



Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Castellanos Guerrero, Alicia
Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina
Nueva Antropología, vol. XVII, núm. 58, diciembre, 2000, pp. 9-25
Asociación Nueva Antropología A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905802>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RACISMO, MULTIETNICIDAD Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Alicia Castellanos Guerrero*

Las cartas constitucionales, luego de casi dos siglos de vida nacional, aceptan hoy la existencia de los pueblos indígenas. El reconocimiento de la composición pluricultural, multiétnica o llanamente multilingüística por parte del Estado en Panamá, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Colombia, México, Paraguay, Perú, Bolivia y Argentina es un hecho de innegable relevancia para redefinir la condición sociológicamente minoritaria de las poblaciones indias y negras y para establecer las bases de una democracia alternativa, aunque en ningún caso se “reconoce en rigor un derecho, uno al que, como tal,

queden obligadas justicia, ley y la Constitución misma” (Clavero, 1997).

Entre derecho constitucional y prácticas median ideologías e identidades excluyentes fuertemente arraigadas en el pensamiento de las élites en el poder. En la mayoría de los casos, este reconocimiento no se ha traducido en la promoción de los derechos colectivos y, en cambio, persisten diversas formas de exclusión que contradicen el supuesto espíritu de tolerancia y respeto contenidos en esas reformas constitucionales.

Hoy, el discurso dominante, construido según los ideales del universalismo monocultural, reivindica la diversidad étnico-racial de la nación. Sin embargo, las políticas hacia los pueblos indígenas y negros —con la excepción de experien-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología.

cias autonómicas como las de los mosquitos, creoles, ramas, sumos y garífonas de la costa caribeña de Nicaragua—siguen fundamentalmente bajo la tutela de las instituciones del Estado, son muy limitadas y no han logrado sentar las bases para transformar el carácter conflictivo de las relaciones entre etnia, Estado y nación.

Entre discurso y práctica no hay una relación mecánica. Ni el reconocimiento de la diversidad se expresa siempre en acciones, ni éstas son congruentes con las ideas contenidas en los nuevos discursos de la multiculturalidad. El *respeto a la diferencia* de indios y negros ha quedado atrapado en discursos que aceptan símbolos y prácticas “compatibles” con las instituciones nacionales y no ponen en entredicho las supuestas soberanía y unidad nacionales, que son amenazadas, alegan los estados, sobre todo cuando los pueblos reivindican su autonomía y en reformas constitucionales aún no reglamentadas. En el caso brasileño, incluso, con todo y que se logró el reconocimiento de derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan los indios, entre otros grupos, no se hace explícito el carácter multiétnico de la nación por considerarse que éste puede atentar precisamente contra su unidad.

Hay algo de perverso en el discurso del poder cuando se define al Estado (o a la nación) como multiétnico y pluricultural, mientras se violan los derechos individuales y colectivos de las comunidades indígenas, prevalecen las condiciones de pobreza de las mismas y se lleva a cabo una guerra en contra de su insurgencia, como en el caso de Chiapas.

En estas circunstancias, el carácter distorsionador de la ideología puede ser incommensurable y la utopía, aunque “no tiene lugar”, como dice Augé, vuelve a alejarse.

Estos discursos y prácticas resultan inteligibles en el contexto de esas reformas constitucionales y de la emergencia de un actor social que ha incrementado su capacidad de organización política, de interpellación, y que participa en la puesta en práctica de alternativas de cambio democrático en las diversas naciones. Un actor, como señala Touraine, que se convierte “en fuerza de liberación”. Es entonces cuando las ideologías racistas pueden encontrar también condiciones para su difusión basadas en la supuesta amenaza del Otro diferente, y en la *legitimidad* que otorga, a quienes detentan el poder, el monopolio del “interés nacional”, de los recursos, de la identidad, la unidad y la soberanía nacionales.

Por ello, no es paradójico, en este tiempo en que los indios y negros del continente se constituyen como nuevos actores sociales y las condiciones de opresión se ponen en evidencia, que ciertas formas de rechazo racista se expresen de manera más explícita en los espacios del poder. El discurso de los estados nacionales —y también, por cierto, de algunos legisladores y juristas— acerca de la autonomía y los derechos reivindicados por las comunidades y los pueblos indios difunde los prejuicios históricos, pese a que las fuerzas democráticas intentan desarrollar relaciones más equitativas y definir una identidad nacional más inclusiva, tal como está ocurriendo en México a la luz

de la lucha zapatista y del movimiento indígena nacional.

En todo caso, si bien los pueblos indios y negros han ganado un espacio en la vida política y el tema de los derechos colectivos es parte de las agendas nacionales en varios países de la región, es incuestionable que siguen siendo víctimas de variados tipos de racismo, aunque éste todavía se asocie con los discursos en contra de los inmigrantes, los actos de violencia y las políticas de “limpieza étnica”, expresiones relativamente “ajenas” a una realidad en la que el Otro constituye un componente interno de la nación y de la identidad nacional.

A pesar de la evidencia de estas formas de *racismo de identidad o de exterminio*, en América Latina se sigue negando la existencia del racismo; se le reconoce sólo como un fenómeno del pasado colonial o, en el mejor de los casos, se le califica francamente de inofensivo, no comparable con sus expresiones europeas y, a veces, de irrelevante en comparación con las contradicciones, divisiones y prejuicios de clase que dividen a nuestras sociedades.

Ciertamente, aunque no se puede negar la vigencia de los discursos antiindios y de las prácticas de violencia y aun de exterminio (recuérdense las campañas “civilizadoras”, como eufemísticamente se nombró a las guerras contra los pueblos indios en Argentina, y las más recientes masacres de indios en Brasil), este racismo dirigido a indios y negros es distinto: sus representaciones y prácticas están ancladas en una historia colonial e ideologías del mestizaje que lo han ocultado, pero están igualmente inscritas en las maneras de en-

frentar al Otro que propugnan el *universalismo* y el *relativismo cultural*.

