

Entrevista



GUILLERMO DE LA PEÑA

Entrevista: Lydia Rodríguez Cuevas



Guillermo de la Peña es uno de los más prestigiosos antropólogos mexicanos. Doctor en antropología por la Universidad de Manchester (Gran Bretaña), es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y ha recibido premios y becas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, la Fundación Ford, la Fundación Edward Larocque Tinker, la Asociación Mexicana de Estudios de Población y la Fundación Conmemorativa de John Simon Guggenheim.

En 1991 recibió el Premio Nacional de Investigación Urbana y Regional, y en 1994 recibió el Premio Jalisco en el Área de Ciencia. Actualmente es profesor-investigador de la Unidad Occidente del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), institución donde ha recibido en tres ocasiones (1993, 1995 y 1998) el premio al mejor artículo de investigación. Ha realizado más de 140 publicaciones científicas.

La presente entrevista tuvo lugar en la ciudad de Washington, tras la participación del Doctor de la Peña en el panel sobre *Performing Sovereignties: Strategies for Representing Indigenous Land and Political Claims in Latin America*, durante el 104 encuentro de la American Anthropological Association.

La diferencia entre raza y etnicidad está basada en distintas actitudes hacia la diferencia cultural. Habiéndose desenmascarado el “racismo” inherente al concepto de raza, siendo la propia palabra “raza” incorrecta en muchos espacios, ¿es la etnicidad un sustituto de la raza, que puede ser utilizada para reproducir antiguos significados que se atribuían a este concepto?

Hay varias opiniones al respecto. La primera es que raza se refiere a fenotipo y etnicidad a cultura; otra opinión es que es muy difícil en la práctica distinguir entre las dos cosas y en realidad cuando hablamos de las diferencias culturales estamos también hablando de algo que puede ser diferencia racial. Una tercera opinión es que en este momento hay una esencialización de la cultura que equivale al racismo, pues se ve al que pertenece a otra cultura como si fuera de otra especie, y por tanto se afirma que es muy difícil o imposible la comunicación entre culturas. Un ejemplo extremo de esta postura es el libro de Huntington, *The Clash of Civilizations*, que exagera la diferencia cultural como algo irreductible. En los países del primer mundo que están recibiendo muchos inmigrantes, a menudo se perciben las diferencias culturales como algo imposible de superar. Pero algo parecido ocurre en América Latina con respecto al mundo indígena o al mundo afro-americano: éstos se ven como grupos con tradiciones tan absolutamente asimiladas por sus miembros que es imposible cambiarlos.

Efectivamente, en este momento hay una especie de “tabú” respecto de la utilización de la noción de raza. Como señalabas, la propia palabra es políticamente incorrecta y la verdad es que tampoco se

sabe muy bien cómo definirla. Nadie piensa ya, como hace cincuenta años, que se pueden caracterizar “objetivamente” las diferentes razas. Sin embargo sigue habiendo formas de caracterizar a las personas y a los grupos que todavía dependen de un concepto implícito de raza, en donde se mezcla la percepción del fenotipo con una serie de estereotipos sobre las diferencias culturales o nacionales. Para los antropólogos la “racialización” de las diferencias como una construcción social sigue siendo un objeto importante de estudio. Y hablo de la *percepción* del fenotipo porque no creo que el fenotipo sea un indicador objetivo. Hay demógrafos franceses que hacen estudios donde escogen su muestra a partir de fenotipos. Hacer una encuesta definiendo a la población con base en fenotipos supuestamente observables a mí me parece que dice mucho más del investigador que de su universo de estudio. Los fenotipos son percibidos en un contexto; se construyen (y negocian) culturalmente; sus contornos son difusos. Decir que alguien “tiene aspecto de indiecito” o “cara de catalán” no es afirmar un dato empírico.

¿Cómo interactúan las ideologías y políticas multiculturalistas y neoliberales en los estados-nación modernos? ¿Conviene el multiculturalismo a las políticas neoliberales?

