión práctica desde la experiencia del colono”.

Por esta razón, primeramente, se analizó la última parte siglo XV y la mayor del XVI; ya que la matriz, las categorías e indicadores raciales que se construyeron en este periodo aún siguen vigentes. Es un hecho que están presentes, sólo que están articuladas de una forma que son difíciles de percibir, además, se han interiorizado en las mentes de nuestros cuerpos a tal grado que aparecen de forma “normal”.

No es normal que, en pleno siglo XXI, el ser “indio/a” o “negro/a” representen aún categorías de “atraso”, “rezago” e impedimento del desarrollo, así como de ser los responsables de obstaculizar el “progreso”. Ni que “indios/as” y “negros/as”, en esta época, sufran de racismo social e institucional. Es decir, el poseer la identidad cultural de un “indio/a” o un “negro/a” responde de manera a- priori a una desvalorización social de las prácticas sociales y las diversas formas de producir conocimiento de estos grupos.

¿Por qué aún tienen mayor “veracidad” las prácticas sociales y la producción de conocimiento que se produce en Europa?, ¿tendrá el mismo peso en la sociedad la producción epistémica e intelectual aymara, quechua, tzotzil, tojolabal, yaqui o mixe? Entonces, el racismo no sólo se produce a partir de las diferencias fenotípicas, sino también culturales, epistémicas y de las diversas formas de vivir.

La *normalización* de estas categorías e indicadores raciales productos de la modernidad del siglo XV y XVI, tomarán otra forma en el periodo llamado Ilustración –finales del siglo XVIII y la mayor parte del XIX-. El conocimiento científico y filosófico que se producirán en Europa durante esta época será de suma importancia, por un lado, porque se justificarán y tendrán mayor fuerza estas categorías raciales, y por otro lado, porque la modernidad se concretizaría como el modelo a seguir de la humanidad.

1.1.2. La modernidad en el siglo XIX

Antes de comenzar con esta otra parte del análisis de la modernidad, tiene que quedar clara la diferencia entre Renacimiento e Ilustración.

El Renacimiento está caracterizado por la simetría formal en las artes plásticas y el humanismo en las letras, y la Ilustración tiene como principales características el secularismo, la celebración de la razón y la emergencia de una clase social y una nueva forma de gobierno (el Estado-nación) junto con una economía política vinculada con el libre comercio y la superación del mercantilismo⁵⁹.

Durante el periodo de la Ilustración y el uso de la razón, la racialización de los sujetos colonizados tomó mayor fuerza. La construcción de discursos apoyados en la filosofía y la ciencia fueron referentes para seguir con esta postura racial.

Cuando en el siglo XVII, Descartes escribió “yo pienso, luego existo” desde Ámsterdam, en el sentido común de los tiempos, ese “yo” no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados inferiores por toda la estructura de poder racial/patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados inferiores como resultado de los cuatro genocidios/epistemicidios⁶⁰ del siglo XVI. El único que quedaba como epistémicamente superior era el hombre occidental. En el sentido común hegemónico de la época, este “yo” del “yo pienso, luego existo” era un hombre occidental y no podía ser otro sujeto. Los cuatro genocidios/epistemicidios son constitutivos de la estructura epistémica racista/sexista que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad⁶¹.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 84.

⁶⁰ Los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI que menciona Grosfoguel son los siguientes: La conquista de América, la expulsión de musulmanes y judíos en España, el tráfico de esclavos a América y el genocidio de mujeres europeas acusadas de brujería. *Vid.*: Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, Universidades Occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XV*.

⁶¹ *Ibíd.*, págs. 51 y 52.

Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. El escepticismo misantrópico⁶² colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formación cartesiana representa quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común⁶³.

Asimismo, Nelson Maldonado Torres afirma lo siguiente:

A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en dos objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de la filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias.⁶⁴

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas de los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alte-rización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad⁶⁵.

⁶² “El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?” [...] la racionalidad instrumental opera dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso para algunos, y por qué los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos [...]”. Nelson Maldonado. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones hacia el desarrollo de un concepto”, p.145.

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ídem.*

⁶⁵ *Ídem.*

Los argumentos que enuncia Nelson Maldonado Torres son de suma importancia por lo siguiente: el uso de la razón que comienza con Descartes hasta llegar a Kant pone en el peldaño más alto epistémicamente, intelectualmente y socialmente al hombre blanco europeo. No sólo los “indios/as” y “negros/as” en las Américas quedarán fuera del canon epistémico, sino que también se juzgará su propia humanidad: ¿En verdad los “otros” son seres humanos?, ¿en verdad los “otros” piensan?, y más aún, ¿el conocimiento y las prácticas sociales que producen los “otros” son verdaderos? La “veracidad” automáticamente se traspasó a tres países principales de Europa: Alemania, Francia e Inglaterra.

Estos tres países durante el siglo XVIII y XIX tuvieron tremendos cambios en lo tecnológico-militar, las ciencias naturales y humanidades; por esta razón se convirtieron en la nueva referencia de la modernidad.

Por ejemplo, en las humanidades, Kant relacionó a Asia con la raza amarilla, a África con la raza negra, a América con la roja y a Europa con la blanca. Y por supuesto, atribuyó a los europeos (en especial a los alemanes, los ingleses y franceses) la superioridad de la razón y del sentido de lo bello y lo sublime⁶⁶.

Esta clasificación de identidades partían, por un lado, del discurso filosófico de Descartes y de la razón, y por otro lado, de la división de trabajo a partir de la jerarquización de roles sociales, es decir, de la jerarquización de las razas en el siglo XVI. Ahora bien, la razón se convirtió rápidamente en la única forma de producir conocimiento. Cabe destacar que, era la razón de un cierto grupo, que se encontraba en cierta parte del planeta y que tenía ciertas características culturales, es decir, que no cualquiera podía hacer uso de la razón. Necesariamente eran hombres, blancos y europeos.

Tal como apunta Enrique Dussel:

Este proceso de exclusión, negación o reclusión en la Exterioridad efectuada por la Razón moderna de los sin-va-lor ante los valores modernos, ante los criterios de civilización con pretensión de

⁶⁶ Walter Mignolo parafraseando a Kant. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p. 95.

universalidad que Europa impuso como evaluación en todos los niveles, se fue extendiendo rápidamente desde el comienzo del siglo XIX sobre todas las culturas no-europeas con una eficacia de resultados sorprendentes, ya que los propios negados –dada su inferioridad industrial evidente- se ocuparon de aplaudir por medio de sus elites neocoloniales (educadas ahora en Europa y después en Estados Unidos) esa ideología eurocéntrica sin oponente crítico hasta hace muy poco.⁶⁷

Una vez establecido quién podía hacer uso de la razón y quién no, se construyó la siguiente lógica en la población de las Américas: si la mayoría de los “indios” eran parte de la servidumbre y los “negros” eran esclavos, entonces, no pensaban, sólo servían como mano de obra. En el siglo XIX, más o menos fue la misma lógica; si toda su vida se han dedicado a la servidumbre y a ser esclavos, obviamente, no pueden hacer uso de la razón, por lo tanto no pueden producir conocimiento, y si lo producen, en el peor de los casos, es un conocimiento que no vale o que es erróneo. El uso de la razón sólo es producido por hombres, hablando de sexo, bancos, hablando de raza, y europeos, hablando geopolíticamente.

De igual forma en el siglo XIX, se construyó todo un discurso natural-biologicista para demostrar que efectivamente los “indios” y “negros” pertenecían a una raza inferior, es decir, se produjeron taxonomías basadas en la categoría biológica de raza, que ponía en el peldaño más alto a los hombres blancos europeos, seguidos de los criollos y mestizos, respectivamente, “indios” y “negros” se encontraban en el peldaño más bajo.

Tal como señala Walter Mignolo:

Cuando el término raza (principalmente en el siglo XIX) reemplazó a etnia y así se puso el acento en la sangre y el color de la piel en desmedro de otras características de la comunidad, raza se transformó en sinónimo de racismo. El racismo surge cuando los miembros de cierta raza o etnia tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de este grupo. El racismo ha sido una matriz clasificadora que no sólo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre

⁶⁷ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p.203.

otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas [...] y las clasificaciones geopolíticas del mundo⁶⁸

Regresando a las Américas, igualmente en el siglo XIX se produjeron cambios sociales de índole administrativo-político. Con la Revolución Francesa se produjo un cambio radical en el sistema político y jurídico de Europa Occidental, complementario de los cambios económicos y financieros que trajo aparejados la Revolución Gloriosa en Inglaterra. La concepción francesa del ciudadano y de los derechos individuales dio forma a las ideas acerca de la independencia personal y colectiva, la emancipación, la libertad y otros conceptos que han tenido una incidencia directa en las formas de pensar las revoluciones del continente americano⁶⁹. Uno de los cambios más notorios fue la construcción de los Estados-nación⁷⁰ en América.

Lo anterior trajo consigo el eurocentrismo y al occidentalismo. El eurocentrismo – explica Mignolo- “surge cuando la historia particular de Europa y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en su adhesión a un modelo”⁷¹. El occidentalismo fue un concepto geopolítico y la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo⁷².

En este momento histórico Europa se nombra como autor intelectual de la modernidad. La exclusión de lo no-europeo como criterio civilizador dio a Europa, que ya ejercía la hegemonía militar, económica y política, igualmente una

⁶⁸ Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p.42.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 79.

⁷⁰ Por el momento no se hablará más de la construcción del Estado-nación, sin embargo, en el capítulo dos de la investigación se profundizará más sobre este tema.

⁷¹ Walter Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p. 100.

⁷² *Ibíd.*, p. 60.

dominación cultural e ideológica. Lo no-europeo excluido terminó por desaparecer de toda consideración práctica y teórica⁷³.

Dicho lo anterior, se puede decir lo siguiente: a través de un sinfín de discursos y prácticas, el proyecto de la modernidad se ha articulado de tal forma que es difícil creer que puede causar daños en diferentes escalas, y que en la mayoría de las ocasiones son irreversibles. No se trata de tener una postura “antimoderna”, sino de visibilizar el proceso de su construcción y las consecuencias del mismo.

El siglo XIX fue el que reafirmó la postura racista construida en el siglo XVI. Sin embargo, la idea de raza no significó lo mismo durante todos estos siglos. Un factor que fue constante durante estos trescientos años fue el “derecho” de juzgar y desvalorizar lo diferente, es decir, desvalorizar a todo aquello que no era moderno o que no provenía de la modernidad. Estos dos actos se normalizaron en el momento en que la *colonialidad* penetró en nuestra mente y en nuestro cuerpo.

La herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho de clasificar⁷⁴.

Pero, ¿qué es la colonialidad? En esta segunda parte del capítulo se definirá qué es la colonialidad y se argumentará que ésta es consecuencia de la modernidad y de algunos patrones de poder.

1.2. Modernidad y colonialidad: dos fuerzas inseparables

Para explicar esta parte de la colonialidad se hará referencia a las palabras del filósofo caribeño Nelson Maldonado Torres, quien explica lo siguiente:

⁷³ Enrique Dussel. *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad...*, p.203.

⁷⁴ Walter Mignolo. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad...*, p. 34.

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinta de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitada a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad, y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.

La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de América. Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa de la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó en formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas.

Así, pues, aunque el colonialismo precede de la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.⁷⁵

Asimismo, la colonialidad, menciona Mignolo, “consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común.”⁷⁶

No hay modernidad sin colonialidad. Hablar de la modernidad/colonialidad, entonces, implica introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que no se quedan simplemente ancladas en un pasado colonial, sino que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente, dentro de un modelo hegemónico⁷⁷.

⁷⁵ Nelson Maldonado Torres. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones hacia el desarrollo de un concepto”, p. 131.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 132.

⁷⁷ Escobar citado en Catherine Walsh. *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial...*, p. 19.

En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implica también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo⁷⁸.

A partir de los argumentos de los autores anteriores se puede decir lo siguiente: Europa que construyó e impuso su propia narrativa de lo que significaría y significa la modernidad, tuvo y tiene la pretensión de ser universal. Sin embargo, una de las secuelas que produjo la construcción de este supuesto modelo universal, primero en América y después en el resto del mundo, fue la construcción del racismo.

Esto es, cuando un cierto grupo que posee ciertas características fenotípicas, culturales e intelectuales se autonombra como modernos, comienzan a clasificar a los demás sujetos diferentes de este grupo, e *incide* en la forma de pensar, actuar y de vivir de los “Otros” no-modernos. Este autonombamiento no fue voluntario, sino que se produjo a partir de diversos exterminios físicos, culturales y epistémicos del “Otro” diferente.

Esta incidencia en la forma de pensar, de actuar y de vivir, se naturalizó en la mente y en los cuerpos de los sujetos racializados/colonizados a partir de una matriz racial que se creó en las Américas en el siglo XVI: en el peldaño más alto se encontraban los hombres blancos europeos, seguido de los criollos y los mestizos, y en el peldaño más bajo se encontraban los “indios” y “negros”, respectivamente. En el siglo XIX, este patrón de poder se intensificó y se legitimó en el momento que se comenzaron a construir diversos discursos filosóficos y naturalistas-biologicistas para corroborar que efectivamente los racializados/colonizados eran seres inferiores.

Esta matriz racial nunca desapareció, por lo que sigue presente en el momento en que se sobrevaloriza una cultura con respecto a otra, un conocimiento con respecto a otro, y una forma de vivir con respecto a otra. ¿Por qué se prefiere adoptar la forma de vida de los países modernos? A manera de especulación se diría que los países modernos que se encuentran en Europa, desde el siglo XIX

⁷⁸ Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p. 221.

hasta la fecha, se han mantenido en una línea constante de cambios en lo tecnológico-militar, en la ciencia y en lo que se denominan las humanidades, por lo que su discurso y su práctica de lo moderno se fueron fortaleciendo.

A escala global, por ejemplo, categorías como Oriente y Occidente, países de primer mundo y tercer mundo y, países desarrollados y en vías de desarrollo o subdesarrollados, se han convertido en modelos geopolíticos que se han implementado a través de la retórica-práctica de la modernidad para clasificar a la población del mundo. La modernidad, entonces, es un clasificador para referirse a algo o a alguien que es más “avanzado” o “mejor” con respecto a otros.

Lo que se quiere decir con esto es que la modernidad al convertirse en el modelo y clasificador de la humanidad, necesariamente *subordinó e incidió* en las prácticas sociales, políticas y epistémicas de los “Otros” que no eran modernos; transformando así, la concepción del mundo de los no-modernos, *desvalorizando* sus prácticas sociales, culturales y epistémicas. No se trata de satanizar el proyecto de la modernidad sino de visibilizar su otra cara, la colonialidad.

La colonialidad, por así decirlo, es la versión oficial histórica, social y epistémica que se inserta en la mente y en los cuerpos de los sujetos, y que no permite ver más allá de la propia modernidad de Europa. Negando y desvalorizando formas de construir conocimientos otros, prácticas sociales otras, y formas de ser y estar en el mundo otras, diferentes a la modernidad. La colonialidad es el resultado de implementar e imponer un modelo y una visión del mundo que responde a ciertas necesidades de ciertos grupos específicos.

El proyecto de colonizar América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es

constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos⁷⁹.

Por último, cabe destacar que la colonialidad no puede ni debe etiquetarse en un periodo de la historia, ya que al hacerlo se caería en el discurso oficial dominante de los poderes hegemónicos, es decir, sería asumir que la colonialidad está totalmente superada. Más bien es algo que aún sigue vivo, que sigue vigente en nuestra forma de pensar, actuar y relacionarnos con otros. Cabe mencionar que, nuestra forma tan particular de vivir –eurocéntrica y occidentalizada-, consciente o inconsciente, también ha sido partícipe de la lógica y estructura de la colonialidad. No sólo los “indios” o los “negros” fueron los primeros involucrados y principalmente afectados por esta lógica y estructura, sino también individuos en sus múltiples identidades socioculturales: desde el peldaño más bajo, hasta el peldaño más alto en la escala social, que va desde la lucha de clases hasta la diferencia racial.

A manera de conclusión

No se puede establecer un diálogo, ni mucho menos se puede hablar ni practicar la interculturalidad sin antes haber visibilizado los puntos que constituyen las relaciones asimétricas. De la misma manera, no se puede ser sensible con otras culturas diversas y epistemes diversas, si no se puede ver más allá de Europa y la propia modernidad.