La negación de la diversidad étnica y racial —propuesta en nombre de la igualdad de todos los ciudadanos sin distinción de la afirmación de lo particular y de la diferencia del Otro en situación de desigualdad— fue la base a partir de la cual se legitimaron las relaciones de explotación y dominación en las naciones latinoamericanas. La supuesta incompatibilidad entre culturas y la naturalización de las diferencias físicas y culturales han estado vigentes en las relaciones interétnicas y han conducido también al rechazo absoluto del Otro.

RACISMO

Desde hace tiempo, el estudio de las relaciones interétnicas, y específicamente del racismo, ha sido objeto de reflexión y controversia. Sin embargo, se ha negado su vigencia en la vida cotidiana de los pueblos indios y negros, lo cual ha significado una demora para el análisis de sus formas y contenidos actuales. En los años noventa hay un repunte de tales estudios en Guatemala, República Dominicana, Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador, Brasil y México que reconocen, invariablemente, la existencia de una ideología racista en contra de indios y negros con profundas raíces en nuestras sociedades. Su origen se remite a la Conquista y al largo periodo de dominación colonial; atraviesa el conjunto de la sociedad, la estructura social y política; se manifiesta en prejuicios o en “múltiples y sutiles expresiones

de rechazo" y "en formas de humillación", de discriminación, "explotación y condiciones de mayor desventaja", en discursos que niegan la diversidad étnica y en acciones de violencia o "represión"; se difunde a través de los aparatos ideológicos y en los ámbitos institucionales, como la escuela, la familia, la Iglesia y las organizaciones políticas; se oculta bajo el discurso de una nación homogénea y mestiza; es un instrumento para justificar la dominación y "es peor en la clase alta"; "impide la comunicación y la construcción de una identidad y de un proyecto nacional" (Casaús, 1992; Montañez, 1992; Callirgos, 1993; Hasenbalg, 1994; Castellanos, 1994; De la Torre, 1996; Franco, 1997; París, 1997; Gall, 1998).

Es cierto que en nuestras sociedades el racismo de hoy no puede disociarse de su imaginario colonial. La representación del indio y del negro, como toda representación social, tiene un anclaje en la memoria de relaciones sociales preexistentes y funciona como referente en los procesos de clasificación y categorización. Esto no niega que el carácter histórico del racismo, los cambios en las estructuras de dominación y la lucha cíclica de los pueblos indígenas han incidido en los contenidos de sus imágenes y representaciones y en las relaciones entre los grupos.

Es decir, representaciones y prácticas cambian en el tiempo y en el espacio pero a partir de un sustrato anterior que revela la persistencia de ciertos estereotipos. Significa que, en tanto la imagen negativa del indio y el negro está anclada en la memoria colectiva de una sociedad colonizada, en determinadas condi-

ciones y entre diversos actores, el racismo encuentra una figura que reactualiza o reafirma. Siguiendo a Moscovici, "este contacto entre la novedad y el sistema de representación preexistente" hace que las representaciones sean a la vez "innovadoras y rígidas, inestables y remanentes [...] a veces al interior de un mismo sistema" (Moscovici, en Jodelet, 1984: 375).

Cuando se afirma que el racismo en América Latina *atraviesa la sociedad y sus instituciones*, se quiere decir que se trata de una ideología que se manifiesta en distintos ámbitos de las relaciones sociales y comprende la diversidad de agrupamientos sociales y étnicos que conforman nuestras sociedades nacionales y regionales. Esto no significa que todos seamos racistas; tampoco que el racismo sea total. Cuando es así, éste articula sus formas dispersas, supera "la distancia que separa [...] al pensamiento de los actos" y supone la intervención del Estado en forma expresa para generalizar la exclusión, la discriminación y la destrucción del Otro (Wiewiorka, 1992: 85). Sus expresiones en diversas instituciones y entre distintos agrupamientos pueden ser sutiles, veladas o abiertas, según sean el espacio, el tiempo y los actores que intervienen en su reproducción y difusión, y sin ignorar que, a fin de cuentas, son las clases dominantes las que tienen el poder de imponer las clasificaciones que legitimen relaciones de explotación y de subordinación política.

Una aproximación a los procesos de identificación y categorización social entre clases y diversos tipos de agrupamientos descubre, con frecuencia, las

jerarquías étnicas basadas en una valoración negativa no siempre definitiva de los rasgos fenotípicos y culturales y de los comportamientos atribuidos a indios y negros. Por ejemplo, el color no es sólo y siempre una mera categoría cognitiva mediante la cual se procede a la diferenciación del Otro. Ser blanco, negro o moreno en las Américas es una marca somática a la que se atribuye un significado social jerarquizado y constituye una experiencia contradictoria para muchos. Seguramente tiene relación con el hecho, señalado por Bonniol, de que en Occidente el color de la piel es uno de los rasgos que definen más la identidad, valoración que no se encuentra en otras culturas. Según A. Toynbee, los japoneses privilegian la pilosidad, diferencia física que divide a la humanidad y que los coloca en una situación privilegiada frente a los occidentales (citado en Bonniol, 1992).

Este significado del color puede tener sus raíces en el largo proceso de colonización, durante el cual se impuso un sistema de clasificación basado en criterios raciales. Desde entonces, el color fue un signo que dividió a la sociedad colonial y que parece persistir en nuestro imaginario social. Aunque es cierto que el color es una representación vinculada a la herencia y, por ello, una diferencia naturalizada, allí en donde la ideología del mestizaje es constitutiva de la identidad nacional, éste puede no tener ese carácter irreducible que se le atribuye desde la perspectiva de un racismo definido en sentido restringido, que naturaliza y fija las diferencias.