El sociólogo francés Henri Favre, que ha escrito bastante sobre México y Perú, fue quizás el primero en señalar que las reivindicaciones de los derechos culturales proporcionan la coartada perfecta para los estados que tienen poca capacidad de echar a andar políticas sociales, que dicen, cínicamente: “como ustedes tienen otra cultura y otras costumbres, y quieren tener su propio desarrollo, pues arréglenselas solos; nosotros nos desentendemos de toda responsabilidad y aceptamos que la diversidad cultural es una gran riqueza. Quédense con su cultura y con sus problemas económicos; nosotros nos lavamos las manos.” En América Latina muchos grupos, especialmente en el caso de la cuenca Amazónica, han sido abandonados por los gobiernos a su suerte, y la política multicultural podría proporcionar una justificación a este abandono.

Otro autor que tiene este punto de vista crítico es Charlie Hale, actual presidente de LASA. Publicó un artículo hace unos cinco años en el *Journal of Latin American Studies*: “Does multiculturalism menace?” donde sostiene que los gobiernos latinoamericanos no están encontrando el multiculturalismo como algo peligroso porque es una forma más de regular. Él hace una distinción entre un multiculturalismo normativo, regulador, diseñado para sancionar y ejercer control, y un multiculturalismo que busca fortalecer a los grupos con culturas diferentes, para propulsar su desarrollo dentro de sus propias culturas. Lo que se da en las Américas en general, quizá con la excepción parcial de Canadá, es un multiculturalismo de control: se etiqueta a los grupos indígenas y se les reparten pequeños premios para tenerles tranquilos. En este sentido, ciertos proyectos públicos de nuevo tipo, como los de ecoturismo y conservación autogestiva del medio ambiente, utilizan la diferencia cultural como un factor positivo para atraer turistas y anunciar las cosas buenas que hacen los gobiernos.

Hay una tercera posición que también ha provocado debates interesantes, de dos autores diferentes en sus enfoques pero que coinciden en ciertas cosas. Adam Kuper escribió un artículo que levantó ampollas en la revista *Current Anthropology*, “The Return of the Native”, donde considera que hay un

aspecto oportunista en la defensa de los derechos indígenas; se utiliza un lenguaje romántico, idílico, que disfraza la búsqueda de ventajas económicas y políticas, tanto por los inversionistas privados que usan el lenguaje de la diversidad cultural para hacer negocios, como por los nuevos líderes indígenas y los funcionarios nacionales e internacionales. Otra antropóloga, Elizabeth Rata, ha escrito un libro sobre “el neotribalismo capitalista”, donde habla de la constitución de los territorios tribales en Nueva Zelanda, cuyo manejo autoritario permite a las autoridades nativas aprovecharse de contratos jugosos con compañías transnacionales que entran a explotar los recursos naturales. En México pasó algo así con la selva lacandona de Chiapas. La selva fue reconocida como propiedad de la comunidad lacandona, pero la reserva forestal se vio en diez años tremendamente mermada porque los representantes comunitarios firmaron contratos con compañías privadas aliadas con grupos gubernamentales. Esto tuvo un impacto de devastación en la selva y además creó un conflicto con las nuevas comunidades ejidales que colonizaban una parte de ese territorio desde los años cuarenta y cincuenta.

Todas estas críticas no pueden ignorarse. Pero mi postura es que la manipulación por parte de los poderosos no es inherente al reconocimiento de la diversidad cultural, sino a un contexto donde la democracia y la organización de base están ausentes o son muy débiles.

En el contexto político de los actuales estados nación, ¿cómo se puede crear una nueva ciudadanía que respete la diferencia cultural, pero a la vez sin dar pie a que los gobiernos se desentiendan de sus responsabilidades con los pueblos indígenas?

La noción de ciudadanía en el mundo occidental ha tenido dos grandes cambios con respecto a la tradición liberal. Esta tradición establecía el deber del estado de mantener la neutralidad en materia económica y limitarse a proteger las libertades civiles y el sufragio, y a garantizar el orden público. La primera innovación es la idea de que el estado no puede ser neutro respecto de la desigualdad económica, pues ésta atenta contra las libertades civiles de quienes están en posición desfavorecida. Por lo tanto, no se puede suponer igualdad ciudadana si el punto de partida en la participación pública es una desigualdad radical. Por eso, junto con la ciudadanía cívica y la ciudadanía política se plantea una ciudadanía social. Ésta conlleva la intervención del estado para garantizar que no existan



desigualdades extremas, y se vuelve viable en los estados de bienestar que surgen en Europa, Canadá y Estados Unidos. En Europa, a pesar de las fuertes críticas que se han hecho al estado de bienestar, se han conservado garantías sociales básicas en todos los países (por ejemplo, el acceso universal a la educación, los servicios de salud, los seguros de desempleo, la jubilación...).

