

10

Cuadernos de
Universidades

**Del mosaico exótico a la
convivencia democrática:
aspectos antropológicos**

Esteban Krotz





10

Cuadernos de
Universidades

Esteban Krotz

**Del mosaico exótico a la
convivencia democrática:
aspectos antropológicos**



Krotz, Esteban

Del mosaico exótico a la convivencia democrática:
aspectos antropológicos.

En Cuadernos de Universidades. – No. 10 (2020).

Ciudad de México: Unión de Universidades de América
Latina y el Caribe, 2020.

ISBN de la colección 978-607-8066-32-2

58pp.

Ficha catalográfica del título de la serie:

Cuadernos Universidades.

México: UDUAL, 2020.

Primera edición: 2020

D.R. Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, A.C.

Centro Cultural Tlatelolco

Ricardo Flores Magón no. 1 - piso 9

Col. Nonoalco Tlatelolco

Delegación Cuauhtémoc

Ciudad de México

ISBN de la colección: 978-607-8066-32-2

ISBN: 978-607-8066-61-2

Coordinación editorial: Praxedis Razo

Corrección de estilo: Héctor García

Diseño y diagramación: Beatriz Selene Sánchez Bailón

Fotografía de portada e interiores: Cecilia Cruz Ocampo

Contenido

Presentación	7
Del mosaico exótico a la convivencia democrática: aspectos antropológicos	11
1. Introducción y propósito	13
2. Lo que nos hace y nos distingue como seres humanos, existe solamente en plural	17
3. Dimensiones múltiples del “diálogo cultural”	23
4. Diversidad cultural, desigualdad social y colonialismo interno	33
5. Comentarios conclusivos con mirada práctica	39
Bibliografía citada	51



Presentación

Esteban Krotz es un antropólogo de origen catalán por nacimiento, aunque alemán por raíces familiares, radicado en México desde hace ya más de cincuenta años, y con quien la UDUAL ha mantenido una fructífera y muy cordial relación de colaboración académica, ya de larga data.

Hoy, con la entrega de un excelente artículo, “Del mosaico exótico a la convivencia democrática: aspectos antropológicos”, reitera dicha colaboración. Este trabajo aborda de manera amplia y muy informada un tema que para la UDUAL es vital, pues desde hace una década se decidió incorporar a sus proyectos de investigación, discusión y difusión, los asuntos relacionados con la multiculturalidad y la interculturalidad.

Y no podía ser de otra manera si, como decimos en la UDUAL, las universidades y las instituciones de educación superior en todas partes –pero para nosotros, particularmente, en América Latina y el Caribe– deben rendir buenas cuentas a la sociedad, vinculando sus quehaceres académicos con lo que su entorno dicta.

Para fortuna de nuestros lectores, este trabajo de Krotz va mucho más allá de los temas de la multiculturalidad y la interculturalidad, y coincido con él en que ese abordaje es correcto. En realidad, se trata de asuntos y complejidades ancestrales y no sólo a los que la literatura contemporánea presta más atención, cuando se refiere a los retos sociales, económicos, políticos y culturales que enfrentan las poblaciones originarias de Latinoamérica, el Caribe y las comunidades

afrodescendientes –denominadas así de acuerdo con el lugar que el *status quo* predominante de carácter occidental les otorgaba– que arribaron a la región con la conquista y colonización europea.

Tomar en cuenta la historia de este reto cultural resulta importante porque amplía no sólo el conocimiento del tema, sino también por la necesidad de un entendimiento holístico de la cuestión. Y ese entendimiento, entonces, debe conducirnos a una solución que no se restrinja a las dificultades multiculturales e interculturales más contemporáneas que han tomado vuelo, principalmente, como resultado de la globalización. Esto sin demeritar el que toda la incapacidad de manejo de la interculturalidad actual deje ser una prioridad.

Ya decía, líneas arriba, que la UDUAL trabaja de manera permanente en este tema, y parte de esas tareas es la publicación de este artículo. Y el propósito es múltiple. Publicamos esta reflexión no sólo para los universitarios, sino para todos quienes están preocupados por este tema.

El tema abarca a la sociedad entera. Pero vale también decir que nos importa mucho el público universitario porque también sabemos que al interior de las universidades existen problemas de manejo de la interculturalidad y la multiculturalidad. Pero, aún más grave, porque conocemos lo que podemos denominar la epistemología basal de muchas universidades e instituciones de educación superior que ampara un tipo de educación que atenta contra la interculturalidad y la multiculturalidad.

Sería un error ocultar que en las universidades existen estos problemas, en algunos casos de manera muy viva. Ingenieros, abogados, economistas, politólogos y científicos son educados en las universidades sin el necesario respeto a la multiculturalidad, y en ocasiones, las prácticas establecidas en esas instituciones, atentan contra la otredad.

Decir lo anterior no resulta ocioso porque Krotz, y con razón, aspira a que el espacio de libertad, pluralidad, ejercicio de la crítica y la búsqueda de respuestas a un anhelado buen vivir que existe en las universidades, debería, encontrar en ellas la solución a este reto cultural, con implicaciones y conexiones transversales en muchos otros ámbitos. Y esta legítima esperanza se fundamenta en los valores democráticos que las universidades encarnan. La esperanza es válida, pero los hechos son los que hablan y, con base en ellos, es posible decir que la ruta aún es larga. Pero mal haríamos en abandonarla.

Bienvenido este aporte inteligente e informado de Esteban Krotz, que abona a la discusión de un tema fundamental y contemporáneo, con el que se complace la UDUAL en su persistente búsqueda colegiada de soluciones a los ingentes retos de la sociedad latinoamericana y caribeña.

Dr. Roberto Escalante
Secretario General UDUAL



Del mosaico exótico a la convivencia democrática: aspectos antropológicos

Esteban Krotz

Esteban Krotz estudió filosofía en Múnich (Hochschule für Philosophie) y antropología social en la Ciudad de México (Universidad Iberoamericana). Es profesor-investigador en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, Yucatán, México), y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma universidad y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Ciudad de México). Sus principales campos de trabajo actuales son la epistemología y la historia de las ciencias antropológicas, la antropología de los derechos humanos, la filosofía intercultural y el pensamiento utópico.

Pienso, o quiero, un futuro plural. Porque veo en él la continuidad de una maravillosa diversidad de la experiencia histórica de la humanidad. Porque presiento lo que esa riqueza de la pluralidad significará para las generaciones del futuro. Porque creo en el valor de los muchos rostros. Porque los dinosaurios desaparecieron por ser una especie demasiado especializada.

Guillermo Bonfil Batalla, *Por la diversidad del futuro*.

1. Introducción y propósito¹

La coyuntura actual de la pandemia causada por el nuevo coronavirus constituye un reto adicional para ocuparse de temas relacionados con la diversidad cultural. ¿O acaso no estamos ante una situación altamente visible de múltiples respuestas locales a un mismo fenómeno global? Los diferentes países del mundo, y al interior de los países, sus regiones y grupos sociales, están respondiendo de manera evidentemente diferente a la amenaza vírica y a sus efectos reales o previsibles sobre la salud, la economía, la educación y demás. Y si bien está claro que tales respuestas dependen siempre fuertemente de la cantidad y la distribución de los recursos materiales y financieros disponibles y dispuestos, también se hallan marcadas por las tradiciones, costumbres, hábitos y creencias vigentes en las poblaciones afectadas; a su vez, sus instituciones sociales, aparatos administrativos, estructuras comunicacionales y sistemas de salud reflejan sus tradiciones específicas de plantear y resolver conflictos y de tomar decisiones sobre asuntos públicos y privados.

Podría decirse, por consiguiente, que se ve claramente cómo las *respuestas locales al fenómeno global se hallan culturalmente prefiguradas* o, mejor dicho, que siempre hay rasgos culturales y estructurales

1 El presente trabajo es la versión ampliada de la ponencia presentada con el mismo nombre el 2 de julio de 2020 en la videoconferencia “Desarrollo de competencias para la enseñanza intercultural en las universidades”, organizada por la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (UDUAL) desde la Ciudad de México.

“típicos” que singularizan o matizan las respuestas particulares al mismo fenómeno global, incluso cuando dichas respuestas locales también comparten componentes supralocales tales como ciertas normas de conducta o protocolos sugeridos mundialmente o imitados a partir de la observación de otros países. Por otra parte, cada una de tales respuestas locales vuelve mundialmente presente una tradición cultural específica, aportando con una mirada particular a la visión conjunta. Desde luego, tal prefiguración indica solamente una fuerte tendencia colectiva, y no debe malentenderse como determinación estricta para todos y cada uno de los integrantes de dichas colectividades: quienes heredan una tradición, la pueden reproducir y la pueden modificar; la pueden mantener o fusionar con otras; además, la libertad humana siempre ha permitido oponerse a ella.