Su significado social jerarquizado y su carácter emblemático como signo de

identificación se expresan en esa *obsesión por la pigmentación de la piel* que se encuentra entre muy diversos grupos sociales y étnicos de las Américas. Sangre, raza y modelos de belleza son criterios básicos en los procesos de autoadscripción y categorización de los miembros de una organización indígena campesina del estado de Michoacán, México, según Zárate Vidal. Quienes son adscritos y se autoadscriben en forma contradictoria a otros “grupos raciales” distintos del blanco pueden manifestar una actitud de resignación y vergüenza, como es el caso de un significativo porcentaje de escolares peruanos entrevistados por Callirgos. En el Ecuador no sólo puede sentirse vergüenza por tener “raíces indígenas”, sino también el deseo de “mejorar o blanquear la raza” (De la Torre, 1996), vieja aspiración de los liberales decimonónicos que marcara el imaginario social latinoamericano. La identificación de sí y de los Otros con base en factores “raciales”, como el color, está arraigada profundamente en las mentalidades y puede ser todavía una experiencia traumática. El caso de un profesional venezolano, que acude a la orientación de una psicóloga para atender la conducta de su hija de tres años, muestra cuán interiorizado está el ideal de belleza blanco en nuestras mentalidades. A la pregunta formulada por la psicóloga: “¿Cómo fue para usted el nacimiento de la niña?”, respondió:

Bueno, la primera reacción al verla fue de rechazo, no quería ni verla, ni tocarla. Los niños todos son feos al nacer, pero no era sólo eso, sino que me sorprendió que fuera

negra. Yo pensaba que iba a ser rubia. Todos mis hermanos [...] han tenido sus hijos rubios, blancos. Entonces, cuando yo vi a P., que era muy peluda, [...] y era muy roja, me chocó [...] Yo soy el único que soy oscuro en mi familia, mis hermanos no. Yo no puedo ver a los negros... no sé. Me chocan, no sé, no los tolero. Bueno, mi mamá también es así, ella me enseñó ese rechazo a todo lo negro... Aunque ella misma escogió a un hombre que no es blanco. Mi papá es más oscuro que yo... más o menos... [Refiriéndose al nacimiento, añadió:] Eso fue impresionante. Yo le decía a mi suegra: "Pero fíjese, es negra, feísima. Mírele las manos y el pelo de negro. ¡Por qué no voy a tener un hijo rubio!" [Montañez, 1992: 125].

Esta *obsesión por la pigmentación de la piel* no es, pues, parte de la idiosincrasia de los blancos oligarcas guatemaltecos y de los coletos de Chiapas; la interiorización de la valoración negativa/positiva de los colores es un fenómeno vivido por negros, morenos y blancos en forma conflictiva. Nuestra geografía del color está atravesada por profundas desvalorizaciones que originan identidades negadas y, como afirma De la Torre, "resultan en una gran disipación y desperdicio de energía social"; ello, a pesar de las luchas de indios y negros que desarrollan un sentimiento de orgullo étnico-racial.

Otros signos de identificación a partir de los cuales se construyen los estereotipos varían según el carácter de la relación que se establece con el Otro. Para las élites dominantes, los indígenas son "más morenos", sumisos, conformistas, haraganes, tradicionales, introvertidos, incivilizados, trabajadores y nobles. In-

dependientemente de los aspectos cognitivos y funcionales de los estereotipos, de que puedan ser o no "efectos del proceso de discurso", sus generalizaciones y la atribución de rasgos y comportamientos constituyen un instrumento mediante el cual se pueden legitimar las jerarquías y el ejercicio del poder, explicar la condición de pobreza, los privilegios de clase, el "atraso" del indio y la supuesta necesidad de civilizarlo, como sucede en los casos de Guatemala y México (véase Casaús, 1992; y Castellanos, 1994).

Por ejemplo, en la escuela, que tiene la función de formar ciudadanos iguales y fortalecer la identidad nacional, se legitiman prácticas de homogeneización y se convalidan todavía el rechazo, la agresión física y verbal, y la burla por el origen, el uso de las lenguas autóctonas y otros símbolos de identidad de los niños y jóvenes indígenas. Las prácticas "civilizadoras" de los maestros han contribuido a destruir ciertos símbolos de identidad (intento de cortar las trenzas a los niños otavaleños en el Ecuador, prohibición directa o velada del uso de sus lenguas y de sus vestidos en las ciudades cercanas a las regiones étnicas en México), a promover la segregación y la violencia física (aplicando castigos) y simbólica (llamándolos ignorantes, buenos para nada, sucios), provocando vergüenza, estigma y ocultamiento de su origen y de su identidad para evitar las experiencias de este tipo de rechazo (De la Torre, 1996; Castellanos, 1994; Romer, 1998).

Estos prejuicios no siempre se derivan del carácter ultrageneralizador y pragmático de la vida cotidiana, de una

supuesta ignorancia y falta de conocimiento, ni proceden sólo de ciertos “mecanismos cognitivos”, sino que son producidos en las relaciones sociales y expresan un cierto grado de “la conciencia del actor”, particularmente cuando existen relaciones de dominación. Se trata de imágenes negativas y rígidas, a veces naturalizadas o estigmatizadas, de actitudes de rechazo burdas o sutiles, de valoraciones negativas de sus culturas que aparecen en condiciones de dominación, cuando se percibe una amenaza a intereses específicos y privilegios y una competencia por recursos, en situaciones críticas de cambio social, cuando los indios ocultan su origen para transgredir las fronteras étnicas y cuando existe una identidad contradictoria que, para reafirmarse, niega y desvaloriza, con base en factores raciales y culturales, al indio y al negro. En tales condiciones, si bien no siempre hay una racionalidad, sí existe una justificación de estas representaciones que depende con frecuencia de la naturaleza de las relaciones que se establecen con el Otro.