Los objetivos de analizar el tema de la modernidad como modelo clasificador de la humanidad fueron, por un lado, visibilizar la otra parte de la modernidad, es decir, la colonialidad, y por otro lado, el reto que lleva consigo el proyecto de la interculturalidad.

⁷⁹ Nelson Maldonado. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones hacia el desarrollo de un concepto”, p. 132.

Si bien es cierto que la modernidad del siglo XVI no significó lo mismo que en el siglo XIX, también es cierto que la colonialidad, es decir, no ver más allá de Europa y negar formas de construir conocimiento otras, prácticas sociales otras, y formas de ser y estar en el mundo otras, diferentes a Europa, estuvieron presentes durante las dos épocas.

Por otro lado, si la interculturalidad como reto, propuesta, proceso y proyecto es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir⁸⁰, y que al mismo tiempo intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad⁸¹, entonces como reto personal y social –y no es caer en fundamentalismo y condicionalismo-, es aceptar que existen otras formas diversas de construir el mundo diferentes a la de Europa y la modernidad.

De igual forma, es aceptar que no existe una cultura mejor que otra, o una forma de construir conocimiento mejor que otra. Al contrario, es poner en el mismo plano a toda la diversidad de culturas, identidades, de producción de conocimiento y prácticas sociales. La desvalorización cultural y epistémica que se produjo durante estos últimos quinientos años, se produjo porque se juzgaba desde el ojo de Europa y la modernidad.

Hablando desde el proyecto mismo de la interculturalidad, no se trata de destruir las concepciones que construyó Europa y la modernidad, tampoco se trata de ocupar el lugar y el poder que ha acumulado durante estos últimos siglos. Se trata, más bien, de ponerlos en el mismo plano cultural y epistémico que las demás culturas. En sí, es un gran reto.

⁸⁰ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, págs. 43 y 44.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 41.

En este capítulo se habló de la modernidad y la colonialidad de manera global y continental, sin embargo, en México, la modernidad y la colonialidad se expresó de una forma muy particular. Es así que en el siguiente capítulo de la investigación se pretende responder a la siguiente pregunta: ¿En México, de qué forma se manifestó la modernidad y la colonialidad?

Capítulo 2. El mestizaje como discurso de integración nacional.

“<< ¡Sucio *negro!* >> o, simplemente, << ¡Mira, un *negro!* >>. Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos.”

Piel negra, máscaras blancas

Frantz Fanon

Como se mencionó en la parte introductoria de la investigación, la colonialidad opera al menos en tres esferas: la colonialidad del poder, del saber y del ser. La colonialidad del poder hace referencia al carácter económico y político al que estamos sujetos la mayoría de la población del mundo, es decir, a la dinámica económica capitalista neoliberal y a la administración política que ejerce el Estado-nación y sus instituciones. La colonialidad del saber se refiere a la construcción intelectual, epistémica, filosófica y científica de un cierto grupo geocultural y geopolítico que permea a la mayor parte de la población del mundo, dejando afuera otras formas de construir conocimiento. Y finalmente, la colonialidad del ser se relaciona con los roles atribuidos al género, el control de la sexualidad y la subjetividad⁸².

La diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América (por ejemplo, la inferioridad de los indios y el carácter no humano de los esclavos africanos) se mantuvo y se intensificó en las repúblicas independientes⁸³.

Debido a esto, la modernidad y la colonialidad no sólo se expandieron en la mayor parte del mundo, reconfigurando las dinámicas políticas y económicas, sino que al mismo tiempo, también reconfiguraron las identidades sociales locales. Si la idea

⁸² Walter D. Mignolo. “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, p. 13.

⁸³ Walter D. Mignolo. *La idea de América Latina. la herida colonial y la opción decolonial*, p. 112.

de América Latina⁸⁴ del siglo XIX y la construcción de los Estados-nación en este mismo siglo fueron producto de la insurrección de la élite criolla/mestiza letrada, aún se necesitaba de algo que diera forma y cohesión a la demás población “bárbara”, “atrasada” e “incivilizada”.

Se necesitaba, entonces, de una *identidad* que pudiera, por un lado, construir un sentido de pertenencia y de arraigo en la población de las nuevas naciones que se construían en esa época, y por otro, seguir en el camino de la forma de vida europea moderna. Si la idea de latinidad había funcionado como la nueva identidad que unía a varios países de América, en el caso particular de México, se necesitaba también de una identidad que pudiera “mezclar” lo tradicional –hablando de los grupos etnoculturales nativos y afro-, y lo moderno –hablando de los criollos/mestizos letrados-.

Este nuevo proyecto y esta nueva identidad fue el mestizaje. El mestizaje permitió y permite varias cosas. Por un lado, hace posible encubrir las tres esferas en las que opera la colonialidad, por otro, permite blanquear cultural y epistémicamente a toda la población “no-moderna”, es decir, a la población “indígena” y “negra”, y finalmente, unifica a toda una diversidad de saberes, prácticas sociales y formas de estar y ser en el mundo.

Es así que en este segundo capítulo de la investigación se pretende analizar el mestizaje como discurso de integración nacional en México. En una primera parte del capítulo se analizará concretamente qué es el mestizaje y la lógica colonial que subyace. En la segunda parte se hablará sobre el proceso de la construcción del Estado-nación y la nueva identidad nacional mestiza. Finalmente se hablará sobre la institucionalización de la identidad mestiza.

⁸⁴ Para conocer más sobre la construcción de América Latina y la idea de la latinidad *Vid.* el capítulo “América Latina y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial” del libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, de Walter Mignolo.

2.1. Mestizaje o la lógica de la colonialidad

Históricamente, la narrativa del mestizaje permitió a las élites ilustradas de la colonia y la temprana República definir las diferentes categorías y la sujeción del Estado y de adscripción a conductas de vasallaje colectivo. En el siglo XVIII –que es cuando el término mestizo empieza a usarse oficialmente en los censos y patrones-, esta condición les recordaba a quienes así eran designados, que ningún esfuerzo de mimesis y arribismo cultural habría de bastarles para liberarse del todo del pago de tributos y otras exacciones coloniales⁸⁵.

Tal como expuso Silvia Rivera Cusicanqui, el término mestizo fue y sigue siendo una categoría que permite marcar la diferencia racial y cultural entre diferentes grupos sociales. Una diferencia que se construyó –como propone David Bradig- a partir del “patriotismo criollo” y el “nacionalismo mexicano”⁸⁶, las cuales se originaron durante el periodo de la monarquía absoluta y la posrevolución mexicana, respectivamente.

De igual forma, el término mestizo también es una identidad que trata de construir un origen en común entre diversos grupos etnoculturales que se encuentran en un determinado espacio geográfico, a partir del control de diversos elementos culturales⁸⁷ de diferentes culturas. Pero, ¿cuál o cuáles han sido los grupos que han controlado estos diversos elementos culturales y bajo qué ideología e intereses?

“La mayoría de las naciones modernas han sido creadas e impuestas desde el poder político estatal, controlado por un grupo social, y la más de las veces por una etnia sobre diversos pueblos y comunidades.”⁸⁸ En el siglo XIX, este grupo social era, ni más ni menos, la élite criolla/mestiza letrada que había iniciado las revueltas y que había triunfado en las guerras de Independencia. Desde su punto

⁸⁵ Silvia Rivera. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 120.

⁸⁶ Los temas del “patriotismo criollo” y el “nacionalismo mexicano” se tocarán más adelante.

⁸⁷ Se retomará más adelante la teoría del control cultural que propone Bonfil Batalla para ilustrar las diversas dinámicas que utiliza los poderes centrales para construir su identidad.

⁸⁸ Ambrosio Velasco. “Mestizaje: elementos constitutivos del republicanismo y multiculturalismo”, p. 430.

de vista, los criollos/mestizos letrados se acercaban a la altura física, cultural, intelectual y epistémica, de los hombres blancos europeos. Sin embargo, necesitaban de una identidad que pudiera permear al resto de la población “india” y “negra” e ir en la misma dirección que Europa. Al respecto, Ambrosio Velasco señala lo siguiente:

Durante la segunda parte del siglo XIX y la mayor parte del XX se promovió el mestizaje de los grupos indígenas con los criollos y europeos como un programa de blanqueamiento de los indios y de construcción de un grupo étnico propiamente mexicano. Pero sobre todo se construyó un mito étnico, el mito de que el auténtico mexicano es ante todo mestizo, ni indio ni español.⁸⁹

¿A qué se refiere con esta política de blanqueamiento? Al respecto, Catherine Walsh afirma lo siguiente:

El blanqueamiento físico y cultural ha funcionado –y sigue funcionando- en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos –o de ellos a la categoría de blanco-mestizos- representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, al euro-anglo-centrismo y los valores, actitudes y razón asociados con la blancura.⁹⁰

En efecto, como señala Ambrosio Velasco y Catherine Walsh, el mestizaje tiene que ver, en primer lugar, con una política de mejoramiento de la raza, pero no en un sentido unívoco que hace referencia al color de piel, sino también de prácticas sociales, culturales y epistémicas. Si el tránsito y los cambios que debían hacerse eran con respecto al modelo/clasificador de la humanidad, es decir, con respecto a la modernidad, y tal concepción se había gestado en Francia, Inglaterra y Alemania, y las personas que habían producido tales cambios poseían ciertas características socio-culturales, entonces, el blanqueamiento era en referencia a Europa. El mestizaje se convirtió en sinónimo de blanqueamiento.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 431.

⁹⁰ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 26.

Los mestizos ocupaban un lugar entre los criollos civilizados letrados y los indios bárbaros; por eso mismo y los beneficios asociados con el blanqueamiento, los mestizos –al distanciarse al máximo de sus ancestros indios- contribuyeron a forjar este sistema de rígida racialización⁹¹.

En México, estas políticas de blanqueamiento o mestizaje –como se verá más adelante-, surgieron a finales del siglo XIX y con mayor fuerza en el siglo XX.

Los cambios introducidos por el liberalismo económico y político van imponiéndose hacia finales del siglo XIX, y tienen diversos desenlaces regionales. La modernidad civilizada triunfa progresivamente sobre la incultura y la barbarie cholo-indígena⁹².

Este modelo civilizado que menciona Silvia Rivera Cusicanqui, comienza con la filosofía liberal y positivista del “Porfiriato”. El grupo denominado como “Los científicos”⁹³ y quienes se apegaban a estas filosofías, consideraban que el método científico debía aplicarse al estudio de la sociedad y a la resolución de sus problemas; en otras palabras, pensaban que el estudio sistemático de la sociedad les permitiría comprender las leyes que regían su funcionamiento y conducirlas, con lo cual podrían eliminar las trabas que obstaculizaban el progreso social⁹⁴.

Entonces, el mejoramiento y el progreso de prácticas sociales, culturales y epistémicas, es decir, *el blanqueamiento o mestizaje* opera, al menos, en tres formas: en lo político-administrativo, en la producción intelectual-epistémica de los sujetos, y en los sujetos mismos. Comencemos con lo político-administrativo.

En la época colonial, en México, ya se hacía referencia al término nación –la nación tlaxcalteca, la nación otomí-; en las monarquías absolutas europeas empieza a identificarse a la nación como el conjunto de pueblos sometidos a un mismo poder soberano. Sin embargo, las revoluciones a finales del siglo XVIII y

⁹¹ *Ibíd.*, p. 29.

⁹² Silvia Rivera. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 80.

⁹³ Este grupo lo integraba Justo Sierra, Miguel y Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Joaquín Casasús, Francisco Bulnes, entre otros. Elisa Speckman. “El Porfiriato”, p. 351.

⁹⁴ Elisa Speckman. “El Porfiriato”, p. 352.

principios del XIX fueron las que dieron lugar a una nueva idea: Estado-nación⁹⁵. Estado se refiere a un orden de poder soberano sobre un territorio limitado. Nación, en cambio, es una comunidad de cultura en el espacio y en el tiempo, unida por una tradición y un proyecto comunes. La unión del Estado y la nación es un invento moderno⁹⁶.

Los “negros”, y principalmente los “indios”, contaban con un sistema político propio que antecedió al Estado y sus instituciones. La subordinación e imposición de un sistema de normas y leyes que responde a un cierto grupo específico, es decir al grupo mestizo, en este caso, es lo que Pablo González Casanova denomina colonialismo interno:

La definición de colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere independencia formal, [...] Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin un gobierno propio. 2. Se encuentran en situaciones de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que la integran. 3. Su administración y responsabilidad jurídico-política concierne a las etnias dominantes [...] 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos, militares del gobierno central, salvo en condiciones de asimilados. 5. Los derechos de sus habitantes, sus situaciones económicas, política social y cultural son reguladas e impuestas por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una raza distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada inferior [...] 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la nacional.⁹⁷

Cualquier forma de organización y administración política diferente a la del Estado y sus instituciones, automáticamente quedaban fuera de legitimidad y validez. Esta imposición de la administración política que surgió en el siglo XIX y que siguió en la última década anterior correspondía a las políticas de mejoramiento, de

⁹⁵ Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 172.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 196.

⁹⁷ Pablo González Casanova. “Colonialismo interno (Una redefinición)”, p. 42.

desarrollo y progreso social que tenían claro los grupos criollos-mestizos de esa época.

El Estado homogéneo fue resultado de la imposición de una nacionalidad o etnia hegemónica sobre las demás: en nuestro caso, deriva de la constitución del Estado nacional bajo el dominio de la etnia criolla-mestiza⁹⁸.

En la actualidad, las cosas no han cambiado del todo, sin embargo, el derecho a la libre determinación o autonomía y la cual se ha ganado a partir de múltiples luchas sociales, hace un parte aguas para construir políticas otras.

Según la premisa del Estado, todos los sujetos son iguales ante la ley. No obstante, hay sujetos diferentes –hablando cultural y socialmente-, entonces ¿cuál es la forma para acceder a los derechos que ofrece el Estado y sus instituciones?

Para tratar de resolver esta pregunta se analizará el siguiente ejemplo: cuenta la “historia oficial” que Don Benito Juárez –presidente de México y precursor de las Leyes de Reforma del 57- era un “indio” zapoteco que nació en Oaxaca. A muy poca edad quedó huérfano, por lo que pasó a manos de su tío. Éste se dedicaba principalmente a las labores del campo por lo que fue inevitable que don Benito se dedicara a las mismas actividades. Al encontrarse Oaxaca en una zona periférica con respecto a la capital del país, el español era una lengua que no se practicaba como las demás, sin embargo, el tío de Don Benito tenía poco conocimiento de ésta, por lo que provocó un interés –de parte de Don Benito- por aprenderla. Tenía que trasladarse a la capital si es que quería *superarse*, la distancia no fue obstáculo para él, así que abandonó a su tío y se dirigió a la capital. Ingresó a un seminario religioso porque las personas que accedían a dicho recinto recibían educación de alto nivel y gozaban del reconocimiento social. Por su alto rendimiento académico ingresó rápidamente a la carrera de leyes en Oaxaca, donde tiempo después se tituló, comenzó a impartir clases y se convirtió en director de dicha institución. Poco a poco se fue inmiscuyendo en la política,

⁹⁸ Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 197.

primero en Oaxaca atendiendo diversos cargos políticos y tiempo después en la capital, donde finalmente se convirtió en presidente del país.

Antes de pasar al análisis, habrá que señalar lo siguiente; en primer lugar, no se pretende juzgar o criticar la vida personal de cualquier sujeto o figura pública, pues sería -en primera instancia- muy poco ético y profesional, y en segundo lugar, si comenzamos a criticar o a cuestionar las acciones, las militancias políticas o intereses de estos, se estaría descontextualizando el análisis. Es fácil cuestionar desde nuestra postura y desde nuestra época, y más aún, cuestionar sus discursos, pero no hay que perder de vista que esa concepción que se tenía del mundo en aquella época, esa forma de construir ese mundo, práctica y discursivamente, corresponde a la época en concreto.