Sirva esta observación coyuntural para recordar que la problemática de la diversidad cultural, la multi e interculturalidad no se limita, como algunas veces se cree, al ámbito de las relaciones entre sociedades no indígenas, por un lado, y pueblos indios y grupos de afrodescendientes por el otro, si bien en América Latina las relaciones entre estas poblaciones siempre han estado marcadas por las tensiones. Además, cabe destacar que estas sociedades, desde hace un siglo, han sido muy estudiadas por la antropología y, más recientemente, también muy atendidas por instancias dedicadas a la promoción y la defensa de los derechos humanos.

Empero, la problemática intercultural es resultado y componente de todas las relaciones entre sociedades humanas — y tales relaciones son prácticamente tan antiguas como la especie humana misma y han tenido motivos, formas y consecuencias diferentes y cambiantes. Pero también al interior de una sociedad, especialmente, al interior de un estado nacional o una ciudad, e incluso al interior de una institución, por ejemplo, en una escuela, una universidad, una

parroquia, un colegio profesional o un club, se genera, se desarrolla y se reproduce esta problemática.

A esto se agrega que diferencias culturales derivadas de (es decir: consecuencias de y causadas por) la edad, la región, el barrio, la disciplina académica estudiada, la profesión o actividad económica, el estrato social o el nivel de consumo pueden aglutinar y caracterizar colectividades y marcar las actuaciones y expectativas de sus miembros.

Algo semejante vale para diferencias culturales derivadas de la pertenencia intencional a categorías o agrupaciones tales como las definidas por el género, el parentesco, la religión, el credo político, los pasatiempos o la experiencia migratoria.² La antropología, denominada frecuentemente “la ciencia de la cultura”, ha estado dedicada al inventario de las diferentes culturas del mundo y de las diferencias culturales en el tiempo y el espacio.

La actual situación ha permitido una extrema visibilidad de múltiples respuestas culturales a un mismo fenómeno natural. Esto constituye un aliciente adicional para intensificar el estudio y el análisis de las formas existentes de convivencia de culturas diferentes, y de sus portadoras y portadores, para tratar de entender mejor los obstáculos existentes al establecer relaciones interculturales respetuosas, igualitarias y constructivas en todos los ámbitos sociales e instituciones; y para intentar volver realidad estas últimas, especialmente en las instituciones educativas que son reflejo de la sociedad. No obstante, también podrían ser laboratorios científicamente monitoreados para analizar tales relaciones y para ensayar respuestas.

2 En los apartados 2, 3 y 4 se abordará fundamentalmente las relaciones interétnico-interculturales; en el apartado final 5 se hará referencia explícita a este segundo grupo de diferencias culturales.

Ante dicho trasfondo, este trabajo se propone exponer tres elementos teóricos desarrollados particularmente en el seno de la ciencia antropológica, cuya reflexión puede ser de utilidad para la promoción de relaciones interculturales armónicas en nuestras universidades y para apoyar la reflexión crítica sobre la realidad sociocultural, sus límites y potencialidades. El primero de los apartados siguientes se ocupa del término y de la realidad de la cultura, mientras que el siguiente, aborda los de multiculturalidad y de interculturalidad. El último apartado plantea los vínculos entre diversidad cultural y desigualdad social. Las conclusiones ofrecen posibles perspectivas prácticas obtenidas de tales reflexiones y las relacionan con el tema de la democracia.

2. Lo que nos hace y nos distingue como seres humanos, existe solamente en plural

Muchas veces se ha identificado la cultura como la característica clave, amén de exclusiva, de la especie humana.³ Independientemente de cómo se defina tal rasgo, lo llamativo es que se trata de una característica que solamente existe *en plural*. A diferencia de las demás formas de vida existentes en el planeta, donde en un momento dado pueden suscitarse ligeras variantes locales entre miembros de la misma especie, la especie humana ha desarrollado formas de vida sumamente distintas a lo largo de su historia y, durante una misma época, en diferentes lugares del orbe. No existe “la cultura” humana, ni en el tiempo, ni en el espacio, como fenómeno universal. Únicamente han existido y existen *culturas*.⁴

3 Considerando la especie humana como resultado de un proceso evolutivo, no puede extrañar –y no puede ser usado como argumento en contra de este enunciado–, que en algunas especies no humanas surgidas antes de la humana, se puedan observar rasgos aislados de tipo social y cultural. Más bien sería rarísimo que no existieran tales antecedentes fragmentarios.

4 El videoclip “La antropología como ciencia de las culturas” (1:48’); <<https://www.youtube.com/watch?v=erTPPEOxtY>> intenta ejemplificar esta situación.

Tal hecho es particularmente relevante para el estudio científico de la humanidad, porque, como nos recuerda el filósofo mexicano Luis Villoro (2014:222), el individuo libre no es un ente abstracto; está situado en una sociedad, ocupa un lugar en ella; por su pertenencia a un todo social, forja su identidad. La comunidad a la que pertenece una persona la precede y la rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura.⁵

Dos observaciones de la vida cotidiana recalcan que este hecho, que a primera vista puede sonar un poco raro, es algo bastante familiar. Ambas se refieren a determinadas partes o aspectos de la cultura.

Una es la *lengua*, ya en el sentido coloquial como habla, ya en el sentido más amplio de conjunto de sonidos, combinaciones de cifras, signos gráficos, colores y gestos. Aunque se admite que la especie humana es la única que posee y ha desarrollado esta capacidad de comunicación simbólica hasta la actual fase inicial de la digitalización, todo el mundo sabe que no ha existido ni existe una lengua humana única: han existido y siguen existiendo muchas lenguas, y quienes dominan una o varias de ellas, no entienden ni pueden expresarse en ninguna de las miles restantes. La queja justificada sobre el proceso actual de supresión y desaparición aceleradas de lenguas indígenas en todo el mundo, en ocasiones, hace pasar por alto que constantemente están surgiendo nuevas lenguas en el amplio sentido mencionado anteriormente, por ejemplo, de tipo subcultural, generacional, científico, técnico, deportivo, religioso o simplemente

5 Podría decirse también que en este sentido, un ser humano “no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades ‘naturales’ como tal, sino *como miembro* de una sociedad, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como nudo* de una estructura comunicativa de larga duración, *como iniciado* en un universo simbólico, *como introducido* a una forma de vida diferente de otras –todo esto significa también, *como resultado* y *creador partícipe* de un proceso histórico específico, único e irreplicable” (Krotz 1994:9).

pertenecientes a campos temáticos especializados, cada una con nuevos vocabularios, símbolos, sonidos, significados o combinaciones de estos elementos y hasta estructuras gramaticales que necesitan aprendizajes formales o informales específicos — aprendizajes que siempre estarán ligados a una cierta inmersión en los contextos correspondientes. Por lo cual dicho aprendizaje tiene siempre también algo del carácter de una enculturación.⁶

La otra observación es la *alimentación*. A pesar de que todos los seres humanos necesitamos ingerir en determinados lapsos de tiempo determinadas cantidades de agua, carbohidratos, proteínas, grasas, vitaminas, etc. para seguir viviendo, no existe ni una sola comida “típicamente” humana o “normal” en el planeta, y tampoco existen reglas universales sobre qué comer y qué no comer, con qué preparación, en qué combinaciones u orden, a qué horas o con quién y con quién no. Al contrario, lo que en un lugar o tiempo se considera necesario, adecuado o placentero, frecuentemente es visto como insólito, inadecuado u horroroso en otro.

Desde sus inicios, la ciencia antropológica ha acumulado mucha información detallada y contextualizada sobre la diversidad de lenguas y de comidas en el tiempo y en el espacio, como sobre todos los demás aspectos de la vida individual y colectiva, que anteriormente solían ser advertidos y luego relatados por viajeros de todo tipo, al igual como son observados y comentados hoy día, al margen de las ciencias sociales y humanas, por turistas, personas que viajan por negocios o migrantes. Tan impresionante es esta diversidad cultural, la cual es testimoniada de manera espectacular en los grandes museos de etnología e historia, que uno de los pasatiempos sin fin de

6 Ejemplos sugestivos son los estudios sobre las subculturas y sus lenguajes propios observados en laboratorios bioquímicos (Latour y Woolgar 1995, Knorr 2005) y en el distrito financiero de la City de Londres (Cohen 1974: XVII-XXI).

los especialistas ha sido la discusión sobre si existe al menos *un* rasgo cultural que se halle en todas y cada una de las sociedades humanas registradas en el tiempo y el espacio.

En 2001, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) aprobó una *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, que afirma en su primer artículo, titulado “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad”:

La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.⁷

Queda claro en éste y otros artículos de dicha Declaración, que diferencia cultural no es necesariamente sinónimo de incapacidad evolutiva, defecto genético, atraso histórico, falta de orden u obstáculo sustancial para la integración nacional o el desarrollo socioeconómico—ni de las sociedades, pueblos o grupos sociales clasificados desde algún punto de vista dominante como “diferentes”, ni de las sociedades mayores que contengan tales “minorías culturales” en su interior—, sino que se reconoce aquí un rasgo humano esencial. De este reconocimiento de la diversidad cultural existente

7 Ver: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

sigue no solamente que todas las culturas –y, por tanto, sus portadores y portadoras individuales y colectivos– posean, al menos en primera instancia, el derecho de ser respetadas, sino que, además, la humanidad entera, su generación actual y las futuras, tenga el derecho de heredar y, en dado caso, disfrutar de esta diversidad generada a lo largo de los milenios.⁸

En vista de la larga tradición genocida, etnocida y forzosamente aculturativa en toda América Latina, no puede extrañar que siga existiendo en muchos lugares un marcado “habitus indigenista” (Quintal 2005), que considera todo lo relacionado con alguna cultura, lengua o alimento y demás rasgos culturales de origen indígena o negro como esencialmente defectuoso e incluso un lastre para el “progreso” general. Como se puede observar desde el siglo XIX europeo, la consolidación de la sociedad burguesa urbana, beneficiaria principal de la industrialización capitalista y promotora enérgica del estado nacional, significó el inicio de una desvalorización hasta hoy perceptible de las culturas rurales y artesanales, luego no pocas veces llamadas “populares”. Desde entonces, la burocratización tan autoritaria como homogeneizadora de la administración pública, la estandarización no solamente del consumo, sino incluso de las necesidades, a las que supuestamente sólo responde el mercado y la uniformización silenciosa del pensamiento a través del sistema escolar y los medios de difusión masiva han sido instrumentos y, al mismo tiempo, objetivos del proceso que durante un tiempo se

8 Por lo que puede considerarse dicha *Declaración* un antecedente y un apoyo de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007 (ver: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf>), en cuyo preámbulo se afirma que “todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad”; en su artículo 7 se reconoce que “los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos”, y en su artículo 8 se condena cualquier mecanismo tendiente a su “asimilación forzada” y a la “destrucción de su cultura”.

llamó “progreso”, luego “modernización” y hoy día “globalización” (en el sentido de difusión mundial de un único modelo “superior” de organización social, de vida cotidiana, de cultura, de pensamiento y hasta de patrones estéticos). El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla ha señalado insistentemente que tanto en el nivel internacional como en su país (y esto valdría con modificaciones para otros países latinoamericanos), se ha

adoptado una visión unívoca de la modernización. Una visión que corresponde exclusivamente al momento actual de las potencias de Occidente, el cual siempre la ha postulado una historia única, un único camino, el suyo... Hay, por lo menos, varias y muy diferentes ideas de lo que es la modernización deseable (Bonfil 1993:228).

Cabe señalar, finalmente, que el respeto de las diferencias entre las culturas, y, por tanto, entre sus herederos y herederas, portadores y reproductores no es simplemente una actitud moral, sino que ya el segundo artículo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* prohíbe expresamente todo tipo de discriminación basada en cualquiera de los rasgos que diferencian a dichos portadores, diciendo que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.” Por consiguiente, y retomando lo señalado arriba por Luis Villoro, el derecho de los pueblos a su autodeterminación sin imposiciones ajenas es pues una condición del ejercicio de los derechos humanos individuales. La exigencia del reconocimiento jurídico de la realización de la libertad personal presupone el reconocimiento de las condiciones que la hacen posible (Villoro 2014:222-223).

3. Dimensiones múltiples del “diálogo cultural”

Las ideas mencionadas y lo que sigue en este apartado, se refieren fundamentalmente a la *multiculturalidad* generada por procesos de migración, colonización, conquista y/o formación de estados nacionales, según lo define con vigencia legal internacional el primer artículo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El citado Convenio, aprobado en 1989, aborda la situación de:

los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial

Y de:

los *pueblos en 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

Y señala en seguida que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar” tales grupos poblacionales.⁹ Es pertinente resaltar que en algunos países latinoamericanos, las poblaciones afrodescendientes han exigido un trato legal semejante al de los pueblos indígenas, fundamentando su reclamo en su presencia centenaria en el continente y en el carácter involuntario de la misma, forzada a lo largo de cinco siglos por una compleja constelación de poderes políticos y económicos noratlánticos.¹⁰

Por tanto, cualquier consideración de la interculturalidad tiene que partir de la aceptación explícita y del análisis de las características, causas y dinámicas de la diversidad cultural respectiva, considerando que hoy día las interacciones a nivel planetario son tan extensas e intensas que muchas culturas localmente circunscritas se encuentran en contacto directo e indirecto con muchas otras. O sea, cualquier relación o estrategia *intercultural* constituye una respuesta a una situación *multicultural* dada.

Esta última se describe a menudo con la metáfora del *mosaico*. Tal metáfora, empero, como suele ser, es meramente aproximativa. Pues si bien resalta el carácter heterogéneo, aleatorio y, en cierto

9 Ver: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>, resaltado por el autor. – De allí deriva, por ejemplo, la actual formulación del artículo segundo constitucional mexicano, reformado en respuesta al movimiento neozapatista chiapaneco, que señala que “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, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” Agrega: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.” Y afirma también la importancia de “la conciencia de su identidad indígena” como criterio para su posición legal.

10 Por falta de conocimiento y de espacio, este trabajo se centra fundamentalmente en las relaciones entre pueblos originarios y sociedades no indígenas, dejando de este modo también sin consideración la situación de quienes proceden de la llamada “cuarta raíz” asiática.

sentido, el valor estético de la diversidad cultural omite hacer referencia a, e incluso tal vez oscurezca, sobreposiciones y semejanzas, desplazamientos y sustituciones, al igual que la dinámica interna de cada una de las “piezas” que componen el mosaico y el carácter (igualitario-desigual, voluntario-obligado, etc.) de las relaciones entre ellas. Además, muchas veces se han criticado estudios antropológicos sobre pueblos, etnias y comunidades porque, aun cuando se encuentran metodológicamente justificados, parecen sugerir erróneamente la existencia de límites claros, fijos y permanentes entre estas colectividades y sus culturas y dificultan el reconocimiento de influencias mutuas.¹¹

Hay que darse cuenta, además, de que tales dinámicas no solamente se dan a nivel macro sino igualmente a nivel micro. Así, por ejemplo, las reformas constitucionales de los ochentas y noventas del siglo pasado, mediante las cuales varios estados latinoamericanos reconocieron por primera vez a los pueblos indígenas como tales, el impacto del movimiento zapatista chiapaneco en varias partes del mundo, los recientes debates de políticos y de científicos sociales sobre los modelos andinos del Buen Vivir y Convivir y sobre la comunalidad mesoamericana o la reciente iniciativa papal a favor de los pueblos amazónicos amenazados en su sobrevivencia en los nueve estados sudamericanos en que habitan, han modificado objetiva y subjetivamente la situación de varios pueblos indígenas latinoamericanos —y, por consiguiente, sus relaciones con otros

11 Así, por ejemplo, el ya citado Guillermo Bonfil (1990) ha visibilizado en su conocida obra *México profundo: una civilización negada*, no solamente la relación tensa entre la matriz civilizatoria mesoamericana y la “imaginaria” de las clases dominantes, sino también la enorme influencia de la primera sobre la segunda, que muchas veces no es debidamente reconocida. A su vez, la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2000:172 y sigs.) ha comparado dos estilos de investigación antropológica en su país: uno enfatiza más las propiedades singulares de las culturas indias y negras, mientras que el otro está más atento a las relaciones entre estas últimas y el resto de la sociedad.

pueblos indígenas de la región o del país, los segmentos poblacionales no-indígenas y las culturas nacionales respectivas. Asimismo, la introducción de energía eléctrica a un poblado indígena hasta entonces bastante aislado, la migración regional o internacional de un porcentaje relevante de sus miembros, la lucha contra un proyecto “de desarrollo” paternalista o la imposición de la educación escolar oficial en otra lengua que la materna, pueden modificar rápidamente la vida de muchas familias indígenas— y con ello también los antecedentes, los rasgos culturales y las experiencias interculturales de estudiantes universitarios procedentes de tales familias.

Los ejemplos anteriores confirman que cualquier realidad *multicultural* —de un país, una región, un asentamiento humano, una institución, una asociación— es, de hecho, siempre una realidad *intercultural*: permanentemente hay contactos que se transforman en influencias unilaterales o mutuas; imposiciones o imitaciones; modificaciones o refuerzos de identidades previas; incorporación de componentes culturales exógenos o sus adaptaciones y fusiones de ellos con rasgos propios o su rechazo.

Ahora bien, “de todas las formas de innovación, la copia cultural es con mucho la más importante y común”, explica el antropólogo estadounidense George P. Murdock en su sugerente capítulo sobre “Cómo cambia la cultura”, y sigue: “La abrumadora mayoría de los elementos de cualquier cultura son resultados de la copia” (Murdock 1987:116). Un poco más adelante indica que la copia o imitación no necesariamente tiene que ser directa ni mecánica, sino que a menudo el contacto cultural suele producir adaptaciones creativas (Murdock 1987:119). De hecho, la antropología había estudiado ampliamente este tipo de procesos desde fines del siglo

antepasado bajo el título de “difusión cultural”¹², pero por diferentes razones esta temática fue eclipsada, hasta que regresó con otros nombres en los análisis del movimiento de elementos culturales entre los estratos o clases de las sociedades europeas, de los conflictos causados por la aculturación forzada en América Latina, de los estudios regionales y de los diferentes significados de la globalización. Cabe señalar que la antropología latinoamericana ha hecho aportaciones importantes a esta discusión.¹³ Una de las más relevantes proviene sin duda del antropólogo ya citado Guillermo Bonfil Batalla (1991), quien ha ubicado los procesos de difusión cultural a través de su teoría del control cultural en el marco de las estructuras –internacionales y nacionales– de poder.

Este último tema lleva a comentar aquí otra metáfora frecuentemente usada para las relaciones interculturales, especialmente para las explícitamente intencionadas y estratégicamente planeadas: “diálogo cultural”.

Por una parte, es importante darse cuenta de que las relaciones entre las culturas y sus portadores no son de carácter meramente discursivo-racional. Más bien son multidimensionales y, como ya se indicó, en buena medida habituales, esto es, cotidianas, espontáneas, no conscientes, no planeadas. También por ello, sus dimensiones perceptivas, afectivas y normativas son tan importantes como las de carácter discursivo-racional.

Con respecto a la primera de las observaciones de la cultura mencionadas en el apartado anterior, hay que recordar que las lenguas

12 Sigue siendo revelador el estudio de Alfred Kroeber (1940), para una ubicación general véase Marzal 1997:187-227; 301-318.

13 En la discusión latinoamericana se han usado ampliamente también conceptos tales como “aculturación” del mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1957), “transculturación” del cubano Fernando Ortiz (1978) o el binomio diversificación-homogeneización del brasileño Darcy Ribeiro (1970:20-21, 129-131).

humanas no son solamente instrumentos expresivos y comunicativos, sino también instrumentos *perceptivos* (Krotz 2008:20-24). A su vez, las percepciones tienen nexos profundos con los afectos y también con sistemas valorativos formales e informales. Así, por ejemplo, el color de la piel, el tipo de cabello, la estatura o la silueta de una persona no solamente son percibidas *como tales*, sino que se hallan estrechamente vinculadas con categorías estéticas (guapo-feo, corriente-extraordinario, atractivo-desagradable, etc.) y también con el sistema normativo (normal-anormal, correcto-incorrecto, cuidado-descuidado, etc.).

Lo importante aquí es que tal vinculación no resulta de un acto posterior al acto perceptivo, sino que se da de modo intrínsecamente unido a este. O sea, determinado tono de piel no es simplemente registrado *primero* de modo objetivo o neutral y *después* clasificado en términos estéticos, de salud o de jerarquía social. Al contrario, *siempre* es visto de acuerdo con su ubicación en una escala de colores culturalmente construida y valorativamente connotada¹⁴ y, *al mismo tiempo*, evaluado-percibido como bonito o asqueroso, agradable o repugnante, saludable o enfermo, aceptable o susceptible de sanción o corrección (por ejemplo, cuando un tono de piel es percibido como “sucio” o “enfermizo”, o un peinado como “desmelenado”).

Lo mismo vale para el segundo rasgo cultural arriba descrito, las comidas y bebidas. Los alimentos y las maneras de prepararlos e ingerirlos, al igual que muchos otros elementos de la vida cotidiana, tales como modos de saludarse y despedirse, giros lingüísticos

14 Además, la escala de colores constituye un excelente ejemplo para hacer ver la diferencia entre la realidad analizada por las ciencias exactas y naturales, y la analizada por las ciencias sociales y humanas. Por otra parte, en todo el mundo el espectro electromagnético constituye un continuo, pero sus divisiones y los nombres que se les da a estas divisiones varía de una cultura a otra; incluso al interior de una misma sociedad es posible que haya controversias sobre el nombre “correcto”, por ejemplo, del color de una flor o de una tela.

o formas de vestirse, amén de ámbitos más complejos como los gustos estéticos o las convicciones religiosas, provocan *en el mismo acto de su percepción* interés o indiferencia, atraen o repugnan, generan aceptación o rechazo y, por consiguiente, de quienes realizan estas conductas. Y, nuevamente, hay que insistir aquí en la importancia de la dimensión afectiva: no pocas ni pocos aprendices de la antropología o personas que se consideran “de amplio criterio”, si bien defienden en el discurso verbal y el nivel de los principios la igualdad de todas las formas de alimentación, les resulta extraordinariamente difícil e incluso imposible aceptar la invitación a tragar cierto tipo de alimentos o bebidas.

En todos los casos, lo raro o lo familiar de *lo otro*, depende en primera instancia de su similitud con *lo propio*. Esto se debe a que “todos los pueblos son etnocéntricos” (Bonfil 1993:227), esto significa que todos los grupos humanos cultivan a sus miembros desde pequeños de tal manera que estos aprenden a percibir, valorar, expresar y reproducir espontáneamente lo propio y lo acostumbrado como lo “normal” y lo “dado”. Por tanto, la convivencia basada en principios de tolerancia, sin discriminación ninguneadora y destructora, necesita de un segundo proceso de aprendizaje, que en principio admita una cierta gama de puntos de vista diferentes (es decir: acepte una cierta multiculturalidad) y que en primera instancia acceda a interactuar con sus portadores y portadoras (es decir: se involucre en una determinada relación intercultural).

Puede ser conveniente llamar aquí la atención sobre las experiencias típicas del viajero, quien aprende a vivir en condiciones sociales y culturales primeramente “extrañas” e incluso intimidantes, hasta que le resulten familiares y tal vez incluso cómodas y agradables. Se convierten, como se suele decir, en partes integrantes de “su segunda patria”, aunque tal proceso sea largo y tenga todas las características de una segunda enculturación o re-cultivación (Krotz 1997:20-23).

Al regreso a su lugar de origen, incluso cuando éste no haya experimentado cambios significativos, o en sus recuerdos, el viajero percibirá de repente elementos culturales propios antes no advertidos y también verá “con otros ojos” determinados rasgos culturales que anteriormente no le habían llamado la atención (Krotz 1991:52-56). Esto es, el contacto bien llevado con *otra* cultura que tiene la profundidad de una exposición real e incluye el intento de entenderla en sus propios términos, siempre lleva a entenderse uno mismo mejor como miembro de la cultura propia y, por tanto, a comprender mejor la lógica y la dinámica de esta última.

Por lo expuesto anteriormente, el “diálogo” cultural suele asemejarse a una incesante y compleja actividad de “traducción” o, mejor dicho, a una “negociación” cultural en condiciones en las que la convivencia es inevitable o deseada. Aun así la metáfora de la traducción puede ser interesante en la medida en que recuerda la característica reiterada especialmente por el antropólogo francés Claude Levi-Strauss, de que los elementos de una cultura, al igual que los de un idioma, no se definen ni se entienden de modo aislado y, por tanto, no se pueden convertir a modo de equivalencias matemáticas, sino que necesitan de la comprensión de su lugar en el todo del idioma y, por tanto, ser ubicados en el contexto cultura en el cual se generan, se usan y también se transforman con el tiempo.¹⁵

15 Un ejemplo sencillo que puede visualizar la complejidad de esto es la traducción de las palabras castellanas “sol” y “luna” a otros idiomas europeos. En latín, italiano y francés, los dos sustantivos correspondientes mantienen el mismo género gramatical, pero en alemán, polaco y ruso el sustantivo correspondiente a “luna” es masculino, mientras que el correspondiente a “sol”, en alemán es masculino y en polaco y ruso, es neutro. Esto deriva irremediablemente en consecuencias importantes para muchos otros elementos culturales, por ejemplo, para mitos y leyendas y para la poesía: es distinto si uno está frente al rey sol y la hermana luna, o si la sol es hermana y el luna, hermano...

Al mismo tiempo, esta metáfora puede recordar que para que haya diálogo, se necesita algún procedimiento que garantice o intente llevar a la comprensión *mutua*.¹⁶ En términos de la “negociación”, esto significa que para que haya tal propiamente dicha y no simplemente imposición y rendición, se necesita operar en un nivel de cierta igualdad de los participantes y del reconocimiento de sus culturas, aunque se tenga que crear primeramente tal nivel para poder iniciar tal relación.¹⁷ Esto no quiere decir, empero, anticipar éxitos que, como a veces se considera, dependen en gran medida de la buena voluntad de las y los participantes. Por una parte, y este es un tema básico en el estudio antropológico, hay que darse cuenta de que las categorías de la cultura propia no necesariamente tienen equivalencia en la otra cultura —así, por ejemplo, las divisiones entre lo económico, lo social y lo religioso pueden darse de otra forma e incluso tales dimensiones pueden no existir en la otra cultura.¹⁸ Por otra parte, parece que muchas culturas tienen algo así como “núcleos duros” que, para quedarnos en el marco terminológico escogido, no

16 Este aspecto ha sido uno de los más sensibles en las consultas previas a pueblos indígenas a que obliga el citado Convenio 169 de la OIT que deben ser, además, libres, informadas, de buena fe y culturalmente adecuadas ya que frecuentemente sólo intentan transmitir ciertas informaciones, ideas y, buscan ser comprendidas e interpeladas por las respuestas.

17 En vista de que usualmente tal negociación es resultado de la resiliencia de los sometidos, o sea, de “la obcecada realidad de los otros” (Bonfil 1993:225), puede ser ilustrativa la propuesta del “desarme cultural” elaborada por el filósofo catalán-hindú Raimon Panikkar (1993). Puede verse también las observaciones del filósofo chileno José Santos Herceg (2013:33 y sigs.) sobre la “improbabilidad” de los diálogos culturales.

18 Un ejemplo de las muchas observaciones familiares sobre el etnocentrismo proviene del famoso antropólogo Gregory Bateson (1998:58-59), quien rechaza la falacia de creer poder “clasificar los rasgos de la cultura, de acuerdo con encabezamientos tales como lo económico, lo religioso, etcétera”, porque “nuestras categorías ‘religioso’, ‘económico’, etcétera, no son subdivisiones reales que estén presentes en las culturas que estudiamos sino meras abstracciones que adoptamos en nuestros estudios.”

son negociables¹⁹, a veces de plano intraducibles y solamente abordables con mucha paciencia y tolerancia, pues, como lo recalca el filósofo mexicano Fernando Salmerón (1998:47), se toca las bases de la libertad y dignidad humanas.

La complejidad de esta situación se revela al darse cuenta que todo, lo hasta ahora explicado, se ha hecho en términos bipolares. Sin embargo, las relaciones de cualquier sociedad o cultura siempre se dan con varias, por lo que el filósofo austríaco Franz Martin Wimmer (1995: 9,15-18) ha propuesto acertadamente sustituir el término “diálogo” por el de “polílogo”.

19 Según el en otros aspectos muy criticable *bestseller*, *El choque de civilizaciones* del politólogo estadounidense Samuel Huntington (2001), la religión sería parte de dichos núcleos duros, a tal grado que la usa como criterio principal para su mapa mundial de áreas culturales.

4. Diversidad cultural, desigualdad social y colonialismo interno

Uno de los problemas teóricos y, desde luego prácticos, más espinosos de todas las estrategias de “diálogo cultural” es el del entrecruzamiento de la diversidad cultural con la desigualdad social y los impactos de esta última sobre aquella. Como lo han manifestado los clásicos estudios del italiano Antonio Gramsci sobre la relación entre “culturas hegemónicas” y “culturas subalternas” (Cirese 2005), esta última no sólo puede estar ligada a características propiamente culturales, sino que ella misma puede ser analizada en términos de diferencia cultural. Esto es particularmente relevante en nuestro continente pues en 2010, con motivo de la presentación del *Primer Informe Regional sobre Desarrollo Humano* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se declaró que “América Latina y el Caribe es la región más desigual del mundo”²⁰ (situación que los efectos de la pandemia del coronavirus habrán agudizado).

20 Ver la presentación del informe: <<https://www.undp.org/content/undp/es/home/presscenter/pressreleases/2010/07/23/el-pnud-presenta-el-primer-informe-regional-sobre-desarrollo-humano.html>>.

Consultas recientes sobre la aceptación o rechazo de proyectos “de desarrollo”, venta de tierras comunales a acaparadores para urbanizaciones o instalación de comercios e industrias, cesión de derechos sobre recursos hídricos o atracciones naturales han mostrado suficientemente que la pobreza socioeconómica y también informativa de los consultados indios o negros suelen convertir tales actos en meras simulaciones, pues su condición extremadamente vulnerable –y vulnerada– convierte el más mínimo beneficio momentáneo en motivo decisivo para aceptar casi cualquier transacción. Por otra parte, los criterios centralistas y discriminatorios con que la administración pública asigna desde tiempos inmemoriales vías y medios de transporte, suministro de agua potable y electricidad, instalaciones educativas y de salud, comunicaciones electrónicas, crédito y ayuda legal para buena parte de la población latinoamericana en las periferias urbanas y las áreas rurales, ¿no ha creado y mantiene una especie de matriz de expectativas individuales y acomodados colectivos entre los “marginados” o “excluidos”? Para sectores un poco más favorecidos de la población, tanto las carencias básicas de los más como las actitudes y los comportamientos mediante los cuales esos sectores tratan de sobrellevar la vida tan pesada, son a menudo vistos como causas de su situación. Esto, nuevamente, intensifica permanentemente la mirada desdeñosa e inferiorizante hacia quienes el escritor uruguayo Eduardo Galeano ha llamado “los nadies”, y entre los cuales en seguida se descubren varios rasgos atribuidos usualmente a la población indígena y negra:

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos: Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino

folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.²¹

Así, lo históricamente producido a través de relaciones de dominación y explotación, discriminación estructural y ninguneo institucional se vuelve aparentemente natural, y convierte a *los otros* en cuanto pobres, en responsables de su condición. “Colonialismo interno” es el concepto con el cual el sociólogo mexicano Pablo González Casanova²² empezó a analizar ya en los años sesenta del siglo pasado esta situación en el marco de la entonces emergente teoría de la dependencia, y mediante el cual combina el análisis de clase socioeconómico con los aspectos de tipo étnico y cultural.

Dicha imbricación mutua de diversidad y desigualdad tiene dos implicaciones relevantes para nuestro tema, que desde hace algún tiempo se ha vuelto a comentar en función de la aún pendiente “descolonización” en todos los ámbitos sociales y culturales.

Una es la demostración hecha de modo particularmente aguda por el antillano Frantz Fanon sobre la capacidad del poder colonial de moldear el pensamiento, los sentimientos y los anhelos de los colonizados de conformidad con ciertos estereotipos impuestos —advertencia que no se limita a la oposición blanco-negro ni al colonialismo internacional,²³ sino que aplica igualmente al colonialismo interno actual con respecto a la diversidad cultural en el país.

La otra es la conciencia creciente del papel que tiene no solamente la educación en general, sino crecientemente también la

21 El texto forma parte de *El libro de los abrazos* (Galeano 1989).

22 El sociólogo dedicó durante la misma década varios trabajos a la afinación del concepto y publicó en 2003 una redefinición; sobre el tema véase también Torres 2014.

23 Ver Fanon 1973, Walsh 2009, Kohan 2020:97-100.

educación superior para la reproducción de modelos mentales coloniales —subordinados, imitativos, fatalistas y autodenigrantes— y para el bloqueo del pensamiento crítico, que supuestamente se cultivaría en las universidades y para cuyo esclarecimiento el pedagogo brasileño Paulo Freire ha aportado elementos que siguen siendo valiosos y actuales.²⁴ Sin embargo, la llegada de la “nueva universidad” señalada hace ya varios años por el citado Pablo González Casanova (2000) y las imposiciones de modelos inapropiados de enseñanza y de evaluación del desempeño del profesorado universitario parecen fomentar una vida académica muy lejana de la que postulaba Freire como animada por la emancipación intelectual o concientización. Tal lejanía se aprecia crecientemente para las ciencias sociales y humanas, pues una especie de “tecnologización” de las licenciaturas y la insistencia en las “competencias” esperadas por la entidad mítica de “el mercado”²⁵, no solamente ha ido eliminando progresivamente la exigencia de un trabajo escrito integrador al final de la carrera, y promoviendo su sustitución mediante promedios matemáticos de calificaciones de ciertas asignaturas o “créditos” o mediante exámenes valorados sólo cuantitativamente. Es más, “modelos académicos” calcados de las ciencias naturales y exactas y las ingenierías son impuestos por las burocracias universitarias a las disciplinas científicas que se ocupan de los fenómenos totalmente diferentes de sociedades, culturas y de los seres humanos

24 El número 41 de la revista mexicana *Alteridades* (Varios autores, 2011) contiene un dossier dedicado a la exploración de la realidad y las posibilidades de una antropología “propia” en América Latina; para un intento de aplicar la teoría del control cultural a la evaluación de programas de estudio antropológicos puede verse Krotz 2017.

25 En esta misma perspectiva, el filósofo mexicano Gabriel Vargas (2010:17) describe el modelo como “extraído de la industria y trasladado al sistema educativo.”

que las componen, construyen y viven.²⁶ No debe extrañar que tales modelos no suelen interesarse por los antecedentes culturales del estudiantado, ni por los conocimientos sociales y culturales existentes en las comunidades de las que éstas y estos proceden. De acuerdo con su misma lógica que no distingue entre materia inerte y materia viva no reflexiva, por un lado, y materia reflexiva por el otro, a dichos modelos les queda también la investigación colaborativa que se basa en una combinación de enfoques decoloniales y perspectivas interculturales.²⁷

26 Así hay noticias, por ejemplo, de que se ha obligado a profesores universitarios de ciencias sociales y humanas a justificar expresamente la inclusión en sus programas de estudio de bibliografía más antigua que de dos décadas de haber sido publicada, y se les ha prohibido la utilización de conceptos tales como “entender”, “saber”, “comprender” y “aprender” para describir los objetivos del proceso pedagógico...

27 Experiencias y análisis de tales perspectivas han sido reunidas en tres volúmenes editados por la antropóloga mexicana Xochitl Leyva Solano (2018).



5. Comentarios conclusivos con mirada práctica

Las tres discusiones conceptuales entrelazadas unas con otras —sobre diversidad cultural, sobre multiculturalidad-interculturalidad, sobre diferencia cultural-desigualdad social— pueden ser de utilidad para revisar la realidad en nuestras universidades, tanto la organización de los actos administrativos, como los criterios generales para programas de estudio, tutorías y becas, así como de las actividades extraescolares complementarias y para la divulgación dirigida a la población regional y nacional circundante. Además, parece que de modo semejante a como en la sociedad mayor, también en muchas instituciones universitarias se debe pasar del “respeto”, reservado para ceremonias conmemorativas y vinculado con expresiones folclóricas inocuas e incluso contraproducentes, a la atención efectiva de reclamos y derechos hasta ahora negados. Con esto se cierra en cierto sentido un círculo, pues tanto entre las empleadas y los empleados universitarios como las y los estudiantes de la universidad²⁸ y la población “en general” hay miembros de pueblos indios y/o de grupos afrodescendientes.

28 Nos referimos aquí solamente a estudiantes del nivel de educación superior, sin tomar en cuenta la situación completamente diferente de estudiantes del nivel de educación media superior.

Siguiendo la lógica de la exposición anterior, podría señalarse para tal revisión los siguientes puntos, propuestas y aclaraciones. De antemano parece pertinente señalar que para tal tarea sería conveniente contar la participación de organizaciones de pueblos indígenas y grupos de comunidades negras nacionales o regionales²⁹ y, en dado caso, de organizaciones no gubernamentales comprometidas con la lucha contra la discriminación racial o étnica y con la promoción integral de derechos humanos y con especialistas de antropología, sociología y filosofía que tengan interés en los procesos interculturales.

(a) En primer lugar habría que *visibilizar mejor y más constantemente la multiculturalidad realmente existente al interior de la institución universitaria y consolidar acciones ordinarias de fomento del polilogo efectivo.*

Habría que tener cuidado de no malentender esto como impulso al incremento de discursos o de documentos referidos a cierto “tipo” de estudiantes, empleadas y empleados en la universidad, pues tales acciones podrían tener efectos contraproducentes, fomentar la discriminación negativa, folclorismo o paternalismo. Más bien se trataría de revisar estructuras y programas, y en dado caso crear distinciones y eventos, para volver atractivo el conocimiento de las culturas originarias de la región.

Algunas universidades públicas suelen celebrar la multiculturalidad y el multilingüismo introducidos por la estancia pasajera de estudiantes provenientes del extranjero y se les dedica

29 Un tema a veces crítico –que al fin y al cabo refleja también el colonialismo interno– es el juicio sobre la “autenticidad” de la representación o posición indígena (cuya libertad incluye la posibilidad de cambio o abandono de rasgos tradicionales), y donde frecuentemente prevalece el juicio de actores no indígenas, a veces paradójicamente refrendado de entrada por miembros de la cultura indígena (para consultar, puede revisarse Briones 1998:227-230).

recursos considerables, mientras que la atención a la multiculturalidad y el multilingüismo representados por miembros de pueblos originarios y negros del país es casi nula. Desde luego son inobjektibles la cortesía y el apoyo administrativo y académico a las y los huéspedes, que además sirven para acumular puntos por “internacionalización”. Pero en los casos de los pueblos indios y negros están involucradas cuestiones directamente relacionadas con los derechos humanos muchas veces vulnerados por los contextos nacionales, a los que a veces parece agregarse la institución universitaria en vez de tratar de corregirlos.

Valga como ejemplo tal vez un tanto extremo de su invisibilidad la expresión de un alto funcionario de una universidad estatal mexicana, quien incluso había sido directivo de la facultad de educación de la institución. En una reunión celebró el propósito aprobado por algún gremio administrativo de convertir su universidad para el año x finalmente en “una universidad bilingüe”. ¡Tal enunciado se produjo en una entidad federativa donde más de un tercio de la población habla como lengua materna una lengua indígena! – si bien la discriminación estructural ha limitado tradicionalmente el número de estudiantes provenientes de pueblos originarios a un porcentaje mucho menor que el promedio estatal, y muchos de ellas y ellos, al igual que la plantilla administrativa y de intendencia, se cuidan de no admitir que están realizando sus estudios y demás actividades universitarias diarias en su segunda lengua.³⁰

30 De todos modos, no suelen existir en las universidades mexicanas programas o criterios de evaluación que premien tales conocimientos. Más bien, se tiende a concebirlas como deficiencia o como causa de deficiencias. En un reciente proyecto nacional organizado por la Red Mexicana de Instituciones Formadoras en Antropología (RedMIFA), llamó la atención que ni siquiera en las licenciaturas de antropología, etnología y similares había registro de la pertenencia de las y los estudiantes a pueblos indígenas o, al menos, sus lenguas maternas. El estudio de Armando Alcántara (2003: 21-23) contiene algunas tablas estadísticas sobre la subrepresentación de población india y negra en las universidades de América Latina.

Pensando la situación no desde la institución, sino desde el estudiantado y el personal administrativo y de intendencia con raíces indígenas o negros, podría analizarse la conveniencia de diferentes medidas típicamente universitarias para su empoderamiento cultural. Así, por ejemplo, podría considerarse la iniciativa de enciclopedias Wikipedia en lenguas originarias³¹; la obligación de incluir en todas las revistas publicadas por la institución *abstracts* en al menos una lengua indígena de la región (lo que podría convertirse en un importante mecanismo para la actualización lingüística); o, en cuanto a docencia, la oportunidad de elaborar tesis y presentar exámenes profesionales en una de las lenguas indígenas oficialmente reconocidas como lenguas nacionales o regionales del país.

La difusión más intensiva y más constante de los diferentes experimentos y logros de educación superior intercultural en América Latina y, en México, los de las diferentes universidades interculturales (de las cuales por diferentes causas, solamente una parte cuenta con un reconocimiento oficial como tales y acerca de las cuales existe una difundida visión de las universidades “indígenas”), serían igualmente importantes, ya que han generado acervos significativos de diagnósticos, experiencias, problemas y propuestas de solución.³²

(b) En segundo lugar habría que volver a (de) mostrar e insistir una y otra vez en *la calidad ontológica distinta de la realidad humana en comparación con las demás dimensiones de la realidad sensible* y, en conse-

31 Una pequeña propuesta concreta ha sido publicada recientemente en un boletín de derechos humanos (Krotz 2019).

32 Para una primera aproximación ver Mato 2009, Mateos y Dietz 2015 y Dietz y Mateos 2019.

cuencia, en la calidad y las necesidades propias de las ciencias sociales y humanas, a pesar y en contra de las tendencias arriba mencionadas.

En el marco del modelo neoliberal de la sociedad de mercado, estas últimas tratan de sugerir que todas las esferas de la realidad empírica son del mismo tipo óptico y que, por tanto, también deben ser idénticos los procedimientos y las formas de planeación y evaluación de todas las disciplinas académicas. En consecuencia, la diversidad cultural de la especie humana y las relaciones interculturales se convierten en un problema de tipo técnico, por cierto, al igual que otros “problemas sociales”, en vez de ser asumidas como cuestiones clave para el desarrollo del país y del mundo y necesitadas de complejos procesos de enculturación, interculturización y participación democrática.

¿Cuáles instituciones podrían estar mejor preparadas para los polílogos necesarios que las universidades con sus tres funciones sustantivas de investigación, docencia y difusión de la cultura, por esencia multidisciplinarias y abocadas permanentemente a la crítica epistémica?

(c) En tercer lugar habría que considerar *la desigualdad limitativa por la que está afectada gran parte del estudiantado procedente de poblaciones indígenas*, tanto de municipios rurales como de barrios urbanos.

Así, por ejemplo, muchas universidades públicas estatales mexicanas llevan el nombre de la entidad federativa, pero en realidad deberían llevar el nombre de la ciudad capital en la que se encuentran, ya que a pesar de contar a veces con algún tipo de sucursales bastante acotadas en otras localidades, éstas suelen ofrecer solamente algunas licenciaturas, y si una o un aspirante o estudiante vive “en el interior” de su estado, no suele haber consideración académica

ni apoyos económicos para superar siquiera las consecuencias de la distancia física. Por otra parte, la actual pandemia y los intentos aún poco sistematizados y analizados de las universidades para pasar en pocos meses a la modalidad de “docencia virtual”, han hecho patentes las enormes dificultades para grandes segmentos del estudiantado, que empiezan con problemas para el acceso al suministro regular y pagable de energía eléctrica y del internet, siguen con la escasa disponibilidad de computadoras idóneas y teléfonos celulares y terminan con la escasez de lugares físicos adecuados para el estudio individual y grupal. Estos problemas, que también afectan a no pocos docentes, se suelen agudizar en el caso del estudiantado perteneciente a población india y negra.

Para terminar, hay que regresar a la observación inicial de que las diferencias culturales no se dan únicamente entre sociedades indígenas y no indígenas, aunque las relaciones entre ellas sean las más importantes a la vez que las más conflictivas en América Latina, y también por ello el modelo de reflexión aquí expuesto se ha centrado en ellas. En la introducción de este trabajo se hizo referencia también a otras particularidades culturales que son resultados y al mismo tiempo causas de las llamadas “subculturas”. A diferencia de cierto uso equivocado, pero no por ello poco frecuente, dicho término no clasifica segmentos poblacionales o sus culturas como inferiores, incompletas o negativas, sino que se refiere a ellos simplemente como partes integrantes de conjuntos mayores tales como ciudades, regiones o naciones. O sea, se trata de culturas construidas en torno a características naturales e históricas regionales, actividades económicas y profesionales, credos religiosos, membresía en organizaciones deportivas o artísticas, afiliación a partidos políticos,

sindicatos u órganos de representación empresarial, agrupaciones informales centradas en cuestiones de salud, consumo, pasatiempos, etc.³³

Más claramente que en cuanto a las culturas indias y negras, actualmente se observa que hoy día una cultura o subcultura no suele ser el único hogar o entorno vital exclusivo para ciudadanas y ciudadanos; a menudo se combinan varios que no son los mismos a lo largo de toda la vida, además de ser cambiantes y de límites porosos. Sin querer nivelarlas —hay que volver a insistir en la vinculación intrínseca de las diferencias étnico-culturales del primer grupo, con la problemática de los derechos humanos, que, además, en los países del Sur se presentan de otra manera que en los del Norte—, su abordaje teórico y práctico, de investigación, docencia y difusión en las universidades podría ligarlas con la discusión de las siguientes tres cuestiones.

Por una parte, ¿no se asoma aquí el tema siempre muy debatido de la *democracia*? Porque la democracia es una forma de vida colectiva *basada en* —y no como a veces parece creerse, *a pesar de*— las diferencias entre los ciudadanos y sus colectividades. Usualmente, estas diferencias son abordadas en cuanto ideas y opciones en conflicto para organizar las instituciones y la toma de decisiones en la sociedad: “la democracia sostiene el principio de la mayoría, pero también intenta evitar la tiranía de las mayorías, ofreciendo proporcionalidad a las minorías para asegurar que todos los votos valgan y que se respete el derecho de todos en la adopción de las decisiones públicas” (Alonso 1998:17).

33 Ver nota 6 para dos ejemplos de tales subculturas.

Pero es obvio que una concepción más amplia de la democracia incluiría los polílogos culturales arriba explicados. En este mismo sentido señala Néstor García Canclini (2007:9-10) que

el problema no es apenas que a cada uno le permitan hablar su lengua con su grupo, educarse de acuerdo con sus tradiciones y administrar en forma autónoma el territorio propio. El desarrollo cultural y político pone en juego qué significa convivir entre nativos y migrantes, entre distintas religiones, gustos y concepciones de la familia, en medio de conflictos transnacionales...

¿No podría ser la universidad un excelente lugar para aprender y tratar de poner en práctica, sobre la base de transparencia y participación reales, procesos de interacción de diferentes, acompañados por la reflexión sistemática apoyada en las ciencias sociales y humanas?³⁴ Esto no solamente elevaría el grado de conciencia reflexiva del mismo proceso pedagógico, sino que sería una excelente preparación para la vida ciudadana democrática — con miras al planteamiento de proyectos nacionales efectivamente incluyentes, diferentes de los actuales.³⁵

34 Incluso podría ser un punto de partida interesante comparar la situación que ha creado para los pueblos y comunidades indígenas, al menos en teoría, la obligación internacionalmente validada de las mencionadas consultas previas, libres, de buena fe y culturalmente adecuadas, con respecto a decisiones que les puedan afectar (un privilegio con el que muchos ciudadanos y ciudadanas no indígenas quisieran poder contar también, para no tener que depender de las ocurrencias de funcionarios y “representantes” en turno y sin protección jurídica real en caso de desacuerdos).

35 Con respecto a la multiculturalidad realmente aceptada, el antropólogo catalán-mexicano Ángel Palerm (1971:460) describió hace medio siglo la situación, que desde entonces no parece haber cambiado mucho, así: “Los hechos elementales, la fuerza de las cosas, indica que el indio, envuelto ahora en un proceso simultáneo de desarrollo capitalista y de crecimiento demográfico, se está volviendo innecesario como fuerza de trabajo en el campo y en la ciudad.

Por otra parte, precisamente el tema de las decisiones hace recordar que si bien, como se resaltó arriba varias veces, *en una primera instancia* todas las opciones culturales pueden exigir respeto, esta exigencia no exime de su *evaluación racional*. Más bien, exige el examen de cada una de ellas y de sus diferentes rasgos y propuestas en aras de construir una convivencia pacífica y mutuamente enriquecedora. *La Declaración Universal de Derechos Humanos* no es un recetario para la resolución de conflictos y ha sido corregida inicialmente por los pactos internacionales y diversos documentos posteriores, pero bien puede ser usada como guía —y de hecho lo es formalmente a través de su vigencia en los estados que la firman— para organizar una vida libre, en igualdad de condiciones y fraternal-sororal de toda la ciudadanía, lo que hoy día significa, sin duda alguna, de todos los seres humanos en el globo.

En este sentido es revelador cómo el conocido lema del “mundo en que caben todos los mundos” cambió finalmente al del “mundo en el caben muchos mundos”, pues la cultura de las y los sicarios, de quienes ejercen tortura, de las y los especuladores financieros, de quienes trafican personas, y la de las y los políticos corruptos no tendrían cabida en el mundo delineado por los documentos de las Naciones Unidas que se acaban de mencionar. ¿Y no sería la universidad, con sus investigaciones y publicaciones, con sus posgrados, eventos académicos extraescolares y programas de actualización profesional un foro ideal para estos debates y un mundo adaptable para poner en práctica sus conclusiones?

Sin embargo, los recursos de que el indio dispone todavía, la tierra cultivable, el agua, los bosques, los pastos, el subsuelo, se vuelven cada vez más necesarios para la sociedad nacional. La sociedad nacional no necesita al indio como fuerza de trabajo, ni lo quiere como persona portadora de una cultura diferente; pero aspira a tener las cosas que el indio tiene, aquellas de las que todavía no ha sido despojado.”

Finalmente hay que tomar en cuenta que precisamente por su dinámica histórica intrínseca y por el curso aún abierto de la evolución, ninguna cultura puede ser entendida solamente con base en su pasado y su presente. Todas las culturas tienen también una dimensión que apunta hacia el futuro. Para citar una vez más a Luis Villoro:

Cada cultura abre un abanico de posibilidades de elección para la decisión de vida de los individuos. Nadie puede elegir un plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por una cultura. En cuanto al detentador de una cultura común, el pueblo, despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad. Ese horizonte debe de estar libre de obstáculos, justamente para que el individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas. La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir a un pueblo. (Villoro 2014:222).

Por decirlo en otras palabras: cada cultura encierra una utopía a futuro, sus rasgos están siempre marcados por la dimensión utópica, cultivan una imagen ideal de lo que es el ser humano y la vida en sociedad.³⁶ Los deseos de justicia, dignidad y libertad, los anhelos de una vida plena y feliz de los miembros de tal sociedad se reflejan en estas imágenes que varían según las culturas y épocas históricas, pero cuya comparación hace emerger contornos semejantes. Muchas veces, empero, tal imagen ideal no es aún clara, se halla empañada por los intereses de grupos en conflicto, es ideologizada por quienes se aferran al estado de las cosas a causa de miedo al futuro,

36 Un intento de elaboración de esta idea se halla en “El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz” (Krotz 2003).

es confusa por falta de reflexión sistemática, parece abstracta por su insuficiente articulación con las posibilidades de acción existentes en una época dada, se muestra borrosa y vaga por hundir sus raíces en recuerdos de supuestos paraísos perdidos, incluso puede parecer sueño por principio imposible cuando abundan las denuncias y no se vislumbran caminos concretos. Pero esta dimensión utópica sigue animando el cuestionamiento de la realidad existente experimentada cotidianamente como desorden e insuficiencia, y sigue alentando el examen de la posibilidad de pasos en dirección hacia la convivencia verdaderamente humana. Y a este cuestionamiento de fondo y a la propuesta de alternativas dirigidas hacia el establecimiento de un orden social bueno —que sólo puede serlo si lo es para todos los seres humanos en todas partes—, aporta el polílogo teórico y práctico. ¿No serán las universidades, con su fomento permanente de la curiosidad intelectual, su impulso constante al pensamiento crítico, su búsqueda de respuestas a todo tipo de preguntas, lugares idóneos para experimentar también con esta faceta de la interculturalidad?



Bibliografía citada

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALCÁNTARA S., Armando (2013). “Educación superior e inclusión social en México: algunas experiencias recientes”. En: *Universidades*, n. 57, pp. 17-28.
- ALONSO, Jorge (1998). *Democracia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- BATESON, Gregory (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen (edición electrónica).
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990). *México Profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1991). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, n. 12, pp. 165-204.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1993). “Por la diversidad del futuro”. En: Guillermo Bonfil Batalla, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, pp. 222-234. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Pensar la cultura).

- BRIONES, Claudia (1998). *La alteridad del cuarto mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol.
- CIRESE, Alberto M. (2005). “Culturas hegemónicas y culturas subalternas”. En: Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 2, pp. 262-277. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- COHEN, Abner (1974). “Introduction: The lesson of ethnicity”. En: Abner Cohen, ed., *Urban ethnicity*, pp. IX-XXIV. Londres: Tavistock.
- DIETZ, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés (2019). “Logros y retos de las universidades interculturales en México”. XV Congreso Nacional de Investigación Educativa (ponencia).
- FANON, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- GALEANO, Eduardo (1989). *El libro de los abrazos*. México: Siglo Veintiuno.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2007). “Alteridad”. En: Ascensión Barañano y otros, eds., *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, pp. 7-10. Madrid: Editorial Complutense.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2000). *La nueva universidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; <<https://www.ceiich.unam.mx/educacion/casanova.htm>>.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2003). “Colonialismo interno: una redefinición”. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales (Col. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo); <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf>.

HUNTINGTON, Samuel P. (2001). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós (4^a reimpr.).

JIMENO, Myriam (2000). “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis en los modelos de antropología”. En: Jairo Tocancipá, ed., *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, pp. 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.

KNORR CETINA, Karin (2005). *La fabricación del conocimiento: un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

KOHAN, Walter (2020). *Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

KROEBER, Alfred L. (1940). “Stimulus Diffusion”. En: *American Anthropologist*, vol. 42, n. 1, pp. 1-20.

KROTZ, Esteban (1991). “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”. En: *Alteridades*, año 1, n. 1, pp. 50-57.

KROTZ, Esteban (1994). “Alteridad y pregunta antropológica”. En: *Alteridades*, año 4, n. 8, pp. 5-11.

KROTZ, Esteban (1997). “Cambios culturales y re-enculturación”. En: Esteban Krotz, coord., *Cambio cultural y re-socialización en Yucatán*, pp. 17-38. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

KROTZ, Esteban (2003). “El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz”. En: *Alteridades*, vol. 13, n. 25, pp. 35-44.

KROTZ, Esteban (2008). “Lenguas, culturas y derechos humanos: sobre algunas características y perspectivas de la Ley General de Derechos Lingüísticos para la Península de Yucatán”. En: Esteban Krotz y otros, *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, pp. 19-45. México/Valladolid: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Universidad de Oriente.

KROTZ, Esteban (2017). “Ejercer el control cultural: relaciones disciplinarias ‘interculturales’ en la formación antropológica”. En: Jairo Tocancipá-Falla, ed., *Antropologías en América Latina: prácticas, alcances y retos*, pp. 37-54. Popayán: Universidad del Cauca.

KROTZ, Esteban (2019). “¿Una enciclopedia en lengua maya?” En: *El Varejón*, n. 160, pp. 13-15; <<http://indignacion.org.mx/wp-content/uploads/2019/04/160-3.pdf>>.

LATOUR, Bruno y Steve Woolgar (1995). *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.

- LEYVA SOLANO, Xochitl, ed., (2018). *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras, III tomos*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- MARZAL, Manuel (1997). *Historia de la antropología cultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MATEOS CORTÉS, Laura Selene y Gunther Dietz (2015). “¿Qué de intercultural tiene la ‘universidad intercultural’? Del debate político-pedagógico a un estudio de caso veracruzano”. En: *Relaciones*, vol. 36, n. 141, pp. 13-45.
- MATO, Daniel, coord. (2009). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina: procesos de construcción. Logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe-UNESCO.
- MURDOCK, George P. (1987). *Cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTIZ, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PALERM VICH, Ángel (1971). “Crisis y crítica de la integración en America”. En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 441-461.
- PANIKKAR, Raimon (1993). *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae.

- QUINTAL AVILÉS, Ella F. (2005). “Para superar el habitus indigenista: una enseñanza de la historia desde la perspectiva de los dominados”. En: *El Varejón*, n. 69, pp. 5-6.
- RIBEIRO, Darcy (1970). *El proceso civilizatorio*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- SALMERÓN, Fernando (1998). “Los problemas morales de la diversidad cultural”. En: Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, pp. 41-65. México: Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México.
- SANTOS HERCEG, José (2013). “Encuentros interculturales improbables: el milagro de la interculturalidad”. En: *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, n. 22, pp. 19-40.
- TORRES GUILLÉN, Jaime (2014). “El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova”. En: *Desacatos*, n. 45, pp. 85-98.
- VARGAS LOZANO, Gabriel (2010). “El papel de la educación en los cambios estratégicos de los grupos de poder en México: estudio introductorio”. En: José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano, *Educación por competencias: ¿lo idóneo?*, pp. 5-23. México: Torres.
- VARIOS AUTORES (2011). “La enseñanza de la antropología ‘propia’ en América Latina” (dossier). En: *Alteridades*, vol. 21, n. 41 (“Antropologías latinoamericanas II”), pp. 9-96.

VILLORO, Luis (2014). “Multiculturalismo y derecho”. En: Esteban Krotz, ed., *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, pp. 213-233. Barcelona / México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (2ª. ed.).

WALSH, Catherine (2009). “Fanon y la pedagogía de-colonial”. En: *Nuevamérica*, n. 122, pp. 60-63.

WIMMER, Franz Martin (1995). “Filosofía intercultural: ¿nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXIII, n. 80, pp. 7-19.

En su composición se utilizó el tipo Horley Old Style.