Pero, ¿hasta dónde todas estas imágenes y valoraciones negativas intervienen en la relación con los Otros? Entre representaciones y prácticas existen vínculos complejos. Por un lado, los prejuicios pueden ser una construcción imaginaria que no significa disponibilidad del actor para actuar en consecuencia; por otro, como lo señala Wiewiorka, “la discriminación no es nunca la transcripción directa e inmediata de representaciones y percepciones del otro, de prejuicios, sino más bien una expresión más o menos distanciada de los mismos, un conjunto de prácticas que han adqui-

rido una cierta autonomía, una dinámica propia, aunque modelada por afectos e intereses contradictorios, nacidos de la historia y del trabajo de la sociedad sobre ella misma” (Wiewiorka, 1992:152).

Sin embargo, habría que profundizar tanto en el conocimiento de las condiciones en las que se expresa esa autonomía de las prácticas, como en el de aquellas en las que las representaciones y las prácticas se relacionan.

El trato desigual en la vida cotidiana de indios y negros de la región puede también estar animado por los prejuicios étnico-raciales. Los estudios sobre la discriminación de los negros del Brasil en el mercado laboral demuestran que la raza es un factor determinante para explicar por qué esos trabajadores desempeñan los empleos peor remunerados, contribuyen a incrementar las tasas de desempleo, y tienen un acceso tan limitado a la promoción en trabajos especializados. Según Sandoval, la discriminación laboral está íntimamente vinculada con prácticas racistas individuales e institucionales. Las entrevisas que realizó indican que en la escuela se les subcapacita y orienta para ocupar los empleos menos calificados en el mercado de trabajo (ocupaciones manuales y de servicios), además de que cotidianamente se enfrentan a prácticas discriminatorias de parte de maestros y estudiantes blancos. Por su parte, las familias tratan de evitar la experiencia de discriminación que ejercen los blancos en su contra y orientan a los hijos en el aprendizaje de comportamientos que los distingan del negro marginal, a emplearse en ocupaciones “disponibles para ellos” y, en el caso de los profesio-

nales negros, despiertan una conciencia de la naturaleza de las relaciones raciales que encontrarán en el mundo laboral (Sandoval, 1991). Los negros reciben un trato desigual por parte de sus superiores blancos y son sujetos de segregación cuando su trabajo consiste en atender a los brasileños blancos o a los extranjeros, en cuyo caso se tendrá preferencia por los negros más claros. Además, los trabajadores negros se ven obligados a largos períodos de espera para ser ascendidos de puesto y, cuando esto ocurre, encuentran actitudes de rechazo y de resistencia si por casualidad tienen a su cargo trabajadores blancos, quienes suelen considerarlos inferiores.

Con base en este caso se puede observar cuán complejo es el entramado de mecanismos por medio de los cuales se ejerce la discriminación étnico-racial y cómo se pueden relacionar representaciones y prácticas. También pone en evidencia las variadas formas de una ideología profundamente arraigada en los juicios de los otros y en las interacciones con los mismos, que no se reducen a un anecdotario de hechos irrelevantes y dispersos. Las políticas desarrollistas y los intereses privados que los han despojado de sus territorios y explotado indiscriminadamente sus recursos, contaminando sus aguas y poniendo en peligro su sobrevivencia como colectividades, ¿no son acaso evidencia del desprecio que se siente por los indios?

No obstante, estamos en el umbral de nuevas relaciones interculturales como lo sugiere Cardoso para el caso brasileño. Ciertamente, las luchas indígenas de las últimas décadas han obligado a los estados nacionales al reconocimiento

de su existencia como componentes de la nación y de ciertos derechos como colectividades.

En las actuales circunstancias, los miembros de los pueblos indios, los más afectados por las políticas neoliberales, experimentan procesos de inclusión y exclusión que revelan la dinámica de las relaciones interétnicas en el contexto del nuevo movimiento indígena latinoamericano en ascenso.

Un ejemplo de esta situación es el encuentro de miles de indígenas mayas de Chiapas con la sociedad nacional mexicana a través de la Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio, promovida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y organizada por sectores de la sociedad civil en marzo de 1999. Durante este proceso de consulta, los delegados zapatistas, representantes de innumerables comunidades, dialogaron con una gran diversidad de ciudadanos indígenas y no indígenas en ciudades, municipios y comunidades a lo largo y ancho del país y se produjeron encuentros y desencuentros que revelan el signo de nuevas y viejas imágenes y relaciones entre el Estado, la nación y los indios. Las autoridades gubernamentales —desde el presidente de la República hasta el secretario de Gobernación, pasando por el comisionado para la Paz en Chiapas— se apresuraron a descalificar el proceso y a promover, paralelamente, su propuesta de ley sobre derechos indígenas, la cual contraviene los acuerdos firmados en San Andrés Larráinzar, Chiapas, el 16 de febrero de 1996.

En Monterrey, por ejemplo, los legisladores (en su mayoría del Partido Acción Nacional, que en el debate ha hecho predominar su visión criollista y liberal sobre los derechos indígenas) suspendieron la sesión para evitar el encuentro con delegados zapatistas. En el aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, fueron "increpados por agentes de migración, quienes les tuteaban e intimidaban con preguntas que no se les hace a los ciudadanos que viajan habitualmente" y también se escucharon comentarios que revelan un temor irracional ante la presencia de los indios en los espacios de supuesta exclusividad para los ladinos, como los espetados por un taxista que, asomándose a la sala de espera, dijo: "Ahí están esos encapuchados; ¿a qué vienen? Hay rumores de que van a tomar el palacio de gobierno. Con esos indios nunca se sabe, quién sabe qué van a hacer; pero de seguro van a provocar problemas; así son los indios" (Jesús Ramírez, *La Jornada*, 14 de marzo de 1999, p. 17).

