

## **LAS LENGUAS INDÍGENAS COMO ESPACIO DE RESISTENCIA CULTURAL**

### **1. INTRODUCCIÓN**

En México, las lenguas indígenas no han superado su situación de marginación y exclusión a la que históricamente han estado sometidas. Es cada vez más frecuente, confirmar que asistimos de manera inexorable, a un escenario nada deseable de extinción de las lenguas vernáculas, situación que no solamente significaría nuestra muerte espiritual, porque en cada lengua que desaparece se apaga una historia y se desvanece una cultura, sino que habremos perdido la oportunidad de potenciar un desarrollo propio, a partir de los saberes que encierran las comunidades indígenas. Sin pretensiones esencialistas de idealizar a los indígenas, se considera a las comunidades étnicas como fuentes de *saberes* -aun cuando la ortodoxia existente les niegue el status de “ciencia”-, porque paradójicamente, por un lado, han sido esos conocimientos los que les han permitido sobrevivir a través de los siglos, y por otro, son también esos saberes ancestrales la fuente de equilibrio de la vida social comunitaria, lo cual, al no ser un valor menor, ha desatado la ambición y el saqueo permanente por parte de algunas de las grandes transnacionales, particularmente, de las denominadas industrias de la vida: la salud y los alimentos.

Frente a este panorama, se tiene que asumir esta nueva realidad, porque las corporaciones transnacionales en muchas ocasiones se aprovechan de la ignorancia generalizada en torno a los conocimientos indígenas tradicionales, para apropiárselos sin miramientos y comercializarlos, sin otorgar ningún beneficio a las comunidades. Es en este contexto donde la cuestión de las lenguas indígenas adquiere una relevancia fundamental, porque si se cultivan como parte de la vida social comunitaria, se abren las posibilidades de sistematizar estos saberes y generar un conocimiento pertinente del más alto nivel para beneficio de los pueblos y devolver el carácter social que debiera tener, por esencia, frente a las tentaciones de su privatización absoluta

La expropiación de los conocimientos indígenas empieza precisamente por la negación de sus valores culturales. Negados los espacios de reflexión y de recreación de sus saberes para estos pueblos, estos han enfrentado la imposibilidad de poder ser sistematizados y de mantener un diálogo permanente con el pensamiento universal contemporáneo. En esas condiciones, su carácter de conocimiento subalterno no le ha permitido ser el eje que potencie el desarrollo de los pueblos y sólo se convierte en un objeto más de los programas de investigación de los centros de poder que no han cambiado su lógica de colonización. *De la colonización territorial y espiritual han pasado a la expropiación del saber comunitario.* Desde

los grandes centros de producción del conocimiento se deciden las formas de acceso y de organización del saber y nuevamente los pueblos pobres del mundo quedan marginados de un mercado que ahora gira en torno a la privatización del conocimiento. El carácter social que tradicionalmente tenía el conocimiento ha empezado a perderse en el marco de las políticas neoliberales. Esta misma realidad es la que nos enseña que en el mundo global no se puede sobrevivir sin volver la mirada al interior de la cultura, para descubrir las potencialidades creativas que permitan trascender el círculo perverso de la miseria y de la marginación.

Si es cierto lo que se afirma en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en el sentido de que: “La pobreza no se define exclusivamente en términos económicos (sino que)...también significa malnutrición, reducción de la esperanza de vida, falta de acceso a agua potable y condiciones de salubridad, enfermedades, analfabetismo, imposibilidad de acceder a la escuela, a la cultura, a la asistencia sanitaria, al crédito o a ciertos bienes”, entonces la magnitud del problema de la pobreza que se vive en las regiones indígenas, está terminando por imponerse a la sociedad y al Estado, lo cual se puede apreciar en el simple hecho de que la mortalidad prematura, la desnutrición y el analfabetismo siguen siendo una realidad permanente en las zonas indígenas. La pobreza en las comunidades no solamente se expresa en la falta de oportunidades de empleo, la inexistencia de servicios básicos, una educación de mala calidad, la muerte por enfermedades curables y desnutrición, sino también en un proceso inexorable de exclusión social, política y económica.

Por supuesto, esa realidad es también una evidencia del fracaso de las políticas públicas que por décadas se instrumentaron, y que terminaron en el despilfarro irresponsable y en el enriquecimiento de quienes lucraron con las necesidades de los pobres entre los pobres de México. Las políticas públicas instrumentadas por los diferentes niveles de gobierno, arropadas en un indigenismo corporativo, terminaron por avasallar y someter a un control clientelar a las comunidades indígenas, parte de cuyos efectos apenas empiezan a resentirse de manera brutal, porque son una herencia nefasta de la cual los pueblos indígenas tendrán que luchar por deshacerse si quieren ejercer realmente su autonomía. Así, en lugar de que el Estado actuara como mediador para atenuar los problemas de la desigualdad, desde la propia administración pública se terminó empobreciendo aun más a las comunidades indígenas. ¿De qué otra forma se puede explicar el hecho de que miles de indígenas siguen sin tener acceso a los servicios básicos de salud, educación, vivienda, entre otros, que mínimamente les garantizaran una vida más digna?

No será fácil trascender esta situación, porque las instituciones alrededor de las cuales se organiza el poder político, siguen atrapadas en las lógicas de la política tradicional que no puede superar su visión puramente electorera y partidista. Los partidos políticos de todas las tendencias han sido incapaces de presentar opciones a la población indígena: simplemente no figuran en sus programas que proponen porque la idea de desarrollo y de modernización del país que sustentan, sigue siendo lineal y excluyente, privilegiando al mercado como el gran ordenador de la vida social y dejando de lado la cultura de los pueblos. Ha sido tal vez ese desprecio por la cultura la causa fundamental de que las regiones indígenas sigan siendo

excepcionalmente desiguales y tanto en términos de resultados como de oportunidades, el agravio con los pueblos y comunidades indígenas se ha incrementado.

La desigualdad no sólo representa un dique a sus posibilidades de desarrollo, sino que contribuye a reproducir intergeneracionalmente la pobreza. Por supuesto, tanto el gobierno, los partidos políticos, las organizaciones políticas y sociales, incluidas las indígenas tienen parte de responsabilidad por haber perpetuado esta situación. Las causas que explican esta desigualdad tienen raíces históricas profundas que permitieron consolidar estructuras desiguales de las cuales se sirvieron las élites locales para lograr la hegemonía después de la Independencia. Desde entonces, heredamos relaciones sociales que han contribuido a perpetuar un comportamiento excluyente con los pueblos indígenas, en todos los ámbitos de la vida social: desde la educación hasta la provisión de servicios, pasando por el acceso al mercado de trabajo y, por añadidura, la casi nula participación en la vida pública derivada de una organización política sustentada en una democracia sumamente limitada y hegemonizada por un Estado incapaz de modernizarse y una partidocracia carente de ideas y sin un proyecto de nación alternativo.

En medio de este panorama incierto, prevalece otro problema quizá más duro de enfrentar que es el de la marginación por la ignorancia. El costo de la ignorancia está todavía pendiente de evaluar: miles de niños indígenas siguen sin acceder a la educación básica, y los que logran llegar a la escuela, reciben una educación insuficiente y de mala calidad. La educación superior es un espacio donde los indígenas simplemente no tienen cabida.<sup>1</sup> Esas mismas deficiencias en su educación son las que obstaculizan su acceso a la información, lo cual hace que les resulte mucho más difícil la lucha por trascender los niveles de miseria de sus comunidades.

En estas circunstancias, de poco sirven los recursos que el estado asigna, orientados a contrarrestar las consecuencias de políticas públicas que, en el pasado, terminaron avasallando a los pueblos indígenas y que, ahora, a través de artificialismos compensatorios pretenden corregir esos diagnósticos equivocados que casi siempre se traducen en salidas demagógicas que sólo contribuyen a obstaculizar las iniciativas de las comunidades. Para corregir esta situación, es necesario recuperar la creatividad de los pueblos y dotarla del reconocimiento pleno en la instrumentación de las políticas que se diseñen para atender sus necesidades, porque sólo de esta forma se van ampliar el acceso a los bienes y a los servicios

---

<sup>1</sup> El presidente Vicente Fox, anunció al principio de su sexenio que está por concluir, que se crearían 10 Universidades Interculturales que abrirían sus puertas de manera significativa a los jóvenes indígenas del país, sin embargo, el proyecto se apegó a un formato ortodoxo donde prevaleció más la preocupación por escolarizar a los indígenas que por ofertarles realmente un proyecto educativo. Se trató de implantar un solo modelo que poco tenía que ver con las diferencias culturales de los pueblos indígenas de México. De alguna forma esa fue la visión oficial de la interculturalidad y, una vez más, se cancelaron las posibilidades de impulsar con los pueblos originarios un verdadero proyecto educativo que respondiera a una estructura del pensamiento distinta a la tradición occidental, donde el pensamiento y cultura indígena fueran ejes de reflexión que permitieran la revisión de una cosmovisión del mundo diferente, respetando la diversidad de culturas y trayectorias históricas de los grupos sociales que conforman la nación y promoviendo procesos de identidad que coadyuvaran a su propia definición como pueblos que coexisten dentro de una nación, pero no de una manera subordinada, sino mediante procesos de desarrollo local y regional desde una perspectiva autogestionaria propia.

públicos como salud, educación, tierra e infraestructura. Sin embargo, no se podrán mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas si se siguen deteriorando sus escasos recursos y agrediendo de manera permanente sus valores culturales. Para apreciar la riqueza cultural de los pueblos indígenas, hay que aprender a mirar desde el interior de su matriz cultural y descubrir sus valores, para empezar a nombrar la realidad con un lenguaje propio que nos lleve a una mejor comprensión de los problemas que enfrentamos.

No se puede pasar por alto que no hemos tenido capacidad para explicar la problemática indígena, por una razón muy simple: sus problemas no caben en la ortodoxia teórica, jurídica ni política. No se está planteando que la complejidad de la cuestión indígena sea algo ajeno al pensamiento, sino que tiene que mirarse de manera diferente y donde los propios actores expresen lo que sienten. ¿No es verdad que se nos han agotado los argumentos, ya no tan sólo para explicar, sino para justificar, la situación de miseria –que algunos llaman con elegancia «probreza extrema»- en la que siguen viviendo la inmensa mayoría de los pueblos indígenas del país, a pesar de todas las acciones instrumentadas desde el poder público en su nombre? En lugar de reconocer el agotamiento de nuestros marcos explicativos, seguimos negando el derecho a expresar su propia palabra a los pueblos indígenas. Este reconocimiento pasa, sin duda alguna, por la revalorización de las lenguas, situación que va más allá de la reforma legal y que implica el desarrollo de una amplia cultura pedagógica que reconozca y valore la riqueza cultural de cada una de las lenguas indígenas que nos quedan en el país. Si se empieza por reconocer lo que realmente significa el hecho de contar con una enorme riqueza lingüística y se cultiva su aprecio desde el ámbito familiar, comunitario y escolar, estaremos construyendo la patria diversa a la que aspiramos, en donde todos tengamos cabida y aprendamos el significado real del valor que tiene una ética de la diferencia. Ese aprendizaje empieza precisamente en el reconocimiento pleno de los derechos culturales y lingüísticos, porque la negación del otro empieza precisamente en la cancelación de su derecho fundamental a expresarse.

Las lenguas indígenas no sólo han sido menospreciadas en los espacios públicos y privados, sino que, por la misma discriminación a que han sido sometidas, están empezando a dejar de usarse en los círculos comunitarios y familiares. De manera adicional, en la escuela, que debiera ser el espacio de recuperación de la cultura, poco ha podido hacer frente a las permanentes agresiones a las lenguas y culturas indígenas. No ha habido capacidad para comprender el significado de que las lenguas desaparezcan y, más bien, pareciera que se alienta, y acelera desde las aulas, la muerte de las lenguas. La forma en que se instrumenta la enseñanza es más que evidente: el español y las lenguas indígenas tienen usos distintos y excluyentes, toda vez que el primero tiene un uso legitimado y privilegiado, las segundas son descartada desde el principio.

## **2. EL PAPEL DE LA LENGUA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD**

La ausencia de criterios válidos para determinar la pertenencia o no a una etnia ha hecho que ésta se defina por la lengua que hablan. Si bien es cierto que este no es un

parámetro suficiente, tampoco puede negarse que la lengua constituye la parte integral más importante de la cultura. De hecho, el lenguaje es el camino más seguro que nos lleva a reconocer la cultura que un pueblo ha desarrollado durante milenios, porque expresa la identidad y los mundos y modos de vida de la gente. El lenguaje es la forma de expresión del pensamiento y, en ese sentido, es el único instrumento que tenemos para comprender el mundo. La riqueza de la expresión lingüística de un pueblo se refleja también en las formas de producción de su pensamiento, porque es la lengua la que le permite contextualizar sus saberes y situarlos en la complejidad del mundo.

En México, nuestra diversidad cultural se aprecia en la existencia -según los datos oficiales- de 62 lenguas indígenas que se hablan todavía, aunque varias de ellas sólo conservan a unos cuantos hablantes y están en riesgo de perderse. Si bien es cierto que la extinción paulatina de las lenguas es un fenómeno muy antiguo, también lo es el hecho de que la preocupación por promover su estudio para preservarlas es relativamente reciente, y muy pocas han tenido el privilegio de convertirse en objeto de estudio. Las lenguas que han centrado la atención de los investigadores son también las que concentran el mayor número de hablantes.

Según la ONU, actualmente existen cerca de 6,000 lenguas que se hablan en el mundo y muchas de ellas están en riesgo de desaparecer. No obstante, en México no hay una política gubernamental que privilegie el uso y preservación de las lenguas indígenas. El gobierno pareciera más interesado en acelerar su proceso de extinción, toda vez que las lenguas indígenas carecen, en los hechos, del reconocimiento legal porque no se usan en los asuntos oficiales ni administrativos, a pesar de lo establecido en la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Tampoco se utilizan totalmente en las diligencias judiciales, lo cual ha dado lugar a que la administración de justicia para los indígenas se traduzca en serias violaciones a sus derechos humanos. La aplicación ortodoxa del derecho positivo a las comunidades indígenas no solamente es un atentado a su identidad, sino que las pone en un estado de indefensión tal, que terminan sufriendo condenas justamente por las barreras lingüísticas que los separan del resto de la sociedad.

Es precisamente por esta indiferencia, que en los últimos quinientos años, por comisión o por omisión, en México han desaparecido una gran cantidad de lenguas indígenas. A pesar de todo esto, las lenguas vernáculas siguen siendo idiomas casi desconocidos para la sociedad mestiza y no son nada familiares en su vida cotidiana. La carencia de un código escrito limita el uso colectivo de la lengua materna y esta realidad lingüística es, a su vez, otra diferenciación racial que no se puede ocultar. Las lenguas indígenas no tienen un alfabeto propio que les permita presentarse como un conjunto ordenado y sistemático en forma oral y escrita, sin embargo, la tradición oral que han desarrollado les permite resolver sus problemas de comunicación y, en los hechos, las comunidades indígenas constituyen también comunidades lingüísticas reconocidas.

No obstante, la amenaza de cancelarlas como instrumentos culturales de construcción de una cosmovisión del mundo diferente y como medios de comunicación que expresan una riqueza lingüística compartida por los pueblos

indios, es real. Es cierto que el tema de la lengua no es precisamente novedoso, pero nos parece que se pueden sacar algunas conclusiones valiosas si se considera que la construcción de la identidad no es posible sin la lengua, porque ésta, se construye en conflicto permanente con el otro. Si ese conflicto no es mediado por el diálogo y la búsqueda de consensos a través de la lengua, entonces se destruye la identidad porque se impone una cultura sobre la otra. Si la identidad se funda en los procesos de comunicación, la lengua es el elemento *ad hoc* que la favorece, por lo que es un derecho primario irrenunciable y sólo una lógica del poder colonizadora puede atentar contra este derecho.

En esa lógica, los pueblos indios han dicho: "Si como indios nos conquistaron, como indios nos vamos a liberar", luego entonces, si a la conquista violenta se adicionó la conquista espiritual, nos parece que la liberación del indio tiene que empezar por la revalorización de su lengua, confrontándolo con otros códigos lingüísticos que la pongan -a su lengua materna- en un plano de igualdad, porque no son dialectos como comúnmente se afirma de manera peyorativa, sino que son lenguas con estructuras propias que permiten la comunicación expedita entre los usuarios que conforman la comunidad lingüística. ¿Qué significa respetar los derechos lingüísticos, y en última instancia culturales, de una etnia? Significa fundamentalmente promulgar y hacer respetar una legislación que permita a cada etnia, en su propio territorio -o en su espacio social-, el uso de la lengua materna en la escuela, en la toponimia, en las relaciones de los ciudadanos con las autoridades, con los tribunales, en la administración pública. Significa garantizar a cada etnia el uso autogestionario de los medios masivos de difusión en el propio idioma, significa no sólo permitir, sino fomentar la actividad intelectual, universitaria, editorial, creativa, teatral y otras, en la lengua indígena.

No estamos proponiendo que la cuestión indígena se agote en las lenguas indígenas, sino intentando poner en la agenda el viejo tema de la cultura y la lengua, en este caso de los pueblos indios, y relacionarlo con la globalización, porque para bien o para mal, este es el escenario donde se tiene que construir un pensamiento propio que permita proponer desde las barricadas marginales, un proyecto alternativo frente a la agresividad del discurso neoliberal, que presenta a la sociedad de mercado como la panacea para todos los males y la idea de una cultura global.

En esencia, la lengua es también un espacio de resistencia, porque es indudable que en el proceso de expansión de la globalización neoliberal, se está imponiendo un código lingüístico ajeno, que hace nombrar las cosas -la realidad- de manera equivocada. ¿De que otra manera se explica que el inglés se haya convertido prácticamente en la lengua franca de este siglo? Por otra parte, los nuevos lenguajes virtuales amenazan con cancelar las posibilidades de construir un pensamiento propio, si no se recupera nuestra diversidad lingüística y cultural. En este nuevo siglo, la batalla será también en el campo de la diversidad cultural.

### **3. LA DIVERSIDAD CULTURAL**

El reconocimiento de la diversidad cultural es un proceso de construcción social extraordinariamente complejo, porque no sólo se trata de una formalidad legal, sino

de que los derechos culturales y lingüísticos tengan vigencia plena en nuestra sociedad. Por supuesto, que este paso de una cultura homogeneizante y excluyente a otra que acepte la pluralidad de diferentes mundos de vida es todavía una tarea pendiente, en la que nos parece que la educación va a jugar un papel trascendental. Mencionamos lo anterior porque finalmente la escuela sigue siendo un espacio privilegiado de interacción de los sujetos, que prácticamente dura toda la vida.

Si bien es cierto que no es la única instancia que educa, y que al lado de la institución escolar, también la familia desarrolla una intensa tarea educativa, no puede ignorarse el hecho que frente a la poderosa influencia -a veces agresiva- de los medios masivos de comunicación, es el espacio pedagógico el que mejor puede mediar esta relación a fin de que los sujetos tengan realmente un proceso formativo que les permitan un desarrollo integral de todas sus potencialidades, porque no se trata solamente de que la escuela les facilite el acceso a la información, sino de que a través de la educación el individuo tenga las posibilidades de desarrollar todas las formas de pensamiento. En esto radica la importancia de promover *una educación para la diversidad*. Una educación fundada en el reconocimiento de la diversidad cultural, que desde las aulas asuma la diferencia como la piedra angular del diálogo con el «otro». Si en la escuela los maestros y alumnos son capaces de fundar la relación pedagógica en lo diferente, estarán construyendo *los imaginarios de la educación posible*, superando los dogmas que hicieron del ámbito escolar un espacio blindado que separaba a unas culturas de otras, sin considerar la riqueza pluricultural que siempre ha caracterizado a la sociedad mexicana.

El modelo de escuela, diseñado conforme a los parámetros del mundo occidental racionalista, terminó avasallando las identidades culturales de los pueblos indígenas del país, al convertirlos sólo en referentes folklóricos para consumo externo. En ese diseño, la institución escolar se convirtió en la única instancia legitimadora del saber y con ello, marginó otras tradiciones del pensamiento, igualmente válidas, pero que al no ser reconocidas por las comunidades científicas, quedaron condenadas a la marginación y al olvido.

El saber no es la ciencia, sobre todo en su forma contemporánea; y esta última, lejos de poder ocultar el problema de su legitimidad no puede dejar de plantearlo en toda su amplitud, que no es menos socio-política que epistemológica. (...) El saber en general no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento. El conocimiento sería el conjunto de los enunciados que denotan o describen objetos, con exclusión de todos los demás enunciados, y susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. La ciencia sería un subconjunto de conocimientos. También ella hecha de enunciados denotativos, impondría dos condiciones suplementarias para su aceptabilidad: que los objetos a los que se refieren sean accesibles de modo recurrente y, por tanto, en las condiciones de observación explícitas; que se pueda decidir si cada uno de esos enunciados pertenece o no pertenece al lenguaje considerado como pertinente por los expertos.<sup>2</sup>

En esa tradición del pensamiento racional como base, durante mucho tiempo,

---

<sup>2</sup> Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, México: Red Editorial Iberoamericana, 1990, pp. 43-44.

el esfuerzo educativo se concentró en la divisa de la homogeneización, que paradójicamente buscaba la integración de la nación, aunque esta mítica «unidad nacional» empezara justamente por la exclusión y la negación del «otro». Estas pretensiones de uniformidad trastocaron las formas de vida de las comunidades indígenas, alteraron sus propios procesos de desarrollo y casi las condenaron a una extinción inexorable. Fue precisamente su persistencia de mantener viva su cultura, su lengua, sus tradiciones y costumbres lo que ha asegurado la supervivencia de los pueblos originarios.

Si en condiciones de total desamparo y abandono, los pueblos indígenas han logrado sobrevivir, es preciso recuperar esta experiencia para enfrentar los nuevos desafíos del mundo moderno caracterizado por la globalización económica y por la emergencia de nuevas tentaciones homogeneizantes y excluyentes. Por supuesto que el reconocimiento de la diversidad sociocultural pasa por la construcción de nuevos consensos que den vigencia plena a los derechos humanos y civiles, incluyendo el derecho al territorio y al desarrollo de la lengua materna, que serían las bases mínimas para iniciar el proceso de transición hacia una sociedad intercultural en la que quepamos todos.

Sin embargo, arribar a este nuevo pacto social supone incorporar la dimensión étnica a la cultura de la sociedad y del estado, para que la naturaleza pluriétnica, plurilingüística y pluricultural del país se asuma como el fundamento mismo de las esperanzas de cambio y modernización política. En este nuevo pacto se debe aceptar por principio que la construcción de una sociedad democrática pasa por el reconocimiento de los derechos de los pueblos fundadores, y la cancelación de formas neocoloniales que todavía se observan en la relación que mantiene el estado con las etnias, las cuales han servido para conservar las inequidades sociales, la exclusión política y la marginación cultural.

Desde luego que la construcción de este espacio de alteridad e interculturalidad, no puede limitarse sólo al ámbito jurídico, porque no basta sólo el reconocimiento constitucional y legal. Hay que crear las condiciones para que la diferencia no se vea como un atentado a la unidad, sino como el elemento que la potencia. Ello implica empezar a trabajar la cuestión cultural e iniciar un proceso de recuperación histórica que permita apropiarse del presente y, al mismo tiempo, diseñar los escenarios de un futuro que por siglos les ha sido negado. Esta, me parece que es la elección política más importante que definirá la interculturalidad, toda vez que la construcción de la diferencia será la base fundamental de las relaciones interculturales. Sin embargo, el respeto a la diversidad no supone solo una tolerancia disfrazada que sirva para legitimar las desigualdades existentes, porque la situación de pobreza y marginación que enfrentan las sociedades indígenas no se va a resolver solo con el reconocimiento de sus culturas, lenguas, tradiciones y costumbres, aunque es un hecho de que éste sería un paso importante que allanaría el camino en la búsqueda de alternativas para mejorar las condiciones de vida de las etnias. Si las comunidades indígenas participan de manera activa en el diseño de propuestas para potenciar su propio desarrollo, y éstas son apoyadas por la sociedad en su conjunto en un marco de respeto a sus formas organizativas y de gobierno, los proyectos y programas de las políticas públicas les serán

significativos porque se ajustaran a sus necesidades.

Sin embargo, todo esto pasa por trascender la subordinación de la cultura indígena a la cultura dominante, transición que no será nada fácil porque son más de cinco siglos de agravios y de mantener silenciados a los pueblos fundadores. Por ello la tarea no se agota en reconocer la diversidad, sino en la construcción de una sociedad verdaderamente equitativa, más justa y más democrática. Frente a una historia de excepcional resistencia y de defensa de la cultura propia, no se puede seguir negando la dignidad de ese pasado como fuente válida para ensayar caminos inéditos en la construcción de una sociedad diferente.

En medio de las turbulencias actuales, es innegable la significativa incidencia de la escuela para reconocer y recuperar la cultura y la identidad de los pueblos indios, porque este proceso tiene que empezar justamente ahí donde se dio su negación: en la recuperación de las culturas y las lenguas indígenas. Negar la palabra al otro no sólo es un atentado a su dignidad sino que cancela toda posibilidad de entendimiento. Por ello, la imposición de los parámetros culturales de occidente se inicia con la negación de los códigos lingüísticos propios. Han sido precisamente las diferencias lingüísticas y culturales las que han mantenido un cerco estratégico entre una cultura y otra, si tomamos en cuenta que “el lenguaje, como cualquier otro «contrato», es producto de una cierta relación de fuerzas más que de un consenso”.<sup>3</sup> En este sentido, la distancia que separa a las culturas indias de la llamada cultura occidental ha estado mediada por el acceso a la lengua castellana. De la misma manera, el inicio de un diálogo intercultural tendrá que reconocer por principio las expresiones lingüísticas de las etnias, para hacer posible la convivencia respetando las diferencias.

Desde luego que no se trata de un conservadurismo extremo con relación a las lenguas indígenas, sino de promover su desarrollo pleno conforme lo determinen los hablantes de las mismas, que son finalmente quienes habrán de asumir su defensa y configurar los mecanismos que aseguren su sobrevivencia. El hecho de que las lenguas vernáculos dejen de ser estigmatizadas sentaría un precedente para romper el cautiverio psicológico al que han sido sometidas. De esta forma, los hablantes de lenguas indígenas conquistarían un espacio muy importante para fortalecer el proceso de recuperación de la cultura propia, y ya no tendrían que enfrentar la paradoja trágica de la aculturación, en el sentido de que a veces el indígena abandona lo propio con la esperanza de poder integrarse sin problemas a la sociedad mestiza, y al no conseguir ser aceptado por éstos, termina frustrado, lo cual significa, a su vez, una forma de muerte simbólica. Es decir, termina perdiendo su identidad.

Las identidades se construyen en un proceso de lucha y enfrentamiento y están sujetas a múltiples interpretaciones; la identidad es un viaje de conocimiento, aprendizaje y reconocimiento. Las identidades son construcciones sociales con bases materiales e históricas, y sin duda se asientan en ... percepciones de conocimiento, maneras de ver y sentir, y

---

<sup>3</sup> Eduardo Gruner, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”, en Fredric Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1998, p. 43.

experiencias vividas del poder, y sobre todo, qué conocimiento es legítimo (o debería considerarse como tal) y debe tomarse en cuenta, qué experiencia es válida y sirve de aprendizaje, y qué poder puede negociarse entre los distintos conocimientos y experiencias. Sin embargo, el propio concepto de experiencia que subyace en el de identidad ... es producido por la historia, por la cultura y por el discurso.<sup>4</sup>

La identidad es una construcción cultural conflictiva porque depende fundamentalmente de la relación que se establece con los demás, la cual es mediada por los lenguajes que expresamos. “La alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como no somos. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia fuera, un excluir. Un “nosotros” que no está circunscrito por un “ellos” ni siquiera llega a existir”.<sup>5</sup> Por supuesto, la educación es el espacio excepcional que puede hacer posible ese diálogo de sensibilidad y tolerancia, empezando por el reconocimiento de la pluralidad lingüística como el elemento fundante de la identidad.

En la escuela, la pluralidad lingüística definiría los procesos de aprendizaje y se rompería con la tradición de empezar a educar castellanizando al niño indígena. El hecho de que la escuela favorezca el aprendizaje de dos lenguas, implica también el acceso a dos culturas distintas, porque “el don del lenguaje es universal, y su desarrollo en los niños es sorprendentemente similar en todas las culturas”.<sup>6</sup> Desde luego, todo esto constituye un desafío para la institución escolar que rebasa con mucho los marcos de una mera reforma curricular, porque el estudio de las diferencias culturales convoca a una transformación profunda de la escuela que tiene que empezar por un cambio en la cultura pedagógica, toda vez que el quehacer docente es también fruto de toda una tradición formada en las tendencias homogeneizadoras y excluyentes, lo cual sigue teniendo mucha fuerza en la conciencia de los educadores. Por lo que instrumentar un nuevo modelo pedagógico que privilegie una enseñanza diferenciada, y que valore la lengua materna del niño en los distintos espacios socio-comunicativos como el eje fundamental de su socialización lingüística, considerando que “el lenguaje no es sólo un instrumento del comunicar, sino también del pensar”,<sup>7</sup> requiere tomar en cuenta las necesidades y peculiaridades etnolingüística del contexto en el que se desarrolle la tarea pedagógica.

Trasladar la diversidad del mundo al espacio pedagógico, requiere de un cambio radical en la dimensión ético-política del quehacer docente, porque no sólo se trata de promover un reconocimiento abstracto del otro, sino de transformar la cultura pedagógica de los educadores, para que en la cotidianeidad de la escuela se privilegie el diálogo como vehículo de construcción y de transmisión cultural. La diversidad educativa es, sin duda, un objetivo deseable porque puede permitirnos

---

<sup>4</sup> Carlos Alberto Torres, *Democracia, Educación y Multiculturalismo*, México: Siglo XXI, 2001, pp. 271-272.

<sup>5</sup> Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, España: Taurus, 1997, p. 48.

<sup>6</sup> Howard Gardner, *Inteligencias Múltiples*, Barcelona, España: Paidós, 2001, p. 38.

<sup>7</sup> Giovanni Sartori, obra citada, nota 5, pp. 24-25.

encontrar el equilibrio entre esas diferencias que nos son propias y el compromiso de combatir las asimetrías que caracterizan a nuestro sistema educativo. En consecuencia, el reto para las instituciones educativas está en desarrollar *la imaginación pedagógica* y ensayar nuevas estrategias que permitan enfrentar la diversidad cultural que cotidianamente se presenta en las aulas. Un cambio de esta magnitud en la relación entre educadores-educandos transformaría de raíz las tendencias homogeneizadoras y excluyentes que hasta ahora han silenciado y ocultado todo lo que es diferente.

La complejidad de instrumentar este nuevo paradigma, que reconozca a los niños en su diferencia, potenciando su lengua, sus conocimientos y saberes aprendidos en el hogar y en la comunidad, pasa también por un nuevo tipo de formación docente, toda vez que el pluralismo cultural requiere de un nuevo maestro capaz de construir contextos de aprendizaje donde la comunicación intercultural propicie un mejor desarrollo integral del educando. En este proceso la cultura materna tiene un papel fundamental.

La posibilidad de construir *una pedagogía para la diversidad* que transforme de raíz la práctica docente de los maestros supone un cuestionamiento profundo al carácter subordinado que han tenido las lenguas originarias y su relación con la lengua hegemónica en la cotidianeidad del contexto escolar, porque la innovación pedagógica empieza precisamente por hacer de la comunidad y sus manifestaciones lingüístico-culturales, el centro de sus preocupaciones. Una cultura pedagógica intercultural no podrá ver la luz si no se promueve un proyecto de formación de docentes en esa perspectiva, porque se requiere de maestros capaces de establecer relaciones dialógicas tanto con los niños como con los padres y madres de familia.

La construcción de esta *pedagogía para la diversidad* fundada en el respeto a las culturas y a las identidades, pasa por hacer un cuestionamiento radical a las políticas educativas y culturales que hasta ahora se han instrumentado, las cuales han estado muy distantes de la realidad sociocultural que caracteriza a la sociedad mexicana. Las políticas sociales y económicas tampoco han estado a la altura de nuestra diversidad y, antes al contrario, son el paradigma de su negación. Los programas asistenciales que por décadas se instrumentaron desde el Estado, sólo contribuyeron a fomentar un paternalismo dependiente y a silenciar los reclamos de justicia social que expresaban los sectores marginados y, particularmente, los indígenas. Los pueblos originarios son los que más han resentido la exclusión por la negación a sus derechos culturales, lingüísticos y territoriales.

Es por toda esta realidad histórica que nos ha acompañado, que la lucha por alcanzar el respeto a la diversidad creativa de los pueblos es también una tarea pedagógica. El reto de la diversidad supone, entonces, desafíos inéditos, y esta tarea de enfrentar lo desconocido "exige imaginación, intuición y valor, no es algo espontáneo".<sup>8</sup> El camino es sinuoso y resbaladizo, pero es la única posibilidad para poder construir *una pedagogía para la diversidad y una educación intercultural*. Y en esta tarea los maestros tienen que cumplir un papel fundamental porque, de una o de otra manera, son los intermediarios culturales más cercanos a los que tiene

---

<sup>8</sup> Hugo Zemelman, *Conversaciones didácticas*, Neuquén, Argentina: Editorial Educo, 1998, p. 66.

acceso la comunidad. El potencial de transformación, con sus debilidades y fortalezas, podemos reconocerlos en sus propias voces que, al reivindicar el valor de su trabajo docente, empiezan a romper el silencio, trasladando sus sueños y utopías al espacio pedagógico. Por supuesto, la construcción de este espacio de alteridad empieza por problematizar a la educación.

#### 4. LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

La Educación Intercultural es un *campo problemático* en proceso de construcción.<sup>9</sup> Esto exige dotar de contenido al concepto que todavía no se puede definir con precisión, porque la *interculturalidad* es también un campo de batalla atravesado por posiciones ideológicas que amenazan seriamente con reducirla a una metáfora vacía de contenido, por lo que su revisión no es un problema puramente teórico, sino un acto de pensamiento de cómo mirar una nueva realidad, porque las culturas no pueden ser reducidas a simples objetos de estudio de la ciencia. En consecuencia, la interculturalidad es una realidad compleja porque complejos son los actores y es un espacio de construcción de sentido que tiene que ver con el tipo de relaciones que se establecen con los otros, toda vez que supone una relación entre sujetos, con culturas distintas y en condiciones de equidad, porque la interculturalidad significa la negación de asimetrías y asume la diversidad como una posibilidad de reconocer y de valorar lo diferente.

La interculturalidad se manifiesta en el encuentro existencial de diversas visiones del mundo, y en ese sentido, es también un proyecto de vida por la dimensión que reviste en la construcción de la identidad del sujeto. Por tanto, la construcción de un proyecto de educación intercultural tiene que ser una tarea político-pedagógica, y en las sociedades indígenas esto adquiere una singular relevancia, porque no se pueden seguir instrumentando programas educativos que terminen reproduciendo los discursos hegemónicos descontextualizados. Por eso es importante trabajar la dimensión cultural y la educación como elementos fundamentales en el proceso de construir los imaginarios de una sociedad intercultural. Si las culturas crecen y se desarrollan en un diálogo permanente, entonces la diversidad es también una posibilidad de sobrevivencia, en la medida que el conocimiento de una cultura sienta las bases para respetarla y valorarla en todo lo que representa. “La cultura, entonces, debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre los grupos”.<sup>10</sup>

La interculturalidad es una especie de camino que permite universalizar lo singular y singularizar lo universal.<sup>11</sup> Si esto es así, entonces *es un proceso de*

---

<sup>9</sup> Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, España: Anthropos-El Colegio de México, 1992; "...la definición de un **campo problemático** supone un distanciamiento capaz de abrir la relación con lo real, más allá de los límites del encuadre teórico, mediante el procedimiento de hacer girar el pensamiento, no en torno de una teoría, sino de una realidad problemática".

<sup>10</sup> Fredric Jameson, "Sobre los estudios culturales", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Argentina. Paidós: 1998, p. 103.

<sup>11</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Altaya, 1998, p. 23. "El contraste entre lo universal y lo individual tomó una forma más intensa cuando, en la era moderna, surgieron las consignas de la libertad general y la idea de que un orden social apropiado sólo podía alcanzarse a través del conocimiento y de la actividad de individuos emancipados.

*equilibrio* válido para todos, que incluye tanto a las comunidades indígenas como a las que no lo son, porque como ya mencionamos, estamos hablando de varias culturas relacionadas”. Pues el diálogo intercultural supone identidades culturales conscientes de sus diferencias”.<sup>12</sup> Es cierto que la relación es poder, por lo que es importante reconocer la fuerza de la subordinación en un concepto que se pretende emergente, para poder delimitar el campo problemático desde donde se está abordando, porque la interculturalidad puede significar cosas distintas: desde crear un espacio cultural lo suficientemente abierto para que cumpla funciones coptativas, hasta ser la expresión de una demanda cultural que no ha encontrado espacio de expresión, reivindicando la diferencia como valor desde donde se construye la identidad.<sup>13</sup> La imagen de una cultura y la cultura en la vida práctica es el proceso de apropiación de lo propio y es así como se descubren las referencias identitarias.

Desde este espacio de construcción de sentido, la interculturalidad propone un serio cuestionamiento a los fundamentos mismos del poder, porque al plantear *la diversidad de los mundos de vida* pone en el eje de la discusión a la hegemonía del orden establecido, toda vez que la tarea de *armonizar esos mundos de vida* pasa por equilibrar la justicia, pues sin este equilibrio no puede haber prácticas de convivencia intercultural. “Si la justicia es transcultural, ello no obsta a la conservación de las diversidades culturales. Lo justo no es negociable: el hambre y la tiranía deben ser erradicados dondequiera que se encuentren”.<sup>14</sup>

En esta perspectiva, se entiende que para transitar hacia una sociedad intercultural, no basta el reconocimiento, porque el problema no está en el «otro», sino en mi acceso hacia el «otro», toda vez que la interculturalidad se genera desde la construcción de identidades y son las prácticas culturales las que deciden si hay mundo autónomo o no. La «autonomía» puede interpretarse como “*un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la autodeterminación*. La autonomía sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos”.<sup>15</sup> Por ello, la idea de interculturalidad tiene que ver también con el ángulo de colocación desde donde podemos mirar al «otro».

El *yo* y el *otro* son las principales *categorías axiológicas* que por primera vez hacen en general posible cualquier *valoración real*, siendo que el momento de la valoración o, más exactamente, la orientación axiológica

---

Se declaró que todos los hombres eran libres e iguales; pero al actuar de acuerdo con sus ideas y en persecución de sus intereses, los hombres crearon y experimentaron un orden de dependencia, de injusticia y de crisis recurrentes”.

<sup>12</sup> Raúl Fornet-Betancourt, “Filosofía e interculturalidad en América latina: intento de introducción no filosófica” en Graciano González R. Armaiz, coord., *El discurso intercultural*, p. 132. “Pues pensamos que también hay una necesidad del diálogo intercultural para los pueblos indígenas (...) perciben la necesidad del diálogo intercultural de una manera específica. (...) Los pueblos indígenas prefieren acentuar que la necesidad del diálogo intercultural está conectada con su derecho a tener una cultura propia y a ser ellos mismos desde y en la defensa de esa cultura.

<sup>13</sup> Hugo Zemelman. *Seminario Internacional: Interculturalidad y Conocimiento*. Conferencia Magistral. México, D. F. Diciembre del 2001.

<sup>14</sup> Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, en León Olivé, *Ética y diversidad cultural*, Bogotá, Colombia: Fondo de cultura Económica, UNAM, 1997, p. 90.

<sup>15</sup> Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México: Siglo XXI, 1991, p. 157.

de la conciencia tiene lugar no sólo en el acto ético en el sentido propio de la palabra, sino en cada vivencia e incluso en la sensación más simple: vivir significa ocupar una posición valorativa en todo momento de la vida, establecerse axiológicamente.<sup>16</sup>

Si esto es así, la interculturalidad sería una manera de producir conocimiento, porque si lo que propone es una relación entre sujetos y culturas, basadas en el reconocimiento mutuo, esto implica la construcción de una racionalidad distinta,<sup>17</sup> lo que a su vez remite a un cambio cultural, y para acceder a este proceso de transformación se tiene que establecer una vinculación a través de la educación. Esa es la tarea de la *Educación Intercultural*, y por eso mismo trasciende al pluriculturalismo cultural o multiculturalismo, si por tal cosa se entiende la coexistencia de diversas culturas en un determinado territorio.<sup>18</sup>

[...] el multiculturalismo afirma que las gentes con distintas raíces pueden coexistir, que pueden aprender a leer los repertorios de imágenes de otros, que pueden y deben mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o engaños y aprender a pensar contra el trasfondo de una sociedad en proceso de hibridación.<sup>19</sup>

Sin embargo, detrás de esta aparente neutralidad valórica, lo que se percibe es la ambigüedad conceptual, toda vez que el multiculturalismo es un concepto polisémico que puede significar cosas diferentes, dependiendo del contexto, sobre todo, si se toma en cuenta que las políticas multiculturales fueron diseñadas para dar respuesta a las demandas de distintos movimientos sociales que reclamaban “formas específicas de integración en las estructuras de las democracias contemporáneas”.<sup>20</sup> El término «multiculturalismo» se ha empleado en tantos contextos y con significados tan distintos que ha perdido prácticamente su capacidad para designar un corpus analítico o ideológico concreto. En términos generales alude a una postura moral y políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Los principios de la tolerancia y el respeto serían, pues, esenciales a la estructura

---

<sup>16</sup> Mijaíl Bajtin, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*, México: Taurus, 2000, pp. 123-124. Cursivas en el original.

<sup>17</sup> Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, España: Anthropos-El Colegio de México, 1992, pp. 182. “Si la realidad es una síntesis de los triunfos y fracasos de los hombres, su desafío estriba en pensar la racionalidad desde el hombre y no desde un modelo de hombre; hacerlo desde sus sombras, contradicciones, temores, creatividad, engaños y certezas, para no falsear la razón a partir de una pura e ingenua imagen de lo humano, sino más bien apostar a ella desde las flaquezas humanas, pero también desde sus sueños, en los que busca saciarse de sus limitaciones. Porque en definitiva se trata de rescatar el valor humano en la racionalidad en vez de inocular aquél de las perfecciones y lucideces de ésta: reconocer en la racionalidad la expresión de una lucha por ensanchar lo humano, como el fondo inagotable desde el cual enriquecer las visiones del mundo que el hombre y su razón pueden llegar a poseer”.

<sup>18</sup> Francisco Colom, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, España: Anthropos, 1998, p. 111. “La primera alusión oficial al multiculturalismo data del año 1973, cuando Al Grassby, ministro de Inmigración del gobierno laborista de Gough Whitlam, dio a conocer el manifiesto titulado *Una sociedad multicultural para el futuro*, en el que anunciaba el abandono del viejo ideal asimilacionista. Este cambio de rumbo incluía el deseo de reparar la injusticia histórica cometida con los aborígenes australianos, cuyo reconocimiento como ciudadanos se había demorado hasta 1967. La explicación de este giro político debe incluir también la creciente importancia cobrada por el voto inmigrante”.

<sup>19</sup> R. Hughes, *Culture of Complaint*, Nueva York, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 83-84. Citado en Colom, Francisco, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, España: Anthropos, 1998, p. 12.

<sup>20</sup> Francisco Colom, obra citada, nota 18, p. 12.

normativa del multiculturalismo. Su institucionalización corresponde, por el lado jurídico, al ámbito de los derechos ciudadanos; su puesta en práctica, a los programas de políticas públicas del Estado intervencionista. Sin embargo, la idea de «cultura» que late bajo este lema es, cuando menos, difusa.<sup>21</sup>

De la misma manera que la pluralidad lingüística no significa necesariamente la diversidad cultural, y ésta no siempre antecede a la heterogeneidad lingüística,<sup>22</sup> *el multiculturalismo no es precisamente el paradigma de la tolerancia y la equidad entre culturas*, porque no menciona la relación ni el respeto que se tienen entre sí estas culturas dentro del contexto que comparten. “El multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente, incluso si la llamásemos metacultura”.<sup>23</sup> En el fondo, lo que el multiculturalismo representa, es la cara ideológica que pretende legitimar las desigualdades existentes con el argumento de respetar las diferencias culturales.

Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un «racismo con distancia»: «respetar» la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad «auténtica» cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone a otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esa posición como un privilegiado *punto de vacío universal*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.<sup>24</sup>

A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad supone “la apertura y disposición para retomar continuamente en actitud de diálogo la propia visión y percepción del mundo, buscando adecuar el comportamiento a la realidad y construir un modelo capaz de *reconocer las propias necesidades en el respeto de*

---

<sup>21</sup> Ibídem, p. 105.

<sup>22</sup> Rodrigo Díaz Cruz, “Pluralidad lingüística y educación bilingüe”, en León Olivé, *Ética y diversidad*, obra citada, nota 14, p. 255. “La relación entre lengua, etnia e identidad se constituyen a partir de estructuras de acción y sistemas de creencias concretos, históricamente ubicables y, por ello, fundamentalmente conflictivos, en tensión y en muchas ocasiones en franca oposición a otras formas de estructurar la acción y a otros sistemas de creencias”.

<sup>23</sup> Ramón Panikkar, “La interpelación intercultural”, en Graciano González R. Arnaiz, coord., *El discurso intercultural*, p. 30.

<sup>24</sup> Slavoj Žizek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žizek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1998, p. 72

*los otros.*"<sup>25</sup> lo que trasladado a nuestro contexto, significa proponer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, la cual tendrá que estar basada en el respeto y la participación. Si se tiene como punto de partida el respeto a la diferencia cultural, a su lengua, usos y costumbres y si se plantea también la participación de las comunidades indígenas en el diseño e instrumentación de las políticas públicas y programas que incidan en su vida cotidiana, donde se valore su presencia y se escuche su voz, se estarán creando las bases que permitan construir una *conciencia de la diversidad*, que asuma la diferencia como un valor imprescindible para mantener la estabilidad y la convivencia pacífica tanto a nivel local como en el plano nacional. El respeto a la diversidad cultural no solamente es una condición necesaria para la estabilidad política, sino que es también una posibilidad de supervivencia, porque las culturas sólo pueden florecer en *un diálogo intercultural*. "La única forma adecuada de la *expresión verbal* de una auténtica vida humana es el *diálogo inconcluso*. La vida es dialógica por su naturaleza. Vivir quiere decir participar en un diálogo: preguntar, poner atención, responder, estar de acuerdo".<sup>26</sup>

Si el conocimiento se entiende como una manera de hacer, entonces, la interculturalidad pasa por la construcción del saber, porque justamente lo que está planteando es cambiar la idea de mundo de significados y de sentidos, lo cual en sí mismo representa un desafío para la hegemonía basada en la imposición de visiones homogéneas y universales. El orden impone un mundo de significados, de vida y de percepciones que son el paradigma de la racionalidad hegemónica, la cual se caracteriza por las relaciones asimétricas que rigen entre los mundos de vida, lo que cancela las posibilidades de convivencia intercultural, porque la interculturalidad es una propuesta ético-política y el conocimiento que se propone significa precisamente conocer los mundos de vida. "Cada cultura es un universo propio, con sus propias claves de acceso, conocimiento de la realidad e interrelación, lo cual conlleva a una serie de exigencias y consecuencias teórico-prácticas, si queremos lograr una aproximación y comprensión intercultural, en el ámbito sociocultural y psicológico-individual."<sup>27</sup> Esta construcción cultural exige una forma de razonamiento también diferente, que empieza por una *reinención del lenguaje* que permita conocer a las otras culturas, porque no puede haber una relación intercultural si no existe previamente una apropiación de la cultura propia y un conocimiento pleno de la otra cultura, porque "la interculturalidad no es un lenguaje en una sola dirección."<sup>28</sup>

La comunicación intercultural exige que nos hagamos conscientes de lo

---

<sup>25</sup> Diana de Vallescar Palanca, "La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural", en Graciano González R. Arnaiz, coord., *El discurso intercultural*, p. 143. Cursivas en el original.

<sup>26</sup> Mijaíl Bajtín. *Yo también soy*, obra citada, nota 16, p. 165. Cursivas en el original.

<sup>27</sup> Diana de Vallescar Palanca. "La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural", obra citada, nota 25, p. 143.

<sup>28</sup> Ramón Panikkar. "La interpelación intercultural", obra citada, nota 23, pp. 39 y ss. "El lenguaje no es intercultural a menos que cruce la frontera de su propia cultura. (...) Los lenguajes occidentales están en una mejor posición para tratar aquellos problemas que ellos mismos han creado. Los efectos prácticos son patentes: las mujeres quieren tener el mismo poder en el sistema dominado por los varones; los dalits suspiran por estar integrados en la gran corriente de la civilización occidentalizada; el pobre aspira a ser rico, donde la riqueza significa lo que el rico entiende por ella. Esto puede ser inculturación pero no interculturalidad".

que decimos y manifestamos en palabras y comportamientos. A esta tarea agrega otra, adicional: para que exista la comunicación intercultural auténtica, nos toca conocer no sólo la propia cultura sino también y de fondo la otra, quiere decir, conocerla, aceptarla, convivir con ella, respetarla y vivenciarla de cuerpo, mente, corazón y alma. En efecto, el conocimiento de la propia cultura a menudo no se nos da hasta que conozcamos otra cultura que nos hace reflexionar sobre la nuestra en su particularidad.<sup>29</sup>

Si el conocimiento es lo que hace posible la acción, entonces el descubrimiento de la diversidad va a permitir una apropiación de las otras culturas para reconocerlas y respetarlas y, en consecuencia, valorarlas como un patrimonio propio. “En el ámbito de la cultura, la *exotopía* es el mecanismo más poderoso de la comprensión. Una cultura ajena se descubre más plena y profundamente sólo a los ojos de *otra* cultura; pero tampoco en toda su plenitud, porque llegarán otras culturas que verán y comprenderán aún más”.<sup>30</sup>

Este sería el espacio donde nos reconozcamos y nos reencontremos con nosotros mismos, y por tanto; con los «otros», y empezamos a cambiar nuestra forma de mirar al mundo. Por supuesto, construir la interculturalidad implica combatir las asimetrías tanto en la esfera pública<sup>31</sup> como en el contexto escolar.<sup>32</sup> En la escuela les toca a los educadores desarrollar una conciencia social de la tolerancia privilegiando el diálogo creativo,<sup>33</sup> revistiendo de una nueva dimensión ética a la educación, *haciendo de la escuela el espacio donde los niños aprendan a disfrutar su diversidad.*

---

<sup>29</sup> Carlos Lenkersdorf, *Hablamos y no nos entendemos. Cosmovisión Maya-Tojolabal y problemas de comunicación intercultural*, Conferencia Magistral en el Seminario Internacional de Educación Intercultural: Educación Intercultural en poblaciones migrantes, CREFAL-Pátzcuaro, Mich. 7 y 8 de mayo del 2002.

<sup>30</sup> Mijaíl Bajtín, *Yo también soy*, obra citada, nota 16, p. 158-159. “Una *comprensión creativa* no se niega a sí misma, ni su lugar en el mundo, su cultura, y no olvida nada. Para la comprensión, la *exotopía*, el ‘hallarse fuera’ de aquél que comprende – hallarse fuera en el tiempo, en el espacio, en la cultura- es una gran ventaja en comparación con aquello que se quiere comprender creativamente. (...) Planteamos preguntas nuevas a una cultura ajena, que ella misma no se había planteado, buscando con ella respuestas a nuestras preguntas, y la cultura ajena nos responde descubriendo ante nosotros sus nuevos aspectos, las nuevas profundidades del sentido”. *Cursivas en el original.*

<sup>31</sup> Anthony Giddens, *Sociología*, Madrid, España: Alianza Editorial, 2000, p. 482. Siguiendo a Habermas, Giddens define a *la esfera pública* como “el área de debate público donde se discuten las cuestiones de interés general y se forman opiniones. (...) Sin embargo, Habermas llega a la conclusión de que lo que prometía este desarrollo temprano de la esfera pública no se ha cumplido del todo. El debate democrático en las sociedades modernas está ahogado por la industria de la cultura. El desarrollo de los medios de comunicación y de entretenimiento masivos hace que la esfera pública se convierta generalmente en una farsa. En los medios de comunicación y en el parlamento se manipula la política, mientras que los intereses comerciales tienen más importancia que los de la población. La «opinión pública» no se configura mediante debates abiertos y racionales, sino a través de la manipulación y del control, como sucede, por ejemplo, en la publicidad”.

<sup>32</sup> Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar*, México: Siglo XXI, 1996, p. 111. “La escuela democrática no debe tan sólo estar abierta permanentemente a la realidad contextual de sus alumnos para comprenderlos mejor, para ejercer mejor su actividad docente, sino también estar dispuesta a aprender de sus relaciones con el contexto concreto”.

<sup>33</sup> Paulo Freire, *La educación en la ciudad*, México: Siglo XXI, 1997, p. 95. “La priorización de ‘la relación dialógica’ en la enseñanza que permite el respeto a la cultura del alumno, a la valorización del conocimiento que el educando trae, en fin, un trabajo a partir de la visión del mundo del educando es, sin duda, uno de los ejes fundamentales sobre los cuales se debe apoyar la práctica pedagógica de maestras y maestros”.

No obstante, la propuesta de una educación para la interculturalidad requiere de una revisión profunda de nuestro sistema educativo, que incluya cambios tanto en la administración del servicio como en el currículum y, sobre todo, que se revisen los fines de la educación. ¿Para qué se propone la educación intercultural? Para aprender a conocer de diversas maneras al mundo y para aprender a vivir juntos en medio de nuestras diferencias. Por ello, si no hay claridad en relación a las bases filosóficas que van a sustentar esta propuesta, difícilmente se van a poder definir contenido pertinentes que orienten los aprendizajes significativos en las aulas, diseñando estrategias didácticas que cambien las relaciones pedagógicas, donde todos tengamos que aprender a respetar y a valorar nuestra diversidad creativa. Sin embargo, aprender a disfrutar nuestra diversidad es una tarea que corresponde a la escuela, porque tal vez la educación represente el último espacio público desde donde intentemos la construcción de un pensamiento propio, reinventando el lenguaje, valorando la cultura y construyendo nuestra propia identidad.