Una vez aclarado esto, lo que se trata de ilustrar con este ejemplo es, por un lado, visibilizar la narrativa que siguen utilizando los poderes hegemónicos para construir una *metáfora de la superación* y, por otro lado, visibilizar el proceso de blanqueamiento o mestizaje en los sujetos. La lógica de la metáfora es la siguiente: si Benito Juárez a pesar de su condición de “indio” y lo que implicaba esto, es decir, no saber español, leer y escribir, pudo cruzar los obstáculos sociales, económicos, políticos y culturales, y pudo llegar a ser presidente del país, entonces, tú “indio” o “negro” que te encuentras en una posición más favorable a como se encontraba Don Benito, puedes aspirar a ser algo mejor. Este “ser algo mejor”, en el siglo XIX, era en referencia a la transición mestiza; ahora, en el siglo XXI, este “ser algo mejor” es en referencia al desarrollo de la ciencia, de la tecnología, de la educación –hablando en un nivel colectivo, de país-, y poseer ciertos bienes materiales y económicos –hablando en un nivel individual, de sujeto-. Esta idea de “superarse”, uno se preguntaría ¿superación de qué o respecto a quién?

Con respecto a la pregunta que se hacía en líneas anteriores ¿cuál es la forma para acceder a los derechos que ofrece el Estado y sus instituciones, cuando los sujetos son diversos cultural y socialmente?, para ello, Silvia Rivera Cusicanqui afirma lo siguiente:

[...] los derechos humanos del indio solo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil, etc. Todo extremo de violencia y de negación es tolerable en el espacio pre-social del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de ciudadanía forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental⁹⁹

“El mestizo, por otra parte, constituye el epítome de quienes han superado una situación sociocultural desventajosa; por ende, han evitado ser incluidos en una clasificación de marginación.”¹⁰⁰ La supremacía y la desvalorización de una identidad cultural con respecto a otra, en este caso, de la identidad mestiza con respecto a la identidad “indígena” o “negra”, son evidentes en el proceso de blanqueamiento o mestizaje.

El blanqueamiento o mestizaje no sólo se hace evidente en el momento que se incorporan “prácticas sociales civilizatorias”, como la escolarización en la educación; la implementación del español como idioma oficial, legítimo y correcto; la incorporación de la dinámica del trabajo capitalista; la ciudadanización, donde toda relación comunitaria –y lo que representa esta forma de convivencia, una relación más empática, de confianza, de solidaridad y cooperación, y donde las problemáticas sociales se convierten en problemas de todos-, desaparece para dar pie a relaciones individuales e interpersonales, sino que también es evidente en el momento en el que el “indio” o “negro” niega su propia identidad y además adquiere una carga negativa.

La negatividad de ser “indio” o “negro” tiene que ver con el escepticismo misantrópico, es decir, con la incitación de la sospecha de su identidad y de su propia humanidad. El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué

⁹⁹ Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 58.

¹⁰⁰ Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 63.

piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?”¹⁰¹.

Asimismo, la negatividad de ser “indio” o “negro” tiene que ver con la implementación de prejuicios sociales -como lo son los arquetipos y los estereotipos-, que se han construido alrededor de su identidad. El “indio” es flojo, holgazán, borracho, ignorante e inculto, sin embargo, es humilde, tiene buen corazón, es inocente y bondadoso. Asimismo, el “negro” es torpe, incivilizado, bárbaro, es un delincuente y una maquina sexual, no obstante, posee características físicas que lo hace resistente ante cualquier tipo de clima.

El poder que tiene la imagen y el lenguaje, es decir de poder nombrar, atribuye identidades al otro y legitima mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad¹⁰².

En otras palabras, estas características identitarias que son construidas desde los grupos culturales hegemónicos, se convierten en un imaginario en la sociedad que tienen suficiente validez y legitimidad ante ésta. Por lo que la única manera de despojarse de estas atribuciones erróneas y que además son negativas, es a través del blanqueamiento o mestizaje. La figura del mestizo se asemeja más al “modelo universal” -es decir, el hombre blanco europeo-, que la figura del “indio” o “negro”.

Ahora bien, el blanqueamiento también ha operado epistémicamente, localizando el conocimiento en Europa y en el mundo occidental, descartando por completo la producción intelectual indígena y afro, y alentando la construcción letrada de la identidad nacional¹⁰³. ¿Por qué el conocimiento que se produce en Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y los E.U. tiene mayor impacto social que, por ejemplo, el conocimiento que produce un tzotzil, un tojolabal, un ocuilteco o un kikapú?

¹⁰¹ Nelson Maldonado. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones hacia el desarrollo de un concepto”, p. 145.

¹⁰² Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 67.

¹⁰³ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 30.

Al respecto, Ramón Grosfoguel afirma lo siguiente:

Cuando la universidad occidentalizada se transformó a finales del siglo XVIII de universidad teológica cristiana a universidad secular kantiana/humboldtiana, usó la idea antropológica kantiana de que la racionalidad estaba encarnada en el hombre blanco al norte de las montañas Los Pirineos, clasificando a la Península Ibérica dentro de la esfera del mundo irracional junto con los pueblos negros (África, rojos (indígenas en las Américas) y amarillos (Asia). Las personas con falta de racionalidad (incluidas todas las mujeres del mundo) estaban epistémicamente excluidas de la estructura de conocimiento de la universidad occidentalizada. Es a partir de este punto kantiano que se fundó el canon de pensamiento de la universidad occidentalizada moderna. Cuando el centro del sistema-mundo pasó de la Península Ibérica a la Europa noroccidental a mediados del siglo XVIII que ponía las montañas de los Pirineos como una línea divisoria al interior de Europa para definir la racionalidad y la irracionalidad apenas sigue este desplazamiento del poder geopolítico que surge en el siglo XVII. Kant aplicó a la península Ibérica en el siglo XVIII las mismas opiniones racistas que la península Ibérica aplicara al resto del mundo durante el siglo XVI. Esto es importante para comprender por qué los portugueses y los españoles también se encuentran fuera del canon de pensamiento en la universidad occidentalizada de hoy pese a haber sido centro del sistema-mundo en el siglo XVI. Desde finales del siglo XVIII, sólo hombres de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los EE.UU.) son quienes monopolizan el privilegio y la autoridad del conocimiento en la universidad occidentalizada¹⁰⁴ y del *mundo* (cursivas mías)

El análisis que expone Grosfoguel permite pensar por qué todavía hace algunas décadas la llamada “medicina tradicional”, “herbolaria” y “medicina alternativa” no tenían la suficiente legitimidad como lo tenía la medicina homeopática. O por qué la iniciación de alguna serie de rituales para sanar cualquier tipo de males era y es considerado hechicería o brujería, o por qué la educación ya sea en las humanidades o en la ciencia tiene que responder a los parámetros que enuncian los cinco países ya mencionados. Esto tiene que ver con la colonialidad del saber que enuncian Aníbal Quijano y Walter Dignolo¹⁰⁵, es decir, que la producción,

¹⁰⁴ Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, Universidades Occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, págs. 52 y 53.

¹⁰⁵ En su obra *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Dignolo se sustenta de los postulados que expone Aníbal Quijano en su artículo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” y de esa forma formula su argumento.

legitimación y validez del conocimiento es monopolizado por estos cinco países, por lo que niega y excluye cualquier otra posibilidad de conocimiento.

El blanqueamiento o mestizaje también tiene que ver una sola forma de construir conocimiento, y la cual está mediada por Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y los E.U. Por esta razón, la producción intelectual y epistémica de los diversos grupos etnoculturales y afro que existen en el país tienen menos impacto social, que por ejemplo, un intelectual mestizo o un intelectual europeo.

Hasta este momento se ha observado que la política de blanqueamiento mejor conocida como mestizaje, encubre la lógica de la colonialidad en sus tres esferas; del poder, del ser y del saber. Como se mencionó en el capítulo anterior, no existe modernidad sin colonialidad, es decir, su otra cara encubierta por discursos sustentados en la modernización, desarrollo y progreso.

El blanqueamiento o mestizaje es producto del proceso de la modernidad y la colonialidad que se produjo en el siglo XIX, y con mayor fuerza en siglo XX. En la actualidad, este mestizaje y/o blanqueamiento sigue operando por otros medios, sin embargo, la resistencia es cada vez más notoria. Esto no quiere decir que los grupos etnoculturalmente diferentes mantengan una “pureza” cultural; afirmar esto sería caer en la lógica y en el discurso antropológico del siglo XIX y XX. De igual forma, los grupos etnoculturales nativos y afro han sido permeados de alguna u otra forma por la modernidad y la colonialidad, pero como dice Grosfoguel, “existen perspectivas epistemológicas no-occidentales que tienen una exterioridad relativa de la modernidad eurocentrada. Si bien fueron afectadas por el genocidio/epistemicidio, no fueron destruidas totalmente.”¹⁰⁶

El blanqueamiento o mestizaje no sólo fueron ideas dispersas de un grupo sociocultural concreto, sino que fue y sigue siendo un proyecto que integra una sola y única identidad, un solo y único lenguaje, y sola forma de ser y estar en el mundo. ¿Cómo fue posible que una diversidad de culturas y diversos grupos se unificaran y tuvieran un origen en común, emplearan cierto lenguaje, se

¹⁰⁶ Ramón Grosfoguel. *Racismo/sexismo, Universidades Occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, p. 53.

adscribieran a ciertos símbolos y a una sola identidad? En la segunda parte del capítulo se responderá a la pregunta formulada.

2.2. La construcción del proyecto homogeneizador

Para analizar esta segunda parte del capítulo, se harán las siguientes preguntas: ¿Quién o quienes determinan qué elementos culturales son necesarios para construir la cultura nacional o “la cultura mexicana”?, ¿de qué forma se construyó ésta cultura?, ¿cómo fue posible la interiorización y la práctica de esta cultura en el resto de la población? Iniciemos con el Estado y la nación.

El Estado-nación consagrado por las revoluciones modernas no reconocen comunidades históricas previamente existentes, parte desde cero, del que los filósofos contractualistas llaman el estado de naturaleza y constituye una nueva realidad política sobre este Estado¹⁰⁷.

El nacionalismo moderno se basa en esa identificación. A todo orden de poder (Estado) debe corresponder una unidad de cultura (nación), a toda nación, un Estado. El Estado-nación tiene que procurar; por lo tanto, que en el territorio que domina el Estado se exhibe una sola cultura: unidad de lengua, de instituciones sociales, de normas jurídicas, de interpretación histórica, de valores comunes aceptados. El Estado-nación se pretende homogéneo, no admite concepciones opuestas sobre lo que debería constituir el bien común¹⁰⁸.

En México, la construcción del Estado-nación comenzó en el siglo XIX, sin embargo, no fue sino hasta finales de ese siglo y la mayor parte del siglo XX que se constituyó como un proyecto nacional. Asimismo, quizá la conciencia de una identidad previa a la construcción del Estado-nación y “la cultura mexicana” fue – lo que David Brading llama- el “patriotismo criollo”.

¹⁰⁷ Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 172.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 197.

“El patriotismo criollo expresaba los sentimientos e intereses de una clase alta a la que se le negaba su derecho de nacimiento: el gobierno del país.”¹⁰⁹ Entre las ideologías que manejaba este grupo se encontraban la exaltación del pasado azteca, la denigración de la conquista, el resentimiento xenofóbico en contra de los gachupines y la devoción de la guadalupana¹¹⁰.

Esta consciencia de una primera identidad en común -entre diferentes grupos culturales, es decir, entre criollos, mestizos, “indios” y “negros”-, fue la que utilizó la elite criolla/mestiza letrada para liderar la insurrección y así triunfar en la guerra de Independencia. Esta consciencia no desapareció del todo, sino que retornó y se complementó con otros elementos culturales en la época posrevolucionaria.

Los gobiernos posteriores a la Revolución mexicana han adoptado continuamente una política de nacionalismo. Es posible señalar tres aspectos interrelacionados de la vida social y cultural del país mediante la estructura de una política indigenista: crear e inculcar una cultura nacional compartida; un intento de integrar -mexicanizar- a los pueblos indígenas a la vida nacional, así como poner en práctica medidas dirigidas a mejorar los niveles de vida de la población indígena¹¹¹.

Después de la Revolución mexicana había un vacío en cuanto a qué era lo mexicano, es decir, a la identidad nacional. Empero, había un elemento que perduró casi cuatro siglos, este elemento fue el mestizaje.

La expresión más acabada de estas ideas fue el nacionalismo revolucionario, al hacer del mestizo al mismo tiempo el promotor, el receptor, el sujeto y el resultado de los cambios económicos, políticos y culturales que habrían de surgir de la realización de la nación como comunidad imaginaria¹¹².

¹⁰⁹ David Brading. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, p. 16.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 15.

¹¹¹ Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 129.

¹¹² Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 69.

Si la figura del mestizo sería el promotor de una cultura nacional compartida entre toda la población, se necesitaba, aún, dotarlo de contenidos. Un contenido que pudiera articular la narrativa de un origen en común, de una sola identidad y una sola cultura. Un contenido que estuviera delimitado por diferentes y diversos elementos culturales, es decir, que estuviera regido por un cierto “control cultural”.

La teoría del control cultural que propone Bonfil Batalla para explicar cómo un grupo social-cultural “x”¹¹³, la cultura de éste, y su identidad se definen a partir de diferentes dinámicas de elaboración, apropiación, imposición y enajenación de elementos culturales, también puede servir para explicar cómo es que el Estado pudo amalgamar diferentes elementos culturales para construir, primero, la figura del mestizo, y después, definir la identidad nacional.

Entonces, por control cultural Bonfil Batalla entiende lo siguiente:

[...] el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisiones sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Para cualquiera de estas acciones es indispensable la concurrencia de elementos culturales de diversas clases, adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción.¹¹⁴

Entre las diferentes clases de elementos culturales que propone Bonfil Batalla se encuentran aquellos que son materiales, simbólicos, emotivos, de conocimiento y formas de organización. La puesta en juego de los elementos culturales necesarios para cualquier acción exige capacidad de decisión sobre ellos. El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales de una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino control cultural¹¹⁵.

¹¹³ Más que ser un grupo social-cultural “x”, Bonfil Batalla se concentra más en el fenómeno étnico y la participación que existe en las comunidades.

¹¹⁴ Guillermo Bonfil. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, págs. 171 y 172.

¹¹⁵ *Ibíd.*, págs. 172 y 173.

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que este no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos¹¹⁶.

Ahora, cuando los elementos culturales son propios y las decisiones son propias del grupo se les llama cultura autónoma. Cuando los elementos culturales son propios y las decisiones con respecto a estos son ajenas se le llama cultura enajenada. Cuando los elementos culturales son ajenos y las decisiones son propias del grupo se le llama cultura apropiada. Y finalmente, cuando los elementos culturales son ajenos y las decisiones de estos también son ajenas se les llama cultura impuesta¹¹⁷.

Dicho lo anterior se puede decir que el Estado para construir su unidad cultural opta por una “cultura apropiada”, es decir, que los elementos culturales que elige para construir un origen en común, una historia compartida, así como también una identidad, son ajenos. Son ajenos porque el Estado no produce sus propios elementos culturales sino que se apropia de otros elementos de otras culturas, en este caso, de las culturas “indígenas”. Sin embargo, tiene control sobre ellos, elige los que mejor pueda “representar” y los que puedan estimular una mayor cohesión en la población.

“La ideología nacionalista oficial transmite un discurso importante y centralizador derivado de la noción de que México tiene sus orígenes étnicos en las herencias

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 173.

¹¹⁷ *Ídem.*

azteca y mestiza.”¹¹⁸ Por ejemplo, un elemento cultural simbólico y emotivo sería el mito de fundación nacionalista que propone Natividad Gutiérrez, el cual tiene como objetivo presenciar un pasado en común independientemente de toda la diversidad etnocultural. Cuenta “la historia oficial” que siete tribus emigraron de Aztlán (lugar de garzas), entre las cuales se encontraban los aztecas y quienes llegando a un lugar llamado Chicomostoc (lugar de cavernas), se separaron de las demás tribus siguiendo el mandato de su dios Huitzilopóchtli (colibrí a la izquierda). El nuevo lugar a donde deberían de llegar debía ser similar al de Aztlán y la señal mítica para construir su nueva ciudad debería responder a un águila devorando una serpiente. El centro de su nuevo hogar, Tenochtitlán, era una isla en la mitad de un lago. Los historiadores Tezozómoc y Chimalpahuín describen la llegada de los aztecas-mexicanos en el Valle de México al inicio del siglo XIV, y fue la última tribu que llegó a su destino¹¹⁹.