Se mantuvo vigilancia policiaca sobre los delegados del EZLN, se establecieron retenes militares en Guanajuato, y en varios municipios de la sierra de Veracruz se suspendió la visita de los delegados por los patrullajes policiacos y militares y las amenazas de los caciques locales (Rubén Villalpando y otros corresponsales de *La Jornada*, 15 de marzo de 1999).

En Irapuato se les niega la realización de un acto en la Casa de la Cultura; asimismo, en los municipios michoacanos de Aquila y Coahuayuna, el grupo Hylsa presiona a autoridades municipales para que impidan la entrada de los

delegados zapatistas; en Guanajuato, los medios de comunicación no abren sus espacios a la consulta, mientras que, en Oaxaca, la rectora de la Universidad Benito Juárez impide la transmisión de una radiodifusora que difundiría un mensaje zapatista (Ángeles Mariscal y otros corresponsales de *La Jornada*, 17 de marzo de 1999, p. 7). Las autoridades de la Universidad Autónoma de Chihuahua, y de la Universidad Veracruzana en Coatzacoalcos, permiten la realización de otros actos de exclusión; la Universidad Autónoma de Tamaulipas niega el acceso a planteles y auditorios donde se celebrarían encuentros con los indígenas zapatistas.

Mientras esto sucede, el comisionado para la Paz en Chiapas asegura que no hay racismo en México "como un sentir nacional y mucho menos como una política o actitud del estado" (José Gil Olmos, *La Jornada*, 16 de marzo de 1999, p. 3). Seguramente no todos los actos estuvieron animados por actitudes racistas, pero las prácticas son discriminatorias por tratarse de indios rebeldes. Recuérdese que entre los no indios de las regiones étnicas existe un sentimiento muy arraigado de temor a los indígenas alzados. La intimidación de los indígenas por parte de la fuerza pública y su exclusión de ciertos espacios universitarios y de los medios de comunicación son actos que exhiben una política excluyente contraria al reconocimiento de los derechos indígenas y al encuentro de la sociedad con los indios zapatistas; tales acciones no se encuentran lejos de ser parte de una política de Estado.

Pero la presencia de los zapatistas en

el territorio nacional provocó encuentros inéditos que han de fijarse en la memoria de la ciudadanía y convertirse en la base de nuevas imágenes y relaciones de esta nación multiétnica y pluricultural que somos, como los ocurridos en la frontera norte de México con Estados Unidos, en donde mayas zapatistas y no indígenas, separados por la ignominiosa *cortina de la tortilla* (construida para impedir el paso de los trabajadores mexicanos), hablaron de sus luchas, de sus derechos y de sus voluntades de unidad, por sobre los límites de las fronteras físicas y simbólicas.

La consulta zapatista fue una experiencia de rechazos y exclusiones y de encuentros, diálogos y comunicación, marcados por las distintas maneras de enfrentar al Otro.

MULTIETNICIDAD Y DEMOCRACIA

Reconocer las contradicciones inherentes al universalismo y al relativismo cultural, sin los cuales no podría establecerse la comunicación entre culturas, es una condición para comprender las lógicas del racismo y los principios del multiculturalismo. Ni el universalismo ni el relativismo cultural que niegan derechos pueden constituir el fundamento de las relaciones para la construcción de las *democracias culturales*.

Según Giacomo Marramao, *las paradojas del universalismo* proceden precisamente de su monoculturalismo, del hecho de que los "universales" de Occidente, los valores y principios válidos para todos se han concebido en una matriz cultural y son inherentes "a su es-

tructura conceptual" (Marramao, 1993). Por ejemplo, la fraternidad ha sido una "dimensión olvidada" en los diccionarios políticos porque plantea "la cuestión de la unión, del vínculo solidario-comunitario que ninguna lógica de la pura libertad o de la mera igualdad está en situación de interpretar y resolver" (Marramao, 1993: 12). Esto, a causa de que el modelo cultural se apoya en un "fundamento individualista" y encierra un conflicto derivado de esta estructura conceptual: la que existe "entre la lógica (general) de la ciudadanía misma y la lógica (específica) de la pertenencia" (Marramao, 1993: 12). Por ello, se interroga: ¿cómo ser portador de derechos sin enfrentarse a la lógica de la pertenencia?, ¿cómo conjugar universalismo y diferencias?

Las respuestas son de índole diversa. Enfocando desde una perspectiva crítica el universalismo falso, pero buscando restaurar su sentido trascendental, Schnapper advierte que

El verdadero universal no se confunde con ninguna cultura particular, con ninguna sociedad histórica concreta, en la medida en que no puede ser más que un horizonte, un principio o una idea reguladora. En este sentido, no se opone a lo particular, es un horizonte de relaciones entre los particularismos, la condición de posibilidad de sus intercambios. El principio de universalidad no puede ser concretamente realizado, puede constituir el horizonte de relaciones concretas entre los individuos y las colectividades históricas singulares [Schnapper, 1998: 37].

Al universalismo que oculta detrás de su discurso la imposición de la identidad

propia y la negación de la especificidad del Otro para legitimar políticas colonialistas, imperialistas y asimilacionistas y sus propias paradojas, cualquiera que sea su procedencia, se opone la defensa de un universal como horizonte de las relaciones con las otras culturas, sin el cual no podría establecerse la comunicación entre las mismas.

Sin negar la necesidad de criterios de universalidad para garantizar la comunicación entre las culturas, Luis Villoro prefiere referirse a valores transculturales derivados no “de la universalización de una sola cultura, sino del intercambio entre varias”, proceso que exige como requisito indispensable “igualdad de condiciones de poder y ausencia de toda coacción”. En ambos casos, se rechaza todo universalismo monocultural y se reivindica el principio de que no hay comunicación intercultural sin un horizonte común, sin “consenso acerca de razones, reglas y valores comunes” (Villoro, 1997: 298).