La siguiente modificación del concepto de ciudadanía tiene que ver con la constatación de que hay formas de exclusión no sólo sociales, sino también culturales. En Europa, desde el siglo XVII ya se empieza a definir que el estado no puede

excluir a nadie por motivos de religión. Pero esta protección de la libertad religiosa no había sido aceptada para otro tipo de diferencias culturales, como son la lengua y determinadas costumbres. En la teoría o la práctica se han establecido regímenes en todas partes del mundo que han excluido a ciertos sectores de su propia ciudadanía por sus características culturales. En América Latina si no hablas castellano o portugués, si no tienes la capacidad de manejar la cultura dominante, estás excluido. Y generalmente la exclusión social es también una exclusión económica. Entonces surge desde los años 60, y con más fuerza en los 70 y 80, una nueva teoría que afirma que el derecho a la cultura es un derecho ciudadano, es decir, que los derechos culturales tienen que tener el mismo rango que los derechos civiles, políticos y sociales. El estado por lo tanto debe garantizar la protección de las diferencias culturales y debe garantizar que las diferencias culturales no sean causa de exclusión.

Pero tu pregunta es: ¿esto cómo se hace? No es muy sencillo, pero de lo que se trata es que el estado se convierta en una institución intercultural. Que deje de haber una cultura dominante a la cual todos deban adherirse como destino fatal; que se pueda admitir que hay varias culturas en intercambio y diálogo dentro del estado nación. Por otro lado no se trata de abolir la posibilidad de tener ciertos aspectos de cultura estatal-nacional convergente. Yo no creo que enseñar a los pueblos indígenas castellano en la escuela sea violar sus derechos, pues creo que el castellano es una gran lengua, y es una pena que teniendo acceso a ella se impida su aprendizaje. Lo que me parece inadmisibles es que la castellanización se utilice para agredir a las lenguas indígenas. Entonces tiene que propiciarse –hablo de América Latina-- un proceso muy complicado, pero ciertamente posible, de revalorización de las lenguas indígenas sin desvalorizar otros aspectos de las herencias europeas de los países.

¿Qué elementos tiene esta nueva ciudadanía “intercultural”?

Hay tres elementos a tener en cuenta para ir avanzando hacia esta “ciudadanía multicultural”, como la llama Kymlicka; yo la llamo ciudadanía étnica, Renato Rosaldo la llama ciudadanía cultural... son distintos términos, pero creo que todos coincidimos en la idea de que tienen que respetarse tres derechos culturales básicos.

El primero es el derecho a la visibilidad digna. Esto implica un fuerte cambio de mentalidad: que no se vean los emblemas indígenas como algo raro o algo indeseable, que las personas puedan por ejemplo llevar sus trajes étnicos con toda naturalidad, en cualquier lugar u ocasión. Hace poco, en Guatemala, dos mujeres indígenas, profesionales, de clase media, acudieron a una discoteca ataviadas con sus trajes indígenas -son unos trajes que a mí me parecen hermosísimos-, y no las dejaron entrar, les dijeron que se cambiasen de ropa. Ellas presentaron una demanda judicial y la ganaron.

El segundo es el derecho a la conservación de las diferencias. Este derecho exige en América Latina el apoyo gubernamental para que los pueblos indígenas puedan realizar sus prácticas culturales.

Ahora bien, también es importante no ver las culturas como esencias inmutables, ni aceptar cualquier tipo de prácticas en nombre de la conservación de la cultura. Una mujer indígena políticamente muy importante en México me decía: “no se puede permitir que se justifiquen actos de agresión a las personas, porque sean propios de ‘la cultura’. En nuestras comunidades se dan a veces agresiones injustificables, contra las mujeres o los niños, por ejemplo; y hay que acabar con ellas”.