Asimismo, otro elemento cultural simbólico y emotivo, complementario al anterior, sería el mito de una descendencia en común. “Este mito tiene como objetivo proporcionar una descendencia en común a la sociedad moderna étnicamente dividida y caracterizada por tener un pasado en similar al de estructuras de castas”¹²⁰.

El mito cuenta que Malinche era parte de la nobleza nahua, sin embargo, salió del valle de México para dirigirse a la región maya en el sureste de México, en donde se encontró con los españoles antes de la conquista. Malinche, además de hablar náhuatl, también hablaba maya de Tabasco y se comunicaba en maya con Gerónimo de Aguilar (soldado español de las primeras expediciones). Al llegar Hernán Cortés a Tenochtitlan y tratar de establecer una comunicación con Moctezuma, el circuito de comunicación pasaba primero por Malinche, después se comunicaba con Gerónimo de Aguilar y finalmente este con Cortés. De ese modo, dicha mujer contribuyó a la conquista de México por los servicios que rindió a los

¹¹⁸ Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 30.

¹¹⁹ *Ibíd.*, págs. 184 y 185.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 196.

españoles. La biografía de Malintzin ha dado lugar a dos narrativas contrarias que tienen gran significado para el simbolismo nacionalista de México: el surgimiento del mestizaje y la tradición malinchista a la nación azteca¹²¹.

Las repercusiones de este encuentro idealizado y la supuesta colaboración entre los indios y los extranjeros han probado hasta ahora ser profundamente influyentes en lo referente a las políticas culturales oficiales y a la identidad mexicana¹²².

Como elementos culturales materiales y simbólicos, por ejemplo, se percibe el ícono del águila devorando una serpiente, el cual no sólo fue el símbolo referente a la fundación de Tenochtitlan, sino que también se materializó en el escudo que lleva la bandera de México. De igual forma, los vestigios, templos y ciudades prehispánicas, así como los vestigios barrocos de la época de “la Colonia” son elementos culturales materiales que se ha apropiado el Estado-nación para construir el mito de origen en común.

De igual forma, el Estado-nación no ha actuado sólo; los intelectuales de la época contribuyeron, también, con la construcción identitaria. “De Justo Sierra a Andrés Molina Enríquez o José Vasconcelos, la figura del mestizo se fue perfilando como el futuro de la nación, en cambio el lugar del indio se volvió más y más ambigua y permanencia en la indefinición”¹²³. Lo que Ambrosio Velasco argumenta es que la identidad y la figura del indio se fueron difuminando hasta llegar al punto de una transformación: el “indio” ya no era “indio” sino campesino.

La superposición de los criterios de estratificación de casta con los de clase llegó a tener tal peso constitutivo, que aún hoy continúan estructurando las relaciones y percepciones entre los distintos grupos de la sociedad, en el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y clase campesina, entre cholo y clase trabajadora, y entre criollo o blanco y clase

¹²¹ *Ibíd.*, págs. 197 y 198.

¹²² *Ibíd.*, p. 196.

¹²³ Ambrosio Velasco. “Mestizaje: elementos constitutivos del republicanismo y multiculturalismo”, p. 445.

señorial o burguesa, con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no trabajo¹²⁴.

Por otro lado, siguiendo con el tema de los intelectuales del siglo XX, sus contribuciones al reafirmamiento de la identidad nacional y su legado en la sociedad, el grupo intelectual que plasmó con mayor fuerza estos elementos culturales dentro de sus obras fueron los llamados muralistas. La mayoría de los murales que construyeron Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Juan O’Gorman, entre muchos otros, hacen referencia a una historia lineal: comenzando por la glorificación de la época prehispánica, seguido de la conquista y la época colonial, la independencia de México, algunas guerras durante el siglo XIX, el Porfiriato, la Revolución mexicana y la época posrevolucionaria.

Cabe mencionar que para estos intelectuales las identidades de los diferentes grupos etnoculturales que existían en esa época fueron unificadas en la figura de lo campesino, es decir, lo “indio”, lo indígena se transformó en sinónimo de campesino, de personas de campo.

Así, estos intelectuales, por medio de la literatura y producción de ideas, sentidos de una cultura nacional- pueden ser considerados también como parte de este discurso. Sin desconocer su contribución, vale la pena recordar que sus mayores propulsores fueron hombres blanco-mestizos de la clase ilustrada-dominante, quienes –con el afán de promover una consciencia de lo propio- continuaron perpetuando su separación social, cultural, intelectual y existencial de los indios, con exclusión casi total de los descendientes africanos¹²⁵.

La labor titánica del Estado y sus intelectuales es y era “necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios, capaces de

¹²⁴ Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 78.

¹²⁵ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 35.

garantizar por sí mismos la existencia y la reproducción del grupo”¹²⁶, es decir, para garantizar la cultura nacional-mestiza.

En resumen, la relación del control cultural que ejerce el Estado para construir su identidad nacional es de apropiación e imposición; de apropiación porque –vaya el pleonasma-, se apropia de diversos elementos culturales, tanto simbólicos, materiales y emotivos de otras culturas, principalmente de las culturas “indígenas”. No todo tiene cabida en el “saco” de la identidad nacional, por ello el Estado elige cuidadosamente sólo aquellos que puedan construir un sentido de pertenencia y arraigo en la población. Las ruinas prehispánicas, las construcciones coloniales, la gastronomía, las tradiciones ancestrales, el águila devorando a la serpiente, los héroes nacionales, entre otros muchos elementos culturales, son los que ha elegido el Estado para construir su identidad, su historia y su cultura. La imposición se produce cuando el proyecto de la cultura nacional-mestiza trata de permear, unificar y homogeneizar a todas las demás identidades, formas de ser y estar en el mundo.

La homogeneidad que promulgaba el nacionalismo estatal era el requisito social más importante para que existiera la nación, para que los indios pudieran llegar a formar parte de la corriente nacional, debían entonces ser mexicanizados¹²⁷.

Por otro lado, si el Estado desde su construcción se ha nutrido de diferentes elementos culturales, hasta llegar al punto de asumir el control cultural de la identidad nacional, entonces, necesariamente requiere de éstos para sobrevivir. El Estado-nación tiene una relación simbiótica en tanto no puede sobrevivir sin los elementos culturales y sin las culturas que los producen. Este órgano político es *incluyente* en tanto necesita de diferentes elementos culturales para sustentar su identidad, sin embargo, es *excluyente* en tanto desvalorizan y minimizan a las diversas culturas que existen en el territorio.

¹²⁶ Guillermo Bonfil. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, p. 179.

¹²⁷ Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 150.

Los enormes esfuerzos que realiza el Estado-nación para construir su consciencia identitaria nacional-mestiza, aún necesita de algo que lo sustente y le proporcione mayor cohesión a la población. Necesita de algunas herramientas que ayuden a interiorizar este discurso y se logre llevar a la práctica.

2.3. La institucionalización de lo mestizo

El mestizaje fue esencial para crear una nación integrada y homogénea. Las características socioculturales básicas de una población mestiza podían ser identificadas por las siguientes características: adopción del español como idioma oficial, asimilación de los valores y prácticas occidentales, y la división de la población entre cultura intermediaria igual a cultura poco eficiente, y cultura moderna igual a cultura eficiente¹²⁸.

Todas estas características se pueden ver reflejadas cuando el Estado-nación y sus instituciones se encargan de promover, difundir y elaborar acciones concretas oficiales, en pro de ejercer cohesión de la identidad nacional-mestiza. La institucionalización de la identidad mestiza, entonces, se dio a partir de dos procesos: la implementación de la educación masiva y las políticas del indigenismo.

El mestizaje como política demográfica y racial se acompañó de un proyecto educativo, basado en el positivismo, especialmente de la historia, para presentar una teoría evolutiva y biologicista de la sociedad, que culminaba con la justificación del mestizaje y la homogeneidad cultural. Este proyecto fue la esencia del liberalismo mexicano en la segunda mitad del siglo XIX y en mucho perduró durante el XX¹²⁹.

La educación masiva ha sido política oficial desde finales del siglo XIX, y se la concibió como uno de los medios más efectivos para unificar a la diversidad

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 131.

¹²⁹ Ambrosio Velasco. "Mestizaje: elementos constitutivos del republicanismo y multiculturalismo", p. 432.

sociocultural, la educación estatal buscaba introducir nociones de progreso, así como medios para alcanzar el éxito material mediante la movilidad social y la adopción de un sistema de pensamiento racional. La premisa fundamental de la educación mexicana refleja una preocupación universal: unificar la población, crear ciudadanos y preparar una fuerza de trabajo que responda al desarrollo económico¹³⁰.

Por ejemplo, la institución que se encargó y que aún se encarga de tener esta postura evolutiva de darwinismo social, es decir, que culminaba con la justificación del mestizaje y la homogeneidad cultural es la Secretaría de Educación Pública (SEP). Creada en 1921 y siendo el primer rector uno de los intelectuales en promover el mestizaje y la figura del mestizo como identidad nacional, las políticas educativas van encaminadas a reforzar esta idea.

El modelo de consciencia cultural de México proponía lo siguiente: incluir el sentido del pasado histórico, promover la integración, enseñar la noción de que la patria es la norma suprema, incorporar la cultura mexicana (es decir, la cultura del mestizo) a la cultura universal y adoptar la mexicanidad como estilo de vida¹³¹.

Siguiendo la misma línea, otro ejemplo es la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y su política de integración, el indigenismo. El indigenismo es una política gubernamental nutrida por una ideología que racionaliza y apuntala las políticas y acciones dirigidas hacia los indígenas, pero desde una perspectiva no indígena. Por ello, el indigenismo se define por la falta de aportaciones indígenas en su concepción inicial; más aún, es en el nivel gubernamental donde se formulan las políticas y los programas que se ponen en práctica en los pueblos indígenas¹³².

¹³⁰ Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 89.

¹³¹ Ceniceros citado en Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 93.

¹³² Natividad Gutiérrez. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas...*, p. 129.

Así, el indigenismo perseguía dos objetivos interrelacionados: la integración nacional y utilizar la indianidad como criterio fundamental para definir la cultura nacional de México; pero, como se mencionó con anterioridad, los indios, en ningún caso, tenían posibilidad de participar. El indigenismo permaneció así como una construcción intelectual de la política dominante y élite académica¹³³.

Quizá el recinto que ayudo y ayuda a concretizar esta consciencia del nacionalismo indigenista basado en una educación masiva es el Museo de Nacional de Antropología. “El museo es la sede ceremonial del patrimonio, el lugar en que se guarda y celebra, donde se reproduce el régimen semiótico con que los grupos hegemónicos lo organizan”¹³⁴.

El Museo Nacional de Antropología fue construido en 1964 y cuenta con 24 salas temáticas en las que se encuentran la introducción a la antropología, el poblamiento de América, la época preclásica en el altiplano central, Teotihuacán, los Toltecas y su época, la cultura Mexica, las culturas de Oaxaca, las culturas de la costa del Golfo, la cultura Maya, las culturas de Occidente y las culturas del Norte.

Para realizar este corte, el museo utiliza la diferencia entre arqueología y etnografía, que se traduce arquitectónica y escenográficamente en la separación entre la planta baja, dedicada al material prehispánico, y la superior donde se separa la vida indígena. La otra operación es presentar esta parte alta eliminando los rasgos de la modernidad: describe a los indios sin los objetos de producción industrial y consumo masivo¹³⁵.

Lo que Néstor García Canclini trata de señalar con la distribución del espacio dentro del museo es resaltar el pasado indígena y prehispánico, y de esta forma mostrar que los “indios” han mantenido cierta “pureza cultural”. Esto va hacer

¹³³ *Ibíd.*, p. 136.

¹³⁴ Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 158.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 174.

sumamente importante en el momento de legitimar la consciencia nacional indigenista: “la visión antropológica está reducida a lo prehispánico y lo indígena. Un propósito central del Museo es exhibir las grandes culturas étnicas como parte del proyecto moderno que fue la construcción de la nación. Expone un patrimonio del patrimonio cultural puro y unificado bajo la marca de la mexicanidad.”¹³⁶

Por otro lado, los imaginarios en la sociedad en cuanto a qué se le llamaba “indio” y “mestizo” se hicieron presentes a partir de la segunda mitad del siglo XX. La cinematografía fue una herramienta fundamental para asignar categorías e identidades imaginadas: Emilio “el indio” Fernández en su papel de indio, Jorge Negrete en el papel de “El” charro mexicano, Mario Moreno Cantinflas asumiendo un papel de “persona de calle”, “persona de barrio” y lo que significa y significaba; ser ignorante, incivilizado, grosero, etcétera, Pedro Infante, Blanca Estela Pavón y Evita Muñoz en papeles que representaban la escala social más baja; ser pobre, noble, bondadoso y solidario eran las características sociales que promovían las cintas “Nosotros los Pobres”. Finalmente María Elena Velazco en su papel de la “india María”, fueron los arquetipos y estereotipos que se formaron para asignar identidad y características a los sujetos.

Estos imaginarios que se construyeron y los cuales son parte de los prejuicios sociales, se institucionalizan en cuanto se legitiman y se normalizan en el resto de la población. El poder que tiene la palabra y la imagen para asignar categorías e identidades –falsas o no-, sigue teniendo impacto en la forma de relacionarse y pensar otros sujetos sociales.

En suma, se puede decir lo siguiente: el Estado-nación se encuentra en un estado simbiótico en relación a los demás grupos etnoculturales, por lo tanto necesita de ellos para su sobrevivencia y dar legitimidad a su proyecto nacional. Sin embargo, es intolerante y excluyente con otras identidades sociales. Es excluyente en el momento en que las políticas que se hacen para “indígenas” están hechas por personas que no son indígenas, es decir, se excluye la voz y la participación de

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 175.

los diferentes grupos etnoculturales, siendo ellos quienes conocen a fondo las problemáticas tanto locales y sociales.

Asimismo, el Estado-nación es intolerante porque no da cabida a otra identidad que no sea la “mexicana”. En años recientes esta intolerancia se ve claramente reflejada en el artículo segundo de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos cuando menciona que “La Nación Mexicana es única e indivisible”; lo que trata de decir con esta afirmación es que antes que nada, primero, se es mexicano y después, cualquier otra adscripción cultural a la que se desee incorporar. Con lo anterior uno podría cuestionarse si las políticas indigenistas han desaparecido en el país, pues a pesar de que el INI se transformó en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la misma lógica paternalista sigue estando presente: se pone al Estado como el único agente en potencia que puede dar solución a los problemas sociales, políticos culturales que demanda la sociedad.

Por lo tanto, se podría decir que la institucionalización de la identidad mestiza proporciona un carácter *obligatorio e igualitario* a toda la población en general, pero al mismo tiempo, *niega* otras identidades que conforman la identidad nacional. Es una paradoja que se tendría que resolver con otro proyecto político en donde la monocultura nacional de cabida a las múltiples identidades que coexisten en el mismo territorio.

A manera de conclusión

Afirmar que somos descendientes de españoles e “indios”, es afirmar el discurso oficial que han construido las instituciones del Estado. Afirmar que “la raza de bronce” o el mestizaje es la conciliación entre lo moderno y lo tradicional, es afirmar un discurso racista y, afirmar que “la cultura mexicana” representa a todos y cada uno de los grupos etnoculturales de todo el país, es afirmar una postura colonial.

Puede interpretarse justamente en esa perspectiva; un nuevo grupo étnico (los mestizos y los criollos, unidos bajo la misma identidad de mexicanos), ha logrado imponerse como el grupo que define la unidad étnica nacional y ha delimitado el universo territorial y social cuyos elementos y recursos considera propios (de decir, de los mexicanos), frente a otros vencidos¹³⁷.

No se cuestiona la mezcla biológica que se produjo entre diferentes sujetos, así como tampoco no se cuestiona la mezcla o el intercambio cultural entre diferentes grupos. El mestizaje como ideología y como imposición de una realidad, es la que se cuestiona, pues el afán de “civilizar” y “modernizar” a toda la población a través de la figura del mestizo ha causado daño y violencia socio-cultural, epistémica y existencial a los otros “no mestizos”.