Parafraseando a Marramao, *las paradojas del relativismo cultural* proceden de su concepción de la diversidad cultural, según la cual sólo hay culturas diferentes que no es posible juzgar porque sus valores son específicos a cada sociedad. El principio de respeto a las otras culturas y el reconocimiento de los otros incluye a todas aquellas “que no reconocen ni respetan al otro”, como bien lo señala Sebreli. Es cierto que esta posición puede legitimar las desigualdades entre las culturas, condenarlas al ostracismo y negar la posibilidad de la comunicación intercultural, al mismo tiempo que estimular la complicidad y complacencia de culturas opresoras y

excluyentes; pero la crítica no debe olvidar que, en su origen, este relativismo cultural surge como respuesta al evolucionismo unilineal, a las teorías racistas y a la dominación colonial e imperialista. Hay también, entonces, que distinguir este “falso” relativismo cultural de aquel que propone la comunicación intercultural.

Subestimar el contexto histórico en el que surgen los discursos que reclaman el derecho a la diferencia y no establecer una clara distinción entre identidades culturales opresoras y liberadoras puede de conducir nuevamente al viejo etnocentrismo que justificó, en aras del progreso, la defensa de la expansión de la civilización occidental. Éste es el caso de las críticas que Sebreli hace al relativismo cultural, cuando, a partir de una lectura parcial y etnocéntrica de tradiciones y costumbres de diversas culturas, parece deslegitimar toda reivindicación de colectividades con identidades culturales diferenciadas. Según este autor, la antropología abandona la idea de los universales y se pronuncia por la defensa de la diversidad; igualmente sostiene que la izquierda tercermundista es “victima del fetichismo de la identidad cultural” porque renuncia a “los valores humanistas, como la lucha por los derechos individuales y la emancipación de la mujer”, cuando, frente a la polémica que suscitó la prohibición del uso del velo islámico (que ha sido un símbolo de la exclusión social de la mujer musulmana) en Francia, se pronuncia en favor del derecho a la diferencia (Sebreli, 1992: 52-53).

Sin desconocer la opresión de la mujer musulmana y los peligros de los fun-

damentalismos, no hay que olvidar que el sentido de los símbolos cambia en el tiempo y en el espacio y que el proceso de rearabización del Maghreb, en distintos espacios de la vida social, es también parte de un “proyecto histórico de descolonización”, como lo señala Ahmed Mostassime. El uso del velo islámico significa exclusión y reafirmación de identidades según el contexto y el sentido de su manifestación. Tampoco Sebrelli parece percibir la naturaleza “liberadora” de las reivindicaciones culturales del propio movimiento indígena latinoamericano, que nada tiene que ver con la defensa de situaciones de opresión de la mujer, no ajena, por cierto, a todas las sociedades patriarcales. Los “aspectos siniestros de la identidad cultural” no son patrimonio de algunos pueblos. Hay, sin duda, un campo de debate acerca de las tradiciones condenables desde el punto de vista de los derechos humanos, como ciertas prácticas que limitan la libertad y los derechos de la mujer en distintas culturas.

Sin embargo, es necesario distinguir los planos del debate. La defensa del derecho a la diferencia de pueblos y comunidades y la cuestión de la supuesta unidad interna de cada cultura. Por ejemplo, si se trata del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios en nuestra región latinoamericana, es posible defender la legitimidad de estos derechos históricamente negados al mismo tiempo que condenar las prácticas que subordinan a la mujer y limitan sus libertades individuales, como lo han hecho las propias mujeres indígenas dentro del movimiento zapatista en Chiapas.

Reconciliar lo universal y lo diverso es el reto, una vez agotado el modelo de nación fincado en los principios homogenizadores de un universalismo monocultural y constatando los peligros de un relativismo cultural radical. En este contexto surge el multiculturalismo como un nuevo concepto, igualmente polémico, que desde distintas perspectivas se refiere al reconocimiento de la alteridad, sea entendida como “coexistencia armoniosa entre la diversidad de grupos étnicos y culturales”, como encuentro entre culturas o como diálogo y comunicación intercultural (Cashmore, 1995; Touraine, 1997). Es un concepto con distintos significados que guía prácticas y acciones variadas. Las críticas proceden de distintas voces.

Los defensores de las políticas de asimilación consideran que el multiculturalismo amenaza la unidad de los estados nacionales porque el reconocimiento de las diferencias de los otros fragmenta la sociedad; incluso pueden argumentar que tiene un carácter racista y contribuye a la segregación de los que son diferentes. También se han criticado las políticas que ponen énfasis en los aspectos folclóricos de los grupos diferenciados, eludiendo la situación de discriminación y racismo que experimentan estos grupos. Para Kymlicka, el término “multiculturalismo” es ambivalente (en el contexto canadiense, por ejemplo) porque igualmente se refiere a los derechos de los inmigrantes para preservar y desarrollar su identidad étnica que a los derechos colectivos de las comunidades preexistentes a las actuales formaciones nacionales o a las demandas de grupos socialmente marginados. En

otras palabras, en un mismo concepto se encierra lo multinacional y lo poliétnico, una distinción necesaria para un tratamiento de los derechos específicos de estos dos tipos de agrupamientos que evite reducir sus legítimas reivindicaciones (Kymlicka, 1996).

Independientemente de las prácticas sociales realizadas en nombre del multiculturalismo, el contenido de este concepto tiene que ver con una nueva voluntad de reconocer al Otro. Según Touraine, éste puede construirse a partir de distintas concepciones. Como *encuentro de las culturas* se privilegia el reconocimiento de la diferencia y la convicción de que éstas no son completamente diferentes. La tolerancia aparece como una actitud clave en la interacción con el Otro, pero no se resuelve el problema de la relación entre lo particular y lo universal, porque el énfasis en el reconocimiento del otro supone “observar desde afuera. En vez de ubicarse en su interior [...]” (Touraine, 1997: 182). La concepción del *parentesco de las experiencias culturales*, que no es más que un *universalismo reiterativo*, “no reconoce la alteridad completa sino más bien parentescos más o menos lejanos entre las culturas” (Touraine, 1997: 184) y, en consecuencia, no resuelve esa relación.