Por supuesto, en el mundo llamado occidental también han existido, y existen, prácticas de agresión injustificable. El castigo corporal a los presos e incluso a los trabajadores era permitido en el siglo XIX; y en pleno siglo XX se pensaba que a los niños había que corregirlos a golpes: “la letra con sangre entra”. La pena de muerte es una atrocidad, y es vigente en los Estados Unidos. Defender la pena de muerte, o los castigos corporales, o el acoso sexual que es tan frecuente en las sociedades modernas, no es defender la cultura occidental. Por eso tampoco puedes defender en nombre de otras culturas las prácticas de mutilación corporal o las prácticas de linchamiento. Hemos construido históricamente la noción de derechos humanos como formas siempre perfectibles de mejorar nuestra convivencia. Pero los derechos humanos incluyen, no niegan, el derecho a la diferencia cultural. Dicho de otra manera: los derechos humanos están mediados culturalmente, en la interpretación y en la práctica. Si se ignora esto se puede caer en auténticas tonterías, como la prohibición del velo islámico en las escuelas.

El tercer derecho cultural básico se refiere a la representación pública diferenciada. Ésta puede lograrse de distintas maneras. Puede ser en forma de gobiernos autónomos dentro del Estado. Hay que hacer notar que en América Latina la demanda de autodeterminación y autogobierno de los pueblos indígenas no ha buscado la secesión sino una autonomía que conlleve descentralización de competencias y acceso equitativo a los recursos, y garantice el reconocimiento cultural. También debe pensarse en formas de representación parlamentaria diferenciada, como ya ocurre en Colombia, donde en el congreso hay puestos reservados para indígenas. Eso no quiere decir que los indígenas no puedan pertenecer a partidos políticos y obtener puestos de representación mediante ellos. Lo que es importante es garantizar que haya representantes indígenas, y esto también puede hacerse mediante cuotas dentro de los mismos partidos. No puede haber política multicultural si no se da un contenido normativo a la diferencia cultural, sin que ello quiera decir crear tribus aisladas.

¿Cómo se produce la transición teórica del concepto de interculturalidad tal y como lo concebía Aguirre Beltrán en los años cincuenta, a los nuevos significados que se le atribuyen hoy en día?

La palabra interculturalidad hace cincuenta años quería decir simplemente relaciones entre grupos que teniendo distinta cultura eran interdependientes. Aguirre Beltrán habla de “regiones interculturales” para caracterizar a los pueblos indígenas de México, cuya realidad no podía ser entendida sin tener en cuenta sus relaciones con grupos no indígenas dentro de una realidad nacional dominante. Pero ahora la palabra interculturalidad está adquiriendo otro significado. Se refiere a la tendencia a lograr simetría en las relaciones entre distintas culturas. O sea, el contacto intercultural existe en todas partes, pero de lo que se trata es de que no haya una asimetría. Que se

impida que una de las culturas que están en contacto esté en obvia desventaja y se vea “arrinconada”, forzada a su desaparición o a su debilitamiento. Por ejemplo, hoy se habla de interculturalidad en la educación. En el caso de México, quienes defienden la educación intercultural insisten que ésta no sólo implica que en las escuelas para indígenas se estudien sus lenguas sino que además en todas las escuelas del país se valoren las culturas indígenas, que se cuente con textos de historia sobre esas culturas, sobre las tradiciones, realidades vigentes y formas de gobierno de los pueblos indígenas. También está el tema de la interculturalidad en la salud; el promoverla implica reconocer tanto el valor de la medicina occidental, la biomedicina, como el valor de la sabiduría curativa indígena, que en el mundo latinoamericano se refiere a usos muy elaborados de hierbas y plantas, y constituye una medicina muy compleja. Hay un experimento en el poblado Jesús María, en la Sierra del Nayarit, donde se ha fundado un hospital con médicos occidentales y curanderos indígenas. De momento funciona bastante bien. Yo tengo una amiga que es curandera Nahuatl, ella fundó una casa de salud en su pueblo, en el sur de Jalisco, y ahí tiene muchísimas plantas medicinales, no sólo de su región sino de todas partes. Pero no sólo tiene hierbas medicinales, también tiene algunos medicamentos occidentales. Y ella me dice: “Si alguien viene y se queja de un dolor terrible de cabeza, ¡pues mejor le doy una aspirina! Y luego le doy un tratamiento natural para prevenir que se repita”. Esto es interculturalidad: en principio ninguna cultura es superior a otras, y en principio todas pueden aprender de otras; ninguna cultura es perfecta y por qué no aceptar que hay una posibilidad de enriquecimiento mutuo.

La combinación de neoliberalismo e interculturalidad puede ser un arma de doble filo, pues abre la puerta a la supresión de unas culturas por otras; con la comunicación global, saber lo que ocurre en el otro lado del mundo permite también entrar en contacto con otros valores económicos y culturales que compiten con los sistemas de valores propios de cada cultura. En la práctica, ¿hasta qué punto es posible la interculturalidad sin que las culturas más desfavorecidas social, política y económicamente desaparezcan?

Efectivamente la apertura de los mercados internacionales ha tenido un impacto muy fuerte en los pueblos indígenas. En México la agricultura tradicional está devastada. Cuando las fronteras se abran totalmente, el mercado en México estará inundado de maíz a precios muy bajos y los productores viables de maíz serán aquellos que produzcan variedades muy especiales. Yo pienso que el maíz que viene de Estados Unidos es malísimo, y seguiré comprando tortillas de maíz blanco. Pero la demanda del maíz de mejor calidad probablemente no va a ser muy grande y la mayoría de los productores se verán en una situación sumamente crítica. Sobrevivirán los agricultores altamente tecnificados, o que se inserten en las denominaciones de origen, o los de productos orgánicos (el café es un ejemplo sobresaliente), que producen para los neoyorquinos o los londinenses que los demandan. Pero no son nichos de mercado muy grandes. La apertura seguirá teniendo repercusiones drásticas. Y por supuesto los discursos ecologistas y de protección al medio ambiente no son suficientes para frenar la penetración de industrias extractivas en territorios indígenas o campesinos... No se ha dado el caso de un gobierno tan preocupado por la ecología que impida las explotaciones petroleras. Mientras el petróleo sea valioso van a continuar las explotaciones, no seamos ingenuos. El contacto entre las culturas es, asimismo, el contacto entre el capital y las materias primas.

Por otro lado las alternativas ante el embate del capital sobre las culturas no son muchas. En realidad son dos. La primera es decir: “¡mala suerte! Si se acaban sus idiomas que se acaben, si se sienten desamparados pues que se pongan las pilas y aprendan castellano, que se eduquen, que manden a sus hijos a la escuela y trabajen más”. Por desgracia, este es un discurso bastante frecuente. Pero la otra alternativa es la interculturalidad. No podemos tener una sociedad moderna, pacífica, próspera si un porcentaje muy alto de la población se siente excluida. Y si el precio de no verse excluido es abandonar totalmente las diferencias culturales, es un precio que no se puede pagar. Las políticas asimilacionistas han estado en vigor durante años en América Latina y han tenido un éxito muy dudoso. Los movimientos indígenas actuales están diciendo que los pueblos indígenas no quieren eso.

Si algún efecto de rebote tuvieron las políticas de aculturación fue la formación de los actuales líderes e intelectuales indígenas en el sistema de educación bilingüe. Estos líderes, que aprendieron la lengua y las reglas de la sociedad dominante, pero a la vez tomaron una distancia epistemológica con sus comunidades, tienen un papel importante pero muy complejo; A veces se les acusa de que se han alejado tanto de la comunidad que no saben cuáles son sus demandas. ¿Cómo pueden estos líderes enunciar las demandas específicas de las comunidades indígenas en el marco legislativo de los modernos estados nación?

Esta es una pregunta complicada. De alguna manera es inevitable el surgimiento de líderes que tengan una identidad doble o por lo menos una identidad problemática, porque precisamente para hacer bien el papel de representantes tienen que estar en los dos mundos. Existe –no se puede negar– un conflicto en muchos pueblos indígenas entre este nuevo tipo de líderes y las autoridades tradicionales, que se sienten amenazadas. La situación no es siempre fácil de resolver y efectivamente hay líderes –como cualesquiera seres humanos– capaces de caer en la corrupción, poniendo sus intereses individuales por encima de los de la comunidad, y de aprovecharse de la ventaja que tienen como intermediarios. Pero la corrupción no es inevitable. Yo creo que el fenómeno de la intermediación política implica que el intermediario tiene que atender demandas de los dos lados. Cuando las demandas de un lado son más fuertes, la tendencia es a cumplir más estas demandas. Si una comunidad indígena está mal organizada o tiene poca capacidad de control sobre sus representantes, los representantes van a atender más las demandas de otros actores, como el gobierno, compañías privadas, ONGs o iglesias. La única solución es fortalecer las organizaciones que otorgan su razón de ser a los representantes. Por eso la legislación nacional es muy importante. No se puede olvidar el hecho de que los pueblos indígenas están insertos en estados nacionales cuyos gobiernos tienen el monopolio legítimo de la fuerza –o tratan de tenerlo– y que la única posibilidad real de un pueblo indígena de poder lograr una situación de desarrollo y prosperidad de la propia cultura es mediante un pacto con el estado nacional. Este pacto debe incluir, para que sirva de algo, el fortalecimiento de la organización indígena. Yo creo que es necesario reconocer la importancia de las autoridades tradicionales, aunque a los ojos occidentales pueda resultar difícil. Un funcionario del Instituto Nacional Indigenista me decía “Estas gerontocracias son imposibles. Son tercios, autoritarios, y es mejor tratar con maestros bilingües y con gente joven, que no están metidos en estas estructuras”. En las comunidades ha habido muchos conflictos por eso. Pero yo creo que

hay que reconocer a los consejos de ancianos, negociar con ellos, y crear mecanismos más efectivos de participación.

¿Cómo podemos crear esos mecanismos de participación en el marco del Convenio 169? Si comparamos este Convenio con su predecesor, el 107, parece evidente que hay un cambio en el lenguaje, el Convenio 107 era muy paternalista y su objetivo central era la asimilación, mientras que el Convenio 169 utiliza el lenguaje de los “derechos culturales”. Aún así, ¿siguen operando en el nuevo Convenio las claves de un indigenismo no superado? ¿Cómo se pueden atacar desde el derecho internacional temas tan delicados y complejos como el derecho a la autogobernación o a la posesión de las tierras -concretamente a los recursos del subsuelo- para crear un espacio político de reivindicación real?

Yo creo que, a pesar de todo, el Convenio 169 se ha convertido en la referencia obligada de los indígenas, y creo que sí que ha sido útil para el reconcimientto de los derechos culturales. Por ejemplo, algo muy importante es la obligación de los gobiernos de consultar a los pueblos indígenas en todo aquello que pueda afectarles. Claro, “consultar” no quiere decir que se les vaya a hacer caso, y los Convenios siempre están salvaguardando la posibilidad de que los gobiernos no hagan caso a los pueblos indígenas. Pero este es el estilo con el que están redactados todos estos documentos, son ambiguos porque, si no lo fueran, no los firmaría ningún país. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas también es otra referencia, es un poco mejor que el Convenio, pero todavía no es oficial. Afortunadamente se creó el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU, y esto ha dado la capacidad a los miembros del Grupo de hacer demandas en nombre de los pueblos indígenas. Aún hay mucho trabajo por hacer, y ojalá pase la Declaración a ser un texto más interesante que el Convenio 169. La legislación mexicana también parece ser bien intencionada; pero igualmente abunda en subcláusulas limitantes, y la mayor parte de los derechos se supeditan a decisiones de los congresos locales.

Estoy de acuerdo en que este tipo de documentos son armas de dos filos, pero por lo menos proporcionan el marco para empezar a dialogar. Se tiene que seguir trabajando sobre eso y creo que un defecto de los movimientos indígenas en muchos países es que no le han dado a la legislación la importancia que tiene. En el caso de México, el Congreso Nacional indígena debería tener un grupo de trabajo permanente con asesoría de juristas, y en diálogo con los parlamentarios y los partidos políticos, para avanzar en la reforma de la Constitución Nacional y de las Constituciones de los estados. Tiene que haber una legislación en donde se distingan las competencias de los diversos niveles del estado y las competencias de las autoridades indígenas reconocidas. Los convenios pueden ser armas para plantear demandas y buscar cambios, siempre a través de la interpretación de la ley. Fuera de la ley no vas a lograr mucho, pero dentro de ella puedes ir cambiando cosas, empezando la propia legislación.