No sólo daña a los “otros” quienes son los primeros en recibir este gran golpe, sino también a nosotros: hombres mestizos modernos que no podemos ver más allá de las prácticas sociales anglo-eurocéntricas y su conocimiento occidental, y que nubla otras formas de aprender, valorar y convivir con “otros”. Eliminar la identidad de lo mestizo sería hacer un vuelco radical a la “historia oficial”, a las prácticas sociales y a la identidad misma.

Más bien, hace falta construir otras políticas y un proyecto en donde la identidad del mestizo pueda convivir con otras identidades, donde el aprendizaje sea mutuo entre diferentes grupos socioculturales y se construyan relaciones horizontales. En otras palabras, hace falta construir un proyecto otro que responda a las nuevas dinámicas sociales, a las nuevas identidades y donde se comience a valorizar los conocimientos “otros”, y las diversas formas de ser y estar en el mundo que siempre han estado ahí. Es así que en el siguiente y último capítulo de la investigación, se profundizará más en el proyecto otro llamado interculturalidad y el cual puede ser la posible alternativa.

¹³⁷ Guillermo Bonfil. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, p. 199.

Capítulo 3. Hacia un proyecto otro: la interculturalidad como medio y fin.

“<<Elige un enemigo grande y esto te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él crece, tú te harás pequeño>>”, me dijo el Viejo Antonio una tarde de mayo y lluvia, en esa hora en que reinan el tabaco y la palabra.”

parte de una carta a Eduardo Galeano, 2 de mayo de 1995

Subcomandante Marcos

Desde la década de los 90, se emerge con fuerza en América Latina los movimientos indígenas y afrodescendientes proponiendo, desde sus luchas, marcos referenciales históricos que superan lo étnico-identitario, resaltan la interculturalidad como proyecto político, y proponen conceptos, conocimientos, y modelos de sociedades radicalmente distintas¹³⁸.

Se reclama entonces la libertad de cada cultura de determinar sus propios fines, el valor insustituible de las diferentes identidades culturales. Porque la hegemonía de la cultura occidental moderna se ha acompañado de efectos nada deseables, tales como la depredación de la naturaleza por la tecnología, la primacía de una razón instrumental frente a la ciencia teórica. Frente a la cultura occidental se abre la posibilidad de la aceptación de una pluralidad de culturas distintas a la modernidad occidental¹³⁹.

Entre los proyectos que hasta la fecha pretenden proporcionar un espacio digno a la diversidad de culturas se encuentran la multiculturalidad, el multiculturalismo, la pluriculturalidad y la interculturalidad. Siendo esta última la que, quizá, pueda ser el concepto, la propuesta, el proceso y el proyecto que mejor responda a las dinámicas culturales que se producen día con día, que promueva relaciones más positivas entre culturas distintas, que haga frente a la exclusión social, la

¹³⁸ Catherine Walsh. “Estudios (inter)culturales en clave De-colonial”, p. 219.

¹³⁹ Luis Villoro. *Los tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, págs. 61 y 62.

discriminación y el racismo, y –como dirían los zapatistas- de construir otro mundo diferente, un mundo donde quepan muchos mundos.

Es así que en este último capítulo de la investigación se argumentará que la interculturalidad es el proyecto que puede satisfacer las necesidades y las problemáticas sociales y políticas del contexto tan particular en el que vivimos como lo es México. En la primera parte de este capítulo se describirá de manera breve como es que se pasó de un paradigma cultural homogéneo a un paradigma cultural plural en México.

En una segunda parte se analizarán algunos conceptos que pueden ser confundidos con la interculturalidad, es decir, se analizarán los conceptos de la multiculturalidad, el multiculturalismo y la pluriculturalidad, y se argumentará por qué la interculturalidad es un proyecto que va más allá de estos.

En una tercera y última parte, se mencionarán algunas condiciones, alcances y limitaciones de la propia interculturalidad en México, así como también de algunos ejemplos que se han producido en los últimos años.

3.1. Del discurso mono-cultural al discurso pluri-cultural en México

En América Latina, la interculturalidad empieza a entenderse desde los años 80 en relación a las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, por las ONG y/o por el mismo Estado, con la educación intercultural bilingüe (EIB). En la reunión regional de especialistas sobre educación bilingüe (México, 1982) se recalca la necesidad de establecer políticas nacionales de plurilingüismo, proponiendo entre otras, la oficialización nacional o regional de las lenguas indígenas y políticas educativas globales. Y se acordó recomendar el cambio de la denominación hasta ese entonces utilizada de “educación bilingüe bicultural” por la de educación intercultural bilingüe. Con la adopción jurídica y administrativa de la EIB por parte de algunos gobiernos a finales de los 80 y principios de los 90 –en gran medida en respuesta a las demandas indígenas-, el rol y las

responsabilidades estatales cambiaron formalmente y con ellos el término intercultural asumió un espacio institucionalizado¹⁴⁰.

En México, en el año de 1991 entra en vigor el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre pueblos indígenas y tribales. Entre los puntos más importantes de este convenio internacional, se encuentran los siguientes:

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:
 - a) a los pueblos tribales en países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingue de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
 - b) a los pueblos y países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas.
2. La consciencia 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.

Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.
2. Esta acción deberá incluir medidas :
 - a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos a gozar, en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás pueblos de la población;
 - b) que promueven la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; [...]

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

¹⁴⁰ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, págs. 49 y 50.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados [...]¹⁴¹

En 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se alzó en armas con la voz de un “Ya Basta” para exigir -entre muchas cosas- el trato digno a las comunidades indígenas que habían sido histórica y socialmente excluidas por los poderes estatales, así como una mayor participación en la toma de decisiones municipales, estatales y federales. Después de casi un año de enfrentamientos entre el EZLN y el Gobierno mexicano, se crea la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) para auxiliar en el proceso de diálogo entre las partes en conflicto. De igual forma, un año después, “el 16 de febrero de 1996, el gobierno de la República y el EZLN firmaron los acuerdos de San Andrés Larráinzar, en los que se afirma que el Estado debe impulsar cambios jurídicos y legislativos que amplíen la participación y representación política local y nacional de los pueblos indígenas”.¹⁴²

Los acuerdos de San Andrés son cuatro documentos y en ellos se reconoce que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política, y que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad, incluidos ante todo, los propios pueblos indígenas. Se reconoce asimismo, que se requiere la participación de los pueblos indígenas, para que sean actores fundamentales de las decisiones que afectan su vida, y reafirmen su condición de mexicanos con pleno usos de derechos que por su papel en la edificación de México, tiene ganada por derecho propio. Se agrega que esa nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la pluriculturalidad de la nación mexicana y

¹⁴¹ Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989.

¹⁴² José Borjón. “Pueblos indígenas y pluralismo jurídico: de la exclusión al desencanto”, p. 103.

a compromisos internacionales suscritos por el estado mexicano, en particular el Convenio 169 de la OIT¹⁴³.

Sin embargo, fue hasta el año 2001 cuando se modificó el artículo segundo de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos en materia de pueblos indígenas, el cual menciona lo siguiente:

La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplica las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de pueblos indígenas, aquellas que formen una unidad social, económica, cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres [...]¹⁴⁴

Si bien es cierto que esta reforma al artículo segundo de la Constitución Mexicana se basó principalmente en el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, también es cierto que el levantamiento zapatista en 1994 y la construcción de la Policía Comunitaria en Guerrero en 1995, fueron movimientos sociales indígenas claves que provocaron, por un lado, el cambio en la constitución, y por otro, que México se reconociera como un país pluricultural.

Discursivamente, México es un país pluricultural, no obstante y pragmáticamente aun le cuesta trabajo reconocer las prácticas y las formas de vida de las diversas culturas que existen en el territorio. Un ejemplo reciente fue la consolidación de un gobierno basado en los usos y costumbres en la comunidad p'urhépecha de San Francisco Cherán, Morelia en el 2011. A raíz de la tala inmoderada en la meseta

¹⁴³ OIT-Equipo Técnico Multidisciplinario, Pueblos Indígenas. Acuerdos de San Andrés Larráinzar citado en José Borjón. "Pueblos indígenas y pluralismo jurídico: de la exclusión al desencanto", págs. 103 y 104.

¹⁴⁴ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Disponible en: [<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>].

P'urhépecha, los secuestros que ocurrían en la comunidad y algunos conflictos con el crimen organizado, la comunidad, primero, consolidó una policía comunitaria y después, apelaron a su derecho a la libre determinación¹⁴⁵.

El reconocimiento de este derecho fue un trabajo difícil, debido a que tanto el Gobierno de Morelia así como el Instituto Electoral de Morelia (IEM) no reconocían dicha forma de gobierno. Sin embargo, con apoyo de algunos abogados, el convenio de la OIT y el mismo artículo de la Constitución, en 2012 y tras haber agotado todas las posibilidades, la comunidad de San Francisco Cherán logró tomar protesta del nuevo gobierno por usos y costumbres.

Con este ejemplo resaltan varias cuestiones: primero, el cambio de lo mono cultural –es decir, la existencia de una sola cultura, la nacional-, a lo pluricultural – que existen otras culturas diversas y por lo tanto otras identidades-, es casi reciente. Sin embargo, esto no quiere decir que el reconocimiento de los derechos demore y sea válido.

Segundo, una cosa es el discurso mismo, otra es la práctica del discurso y otra es la forma en cómo se ejecuta. A manera de especulación se podría decir que México firmó el tratado 169 de la OIT y la modificación del artículo segundo para estar a la par de los países “modernos” o países “desarrollados”, y porque existe una presión por parte de algunos organismos internacionales. Asimismo, en los últimos años no ha existido una iniciativa por parte del poder central para promover el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios, así como también iniciativas que logren facilitar acuerdos entre Gobierno y comunidades.

Por último, dadas las características y el contexto social en el que se encuentra México, los movimientos sociales y principalmente “indígenas”, son los que reconfiguran la realidad, las normas y los proyectos nacionales; son estos los que permiten hacer una ruptura epistémica y una nueva forma de percibir el mundo.

¹⁴⁵ “Autonomía en la cosmovisión indígena, equivale a auto-determinación, autonomía administrativa. Como autonomía administrativa, corresponde a la facultad o derechos de los pueblos para elegir intereses peculiares de su vida comunitaria, de acuerdo con sus tradiciones y sus órganos de gobierno. José Borjón. “Pueblos indígenas y pluralismo jurídico: de la exclusión al desencanto”, p.85.

Son los movimientos de abajo los que transgreden el orden establecido y, quizá, los que proporcionen un respaldo moral a la sociedad para seguir en la lucha.

En resumen, el camino para llegar hacer efectiva la práctica del discurso pluricultural que reconoce México es largo. Pero, ¿será lo mismo la pluriculturalidad y la interculturalidad?, ¿estos conceptos tendrán alguna relación con la multiculturalidad y el multiculturalismo? Es así que en la segunda parte de este capítulo se aclararán estos conceptos-realidades.

3.2. Sobre la multiculturalidad, multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad

Antes de comenzar con esta segunda parte del capítulo, es necesario mencionar que la diferencia entre estos conceptos-realidades están marcadas de una forma tan peculiar que hace que sean procesos y realidades diferentes y muy particulares, por lo que a continuación se describirá cada una.

La multiculturalidad es un término principalmente descriptivo. Básicamente se refiere a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio - local, regional, nacional o internacional- sin que necesariamente tengan una relación entre ellas¹⁴⁶ .

Como menciona León Olive, la “multiculturalidad es pues un término factual, se refiere a una situación de hecho”¹⁴⁷. La multiculturalidad es sólo un concepto meramente representativo que señala el hecho de una variedad de culturas que existen en un territorio local, regional, nacional o internacional. A esto habría que añadirle que además de ser varias culturas, también son diversas. Son diversas en el lenguaje, en la producción de conocimiento, en las prácticas sociales, y en la forma de percibir y vivir en el mundo. En resumen, la multiculturalidad sólo admite que existe una diversidad de grupos culturales en un territorio determinado.

¹⁴⁶ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 42.

¹⁴⁷ León Olivé. *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 52.

En países como Canadá, Suiza y España, donde los diversos grupos culturales – ya sean nativos o por causas migratorias- tienen gran presencia en la sociedad, se han fabricado políticas que intentan construir modelos de sociedad para trabajar sobre la diversidad cultural. Entre estas políticas se encuentra el multiculturalismo.

Puede entenderse el multiculturalismo como la organización política de la diversidad cultural en un determinado territorio –generalmente urbano-, con una migración¹⁴⁸ cada vez más señalada, y con el objetivo de preservar un cierto orden; el orden emanado de la sociedad de acogida. Y tiene como reto gestionar la susodicha diversidad en clave de convivencia social y, por ende, política. Su termómetro es el grado de integración alcanzado o por alcanzar¹⁴⁹.

De una forma parecida a lo que menciona Graciano González sobre el multiculturalismo, León Olivé afirma lo siguiente:

[...] se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las decisiones y acciones de los representantes de los estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de organizaciones no gubernamentales y de organismo internacionales en materia de políticas culturales. Esos modelos incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos y las relaciones entre las diversas culturas.¹⁵⁰

Y más adelante:

[...] el multiculturalismo entendido como una concepción normativa que justifica el llamado derecho a la diferencia aplicado a las culturas, esto es, su derecho a preservarse, a reproducirse, a florecer y a evolucionar. Pero el multiculturalismo así entendido también justifica [...] el derecho a la participación, es decir, el derecho a participar

¹⁴⁸ Al igual que Graciano González que habla desde su experiencia como español y las migraciones que se producen en ese país, Kimlicka lo hace desde su experiencia como canadiense. Kimlicka utiliza los conceptos “multinacional” y “poliétnico” para describir a un país multicultural. Un país puede ser “multinacional (como resultado de la colonización, la conquista o la confederación de comunidades nacionales) y poliétnico (como resultado de la inmigración individual o familiar).” Will Kimlicka. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, p. 34.

¹⁴⁹ Graciano González. *Interculturalidad y convivencia: el giro interculturalidad en la filosofía*, págs. 60 y 64.

¹⁵⁰ León Olivé. *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 52.

activamente en la construcción de la nación y en la vida del Estado a los que pertenece cada cultura.¹⁵¹

A diferencia de la multiculturalidad, que tiene un sentido descriptivo, el concepto de multiculturalismo, tiene un sentido normativo¹⁵². Dicho lo anterior, se puede decir que la política del multiculturalismo es una política de integración que busca justamente eso, integrar a las “minorías” culturales a la misma lógica y forma de vida ya existente en la sociedad. Políticas que son hechas por actores gubernamentales, no gubernamentales, internacionales, partidos políticos, es decir, hechas por la sociedad en general y, muchas de las veces, nunca desde la participación de los actores principales que la involucran, es decir, nunca desde las “minorías”. Asimismo, las decisiones y los cambios con respecto a las múltiples culturas se hacen desde el poder central: a partir del Estado y sus instituciones, por lo que las relaciones que se producen con las “minorías” culturales son relaciones verticales, asimétricas, de arriba hacia abajo; no existe una interacción entre actores y mucho menos se produce un diálogo entre estos.

De igual forma, cuando León Olivé menciona que las culturas tienen derecho a participar en la construcción de la nación y en la vida del Estado, se olvida de que estos últimos también son responsables de promover dicha participación. Dicho de otra forma, el compromiso y la responsabilidad de promover la participación es compartida entre las diversas culturas que coexisten en el territorio y el aparato gubernamental. En pocas palabras, el multiculturalismo como la política de integración y modelo de sociedad deja mucho que desear.

Por otro lado, ni en la multiculturalidad ni en el multiculturalismo se mencionan si las prácticas sociales que ejercen las diversas culturas son reconocidas o no, dentro del territorio determinado. Al no existir esta aclaración, se afirma la postura política de la multiculturalidad y el multiculturalismo la cual, como ya se mencionó, es de integración y subordinación de la forma de vida ya existente en la sociedad.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁵² León Olivé. *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural...*, p. 22.

Por esta razón, es pertinente traer a colación un concepto que es importante para el análisis: el pluralismo. “Metodológicamente es necesario contar con la base del pluralismo ontoepistemológico para poder afirmar que no puede haber una neutralidad cultural y que no hay un mundo único ni una sola manera de conocerlo.”¹⁵³ Lo que Mónica Gómez trata de decir es que pluralismo abre el abanico de posibilidades, primero, de conocer el mundo y, después, de construir este. Ella no lo dice de manera explícita, pero así como se conoce y se construye el mundo, también las manifestaciones y las prácticas de las diversas culturas son plurales. Tal como señala León Olivé:

[...] la concepción pluralista con respecto al conocimiento es que existen diferentes maneras legítimas de conocer la realidad, por medio de las prácticas y de los recursos cognoscitivos de los seres humanos [...] El pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles en varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada una adopta sean correctas.¹⁵⁴

La pluralidad de culturas, pluralismo cultural o la pluriculturalidad –y que aquí se utilizarán como sinónimos-, se refiere al reconocimiento de las prácticas sociales y culturales que ejercen los diversos grupos culturales dentro de un territorio. Y como menciona Luis Villoro, “el mundo habitado por la especie humana es un mundo plural, constituido por una posibilidad de puntos de vista diferentes sobre la realidad. La multiplicidad de culturas corresponde a la pluralidad de las formas de vida de los grupos humanos.”¹⁵⁵

El pluralismo cultural se refiere al reconocimiento, al hecho de reconocer, del funcionamiento de varias culturas en un mismo espacio sociohistórico determinado. Aquí la categoría que funciona es la de la tolerancia entendida como reconocimiento y respeto de otras culturas que conviven en un determinado territorio sociocultural¹⁵⁶.

¹⁵³ Mónica Gómez. *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, p.29.

¹⁵⁴ León Olivé. *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 105.

¹⁵⁵ Luis Villoro. *Tres retos de la sociedad por venir...*, págs. 63 y 64.

¹⁵⁶ Graciano González. *Interculturalidad y convivencia: el giro interculturalidad en la filosofía*, p. 59.

Por ejemplo, México se reconoce como un país pluricultural lo cual quiere decir que además de la existencia de diversas culturas “indígenas” en el territorio, también sus prácticas sociales y culturales son reconocidas por el país. Una de estas prácticas sociales sería la libre determinación o autonomía que quiere decir en la constitución:

[...] I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos [...]

III. Elegir de acuerdo a sus normas, procedimiento y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno [...]¹⁵⁷

La pluriculturalidad sugiere una pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas. Se fomenta el reconocimiento y la tolerancia a las diversas culturas o “minorías”, sin embargo, oculta la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad, dejando así intactas las estructuras e instituciones que privilegian a unos en relación a otros¹⁵⁸.

A esto habría que añadirle que las culturas además de ser diversas no se encuentran aisladas unas de otras, es decir, que no se encuentran en un estado pasivo sino que establecen relaciones dinámicas unas con otras; estas relaciones entre las diversas culturas son, necesariamente, relaciones de poder. Tal como afirma Luis Villoro:

No hay cultura que no ejerza formas de poder; no hay poder que no se manifieste en múltiples valores. En toda cultura hay poder en la medida en que cuentan con la eficacia para realizar efectos, en que pueden transformar el medio según sus fines. En toda cultura hay valor en la medida en que expresan fines igualmente valiosos. El poder de una cultura puede manifestarse en variados aspectos;

¹⁵⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible en: [<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>]

¹⁵⁸ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, págs. 43 y 44.

puede ser un poder militar, económico, político [...] Cuando es duradero, cuando constituye una relación permanente, el poder impositivo se convierte en dominación.¹⁵⁹

Lo que, quizá, le faltó mencionar a Villoro es que el poder de una cultura también puede manifestarse a través de estilos de vida, prácticas sociales y construcciones de conocimiento. Todas estas manifestaciones culturales son también formas de poder. Efectivamente, cuando una relación de imposición se prolonga, se convierte en una relación de dominación.

La identidad y el deber ser de lo “mexicano”, el eurocentrismo y el occidentalismo que se insertan en nuestras prácticas sociales, la sobrevalorización de la cultura occidental europea sobre muchas otras culturas, y la administración política que tiene el Estado y que existe en la mayoría de los países, son ejemplos que muestran que, en ocasiones, las relaciones de imposición y dominación no son del todo visibles.

Por esta razón, la interculturalidad, como concepto y práctica, trata de disociar estas relaciones de imposición y dominación de una cultura sobre otra. La interculturalidad, señala León Olivé, “hace hincapié en la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos”.¹⁶⁰

Más que ser una definición de interculturalidad, lo que propone León Olivé es, más bien, una condición de ésta. Pero en sí ¿qué es la interculturalidad? Catherine Walsh señala lo siguiente:

[...] la intercultural significa –en su forma más general- el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad. Tal contacto e intercambio no deben ser pensados simplemente en términos étnicos sino a partir de la relación, comunicación y aprendizaje permanente entre personas, grupos, conocimientos, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades distintas, orientados a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y desarrollo pleno de las capacidades de los individuos y colectivos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la

¹⁵⁹ Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir...*, págs.141 y 142.

¹⁶⁰ León Olivé. *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural...*, p. 24.

interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir en la vida cotidiana como en las instituciones sociales un *con-vivir de respeto y legitimidad entre otros grupos de la sociedad*.¹⁶¹ (cursivas mías)

Y más adelante

Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz o estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar –desde la diferencia- las estructuras coloniales de poder (incluyendo a aquellas que intentan controlar el saber, el ser y las relaciones complejas en torno a la madre naturaleza), como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir.¹⁶²

A diferencia de la multiculturalidad y el multiculturalismo, que en un principio se convirtieron en conceptos que sólo describían poblaciones con alto índice de diversidad cultural, y que después se convirtieron en políticas integracionistas de los Estados para incorporar a todos aquellos diferentes sin reconocer sus propias prácticas sociales, políticas y epistémicas; la interculturalidad, trata de romper y así de transgredir la estructura y la misma lógica integracionista.

La interculturalidad señala una política cultural y un pensamiento oposicionales no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más bien dirigido a la transformación estructural y *sociohistórica*. *Una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-Nación como está establecido, sino que en cambio conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva*¹⁶³.

El reconocimiento de las diferentes prácticas sociales, económicas, políticas y epistémicas de los diversos grupos culturales, no se habría podido dar sin la

¹⁶¹ Catherine Walsh. Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p.41.

¹⁶² *Ibíd.*, págs. 43 y 44.

¹⁶³ Catherine Walsh. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, p. 34.

pluriculturalidad, sin embargo, esto no garantiza que existan relaciones recíprocas y de igualdad entre las diversas culturas.

La pluriculturalidad indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas. De esta manera, se limita a describir una sola realidad, no promueve cambios intervenciones en ella ni cuestiona la manera en que la colonialidad sigue operando dentro de sí, racializando y subalterizando seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida¹⁶⁴.

Entonces, la interculturalidad necesariamente va más allá de multiculturalidad, multiculturalismo y la pluriculturalidad. Lo anterior no quiere decir que una sea sucesiva de la otra, sino que son procesos y realidades diferentes que se manifiestan dependiendo de la realidad y experiencia cultural/histórica/colonial de cada contexto. Asimismo y a diferencia de estos tres conceptos-realidades, la interculturalidad es una forma más dinámica de intervenir en la realidad:

La interculturalidad no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, tradiciones, características o prácticas culturalmente distintas. Tampoco debe ser entendida como una forma de intervención del mejor de dos o más posibles mundos o reducida a enunciados como sociedad intercultural, educación intercultural, democracia intercultural, Estado intercultural, que en general tan sólo sugiere la diversidad existente. Representa, por el contrario, procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de creación y de tensión y siempre en construcción; procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales, brechas caracterizadas por asuntos de poder y por las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas que no nos permiten relacionarnos equitativamente, y procesos que pretenden desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas. Este es el reto más grande de la interculturalidad: no ocultar las desigualdades, contradicciones y conflictos de la sociedad o de la misma matriz colonial, sino de trabajar con e intervenir con ellos.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p.42.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 47.

La concepción de interculturalidad que expone Catherine Walsh parecería ser, en una primera instancia, un poco “radical”, sin embargo lo admite y creo que su argumento es oportuno: “Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene sólo en el patrón individual, sin afectar en mayor medida el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado.”¹⁶⁶ Lo que Catherine Walsh le interesa principalmente, y en eso se coincide, es transgredir y así transformar la estructura y la lógica del cómo se plantea la interculturalidad con relación a la multiculturalidad, multiculturalismo y pluriculturalidad. Ya no se trata de integrar o sólo reconocer otras formas diversas de construir el mundo, sino que sean válidas y legítimas independientemente –si todavía se puede sostener esta postura-, de “el” ojo que la puede juzgar o criticar.

Son de suma importancia las reflexiones que aporta Catherine Walsh para seguir con la discusión en torno a la interculturalidad, así como también es importante porque lo enuncia desde una experiencia histórica/cultural/colonial como lo es el Ecuador. No obstante, no hay que quitar el dedo del renglón en el sentido de que por más parecida que sea la experiencia, los contextos sociales son los que regulan las propuestas de los intelectuales.

En México, por ejemplo, además de ser un país donde se encuentra una gran diversidad de grupos culturales, también es una ruta para los migrantes que vienen de Centroamérica. Durante su viaje y su intento por llegar a Estado Unidos, los migrantes se instalan en varios Estados del país y en ocasiones se instalan definitivamente. A lo que se quiere llegar es que el concepto y realidad de la interculturalidad se vuelve cada vez más complejo, por lo que se necesita construir un nuevo proyecto que pueda ayudar a con-vivir con los “otros”. Es aquí cuando la interculturalidad –como medio y fin- puede convertirse en este proyecto pero, y sin caer en fundamentalismos y condicionalismos, se requieren, antes, de ciertas características de la misma para convertirse en un proyecto otro.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 76.

3.3. Condiciones y alcances de la interculturalidad

Como se mencionó anteriormente, no se trata de caer en fundamentalismos ni mucho menos en condicionalismos, sin embargo, para que la interculturalidad sea el concepto, la propuesta, el proceso y el proyecto otro, y diferente a la multiculturalidad, multiculturalismo y pluriculturalidad, se necesita de varios factores para que puedan desenvolverse y empoderarse en la sociedad.

En esta última parte del capítulo, se argumentará que la interculturalidad necesariamente debe ser un acto totalmente De-colonial, así como también un proceso que está reconfigurándose en cada momento. De igual forma, se mostrarán tres ejemplos en donde la interculturalidad se percibe desde diferentes perspectivas: desde la institución gubernamental y la no gubernamental. ¿Qué es la De-colonialidad?, ¿será lo mismo que la Descolonización? y ¿por qué la interculturalidad debe ser un acto De-colonial? Vamos por partes.

Primero hay que diferenciar lo De-colonial de la descolonización, para Walter Mignolo la diferencia es la siguiente:

Mientras que des-colonización fue uno de los términos introducidos durante la Guerra Fría para referirse a las independencias del colonialismo en África y en Asia [...], de-colonialidad apunta al proyecto de “desligadura (*delinking*) conceptual” con lo que Aníbal Quijano articuló como el paquete de la colonialidad del poder: control de la tierra y del trabajo (economía); control de la autoridad (política, Estado, fuerzas armadas); el control del género y del sexo (familia cristiana-burguesa heterosexual) y control de la subjetividad (el modelo de la subjetividad modelada sobre el ideal del hombre blanco, europeo y cristiano) y del conocimiento (de la política teo-lógica del conocimiento a la política ego-lógica, cuyo centro y fuente de irradiación fue la europa renacentista y de la ilustración).¹⁶⁷

De igual forma, Catherine Walsh señala lo siguiente:

[...] hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas [...] la

¹⁶⁷ Walter Mignolo. “Prefacio”, p.8.

decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella. [...] Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la construcción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podría contribuir a la fabricación de sociedades distintas.¹⁶⁸

Este desprendimiento que señala Walter Mignolo es en relación a las categorías, raciales-epistémicas que se construyeron en el siglo XVI, a raíz del “Descubrimiento” y la conquista de las Américas. Estos clasificadores y cánones establecidos durante el siglo XVI y con mayor fuerza en el siglo XIX¹⁶⁹ son enunciados e impuestos desde Europa y los cuales tienen características “universales”. La universalidad o más bien dicho, la *única* manera válida, mejor y superior de las prácticas sociales, de las formas de conocimiento se hacía y se hacen desde el ojo de Europa.

Entonces la De-colonialidad o el desprendimiento son en relación a Europa, a sus prácticas sociales, a su forma de construir conocimiento y a su modelo de vida. Lo anterior no quiere decir que todas estas manifestaciones culturales, políticas, económicas y epistémicas que se producen en éste espacio geopolítico tan particular sean desechadas e ignoradas, es decir, que se trate de comenzar desde el principio, de borrón y cuenta nueva –como suele decir-. Tampoco se quiere decir que las prácticas sociales y culturales de los sujetos racializados y colonizados sean mejores o superiores que las que enuncia Europa.

No, no se trata de ver quien es mejor. Se trata, más bien, de respetar, valorar y asumir que no existe una sola y única versión de los hechos. Se trata de transgredir los cánones y las estructuras impuestas y que han causado la des-acreditación, la des-valorización y la des-humanización de los sujetos social e históricamente excluidos y subordinados. Se trata de comenzar a percibir que en nuestro alrededor existen diversas identidades sociales que han sido inferiorizadas

¹⁶⁸ Catherine Walsh. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, p.24.

¹⁶⁹ Cfr. con el capítulo uno de la investigación.

a través del conocimiento, de las prácticas sociales, de las formas de vivir y del color de la piel, pero que en la actualidad, las luchas de estas múltiples identidades han sido las que han permitido un cambio en la forma de re-plantear el mundo.

Hasta el momento, me atrevería a decir que no ha existido ningún sujeto que pueda definirse como un sujeto De-colonial. Incluso los grupos nativos etnoculturales de las Américas y la diáspora africana son grupos culturales que de alguna u otra forma han sido afectados por el supuesto modelo universal del progreso modernidad y desarrollo de Europa. Sin embargo, los cambios hechos por estos grupos en la mayoría de las veces han sido para la sobrevivencia y resistencia de los poderes nacionales o internacionales. La De-colonialidad no es un estado sino un proceso y una forma de vida que surge “en el momento que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber”¹⁷⁰, es decir, cuando un “Ya Basta” se empodera de estos sujetos y comienzan a construir una alternativa diferente y no comprometida con los poderes hegemónicos.

¿Qué tiene que ver la De-colonialidad con la interculturalidad? Catherine Walsh afirma lo siguiente:

[...] es la interculturalidad como proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta. [...] El concepto de interculturalidad, entonces, es central a la (re)construcción de un pensamiento crítico-otro –un pensamiento crítico de/desde otro modo-, precisamente por tres razones principales: primero, porque está concebido y pensado desde la experiencia vivida de la colonialidad, es decir, desde el movimiento indígena; segundo: porque refleja un pensamiento no basado en los legados eurocéntricos o de la modernidad, y tercero, porque tiene su origen en el sur, dando así una vuelta a la geopolítica dominante del conocimiento que ha tenido su centro en el norte global.¹⁷¹

Y más adelante:

¹⁷⁰ Walter D. Mignolo. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, p. 112.

¹⁷¹ Catherine Walsh. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*, p. 25.

[...] el proyecto y proceso de la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la decolonialidad [...] Es por esta misma razón que la interculturalidad y la decolonialidad tienen que ser entendidas como procesos enlazados de una lucha continua.¹⁷²

Para que la interculturalidad pueda concebirse como tal, es necesario pensarla y actuarla como un acto De-colonial. No sólo porque lo argumenta de forma elocuente Catherine Walsh, sino también porque se caería en la lógica de la multiculturalidad, multiculturalismo y pluriculturalidad, que ya se mencionó anteriormente. También porque se interviene desde un lugar geopolíticamente diferente a lo “convencional”, “normal” o “natural” como lo es Europa.

El desprendimiento epistémico en el que se apoya la De-colonialidad, puede verse también en la interculturalidad. Es un desprendimiento a la estrecha, cerrada y unívoca forma de re-presentar el mundo. Es un desprendimiento de los cánones estoicos impuestos, así como también es un desprendimiento a la estructura y lógica dominante nacional e internacional.

La interculturalidad y la De-colonialidad son una propuesta, un proceso y un proyecto que intenta, primero, cuestionar lo que no se podía cuestionar o lo que superficialmente ya se había cuestionado y, segundo, construir las condiciones para que se produzca un diálogo. Un Diálogo entre dos o más sujetos o grupos sociales donde se pueda exponer las divergencias, las causas, fricciones y donde –en ocasiones-, se puedan exponer los intereses de cada grupo, para “propiciar una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión, control y resistencia, siempre reconociendo además las propias forma de identificación que tiene la gente”¹⁷³. Un diálogo donde se pueda construir una alternativa para la solución de las necesidades de cada grupo en particular.

¹⁷² *Ibíd.*, págs. 27 y 31.

¹⁷³ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado y sociedad...*, p. 46.

Este contacto e intercambio cultural recíproco entre dos o más grupos sociales sólo se puede dar a través del diálogo, por lo que, el diálogo más que ser una herramienta de la interculturalidad, es una condicional de la misma. Pero no se pueden crear las condiciones de diálogo e intentar un diálogo sin antes haber visibilizado la estructura y la lógica colonial, así como también las categorías raciales, sexistas y epistémicas.

Por otro lado, uno podría hacer la siguiente pregunta ¿la interculturalidad se produce de manera individual o colectiva? Silvia Rivera Cusicanqui afirma lo siguiente:

[...] mientras que los procesos de interculturalidad a nivel personal se enfoca en la necesidad de construir relaciones entre iguales –lo que podemos llamar “interculturalidad relacional”-; a nivel social se enfocan en la necesidad de transformar las estructuras de la sociedad y las instituciones que la soportan, haciéndolas sensibles a las diferencias culturales y a la diversidad de sus prácticas –educativas, jurídicas, de medicina y salud, y de la vida misma.¹⁷⁴

Silvia Rivera Cusicanqui reafirma lo que se mencionó anteriormente. La interculturalidad, hasta este momento, sólo se puede producir individualmente, es decir, de sujeto a sujeto y/o de grupo a grupo. A nivel social, de estructura y de instituciones sociales, la interculturalidad aún no existe. Tal como afirma Catherine Walsh:

Por eso, y sin negar que existen relaciones interculturales en el ámbito personal, podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo a todas las instituciones, la interculturalidad aún no existe. Se trata de un proceso por alcanzar por medio de nuevas políticas, prácticas, valores y acciones sociales concretos y conscientes que se puedan construir no es abstracto sino en medio de procesos formativos colectivos, en los que se relacionan miembros de culturas diversas así como sus maneras de ser y estar en el mundo.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Silvia Rivera Cusicanqui citada en Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p.48.

¹⁷⁵ Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p.48.

¿De qué forma se podría sensibilizar a las instituciones y al resto de la población de un territorio determinado de que existen diversas formas otras de construir conocimiento, de prácticas sociales y formas de ser y estar en el mundo, diferentes a la de nosotros sujetos con orientaciones euro-anglocéntricas y occidentales? Es una pregunta bastante compleja y difícil de contestar, sin embargo creo que el primer paso para esta transformación y cambio social es aceptar que un sin número de formas diversas de co-exististe en el mundo.

Se necesitaría comenzar a construir espacios de encuentros y diálogos entre diferentes culturas. Por supuesto que habrá conflicto, por supuesto que habrá fricciones, y por supuesto que la lucha de poderes e intereses estará presente. Y creo que aquí el papel del Gestor Intercultural interviene en el momento en que “trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas.”¹⁷⁶ De igual forma, interviene en el momento en que facilita los espacios de encuentro, propone una nueva alternativa o solución a la problemática y conflicto, o hace un tipo de mediación entre grupos culturales diferentes. Estos serían los posibles pasos para una primera sensibilización en la forma de construir y actuar en las instituciones y en la población en general.

Entonces, la interculturalidad es tanto el medio como el fin para la construcción de un proyecto otro. Un proyecto que no está terminado aún, sino que está en un constante proceso de cambio, está en un proceso de construcción donde intervienen todos los actores sociales y culturales posibles.

¹⁷⁶ *Ídem.*

3.3.1. Algunos ejemplos de la interculturalidad en México

A continuación se mencionaran tres ejemplos de cómo se percibe la interculturalidad; un ejemplo será desde la academia, otro desde las instituciones gubernamentales, y finalmente el último desde un organismo no gubernamental. Al final, se relacionarán las posturas y se llegará a una conclusión.

En la academia, el interés por las dinámicas y procesos culturales ha tomado fuerza en los últimos años. Uno pensaría que la antropología, sociología e incluso la filosofía están más relacionados con la cultura, sin embargo, en el ámbito jurista también ha habido gran interés. Algunos juristas-intelectuales como Miguel Carbonell y Oscar Correas proponen que el sistema jurídico debería ser más flexible con respecto a la diversidad cultural. Por ejemplo, Oscar Correas propone la existencia de un *pluralismo jurídico*, el cual lo define de la siguiente manera:

El pluralismo jurídico implica la existencia simultánea de diverso sistemas normativos que exigen obediencia al mismo tiempo, en el mismo espacio y a los mismos individuos [...] implica la aceptación de varios órdenes o sistemas jurídicos que puedan convivir o coexistir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal de la producción de normas jurídicas. El pluralismo jurídico surge, como respuesta a la aspiración monopolista y centralizadora del Estado.¹⁷⁷

Independientemente de que se aborde la interculturalidad o la pluriculturalidad, el pluralismo jurídico es una propuesta que nace de una disciplina que, a decir verdad, ha sido muy cerrada al diálogo y al cambio social. También podría decirse que es un gran paso hacia la transición del monismo jurídico que ha permanecido desde la construcción del derecho mismo.

Por otro lado, en la Ciudad de México la interculturalidad ha tomado partida, tanto así que en el 2009 se creó la *Ley y Reglamento de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal*. La Ley de Interculturalidad y Movilidad Humana de la Ciudad de México es el primer texto normativo importante que plasma la doctrina de la interculturalidad aplicada a las políticas urbanas. Sigue el razonamiento del *ius humabitatis* por excelencia –todos los

¹⁷⁷ Oscar Correas. *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena: ensayos*, p. 56.

seres humanos tiene derecho a un trato de igual dignidad y a que las instituciones públicas garanticen los derechos y apoyo necesario para proteger esa dignidad. La ley busca proteger los derechos individuales, incluyendo los derechos culturales; sin embargo, también buscar proporcionar los mecanismos de política y herramientas para permitir el diálogo, la interacción y el intercambio a través de las fronteras culturales y facilitar la formulación de una identidad compartida basada en el pluralismo cultural y los valores compartidos¹⁷⁸.

La Ley de Interculturalidad y Movilidad Humana, hace referencia al tránsito y la condición de personas migrantes de otras nacionalidades que se instalan en el Distrito Federal. Más que ser una ley de interculturalidad, es una ley que garantiza el cumplimiento de los Derechos Humanos sin importar su condición migratoria. Por ejemplo, en su artículo séptimo menciona lo siguiente:

En la ciudad de México ninguna persona será objeto discriminación o exclusión por su condición migratoria. La administración pública garantizará la ejecución de programas y servicios con el objetivo de promover el acceso y el ejercicio universal de los derechos humanos.¹⁷⁹

Por otra parte, en Chiapas, específicamente en San Cristóbal de las Casas existe una A.C. que se dedica a la intervención y mediación de conflictos interculturales. Esta Asociación Civil se llama CORECO (Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria) y desde hace más de 15 años se dedica a la resolución de conflictos comunitarios.

En primera instancia, fue orientada por obispo Samuel Ruiz García, dirigiendo sus acciones a colaborar con personas, comunidades y organizaciones sociales y civiles en la resolución de sus conflictos. Desde su “fundación se han unido a los esfuerzos comunes, desde abajo, con el corazón firme y los oídos abiertos para

¹⁷⁸ Gabriella Battaini-Dragoni. “Prefacio”, p. 17.

¹⁷⁹ *Ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal*, p.25.

construir una paz con justicia, verdad, amor y dignidad. Y en el trabajo por la paz y la reconciliación en Chiapas”.¹⁸⁰

Y más adelante:

En Chiapas, lugar donde apostamos nuestros esfuerzos, vivimos la multiplicación y aceleración de conflictos sociales y de rupturas comunitarias radicales. Lo cual puede ser entendido como riesgo de desintegración, división, destrucción y caos o como manifestación de una etapa de cambio y transición. Nuestro aporte quiere ser una palabra colectiva de ánimo y confianza en que sí es posible, en medio de la conflictividad y la incertidumbre, el trabajo por la construcción de un mundo donde muchos mundos son posibles; en el cual podamos resolver nuestros conflictos y transformar situaciones de injusticia y opresión de manera no violenta. Estos mundos se están construyendo desde las múltiples realidades de marginación y rebeldía.¹⁸¹

Dicho lo anterior, se puede decir que los tres trabajos hechos por los distintos actores sociales muestran que el concepto mismo de la interculturalidad sigue teniendo, aún, algunas confusiones al momento de hacer políticas públicas o propuestas sociales. Por ejemplo, más que ser una Ley de Interculturalidad la que propone el Gobierno del Distrito Federal, es una ley de cumplimiento de los Derechos Humanos. Está lejos de ser una Ley de Interculturalidad porque la dinámica, la lógica y la estructura misma, *integran* –como las políticas del multiculturalismo en Canadá-, a la población que pertenece a distintas nacionalidades. Hasta el momento, un posible diálogo que permitiera el intercambio cultural recíproco entre los diferentes actores sociales no se ha podido efectuar. Además, la postura de las instituciones que se encargan de brindar asistencias sociales, es paternalista, es decir, que la única autoridad que interviene y por lo tanto, el único actor que interviene en la solución de las problemáticas sociales es el mismo Gobierno, dejando fuera cualquier facultad de agencia que posee cada sujeto. La ley de Interculturalidad es, más bien, una Ley de Multiculturalidad.

¹⁸⁰ CORECO. *La construcción de la paz: exigencia permanente para las religiones del mundo*, p. 1.

¹⁸¹ *Ídem*.

Desde la academia, por ejemplo, y desde una postura jurista, la interculturalidad ha venido ganando terreno. Si bien es cierto que la propuesta del pluralismo jurídico se basa en el convenio 169 de la OIT y la modificación del artículo segundo de la constitución, también es cierto que este pluralismo se basa mucho en los movimientos sociales, principalmente, los movimientos indígenas. Oscar Correas quien hace esta propuesta ha sido blanco de múltiples críticas dentro de la misma disciplina y la academia; porque el discurso que gira dentro de estas comunidades es que el derecho y las normas jurídicas, aquí y en China se *deben* seguirse al pie de la letra. Este es un buen ejemplo donde se refleja que la supuesta *universalidad*, aún, en la actualidad sigue teniendo gran peso en la forma de actuar con los “otros”, independientemente si afecta a las otras formas diversas de ser y estar en el mundo. No obstante, hay que recordar que la pluriculturalidad sólo reconoce las prácticas sociales de los grupos culturales diversos, es decir, no garantiza una igualdad entre sistemas y prácticas culturales diversas.

La Reconciliación Comunitaria, como metodología y forma de intervenir en un conflicto, que propone CORECO es, quizá, la forma en la que la interculturalidad mejor se asemeja. No es por elogiar el trabajo que realizan, pero durante más de 15 años han vivido en carne propia los retos y las dinámicas de la interacción entre culturas diversas, así como tratar de resolver las problemáticas que se producen; viniendo desde abajo, desde el trabajo comunitario y de base. Además, la propuesta de la Reconciliación Comunitaria, está ubicada en un espacio donde la diversidad cultural es evidente; tal solo en Chiapas existen más de diez grupos etnoculturales nativos diferentes, entre los cuales se encuentran lacandones, tojolabales, choles, tzeltales, tzotziles, jacaltecos, kanjobales, mames, mochos, zoques y motocintlecos. A esto habría que añadirle que en los últimos años, algunas órdenes religiosas han migrado a Chiapas, por lo que el mosaico cultural se complejiza cada vez más. La tarea de la interculturalidad, de establecer relaciones recíprocas e igualitarias entre diferentes grupos culturales en Chiapas y en cualquier otro estado de la República no ha terminado, sino que está en proceso, las metas y los objetivos alcanzar dependerán mucho de los actores que intervengan en este nuevo proyecto que está iniciando.

A manera de conclusión

La interculturalidad no es algo dado por las instituciones del Estado, sino es un reto y una propuesta dinámica que se construye día a día. Es una des-centralización y una dinámica de poderes; se cede, se gana y se pierde poder. Es una forma alternativa de construir un con-vivir con otras diversas formas de ser y estar en el mundo. Es re-significar y re-valorar tanto lo propio y lo ajeno para poder así co-operar y construir “otro mundo posible”, “un mundo donde quepan muchos mundos”.

La interculturalidad es el ejercicio de reivindicar y legitimar la humanidad de todos aquellos sujetos colonizados y racializados que por más de quinientos años han sido excluidos histórica, social y culturalmente. La interculturalidad es dignificar la lucha en contra de la desigualdad social, racismo y discriminación. Es mirar más allá de lo propio, es conocer el abanico de posibilidades donde existen colores, olores y sabores otros. En sí, la interculturalidad no es algo dado, sino algo por construir con la ayuda de todos los actores sociales.

Por último, que quedaría con la reflexión que hace Catherine Walsh en torno a la interculturalidad, la cual es la siguiente:

Es algo por construir. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad: señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto sociales y políticos que apuntan a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Por lo tanto, la interculturalidad parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales –es decir, de la realidad de la cual sigue presente un patrón de poder colonial-, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad, como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran. Así, sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación, donde lo propio y lo particular no pierdan su diferencia sino que tengan la oportunidad y capacidad para adoptar, desde esta diferencia, a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades.¹⁸²

¹⁸² Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p.76.

B) A manera de Conclusión final

Para responder a la pregunta de investigación: ***¿Cuáles han sido los hechos sociales que han obstruido la construcción de la interculturalidad en el México contemporáneo?*** se decidió analizar dos hechos sociales de diferentes escalas: la modernidad y el mestizaje. ¿Modernidad en qué sentido? ¿Mestizaje en qué sentido?

En este caso, la modernidad no es vista como los avances en lo que sería la ciencia, la tecnología, la educación y otras áreas, sino más bien, es vista como un proyecto y un modelo que se impuso en el resto de los grupos, pueblos y culturas del mundo. Un modelo que se deslinda de toda responsabilidad social que puedan causar sus ideales de desarrollo y progreso, un modelo que beneficia a unos con respecto a otros.

Se podría argumentar que gracias a la modernidad han existido curas para las diversas patologías humanas, que ha facilitado la inter-conexión entre diversos sujetos sin importar el tiempo o el lugar de su ubicación, y que ha mejorado la vida de la especie para un mayor beneficio y confort. En una primera lectura esto es cierto, sin embargo habría que preguntarse si en realidad todos, absolutamente todos los sujetos pueden acceder a dichos beneficios, y más aún, habría que preguntarse si la modernidad –como proyecto social, cultural y epistémico-, es la única forma de acceder a lo que se ha denominado como el “bienestar social”.

Fue así que en el capítulo uno de la investigación se argumentó que la modernidad, a lo largo de su construcción, se convirtió en el proyecto y modelo/clasificador de las culturas y pueblos de todo el mundo. Un modelo “universal” que se impuso como “la” aspiración, “la” meta y “el deber ser” en el resto del mundo.

Asimismo, se analizó que la modernidad es inherente a la colonialidad: el éxito del proyecto de la modernidad no hubiera sido posible sin la colonialidad. La

exclusión, negación e inferiorización de formas otras de construir conocimiento, formas otras de ser y estar en el mundo diferentes a las “modernas” son las características que integra la colonialidad. El reto individual y colectivo sería comenzar a combatir la colonialidad con prácticas, saberes, experiencias y proyectos otros, otros como la interculturalidad.

Por otro lado, el mestizaje, al menos en esta investigación, no es visto como la mezcla biológica y cultural de dos o más elementos. Es, más bien, analizado como el proyecto de integración de las múltiples y diversas culturas que habitaron y habitan en el territorio. Un proyecto que intenta construir una sola cultura, una sola identidad, un pasado en común, y ciertos sentimientos y valores nacionales.

La cultura y la identidad de lo mexicano no otorga legitimidad a identidades y culturas otras, a formas de organización políticas otras, a visiones y perspectivas de vidas otras, y a formas de construir conocimientos otros. En el mejor de los casos, el Estado y sus instituciones asume políticas de integración para las poblaciones culturalmente diferentes: políticas que mantienen el orden, la lógica y la estructura misma del Estado.

Fue así que en el capítulo dos de la investigación se argumentó que el proyecto del mestizaje, primero, encubre la lógica de la colonialidad, es decir, encubre la desvalorización, la subordinación y la *pluriversalidad* de mundos, identidades y culturas que coexisten en el territorio. De igual forma se argumentó que el concepto de mestizaje –como política de homogeneización cultural- es un concepto moderno en tanto que se busca y buscaba los ideales, los valores y la forma de vida de los países modernos o que sea autodenominados como tal.

El mestizaje o el blanqueamiento cultural, en México, comenzó a finales del siglo XIX y toda la segunda mitad del siglo XX. Para que la identidad, el pasado y la cultura nacional mestiza pudieran tener mayor impacto en el resto de la población, el trabajo del Estado fue titánico. Primero, comenzó a elegir ciertos elementos culturales que pudieran delimitar, estructurar y garantizar la cultura mexicana: los vestigios arqueológicos de la época prehispánica, las construcciones coloniales, la

glorificación del pasado indígena, la virgen de Guadalupe, el odio hacia lo gachupines, los héroes nacionales –principalmente de la revolución mexicana-, fueron algunos de los elementos culturales materiales, simbólicos y emotivos, que el Estado utilizó para construir su cultura e identidad nacional.

Segundo, los intelectuales de la época, como Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos, quienes con una teoría fundamentada en el darwinismo social, colocaban la figura del mestizo como el que mejor se adaptó a los cambios sociales de varios siglos. Entre las instituciones del Estado se encontraba el INI: el Instituto Nacional Indigenista era la instancia encargada de implementar políticas de integración que incorporaba a los “indios” a la forma de vida moderna. Además, eran políticas hechas por “no indígenas”, es decir, hechas por personas que no poseían cierta sensibilidad cultural de cuál o cuáles eran las problemáticas y necesidades que tenían esos grupos.

No se puede generalizar un hecho social argumentando si éste es “bueno” o es “malo”, es decir, no se puede afirmar si la modernidad o el mestizaje son buenos o malos ya que depende mucho de nuestra postura y punto de vista, y las cuales están nutridas de nuestras experiencias y contextos sociales. Lo que se trató y se trata de demostrar con estos dos ejemplos es que tanto en el proceso de la modernidad como en el del mestizaje hubo consecuencias de gran impacto social: el poder de nombrar y adjudicar categorías e identidades sociales, culturales y epistémicas a los “otros”, configuró las relaciones inter-subjetivas, inter-personales e inter-culturales, ¿de qué forma?

Lo “bárbaro”, lo “incivilizado”, lo “atrasado”, lo “inculto” e “ignorante” eran y son formas de poder que se designan a ciertos sujetos que poseen ciertas características sociales y culturales. Hasta hace muy poco se comenzó a focalizar que los “negros” y los “indios” también son sujetos que pueden construir una narrativa propia, es decir, que pueden definirse por sí mismos. Que son sujetos que construyen sus propias instituciones, sus prácticas sociales, su propio conocimiento y, más aún, que son sujetos que construyen su forma de ser y estar en el mundo.

Así mismo, es difícil pensar otro proyecto que no esté del todo comprometido con los ideales y la postura de la modernidad y el mestizaje, sin embargo, la brecha tan corta y tan estrecha que se ha comenzado a producir gracias a las múltiples luchas sociales, dan esperanza para construir un mundo de respeto, igualdad y legitimidad.

Por ello, y como se expuso en el capítulo tres, la interculturalidad como reto, propuesta, proceso y proyecto otro, trata de difuminar estas relaciones asimétricas. No se conforma con el simple reconocimiento y tolerancia hacia el “otro” sino que va más allá: propone relaciones de aprendizaje mutuo, de conocimientos, valores y tradiciones entre diferentes personas y grupos, relaciones y dinámicas de doble y múltiple dirección, relaciones de tensión y creación, pero siempre en constante construcción. Exige, también, re-conceptualizar y re-fundar las estructuras sociales, epistémicas e históricas que existen.

Hablar de interculturalidad es hablar de nuevas y complejas estructuras de poder. Es hablar de memorias locales que han sido histórica y socialmente excluidas. Es comenzar a re-aprender, re-significar y re-valorar el con-vivir con otras y otros sujetos diferentes.

Mientras que a nivel personal, es decir, un posible contacto o intercambio recíproco entre sujetos y/o grupos de diferentes culturas se le puede nombrar interculturalidad relacional, a nivel de estructura e instituciones sociales, la interculturalidad aún no existe. La mayoría de las instituciones sociales aún no son sensibles con las múltiples y diversas culturas que coexisten en el territorio: no son sensibles en tanto que no dan cabida a otras prácticas educativas, de organización política y de salud, que no sean dictaminadas por el propio Estado.

De igual forma, la interculturalidad debe ser entendida como un acto totalmente De-colonial. Lo decolonial exige un desprendimiento de las categorías de poder que se construyeron en el siglo XVI: las categorías de poder, del saber y del ser que giran alrededor de Europa y que no permiten ver más allá de la misma. Lo

decolonial exige, también, comenzar a mirar las historias locales que existen en nuestro alrededor, las historias de abajo, las historias de los sujetos racializados.

Lo anterior no son condiciones de la interculturalidad, sino más bien son pistas de por dónde podemos comenzar a transgredir, transformar e incidir, tanto de manera individual y colectiva en un cambio en las estructuras sociales establecidas. La interculturalidad es un reto que apenas comienza y del cual necesita del apoyo y solidaridad del mayor número de actores posibles.

Regresando a la pregunta de investigación: *¿Cuáles han sido los hechos sociales que han obstruido la construcción de la interculturalidad en el México contemporáneo?* y después de haber expuesto lo anterior, se puede decir lo siguiente: la **modernidad** y el **mestizaje** son realidades que obstruyen la construcción de otros proyectos en tanto que son fuertemente rígidos y cerrados ante un posible **diálogo**. Un diálogo que pueda dar pie a la construcción de otros proyectos que traten de construir relaciones más igualitarias, recíprocas y de legitimidad, que contrarresten el racismo y las desigualdades sociales que existen en el territorio, es decir, un diálogo hacia el proyecto otro de la **interculturalidad**.

La crítica hacia la modernidad y el mestizaje no sólo depende de qué tanto se pueda cuestionar una y la otra, sino también de qué tanto se pueda desprender de estas. En México donde las veinticuatro horas del día somos bombardeados por diversos medios y diversos discursos acerca del desarrollo y progreso que debería de llegar a tener el país, y del bombardeo de la cultura e identidad nacional mestiza, es muy difícil comenzar a desprenderse de estas realidades. Sin embargo, la inter-acción y el inter-cambio con “otros” sujetos sociales diferentes a nosotros, así como el aprendizaje que produce a partir de un primer acercamiento, hacen que se produzca una ruptura en nuestra forma de relacionarnos y de ver a los “otros” y su mundo.

En la actualidad, México está compuesto por diversas poblaciones etnoculturales nativas, poblaciones afro y poblaciones migrantes de diferentes países. Esto ocasiona que el mosaico cultural, las relaciones de poder, y las problemáticas

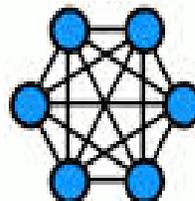
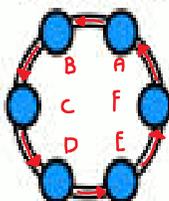
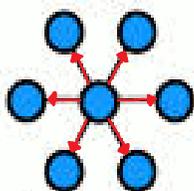
sociales, políticas, económicas y culturales sean cada vez más complejas. La interculturalidad como reto, propuesta, proceso y proyecto puede llegar a disolver estos conflictos sociales, pero no en abstracto sino a partir de otros procesos.

Por esta razón, se propone trabajar el proyecto otro de la interculturalidad en red. ¿Qué es la red o teoría en red? Es una teoría que nace desde las matemáticas y la física más o menos en los años treinta, y proponía que el comportamiento de los individuos de un grupo, así como las mismas estructuras de éste, estaban configuradas por las relaciones que se producían con otros grupos y que podían ser analizadas a través de procedimientos matemáticos¹⁸³.

Para esa época, la definición de red estaba estrechamente relacionada con una postura positivista, es decir, los postulados de las ciencias duras eran trasladados a las ciencias sociales. Sin embargo, en los años ochentas y noventas tuvieron gran impacto en las ciencias sociales ya que se podía interpretar que las estructuras de un grupo así como su comportamiento estaban mediadas por las relaciones que tenía con otro grupo, es decir, estaban mediadas por relaciones de poder.

Esto no quiere decir que la red o la teoría en red se haya desprendido por completo de la relación que tiene con las matemáticas y la física. Por ejemplo, hay conceptos que aún se siguen empleando: a la unidad que está conformado por un grupo "x" se le asigna el nombre de vértice o nodo, y la relación o conexión que existe entre dos o más grupos se les llama vínculos o enlaces¹⁸⁴.

Las relaciones de poder o en su defecto, los modelos de redes pueden variar dependiendo de las relaciones que existan entre diversos grupos o nodos:



¹⁸³ Carlos Lozares. "La teoría de redes sociales", p. 104.

¹⁸⁴ Newman citado en *Libro Verde*, p. 78.

La primera figura corresponde a una red/relación centralizada que va del centro a la periferia. En la segunda figura, sólo los grupos/nodos de la periferia se relacionan secuencialmente, es decir, sólo “a” puede relacionarse con “b”, “b” con “c”, y así sucesivamente. Finalmente la tercera red es una relación más recíproca en tanto que cualquier nodo tiene relación con cualquier otro u otros nodos.

La política en red es un conjunto de relaciones de naturaleza no jerárquica e independiente –como la última figura-, que vincula a una variedad de actores cuyas características son: el compartir intereses comunes en relación a una política determinada; el intercambio de recursos para perseguir estos intereses compartidos, y la convicción de que la cooperación es la mejor manera de alcanzar metas comunes¹⁸⁵.

Lo más destacado en la teoría y en la política en red es que permite articular a diversos actores que tienen objetivos y metas semejantes. Asimismo, comienza a tejer lazos de cooperación y de solidaridad con la o las luchas de estos actores sociales, en otras palabras, comienza a producirse un cierto nivel de empoderamiento en las comunidades. Si al Estado y sus instituciones le son difíciles resolver las problemáticas sociales que existen en cada contexto social, el trabajo en red y la política en red permiten tener una mayor cobertura y un mayor número de participación en los actores sociales que pueden solventar las problemáticas sociales, políticas, económicas y culturales.

En México, no ha habido casos específicos en donde el proyecto de la interculturalidad se haya trabajado en red y en política en red. Sin embargo, existen algunos casos exitosos en donde la cultura y las expresiones artísticas se trabajan en red y en política en red, por ejemplo¹⁸⁶: la Red Cultural Mercosur (RCM), es una organización civil sin fines de lucro, con objetivos culturales y educativos, identificada por el respeto de las diferencias y en la defensa de la diversidad y democracia cultural. Entre sus estrategias de acciones está la

¹⁸⁵ Bözel citado en *Libro Verde*, p. 126.

¹⁸⁶ Los siguientes ejemplos fueron tomados de la página de la Organización de Estados Iberoamericanos, para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI). [<http://www.oei.es/cultura/enlaces3.htm>].

promoción de circulación de bienes culturales entre los países partes y los asociados al MERCOSUR: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay, Venezuela y Colombia.

La Red de Promotores Culturales de América Latina y el Caribe (REDLAT), es un espacio de trabajo conjunto entre productores de danza contemporánea, teatro y música de la región.

La Red Internacional para los Derechos Sociales, Políticos y culturales (RED-DESC), es una iniciativa de cooperación de grupos y personas de todo el mundo que trabajan para garantizar la justicia económica y social por medio de los derechos humanos.

La Red del Instituto Latinoamericano de Museos (ILAM), intenta convertirse en punto de enlace entre los museos, los usuarios y profesionales de los museos de la región, difundiendo información museológica y realizando investigaciones con el fin de colaborar al desarrollo planificado y formación de los profesionales de instituciones museísticas de la región.

A pesar de que estos ejemplos muestran que la interculturalidad no es el tema central a trabajar, la red y la política en red como una forma otra de organización social, política y comunitaria, con objetivos y metas semejantes de los diversos actores que la integran, muestra el éxito y la sinergia de la cooperación.

Trabajar el proyecto otro de la interculturalidad en redes sería, entonces, comenzar a construir puentes con diversos actores sociales, sería comenzar a intercambiar, aprender, dialogar, proponer y consensar las diversas manera de mostrar que no existe una sola, única y verdadera forma de ser y estar en el mundo. Que el mundo está compuesto por una inmensa variedad de texturas, olores, colores y sabores otros, diferentes a los modernos o civilizados. Por su puesto que “otro mundo es posible”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, ahora el reto es construirlo juntos.

C) Bibliografía

*Battaini-Dragoni, Gabriella (2012). "Prefacio". *Ley y reglamento de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal. Reflexiones*. México: SEDEREC.

*Bonfil Batalla, Guillermo (1991). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n° 12. Vol. IV.

*Borjón Nieto, José (2008). "Pueblos indígenas y pluralismo jurídico: de la exclusión al desencanto". Pablo Armando González Ulloa Aguirre (coord.). *El multiculturalismo: una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. México: UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Plaza y Valdés.

*Brading, David (1998). "Patriotismo y nacionalismo en la historia de México". *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 6. Agosto.

*_____ (1988). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.

*CORECO (2008). *La construcción de la paz: exigencia permanente para las religiones del mundo*. Cuaderno 7.

*Correas, Oscar (2003). *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena: ensayos*. México: Fontamara.

*Dussel, Enrique. ([1992] 2008). *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena.

*García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

*Gómez Salazar, Mónica (2009). *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. México: UNAM.

*González Casanova, Pablo (2003). "Colonialismo interno (Una redefinición)". *Rebeldía*, n° 12. Octubre.

*González R. Arnaiz, Graciano (2008). *Interculturalidad y convivencia: el giro intercultural en la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

*Grosfoguel, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*, n° 19. Julio-diciembre.

*Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: CONACULTA, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdés.

*Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

*López Ojeda, Andrés. Mesa Iturbide, Rafael. Nivón Bolán, Eduardo. Pérez Camacho, Carmen (2012). *Libro verde para la institucionalización del sistema de fomento y desarrollo cultural de la ciudad de México*. México: Secretaría de Cultura del Distrito Federal.

*Lozares, Carlos (1996). "La teoría de redes sociales". *Papers*, n°48.

*Maldonado Torres, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

*Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

*_____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

* _____ (2006). “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. Catherine Walsh (coord.). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

* _____ (2005). “Prefacio”. Catherine Walsh (coord.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala

*Olivé, León (2012). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: UNAM.

* _____ (2004). *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural.

*Ong, Walter J. ([1987] 2011). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

*Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Edgardo Lander (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; UNESCO: Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

* _____ (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.

*Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.

*Speckman Guerra, Elisa (2008). “El Porfiriato”. Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Javier Garciadiego, Luis Aboites Aguilar. *Nueva historia mínima de México ilustrada*. México: Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, El Colegio de México.

*Velasco Gómez, Ambrosio (2010). “Mestizaje: elementos constitutivos del republicanismo y multiculturalismo”. Miguel Anxo Pena González (coord.). *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias: Actas del V Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

*Villoro, Luis (2009). *Los tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*. México: Siglo XXI.

*_____ (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

*Walsh, Catherine E. (2010). “Estudios (inter)culturales en clave De-colonial”. *Tabula Rasa*, n° 12. Enero-junio.

*_____ (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.

*_____ (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

*_____ (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala

*Williams, Eric E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficante de Sueños.

Normativa

*Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales (Ginebra 27 de junio de 1989).

*Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos (México 2013).

*Ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal (México 2009).