¿Cuál es, entonces, la concepción de multiculturalismo que puede conducir a la comunicación entre culturas y grupos? Ésta no debe ser reducida a la búsqueda de un “pluralismo sin límites”; supone la *recomposición del mundo* que significa “reunir lo separado, reconocer lo inhibido o reprimido, tratar como una parte de nosotros mismos lo que rechazamos como ajeno, inferior o

tradicional. Mucho más [que] de un diálogo de las culturas, se trata aquí de la construcción, por la comunicación entre ellas, de un Sujeto humano [...]” (Touraine, 1997: 186). Desde esta concepción, la sociedad multicultural

no se caracteriza por la coexistencia de valores y prácticas culturales diferentes [ni] por el mestizaje generalizado. Es aquella [...] donde el mayor número posible de individuos logran combinar, de manera diferente cada vez, lo que los reúne (la racionalidad instrumental) y lo que los diferencia (la vida del cuerpo y el espíritu, el proyecto y el recuerdo) [...] es] una sociedad capaz de reconocer la diversidad de los individuos, los grupos sociales y las culturas, y que sabrá hacer a la vez que se comuniquen entre ellos, suscitando en cada uno el deseo de reconocer en el otro el mismo trabajo de construcción que efectúa en sí mismo [Touraine, 1997: 189].

En el contexto de América Latina, el multiculturalismo como concepto es menos controvertido. Es relativamente reciente el reconocimiento constitucional de la multietnicidad y la pluriculturalidad y el debate en torno de la relación entre lo particular y lo universal. Pero también son limitados los alcances concernientes al reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y negros. Por ello, nos interesa recoger un aspecto de la crítica al multiculturalismo que es el no reconocimiento del racismo en las relaciones interétnicas y nacionales. En este sentido, planteamos que el derecho constitucional, como campo de disputa, debe sentar las bases para el diálogo y la comunicación interculturales, recono-

ciendo los derechos colectivos de estos pueblos, incluido el de su autonomía, y condenando las prácticas racistas de las que son víctimas.

Reconocer la vigencia del racismo y sus formas específicas es una condición para proceder a la acción legislativa y sancionar los actos que niegan derechos, dignidad e integridad a los miembros de los pueblos indios y negros. Sus consecuencias no están ocultas ni se reducen a expresiones dispersas, aunque ciertamente es necesario profundizar en el conocimiento de sus contenidos, formas y niveles específicos en cada espacio de la vida cotidiana e institucional.

La lucha en el ámbito jurídico contra los prejuicios y la discriminación étnica y racial que se iniciara a principios del siglo XX, pero, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido primordial para la creación, al menos, de una cultura sobre los derechos humanos y los derechos colectivos de los pueblos y las naciones. Las disposiciones contenidas en el derecho internacional en contra de la discriminación y otras formas de racismo que sufren los grupos étnicos, religiosos, culturales y lingüísticos han sido suscritas por numerosos países en todos los continentes.

Junto con estas disposiciones y frente al resurgimiento del racismo y la xenofobia, la Comunidad Europea y las legislaciones nacionales han adoptado algunas medidas para prevenir y perseguir la violencia y la discriminación. El parlamento europeo, desde fines de los años ochenta, ha tenido una activa participación en iniciativas encaminadas a combatir el racismo: la creación de una comisión de investigación para estudiar

“el ascenso del racismo y del fascismo en Europa”; la preparación de proyectos de declaración, como la de 1986, en la que las instituciones y los estados miembros de la Comunidad Europea se comprometieron a luchar contra el racismo y a elaborar informes que den cuenta de la evolución del fenómeno y las políticas seguidas por los países miembros de la propia Comunidad Europea (Brandes, 1994).

Por su parte, algunos países han adoptado medidas en este sentido. En Francia, el acta del 1 de julio de 1972 y las enmiendas al código criminal persiguen y penalizan “la difamación y los insultos; la incitación a la discriminación racial; la justificación de los crímenes de guerra contra la humanidad; la negación de bienes y servicios; la negación de empleo” (Costa Lascoux, 1994).

En la experiencia británica, la lucha en contra de la discriminación se remite a los años cincuenta, cuando se rechazó “un proyecto de ley intitulado Colour Bar Bill”, que pretendía hacer ilegal el ingreso de los trabajadores provenientes de la Commonwealth a los hoteles y lugares públicos. En 1976 se aprueba el Acta de Relaciones Raciales que penaliza prácticas de discriminación directas e indirectas (Wiewiorka, 1994). Otros países de la Comunidad Europea, como Grecia, Italia y España, tienen leyes específicas en contra de la discriminación, pero, paradójicamente, Alemania, pese al resurgimiento del racismo en su territorio, no ha legislado al respecto (Brandes, 1994: 48).

Como lo han señalado algunos estudiosos, “la efectividad de la legislación contra el racismo puede funcionar en

casos específicos pero no para tratar el fenómeno social" (Costa Lascoix, 1994) relacionado con los nacionalismos y el monoculturalismo, la explotación y las crisis económicas que, entre otras condiciones, favorecen su desarrollo. En distintos contextos nacionales y circunstancias específicas hay casos en que, una vez puesta en marcha, una legislación en contra de la discriminación se "vuelve más sofisticada", como ha sucedido en Francia, por ejemplo.

Sin embargo, la importancia de una legislación que condene estas prácticas es innegable. En América Latina, con excepción de Brasil, no existen instrumentos jurídicos nacionales que condenen y penalicen los actos racistas que operan en la vida cotidiana e institucional. Pese a que varios estados han ratificado los instrumentos internacionales empleados por las Naciones Unidas en materia de derechos humanos, como la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, entre otros, hay casos en que los estados no han cumplido con los compromisos a que están obligados y menos aún han aprobado leyes específicas.

