

EL DERECHO A LA EXISTENCIA CULTURAL ALTERNA

Miguel Alberto BARTOLOMÉ *

SUMARIO: I. *El pluralismo retórico*; II. *Estados y minorías étnicas*; III. *Los derechos indígenas*; IV. *En defensa de la alteridad: identidad y cultura*; V. *Bibliografía*.

I. EL PLURALISMO RETÓRICO

Al igual que la ecología, el tema de los derechos humanos está de moda. Resulta indudable que debemos congratularnos por esta moda y esperar que no sea efímera. Sin embargo cuando se generan tantos discursos sobre un tema, cuando cataratas de palabras se pronuncian y publican en todos los idiomas invocando los mismos principios; llega un momento en que no se pueden distinguir muy bien los logros de los anhelos, las realizaciones de los propósitos, las voluntades de sus concreciones. Por otra parte, las cuestiones como la ecología y los derechos humanos, plantean un problema específico: carecen de antagonistas dialécticos. Todo el mundo está de acuerdo en que se debe preservar la naturaleza y también todos concuerdan en que los derechos humanos deben ser respetados. Pero este armónico panorama deja de serlo en cuanto nos aproximamos a algunas de sus manifestaciones concretas; entonces advertimos que a pesar de ese mar de palabras la naturaleza continúa siendo destruida y que, no obstante el humanismo retórico, millones de seres humanos continúan siendo objeto de la más descarnada violación (conculcación) de sus derechos. El verdadero antagonista de estos discursos no es entonces un discurso alterno, sino la práctica de intereses específicos, mucho más difíciles de combatir que un conjunto de planteos teóricos.

Pero no es mi objetivo referirme a la cuestión ecológica, sino a un campo específico de los derechos humanos, el que podríamos conceptualizar como *el derecho a la existencia cultural alterna*, es

* Centro Regional de Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, Oaxaca.

decir; el derecho a la diferencia que se debe reconocer a los pueblos indígenas. En junio de 1992, la magna Reunión de Río de Janeiro propugnó por la valoración y el respeto a la biodiversidad: esto es justo y también lo es la preocupación mundial por la destrucción de las selvas tropicales o la extinción de millares de especies animales. Pero resulta quizás contradictorio, que mucho menos concurridos y resonantes sean los foros en los que se trata de otra de las formas de la biodiversidad, que tal vez nos sea más cercana: me refiero a la riqueza de la diversidad cultural humana. Al carácter plural y múltiple de la experiencia colectiva de nuestra especie, la que también está siendo radicalmente agredida por la expansión de las hegemónicas estatales, que pretenden homogeneizar la diversidad, ya que históricamente han confundido la diferencia con la desigualdad.

Una vez más, al igual que en el caso de la ecología, la realidad es muy diferente al discurso y a la retórica. Durante los últimos años, tal vez desde fines de los años 70, asistimos en América Latina, en general, y en México, en particular, a una aceptación formal por parte de las autoridades estatales de la vigencia del pluralismo cultural. Incluso los sectores mayoritarios de las ciencias sociales y de la sociedad civil que, a partir de los enfoques economicistas, habían negado o minusvalorado la importancia de la etnicidad, reconocen ahora que es una presencia insoslayable. El discurso actual se nutre de una semántica antes condenada, por tratarse de la expresión de aquellos que eran despectivamente calificados de “eticistas”, dentro de las tipologías sin imaginación (ni información) que en su momento estuvieron en boga (nunca he leído una autocrítica al respecto). Pero independientemente de los avatares de las polémicas intelectuales o políticas, el discurso oficial contemporáneo tiende a reflejar la perspectiva pluralista, aunque no estoy muy seguro que se haya comprendido bien su alcance. Por lo general se trata de la aceptación formal y retórica de un derecho, que en la práctica no puede ser ejercido, por la misma acción pasada y presente de los aparatos estatales. Acción tendencialmente orientada hacia la homogeneización cultural de las poblaciones étnicamente diferenciadas, cuya alteridad es percibida como un obstáculo para la construcción de la colectividad nacional. Esta contradicción inhibe la concreción del pluralismo que se proclama y con ello se contribuye a imposibilitar que las sociedades víctimas del colonialismo puedan reasumir sus proyectos históricos bloqueados.

Tal vez la reflexión anterior pueda parecer un tanto pesimista, pero se debe a que no está basada en los discursos, sino en la confrontación con realidades, que distan mucho de ser optimistas en lo que atañe a la posibilidad de existencia cultural de sus protagonistas. Si el actual discurso triunfalista, que pretende ver a la etnicidad realizándose en todos los ámbitos, se acercara más vivencialmente a los mundos culturales concretos, se encontraría con panoramas desoladores. Sólo en el espacio geográfico y cultural multiétnico donde transcurre mi trabajo, el estado de Oaxaca, hay tres grupos étnicos en proceso de extinción y uno prácticamente extinguido en estos momentos. Como antropólogo me ha tocado la dolorosa tarea de documentar la extinción de los ixcatecos, cultura de la cual ya sólo quedan menos de veinte hablantes mayores de 75 años. (M. Bartolomé, 1992). Los chocholtecas, miembros de una antigua tradición que comenzó a configurarse alrededor del 700 d. C., padecen una etapa avanzada del mismo proceso, ya que quedan alrededor de 2,000 portadores de la lengua, pero muy pocos de ellos menores de 30 años (A. Barabas, 1992). Los chontales de Oaxaca, representan otra de las culturas sometidas a un acelerado proceso de pérdida lingüística, el que ha reducido en forma dramática la cantidad de pueblos hablantes en las últimas décadas. En similar situación se encuentran los zoques, habitantes de las selvas de los Chimalapas, de los cuales ya sólo quedan dos pueblos en los cuales se practica una herencia lingüística milenaria, aunque afortunadamente sigue viva entre sus pares de Chiapas. Cada una de estas colectividades humanas representan culturas singulares e irrepetibles: experiencias lingüísticas, sociales y existenciales alternas, que están desapareciendo en forma, tal vez, irremediable.

Pero este proceso no es accidental, no se debe a ningún pretendido desarrollo o transformación social inevitable, sino a la deliberada acción de una maquinaria estatal orientada hacia la homogeneización de su población. Y es que el proceso de extinción cultural y/o de descaracterización étnica, no es sino la expresión del etnocidio, de la inducción al suicidio cultural. Y esto ha sido históricamente construido a través de la sistemática y escandalosa violación de los derechos humanos de estas culturas, previas y alternas a la que se ha constituido como propietaria del aparato político de la sociedad.

II. ESTADOS Y MINORÍAS ÉTNICAS

La compleja y difícil relación entre los Estados y las minorías étnicas no constituye un problema exclusivo de México, sino que representa una situación común a toda América Latina. Tampoco puede ser entendida como una cuestión coyuntural, que depende de gestiones políticas más o menos eficientes para solucionarse, sino como un fenómeno estructural que se relaciona íntimamente con la misma naturaleza de los aparatos políticos estatales. La inserción de las minorías étnicas en el seno de las formaciones estatales resulta siempre conflictiva, puesto que los Estados se comportan como formas altamente coercitivas de organización socioestructural, que tienden a inhibir la vigencia de cualquier tipo de unidad diferenciada dentro de su ámbito de control. Tal como lo apuntara D. Maybury-Lewis (1988:107), las agrupaciones étnicas son percibidas como intermediarias entre el individuo y el Estado, ya que generan adscripciones quizás más totalizadoras que la filiación estatal. Es por esto que los Estados advierten en ellas un severo riesgo para su hegemonía, la que es tradicionalmente asumida como parte integral de una definición política unitaria.

El Estado-nación contemporáneo en América Latina, nace a imagen y semejanza de los modelos derivados de las revoluciones burguesas europeas. Así surgió también la cuestionable identificación conceptual entre el Estado y la nación, aunque el primero es en realidad sólo un especial tipo de aparato político y la segunda una comunidad social o cultural específica. Pero a partir de esa identificación, la voluntad del grupo social y/o cultural poseedor del Estado, pasó a ser interpretada como la voluntad de la sociedad en su conjunto. Para las sociedades alternas que quedaron comprendidas dentro de las jurisdicciones políticas estatales, ello supuso no sólo un dominio político sino también social y cultural.

El Estado-nación se comporta como la unidad que no sólo nos contiene sino que también nos construye, desarrollando formas particulares de seres sociales. Por ello, la sola presencia de comunidades alternas, representa una confrontación con los paradigmas existenciales, que los Estados nacionales tratan de imponer a todos los actores sociales incluidos dentro del ámbito de su hegemonía. De esta manera, los grupos étnicos son percibidos como irreductibles al modelo de ser social que forma parte de su propuesta genérica. Así es que los Estados se comportan objetivamente como *aparatos políticos*

cerrados, orientados hacia el cumplimiento de fines propios, los que por lo general no incluyen a los sectores culturalmente diferenciados, cuya alteridad es vivida como un agravio.

Para obtener “ciudadanos iguales ante la ley”, el Estado se obstina en abolir las diferencias, a pesar de que ello suponga violentar las alteridades culturales. En términos derivados de las conceptualizaciones weberianas, podemos señalar que el Estado instrumenta *su derecho* y *su burocracia*, como expresiones de una racionalidad que pretende hacer calculables a todos los actores sociales, en la medida en que sea posible atribuirles un predicado unívoco. La presencia de predicados múltiples se pretende resolver en razón de la necesaria subordinación a una supuesta voluntad de las mayorías. Pero los sistemas interétnicos no se basan en la democracia sino en el control del poder: la dialéctica mayoría-minoría (sea esta última numérica o sociológica), no puede ser resuelta a través de las postulaciones de los sectores dominantes. Dichos sectores siempre han estado orientados a imponer los modelos existenciales derivados de la afirmación de su autoimagen. La pretensión hegemónica de que unidades sociales de distinta naturaleza cultural, puedan articularse exclusivamente en función de las decisiones de un grupo rector, mantiene e incrementa los niveles de tensión entre dichas unidades, dando lugar a posibles estallidos sociales.

Más allá de las relaciones asimétricas entre indígenas y aparatos estatales —y una vez reconquistado el derecho a la vida—, el derecho básico que se les ha pretendido negar históricamente es el derecho a la existencia cultural alterna: el derecho a la diferencia. Tradicionalmente, marxistas y desarrollistas han coincidido en confundir diferencia con desigualdad, suponiendo que borrar la diferencia suponía superar la desigualdad, dentro de la tradicional teleología histórica de un mundo único en formación. Meta a la que se arribaría por los míticos caminos del progreso y del desarrollo conducentes a una “evolución universal”, percibida y entendida como una consecuencia del crecimiento económico ilimitado. La historia, y especialmente la reciente, nos demuestra cómo las lealtades étnicas se resisten a ser subsumidas dentro de estas supuestas dinámicas evolutivas homogeneizantes. Y es que perder los rostros étnicos significa no sólo renunciar a nosotros mismos —a lo que la cultura ha construido de nosotros mismos—, sino también renunciar a la experiencia histórica de la humanidad que implicó la milenaria construcción de cada una de las culturas.

III. LOS DERECHOS INDÍGENAS

No nos debería sorprender entonces, en vista de la naturaleza de los Estados, que el tema de los derechos de los pueblos indígenas, haya encontrado un eco relativamente reducido en los más altos foros de nuestro tiempo. Incluso dentro de las Naciones Unidas, la preocupación por los derechos de las minorías étnicas es un tanto reciente y la misma definición de éstas es ambigua. El artículo primero de la Carta de las Naciones Unidas y el artículo primero de los dos pactos de derechos humanos, que se refieren al derecho de los pueblos a la autodeterminación, excluyen la caracterización como “pueblos” de las minorías étnicas. Incluso los países del llamado “Tercer Mundo” propusieron la llamada doctrina del “agua salada” o del “agua azul”, que propugna el derecho a la autodeterminación sólo de aquellos territorios invadidos por países ubicados del otro lado del mar (N. Lerner, 1991:132). Es decir que no queremos ser directamente colonizados, pero nos reservamos el derecho de colonizar a pueblos que consideramos nuestro patrimonio exclusivo, por el sólo hecho de estar situados dentro de una jurisdicción estatal, aunque ellos no contribuyan a configurarla.

Es justo reconocer que el mayor énfasis de las Naciones Unidas ha estado orientado hacia el derecho internacional, buscando regular las relaciones entre los Estados. Por esta razón la legislación sobre minorías no se incluyó inicialmente dentro de éste ámbito del derecho. Pero, en ello también influyó el temor de los Estados a verse fragmentados, si se le otorgaba a sus minorías el derecho a la autodeterminación. Sólo fue hasta 1971 que la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de Minorías, encargó la realización de un informe sobre las poblaciones indígenas. Este Informe Especial fue concluido en 1983, constituyendo un importante documento de base para una eventual futura declaración de las Naciones Unidas. A partir de 1982 comenzó a actuar un grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas, encargado de proponer normas referidas a los derechos de dichas poblaciones, aunque su tarea tiene la limitante de no poder enfrentarse con las perspectivas de los Estados bajo cuya jurisdicción se encuentran las minorías (N. Lerner, *op. cit.*, 138-139). Por su parte la Organización Internacional del Trabajo, produjo la Convención de 1957 en la que ya se destacaba el derecho de los pueblos indígenas a preservar su identidad, aunque debió omitir el tradicional problema de la soberanía

territorial. El nuevo convenio de la OIT de 1989, profundiza la convención anterior y enfatiza el derecho a la identidad cultural y por primera vez hace alusión al concepto de “territorio” (artículo 16). En suma, aunque aún no se puede disponer de una adecuada legislación protectora de los derechos indígenas, las Naciones Unidas y otros organismos internacionales, han avanzado mucho en su elaboración en los últimos años. Aunque es necesario destacar que estos avances no se produjeron gracias a los Estados miembros sino, en muchos casos, a pesar de los Estados que siguen viendo amenazada su hegemonía.

Es posible advertir entonces, que uno de los aspectos fundamentales involucrados en cualquier aproximación a la cuestión étnica, radica en la problemática de los derechos humanos. Se podría incluso destacar que la misma existencia contemporánea de las poblaciones nativas, se inauguró dolorosamente con aquel masivo acto violatorio de los derechos humanos que representó la invasión europea. Las culturas indígenas aún no se reponen de ese traumatismo inicial, ni de la reiteración de la misma violación, que caracterizó y caracteriza la vida actual de los Estados nacionales, que se estructuraron excluyendo a las configuraciones étnicas y políticas preexistentes. Como bien lo destacara Rodolfo Stavenhagen (1988:132) la negación del otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos; lo que se concreta en la constante negación de los derechos colectivos económicos, políticos, sociales y culturales de los grupos étnicos.

Los pueblos indígenas todavía no han sido reconocidos como “pueblos”, en el sentido de “naciones”, dentro del marco del derecho internacional. Aparentemente se trata sólo de una cuestión técnica, pero es de la mayor importancia para el aval jurídico de las sociedades indígenas, lo que ayudaría a regular las relaciones de éstas con los Estados que las incluyen. Obviamente el obstáculo para ese reconocimiento proviene de los mismos Estados, obsesionados por su integridad política. Tal vez ello sea una de las razones por las cuales no se refrenda masivamente la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, conocida también como Declaración de Argel, cuya sección primera establece precisamente que “Todo pueblo tiene derecho a existir”. Se continúa entonces violando el derecho a la existencia, sin que sea posible recurrir a otra instancia jurídica que al mismo Estado que protagoniza la violación.

La *Declaración universal de los derechos humanos* se referiría a un hombre entendido sólo como una abstracción conceptual, si no reparara en las diferencias sexuales y generacionales (derechos de las mujeres y derechos de la infancia). Pero no son sólo los individuos los que poseen derechos especiales porque son diferentes, sino también los pueblos. Dentro de esta perspectiva se inscribía la reflexión de H. Lefebvre (1972:31), cuando destacaba la existencia de un combate titánico entre los poderes homogeneizantes y las capacidades diferenciales. El derecho a la diferencia, el derecho a la existencia cultural alterna en el marco de una formación estatal-nacional, aún no encuentra una legislación específica y claramente formulada que lo ampare. Tal vez debamos hacer de él una práctica social constante, lo que históricamente ha constituido la base del derecho, para después poder legislar al respecto.

IV. EN DEFENSA DE LA ALTERIDAD: IDENTIDAD Y CULTURA

Parece ya un lugar común señalar que las identidades y culturas indígenas deben ser respetadas, sin embargo es necesario entender los contenidos de la alteridad, para asumir la verdadera dimensión del derecho a la existencia que se reclama. Las sociedades indígenas, en tanto ámbitos de la diferencia, constituyen espacios con múltiples manifestaciones; tal vez por ello se tienda a confundir la alteridad étnica con la alteridad cultural, a pesar de los esfuerzos que la antropología ha realizado para establecer la distinción. Y en esa empresa debemos reconocernos especialmente deudores de las obras de Fredrik Barth y de Roberto Cardoso de Oliveira, quienes replantearon el tradicional enfoque culturalista; a partir de una perspectiva que enfatizaba la interacción, a la vez que destacaba el papel de las representaciones colectivas en la configuración de las ideologías étnicas. Dichas ópticas han puesto de relieve el hecho de que la identidad de un pueblo, no puede estar linealmente referida a un patrimonio cultural exclusivo, ya que éste es históricamente variable. Incluso el mismo concepto de identidad no alude a una esencia inmutable, sino a la expresión contextual de la autopercepción de un grupo étnico. Tanto las formas culturales, como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad, no nos remite entonces a entidades esenciales que deban ser

preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse.

Pero hay espacios étnicos y espacios culturales, que aunque no son excluyentes tampoco son necesariamente coincidentes, ya que distintas etnias organizacionales pueden pertenecer a una misma tradición cultural. Durante muchos años la antropología asumió que la etnicidad tenía básicamente un valor clasificatorio, pero es mucho más reciente la preocupación referida al papel decisivo que juegan estas taxonomías dentro de los procesos sociales globales. Parece evidente que uno de los resultados posibles del mantenimiento de los límites étnicos supone la configuración de una multiplicidad de espacios políticos. La afirmación de su etnicidad por parte de una colectividad humana constituye, entonces, fundamentalmente un acto de afirmación política: la expresión de una existencia como grupo organizacional diferenciado de otros. Cabe destacar que no estoy recurriendo a una noción de política entendida como manipulación del poder, sino como participación en el proceso de toma de decisiones referidas a objetivos públicos. En este sentido, uno de los desafíos a los que se enfrentan las minorías étnicas radica en reencontrarse con la historicidad, en la medida que su definición política suponga la recuperación de un proyecto propio, basado en la vigencia de una identidad colectiva. Incluso la dimensión política de la afirmación identitaria se hace más visible debido a su inevitable confrontación con el sector hegemónico; confrontación de la cual la misma identidad se nutre, ya que representa uno de los términos dialécticos de su existencia: no hay un “nosotros” si no existen los “otros”. Las ideologías étnicas, independientemente de los contenidos culturales que evidencien, se manifiestan entonces como expresiones protagónicas de ámbitos políticos exclusivos. Es decir que las ideologías étnicas pueden ser también comprendidas como ideologías políticas.

Espero que las reflexiones anteriores nos permitan una más clara aproximación al valor político de la etnicidad, pero a partir de la convicción de que dicha dimensión no basta para definirla, ni agota sus contenidos: es sólo uno de sus aspectos. Sin embargo, tal vez posibilite entender mejor por qué la identidad étnica no necesita de una cultura específica para realizarse, aunque pueda recurrir a la referencia de una tradición cultural propia —o asumida como propia— para reforzar su legitimidad. Incluso esa tradición puede inventarse o recrearse sin que suponga una falsación deliberada sino la búsqueda de fundamentos que avalen a la comunidad política.

Los mismos Estados actuales de América Latina hacen suya —por lo menos a nivel retórico— la herencia de las culturas prehispánicas, aunque ya no la posean e incluso la repriman; intentando así fundar su constitución política reciente en un campo de alta profundidad histórica. Confundir la tradición cultural con la tradición política, no constituye entonces un acto sólo adjudicable a las minorías étnicas.

Ahora bien, así como la identidad manifiesta una indiscutible dimensión política, debemos asumir que la cultura exhibe una fundamental dimensión civilizatoria. Toda identidad puede enmarcarse en cambiantes formas culturales, sin perder su legitimidad. Pero las sucesivas transformaciones de las pautas culturales, incluyendo aquellas que implican estrategias adaptativas, reinterpretaciones simbólicas, reformulaciones sociales, sincretismos religiosos, etcétera, si bien no cuestionan la legitimidad de una cultura, tienden a hacerle perder la singularidad que la caracterizaba. Ya en otra oportunidad he argumentado que la forma contemporánea que asuma la cultura de una etnia es tan legítima como cualquiera que haya existido en otro momento de su proceso histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma; es decir la asuman como propia (M. Bartolomé, 1979:319). Sin embargo, la dimensión civilizatoria de una cultura se basa precisamente en el mantenimiento de su alteridad, en su capacidad de proponer formas simbólicas, conductuales, productivas, estéticas, valorativas, etcétera, resultantes de su propia experiencia histórica. La articulación de la diversidad, el diálogo entre civilizaciones, no es una propuesta retórica sino que alude precisamente a la capacidad creadora de una posible confrontación simétrica entre expresiones culturales diferenciadas.

La desaparición o metamorfosis radical de tradiciones culturales originales supone entonces una pérdida irremediable, no sólo en sí misma, sino también por su capacidad de proporcionar un marco referencial alterno para las otras formas culturales que le sobreviven. Experiencias históricas que brindan espacios especulares en los que reflejarse y cuestionarse, ayudando a la posible redefinición de los proyectos colectivos.

El drama cultural representado por las situaciones de aculturación forzada, involucra aspectos que atañen a la misma definición del ser humano como tal, por lo que resulta fundamental tomarlos en cuenta. Si el proceso de individuación —de construcción de la persona—, supone la paulatina inserción dentro de un esquema cultural específico, la ruptura de esa tradición simbólica implica una

deslegitimación del mundo. Al perder el sistema de símbolos que le proporcionan significados, el individuo necesita resignificar su experiencia y para hacerlo se ve obligado a recurrir a la tradición cultural dominante que se le ofrece como alternativa. Pero si asumimos a la cultura como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos (C. Geertz, 1987:88); advertimos que la víctima del etnocidio está condenada a una posición subalterna dentro de un proceso de producción simbólico que le es ajeno: ese mundo nuevo difícilmente llegará a ser un mundo propio; sólo sus hijos podrán quizás adecuarse a la nueva realidad. Incluso las estrategias sociales de reinterpretación, traducción y/o apropiación de rasgos culturales externos, requieren de una cierta vitalidad simbólica, de la presencia de un mundo cultural más o menos autónomo. Sin embargo, aquellos miembros de sociedades ideológicamente obligadas a aceptar la renuncia a su mundo, ven disminuida esa vitalidad creadora o recreadora. La compulsión o inducción al cambio cultural, supone entonces un acto colonialista de inferiorización existencial. Agredir la etnicidad viola derechos que son también políticos, pero reprimir la cultura representa un acto violatorio del mismo derecho a la existencia.

Parecería tal vez innecesario insistir en estas argumentaciones, con las que aparentemente todos estaríamos de acuerdo. Sin embargo, desde hace más de veinte años soy testigo de cómo el integracionismo, derrotado en la teoría, aún actúa en las comunidades indígenas no sólo de México sino en toda América Latina. El actual proceso de descaracterización étnica y cultural que padecen muchos grupos nativos del continente representa la mejor prueba al respecto. El bloque histórico constituido, en el cual las culturas indias son percibidas como un componente poblacional arcaico y destinado a desaparecer, continúa vigente a pesar de las incipientes transformaciones ideológicas. Incluso muchas veces las instituciones educacionales e indigenistas, responsables de prácticas culturalmente destructivas, suelen recurrir al amparo retórico que les brinda la aceptación formal de la multietnicidad: *v. gr.* las tradicionales prácticas desarrollistas pasan a llamarse “etnodesarrollo”.

Tal vez el discurso del respeto a la etnicidad, entendido en los ya expuestos términos que enfatizan su dimensión política, aparece más compatible con la lógica de los Estados, que la presencia de existencias culturales alternas. Desde esta perspectiva, aceptar la etnicidad no es quizás demasiado distante de una orientación demo-

crática que valore positivamente la vigencia de una pluralidad política. Pero respetar la presencia de una “otredad” total; es decir la existencia de seres sociales contruidos por otras experiencias civilizatorias, significa una confrontación mucho más difícil de ser resuelta en términos equilibrados. El derecho a esa alteridad radical y aparentemente irreductible, que es la que proporciona la filiación con una lengua y una cultura diferentes, es un reto que no sólo los aparatos estatales, sino también las sociedades civiles que éstos han construido, aún temen asumir.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ACADEMIA MEXICANA DE DERECHOS HUMANOS, *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*, México, Unidad de Publicaciones, 1989.
- BARABAS, Alicia, “El Proceso de Desidentificación Étnica de los Chochos de Oaxaca”, *Anuario del Departamento de Etnología y Antropología Social*, México, INAH, 1992.
- BARTOLOMÉ, Miguel, “Conciencia étnica y autogestión indígena”, *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Editorial Nueva Imagen, 1979.
- , “Afirmación Estatal y Negación Nacional: la situación de las minorías nacionales en América Latina”, *Suplemento Antropológico*, Asunción, vol. XXII, núm. 2, 1987.
- , “La extinción del Ixcateco: la identidad étnica ante la pérdida lingüística”, *Anuario del Departamento de Etnología y Antropología Social*, México, INAH, 1992.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona Gredisa, 1981.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona-México, Gredisa, 1987.
- LEFEVRE, Henri, *Manifiesto diferencialista*, 2a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1972.
- LERNER, Natán, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.

MAYBURY-LEWIS, David, “Viviendo dentro de Leviatán: Grupos étnicos y el Estado”, *Anuario de Etnología y Antropología Social*, México, 1988, vol. 1.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.