Para legislar contra el racismo habrá que partir de las realidades irrefutables en América Latina y el Caribe y del reconocimiento de nuestros prejuicios, con el fin de no perder el rumbo de las legítimas reivindicaciones de los pueblos indios y negros. Los estados nacionales deberían adoptar medidas enca-

minadas a impedir toda forma de violencia simbólica y acción discriminatoria mediante la promoción de instituciones públicas y políticas que fortalezcan su condición multiétnica y pluricultural, incompatible con cualquier forma de exclusión.

Esta legislación tendrá que hacer explícito que todo acto de violencia (física o simbólica) y de exclusión perpetrado en contra de los miembros de pueblos indígenas y negros lesiona la dignidad e integridad de los mismos y cancela toda posibilidad de encuentro y comunicación. Por lo tanto, deberán prohibirse y condenarse aquellos actos, discursos y formas de discriminación, segregación y violencia por cuestiones de pertenencia étnica y racial.

Para estimular el encuentro y la comunicación interculturales en todos los ámbitos de la vida social deberían adoptarse medidas específicas con el fin de garantizar el ejercicio de los derechos jurídicos, políticos, civiles, económicos, sociales y culturales, individuales y colectivos, con la perspectiva de ir construyendo ese *Sujeto humano*. Considerando que en nuestras sociedades las políticas de homogeneización y de asimilación han impuesto la hegemonía de una sola cultura y de una sola lengua y han negado el derecho a la diferencia de etnias y pueblos, la promoción de una educación intercultural y la difusión de la diversidad cultural como valor imprescindible de la vida democrática son condiciones necesarias para la formación de identidades comprehensivas de esta diversidad.

Estas medidas legislativas, inspiradas en el espíritu de la Convención In-

ternacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, entre otras, y en las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y negras, tendrán que ajustarse a las especificidades nacionales para constituirse en un instrumento complementario al reconocimiento constitucional de los derechos a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y negros. Esto es, un instrumento que pueda contribuir al reconocimiento del Otro, principio de convivencia democrática en las sociedades multiculturales y multacionales contemporáneas. Como señala Touraine, "no hay democracia sin reconocimiento de la diversidad".

BIBLIOGRAFÍA

- BILLIG, Michael (1984), "Racisme, préjugés et discrimination", en Serge Moscovici, *Psychologie sociale*, París, PUF.
- BONNIOL, Jean Luc (1992), *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, París, Albin Michel.
- BRANDES (1994), *Xenofobia en Europa. Instrumentos jurídicos contra el racismo*, Madrid, Editorial Popular.
- CALLIRGOS, Juan Carlos (1993), *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*, DESCO, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- CASAÚS Arzú, Marta (1992), *Guatemala: linaje y racismo*, San José de Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- CASHMORE, Ellis (1995), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londres, Routledge.
- CASTELLANOS Guerrero, Alicia (1994), "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Estudios Sociológicos*, núm. 34, México, El Colegio de México.
- (1998), "Nación y racismos", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, *Nación, identidad y racismo*, México, Nuestro Tiempo.
- CLAVERO, Bartolomé (1997), "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- COSTA Lascoux, Jacqueline (1994), "French Legislation Against Racism and Discrimination", *New Community*, núm. 3, Londres.
- DE LA TORRE Espinosa, Carlos (1996), *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
- (1997), "La letra con sangre entra: racismo, escuela y vida cotidiana en Ecuador", ponencia presentada en la *Latin American Studies Association Conference*, realizada en Guadalajara, México.
- Foro Nacional Indígena (1996), "Derechos y Cultura Indígena", *Ce Ácatl, Revista de la Cultura de Anáhuac*, núms. 76-77, México.
- FRANCO Pichardo, Franklin (1997), *Sobre racismo y antihaitianismo*, Santo Domingo, Impresora Vidal.
- GALL, Olivia (1998), "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, *Nación, identidad y racismo*, México, Nuestro Tiempo.
- HASENBALG, Carlos (1994), "Perspectivas sobre raza y clase en Brasil", *Estudios Sociológicos*, núm. 34, México, El Colegio de México.
- JODELET, Denise (1984), "Réprésentation sociale: phénomènes, concept et théorie", en Serge Moscovici, *Psychologie Sociale*, París, PUF.
- KYMLICKA, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- MARRAMAO, Giacomo (1993), "Paradojas del universalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional de Educación a Distancia, Barcelona, Anthropos.

- MONTAÑEZ, Ligia (1992), *El racismo oculto en una sociedad no racista*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos.
- PARÍS, Dolores (1997), *Identidades colectivas de las élites en el centro de Chiapas (1971-1993): Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas*, tesis de doctorado, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- ROMER, Martha (1998), “Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México”, en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, *Nación, identidad y racismo*, México, Nuestro Tiempo.
- SAGRERA, Martín (1974), *Los racismos en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla.
- SANDOVAL, Salvador (1991), “Los mecanismos de discriminación racial en el mercado de trabajo: el caso del Brasil urbano”, *Estudios Sociológicos*, núm. 25, México, El Colegio de México.
- SEBRELLI, Juan José (1992), *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Buenos Aires, Sudamericana.
- SCHNAPPER, Dominique (1998), *La relation à l'autre*, París, Gallimard.
- TAGUIEFF, André (1987), *La force du préjugé*, París, La Découverte.
- TOURAINE, Alain (1997), *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente. El destino del hombre en la aldea global*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VILLORO, Luis (1997), “Sobre relativismo cultural y universalismo ético (en torno a ideas de Garzón Valdés)”, *Alegatos*, núm. 36, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.
- WIEVIORKA, Michel (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
- (1994), *Racisme et xénophobie en Europe*, París, La Découverte.
- ZÁRATE Vidal, Margarita (1998), *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana.