

MULTICULTURALISMO Y EDUCACIÓN

Ernesto Díaz Couder Cabral

El propósito de la presente discusión es explorar algunas nociones fundamentales que subyacen al concepto de multiculturalismo o interculturalidad y sus implicaciones para la educación. Se discute la falacia de desacreditar los principios del multiculturalismo mediante el procedimiento de igualarlo con posiciones relativistas. Si bien tienen puntos en común, no son lo mismo. Se muestra también que existen al menos tres versiones del multiculturalismo, cada una de las cuales conduce a estrategias educativas distintas, pero que una de ellas es, en mi perspectiva, más compatible con un enfoque intercultural en la educación.

Abstract: The main purpose of this discussion is to explore some fundamental notions underlying multiculturalism and its implications on educational policies. The common strategy of treating multiculturalism as if it were the same thing as relativism is contested, arguing that multiculturalism and relativism are based on different intellectual grounds. Moreover, it is argued that there are at least three different types of multicultural points of view, each supporting its own kind of educational policies, although one of the multicultural views seems more compatible with an intercultural approach in education and society.

Résumé: Le but de la présente discussion est celui d'explorer quelques notions fondamentales sous-jacentes au concept de multiculturalisme ou d'interculturalité, et ses implications vis à vis de l'éducation. Le piège de vouloir décrédibiliser les principes du multiculturalisme, tout en les égalant aux positions relativistes, en est discuté. D'ailleurs, la présente communication a l'intention de montrer qu'il existe au moins trois versions du multiculturalisme, chacune conduisant à différentes stratégies pédagogiques, mais que seulement l'une d'elles semble être vraiment compatible avec l'approche interculturelle dans l'éducation.

* Universidad Pedagógica Nacional. correo: ediaz@upn.mx



La necesidad de atender la problemática de la diversidad cultural en un mundo cada vez más globalizado ha conducido a un gran uso (con el consiguiente desgaste) de términos como relativismo, pluralismo, multiculturalismo o interculturalidad. Sin embargo, a pesar de la cada vez más extensa literatura sobre el tema, pareciera que cada vez estamos más lejos de una noción más o menos compartida, ya que cada autor tiende a utilizar esos términos, u otros afines, con un sentido propio.¹ Quizás no puede ser de otra manera. Lo cierto es que esos términos, comunes en la superficie, se sustentan en concepciones muy diferentes acerca de nociones fundamentales como “cultura”, “relativismo” o “pluralismo”, que conducen a interpretaciones igualmente distintas acerca de lo que es el multiculturalismo y la interculturalidad. Cada una de esas concepciones da lugar, a su vez, a estrategias muy distintas en el diseño de políticas públicas para atender la diversidad cultural y lingüística. En lo que sigue se discuten las implicaciones de tal diversidad de interpretaciones acerca del multiculturalismo y la interculturalidad en la concepción de políticas lingüísticas y educativas, con el propósito, no de proponer o postular una definición más de multiculturalidad o de interculturalidad, sino de iluminar o hacer explícitas las diversas interpretaciones de esos términos y su relación con estrategias educativas.

Diversidad cultural

Suele señalarse a antropólogos y a otros simpatizantes de la diversidad cultural como promotores de la diferencia, de la desunión e incluso de los conflictos étnicos o culturales (Lodares, 2002; Sartori, 2001) y, en última instancia, como enemigos de la razón y el progreso (Harrison, 2000). Sin embargo, la diversidad cultural sobre la que antropólogos y otros científicos sociales llaman la atención

1 Aguilar Rivera, 2004; Barber, 1992; Baumann, 2001; Bilbeny, 2002; Bonfil, 1993; Carracedo, Rosales y Méndez, 2000; Colom, 1998; Coronado y Hodge, 2004; Del Val, 2004; García Canclini, 2002; Hernández Castillo, 2001; Inglis, n.d.; Jameson y Žižek, 1998; Kymlicka, 2003; Olivé, 1999; Ovejero Lucas, 2002; Rahim, 1990; Salcedo, 2001; Salmerón, 1998; Sartori, 2001; Taylor, 1993; Tourain, 1997; Villoro, 2000; Warnier, 2002.

no es un derivado de la teoría antropológica. Como señala Geertz (2000: 44-45), es un hecho y está a la vista de todo el mundo. Precisamente por ello los principios universales y absolutos defendidos por los antagonistas de la diversidad tienen que ser postulados como esencias subyacentes —esas sí invisibles— a la “aparente” diversidad; retornando con ello a la metáfora racionalista por excelencia: la caverna de Platón, según la cual los humanos solamente percibimos sombras de las “verdaderas” esencias de las cosas.

El relativismo antropológico tiene su origen en el pensamiento de Franz Boas y quizás alcanzó su máximo exponente en la llamada tesis Sapir-Whorf (Kay y Kempton, 1984; Konrad-Koerner, 1992; Whorf, 1971). Si bien esta tesis no goza de mucho crédito en la antropología contemporánea, la noción de relativismo cultural se mantiene vigente, aunque planteada desde otra perspectiva. A diferencia del relativismo de Boas o de Whorf, el relativismo antropológico actual se sustenta principalmente en la observación y análisis de prácticas sociales o comunicativas (re)producidas en la interacción cotidiana, cuya reiteración resulta en procesos de significación emergentes y ya no en categorías mentales establecidas de antemano (Duranti, 1997); es decir, la diferencia cultural “emerge” de la interacción social en situaciones específicas (y necesariamente contextualizadas) y no de diferencias en sistemas de pensamiento fijos e incomparables. En todo caso, estos últimos se entienden mejor como “precipitaciones” de las prácticas sociales y comunicativas que como conocimientos previos y determinantes de la acción (Hanks, 1996). Dentro de la tradición antropológica esta perspectiva tiene su origen en la llamada etnografía de la comunicación, aunque la noción de “sistema emergente” proviene de las teorías de sistemas complejos (Capra, 2003; Johnson, 2003). Otras vertientes actualmente importantes que sustentan una concepción no universalista de la cultura provienen de la antropología cognitiva y de la antropología simbólica (Douglas, 1975, 1984 [1966]; Geertz, 1973, 2000; Holland y Quinn, 1987; Lakoff y Johnson, 1980). Menciono esto solamente para señalar que todas estas discusiones deberían bastar para mostrar que pensar relativamente no sólo no plantea ninguna dificultad, sino que



es una forma de pensar mucho más apegada a lo que actualmente consideramos la “realidad” social. Incluso los físicos también han tenido que desarrollar teorías relativistas para tener una idea más “correcta” del mundo. Más bien son los politólogos y economistas universalistas quienes tienen problemas para entender la realidad al sustentar su pensamiento en una concepción errónea del mundo social ante la evidente diversidad cultural de la humanidad.

Sin embargo, las críticas de politólogos y periodistas conservadores no se dirigen a la teoría antropológica contemporánea² sino al relativismo cultural asociado a algunos movimientos ambientalistas los cuales, aplicando los principios de la conservación de la diversidad biológica, suelen defender la diversidad cultural como un recurso asociado al desarrollo sustentable.³ Con ello la conservación del medio ambiente y el desarrollo sustentable quedan enlazados con la *tradición* cultural de los pueblos indígenas. Lo que da pie a la oposición entre tradición y modernidad, verdadero punto de discusión para economistas que ven en el mantenimiento de la diversidad cultural una barrera tradicionalista para el desarrollo y la modernidad. Esta visión “ambientalista” del multiculturalismo se sustenta en la idea de que la diversidad cultural, la lingüística y la biológica forman parte del mismo sistema ecológico. Pero si bien existen importantes vínculos entre el mantenimiento de la diversidad ecológica y el mantenimiento de la diversidad cultural y lingüística⁴ es necesario señalar que la vitalidad de las lenguas y las culturas no se rige por la adaptación al medio ambiente, sino que sigue procesos socioculturales propios (Díaz Couder, 2000; McWhorter, 2001). Con todo, la

2 Ni siquiera se refiere al relativismo de otros campos académicos, como el relativismo histórico, de acuerdo con el cual, “[...] cualquier sistema filosófico está condicionado por la historia en un sentido que le impide ser perennemente verdadero, válido para todos los tiempos [...] puesto que cada sistema real estaría condicionado históricamente y reflejaría su marco cultural de manera específica.” (Copleston, 1984).

3 Algunos ejemplos entre muchos son el International Forum on Globalization (<http://www.ifg.org>), Terralingua (<http://www.terralingua.org>) o Navdanya (<http://www.navdanya.org>). Un breve texto que desde su título (Tribes, tigers, trees: We need to protect all) ilustra el punto se encuentra en Shiva, 2005.

4 Como muestra el sólido sustento de Terralingua, que cuenta con el apoyo de muy distinguidos lingüistas y antropólogos. Véase también (Nettle, 1999; Nettle y Romaine, 2000).

idea o metáfora que hace un paralelo entre la ecología biológica y la cultural es útil para visualizar la interdependencia entre la reproducción social de la cultura y las fuerzas políticas y económicas en la que están inmersas las comunidades culturales. Es decir, la cultura existe siempre como parte de un entramado social, político y económico específico. La viabilidad de una cultura solamente es comprensible dentro de esa trama.

Multiculturalismo

Sin embargo, el multiculturalismo es un tipo particular de entramado político, no un ecosistema biótico-cultural. Si bien la metáfora es útil, conviene no olvidar que sólo es una metáfora. Abordar el multiculturalismo expresamente como una relación política nos permite comprender mejor las políticas públicas asociadas a él, en particular las educativas y lingüísticas.

La interpretación más obvia del multiculturalismo lo considera como sinónimo de pluralidad o diversidad cultural. Hace referencia a la existencia de varias comunidades culturales en un mismo territorio o entidad política. Significa simplemente “muchas culturas”. Sin embargo, la interpretación pertinente en esta discusión atañe a las políticas de tolerancia o reconocimiento de la diversidad cultural. León Olivé (1999: 58-59) denomina al primer caso “multiculturalismo factual” en la medida que solamente constata el hecho de la existencia de diversas culturas. Al segundo lo denomina “multiculturalismo normativo” ya que concierne a las normas que regulan la relación entre las diversas culturas es decir, se refiere a

... modelos [de sociedad que] incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos, y las relaciones entre las diversas culturas (Olivé 1999: 59).



Este es precisamente el sentido de multiculturalismo que interesa en este ensayo.⁵ Es decir, el multiculturalismo como una forma de integración política de grupos culturales diversos. Esta concepción del multiculturalismo dio lugar a un amplio debate en la década de los noventa acerca de la posibilidad filosófica, jurídica y sociológica de integrar pueblos con culturas distintas en una misma entidad política; es decir, acerca de la viabilidad de la interculturalidad o de los estados multiculturales.

Una estrategia frecuente entre los críticos del multiculturalismo consiste en tratarlo como si fuera sinónimo de relativismo, descalificando erróneamente los argumentos a favor de una sociedad multicultural (Harrison y Huntington, 2000; Ovejero, 2002; Sartori, 2001). Un ejemplo de lo anterior es la introducción a una serie de artículos sobre el multiculturalismo (“La bomba multicultural” es el título temático) en la revista *Letras Libres* (marzo 2006: 12-13). Me permito citar *in extenso* para conservar la integridad del argumento,

El multiculturalismo defiende la diversidad cultural y una sociedad multiétnica, haciendo hincapié en el respeto y la tolerancia. Bellas pero cándidas palabras si se analizan con cuidado. Fruto de la posmodernidad, y su inherente relativismo, propone que todas las formas de civilización son cultural y éticamente equiparables. Quien defiende esta idea, incluso con la mejor de las intenciones, pone en peligro el acuerdo que destiló Occidente después de siglos de batallas y de concertaciones, la universalidad de los valores que deben regir una democracia, a saber: derechos humanos, libertad de prensa, igualdad jurídica del hombre y de la mujer, separación del Estado y la religión, etcétera. Es decir, respeto al individuo frente a la entelequia de los valores colectivos.

El multiculturalismo piensa a las culturas como departamentos estancos, imperturbables en el tiempo y ajenos a las influencias.

5 Nótese que la definición de Olivé del multiculturalismo normativo solamente resalta su carácter normativo evitando introducir juicios de valor. Por eso me parece valiosa. Sin embargo, esa actitud no es generalizada. Un ejemplo de ello es la interpretación de multiculturalismo de Giovanni Sartori, “una política que promueve las diferencias étnicas y culturales” (Sartori 2001:7). En su interpretación el multiculturalismo *promueve* (no regula) las diferencias culturales y étnicas. Donde promover tiene una valoración negativa como riesgo para la unidad y como una perversión de la “pluralidad”.

Frente a este discurso, se impone la lógica de las identidades voluntarias y múltiples, el mestizaje, la identidad como suma de gustos, gestos y actitudes. El multiculturalismo ve el mundo desde las rígidas vitrinas de un museo de etnografía: aquí, los inaccesibles vascos, allá, los indómitos aymaras, y no como el mosaico vivo, contradictorio, cambiante y mezclado de la humanidad.

El multiculturalismo propone, en última instancia, leyes específicas para cada comunidad, al exigir respeto a prácticas, y usos y costumbres, muchas veces inaceptables desde otras ópticas. Frente a este discurso están los valores liberales e ilustrados, con el buque insignia de la igualdad frente a la ley. Ciudadanos libres y no suma de tribus, los habitantes de un país suscriben un acuerdo frente al que se tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones.

Estas críticas al multiculturalismo se basan en una argumentación antirrelativista que parte de un falso dilema lógico:

o bien hay criterios absolutos para decidir qué sistemas de normas es preferible, es decir, los criterios que están por encima de cualquier cultura, o bien no hay criterios absolutos y todos dependen siempre de algún contexto cultural específico (Olivé 1999:45).

Repitiendo a Platón, argumentan que si no hubiera valores universales entonces todo valdría lo mismo, cualquier idea u opinión tendría la misma validez. Es decir, habría que aceptar, entre otras cosas, que las “creencias” o “costumbres” de pueblos “primitivos” tienen la misma validez que las verdades científicas y racionales de los pueblos civilizados; es decir, tendríamos que aceptar que la tradición tiene la misma validez que la modernidad, y que por tanto también son válidos modelos de desarrollo distintos a los impulsados por los grandes consorcios transnacionales. Ante este aparente dilema se pretende justificar el uso de un criterio absoluto (universal) para establecer la validez de unos (derechos humanos, ciudadanía y ciencia) pero no de otros (usos y costumbres, tribus y chamanismo). Ese criterio es la racionalidad. Se comienza por catalogar al chamanismo como parte de “prácticas irracionales” (creencias, costumbres, tradiciones, mitos), en tanto la ciencia estaría sustentada en “verdades”



fundadas en los principios —pretendidamente universales y absolutos— de la razón.

Este falso dilema es resultado, como hace notar Gonzalo Munévar, de un milenario error de lógica que consiste en aceptar que si no existen verdades o valores absolutos y por tanto universales, entonces todos los puntos de vista son igualmente válidos:

[...] la negación de la existencia de la verdad absoluta no implica que todos los puntos de vista son igualmente válidos. Sólo implica que varios puntos de vista pueden ser igualmente válidos. Es increíble que durante más de dos mil años se haya ignorado un apunte tan elemental de la lógica de cuantificadores. Increíble o no, este hecho de la historia de la filosofía ha viciado una gran cantidad de disputas filosóficas, especialmente aquellas que tienen que ver con la ciencia, con la sociedad, o con la cultura (Munévar, 1998).

Tal error, equivalente a “si no crees en mi dios entonces debes creer en mi demonio” (Geertz, 2000: 50), no sólo ha viciado las discusiones filosóficas, también lo ha hecho en el campo de las ciencias sociales, incluidas las discusiones sobre la interculturalidad en la educación. Como sea, una vez aceptado ese dilema no queda sino tomar partido entre dos alternativas, ya que desde una visión universalista el relativismo es inaceptable porque hace a un lado valores presuntamente válidos para todas las culturas, esto es, trascendentes a todas ellas; en tanto que desde una posición relativista, el universalismo es un obstáculo para comprender el conocimiento y los valores de un pueblo dentro del marco cultural específico en que ocurren, contexto indispensable para su validez. Para superar ese falso dilema es necesario dejar de pensar en términos de dioses y demonios y dejar de debatir contra molinos de viento relativistas que no son sino la representación de los temores (el demonio) del universalismo. Una discusión detallada alrededor de este aparente dilema se encuentra en varias obras publicadas en años recientes (Villoro; Salmerón; Munévar; Olivé, 1999 y 1996; Sartori, 2001). Con todo, quizás no sea del todo inoportuno contribuir con algunas reflexiones a esta discusión.

Uno de los grandes principios que sustentaron los ideales de la Ilustración fue precisamente la convicción en la universalidad de la Razón, la cual presupone que existen verdades y valores absolutos que pueden ser discernidos por procedimientos racionales; ya sea mediante principios innatos o *a priori* (Descartes por ejemplo), inferidos de la experiencia (Locke) o por medio de una síntesis de ambos (Kant sobre todo). En todos los casos subsiste el principio de que la Razón es universal porque es inherente a la “naturaleza” humana de los individuos (Hume), es decir, es parte del “orden natural” de las cosas, no un producto cultural resultante de las prácticas sociales, colectivas, de cada comunidad.

El pensamiento ético del liberalismo también se sustenta en este principio. Es la Razón lo que distingue a los humanos de los animales y, consecuentemente, de ella emanan los derechos naturales de los hombres. Sólo a partir de la conducta racional se puede distinguir a las personas autónomas —libres y responsables— de las dependientes, quienes no pueden hacer un uso responsable, o sea racional, de su libertad. Una persona o ente irracional estaría, por tanto, “naturalmente” subordinado a uno racional. Es lo que justifica el dominio de los seres humanos sobre el mundo natural, así como el derecho de los individuos racionales a tutelar a los carentes de razón y —por extensión igualmente “natural”— justifica el tutelaje de las sociedades racionales (la gente de razón) sobre las no racionales (la gente de costumbre). Solamente los individuos y las sociedades racionales pueden, en virtud de su superioridad natural, erigirse como seres o entidades autónomas. Como todos sabemos, no todos los individuos califican como seres racionales y por tanto no pueden ser legítimamente autónomos, es decir, capaces de ejercer “responsablemente” la libertad que deriva “naturalmente” del pensamiento racional. Los casos más evidentes son los alienados mentales o los menores de edad, quienes carecen de autonomía para ejercer su derecho a decidir libremente hasta recuperar o alcanzar el estado de razón. Pero en el bando de los irracionales han permanecido hasta muy recientemente las mujeres —recordemos que el derecho a votar de las mujeres apenas tiene 50 años en nuestro



país— y el caso de las culturas indígenas aún parece estar en debate (Bartolomé, 1998).

En realidad se trata de una idea muy antigua, expresada ya por Aristóteles en su *Política*:

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. La naturaleza ha fijado por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

Relativismo

En suma, la convicción en la universalidad de la razón— y por tanto, la libertad y autonomía de los individuos— descansa en el principio de que la racionalidad es una característica intrínseca a la “naturaleza humana”. De ahí que para el pensamiento liberal resulte inaceptable que la verdad o la validez de las ideas sean dependientes de contextos históricos o culturales, esto es, relativas. La verdad debe ser absoluta o no es verdad. Pero como se demuestra en los ensayos de Munévar (1998) y Barnes y Bloor (1986), la verdad es inherentemente relativa sin dejar de ser verdad. Incluso las verdades científicas —las verdades por excelencia— no son eternas ni infalibles. No son absolutas. De hecho tienen que ser inherentemente falseables para ser científicas (Popper). Es decir, si no existen medios para demostrar que pueden ser falsas, no son verdades científicas, las cuales sólo son aceptadas como verdaderas hasta que se demuestre lo contrario. En los hechos las verdades científicas son constantemente reemplazadas por otras, dependiendo de factores históricos y tecnológicos, e incluso culturales. Más aún, lo que cambia no es tanto los hechos observados sino los paradigmas científicos y, con ellos, la interpretación de las observaciones o “hechos”. Una revolución científica

aparece junto con una nueva visión del mundo, con la cual cambian incluso las “verdades” científicas, es decir, la interpretación de los hechos (Crosby, 1998; Kuhn, 1992). Así, lo que se considera como “verdad” depende del marco de interpretación, la visión del mundo de la que forma parte esa verdad. Ni siquiera las verdades científicas son absolutas, sino relativas a su época y cultura. Como ejemplo de esto no me resisto a transcribir la “demostración” de la falsedad de la existencia de las lunas de Júpiter descubiertas por Galileo:

There are seven windows given to animals in the domicile of the head, through which the air is admitted to the tabernacle of the body, to enlighten, to warm and to nourish it. What are these parts of the microcosmos: Two nostrils, two eyes, two ears and a mouth. So in the heavens, as in a macrocosmos, there are two favourable stars, two unpropitious, two luminaries, and Mercury undecided and indifferent. From this and from many other similarities in nature, such as the seven metals, etc., which it were tedious to enumerate, we gather that the number of planets is necessarily seven. (Warhaft, S. ed. *Francis Bacon: A selection of his works*, Toronto 1965, p. 17, citado por (Taylor, 1986).

Actualmente pensamos que tal refutación es “falsa” porque no concuerda con nuestros criterios de observación empírica inaugurados por Galileo precisamente, pero no podemos decir que sea irracional. Dentro de su marco de interpretación es perfectamente lógica, racional. Lo que nos lleva a un replanteamiento de la cuestión: tal vez no haya principios absolutos y universales, pero hay marcos de interpretación *mejores* que otros. Dicho en otras palabras, la diversidad cultural existe, pero jerarquizada. Hay culturas mejores que otras. Y las mejores deben guiar a las peores, y éstas seguir a aquéllas. Para acomodarse al espíritu de los tiempos el universalismo se ha convertido en un multiculturalismo jerarquizado, como veremos más adelante.

En todo caso, del carácter relativo de la verdad y la razón no se sigue que cualquier otro principio sea válido. Sino, como nos ha enseñado Munévar, sólo que varios pueden serlo. Aquí es donde estar contra el antirrelativismo no es lo mismo que apoyar al relativismo



(véase Geertz 2000: 42-67). El multiculturalismo —normativo, recordémoslo— no es compatible con la idea relativista que todos los principios deben tener la misma validez, sino que deben establecerse condiciones de respeto y reconocimiento que permitan establecer una forma de relación aceptable para las diversas comunidades (Billbeny, 1999, 2002; Olivé, 1999, 2004) bajo la idea de que varios principios pueden ser válidos. Es obvio que en una comunidad o sociedad tolerante no puede tolerarse la intolerancia, pero eso no contradice los fundamentos del multiculturalismo, ya que éste sólo acepta que *algunos* principios *pueden* ser válidos —*algunos* valores islámicos o *algunos* valores cristianos— pero no que *todos* los principios los sean. Por ejemplo, la intolerancia, ya sea islámica o cristiana,⁶ no puede ser un principio válido bajo ninguna circunstancia; aún cuando la idea de tolerancia quede enmarcada en conjuntos de valores distintos (islámicos, cristianos o de otro tipo). Se trata, en suma, de una forma de relación de reconocimiento mutuo que permita a las comunidades e individuos ser y participar *en una misma sociedad* sin discriminación por sus creencias, lengua o cultura. No se trata de promover la creación de entidades separadas, segregadas. Esa es una consecuencia en todo caso del relativismo, no del multiculturalismo. Pero tampoco se trata solamente de “tolerar” las diferencias culturales. Es decir, respetarlas sin reconocerlas.

Así pues, *el multiculturalismo no es lo mismo que el relativismo*; en todo caso es algo así como un anti antirrelativismo. Geertz utiliza un excelente paralelismo. Estar en contra de los antiabortistas no es lo mismo que estar a favor del aborto.

Those of us who are opposed to increased legal restrictions on abortion are not, I take it, proabortion, in the sense that we think abortion a wonderful thing and hold that the greater the abortion rate the greater the well-being of society (Geertz 2000: 43).

6 La intolerancia no es atributo exclusivo de “otras” culturas, ya no digamos del Islam. El occidente cristiano a lo largo de su historia ha dado muestras amplias de intolerancia religiosa, política y racial (la Inquisición, nazismo, comunismo, fascismo, falangismo, Ku Klux Klan), de los que todavía existen rescoldos bastante vivos.

En otras palabras, estar en contra de una visión cultural única no significa que uno tenga que aceptar el relativismo a ultranza. El multiculturalismo es un proyecto que no tiene por qué tomar partido en el dilema entre universalismo y relativismo. Es una relación política entre comunidades culturales distintas sustentada en el principio ético de respeto y reconocimiento recíproco⁷ de las distintas comunidades culturales. Pero como señala Bilbeny (2002) no se trata de establecer un principio común a todos (perspectiva universalista), ni tampoco de hacer un mosaico de las diferencias (relativismo), sino de establecer una forma de relación que permita acordar formas de convivencia. Por tanto, ni todos los puntos de vista tienen la misma validez ni hay valores absolutos o culturas superiores. Lo que se busca es una relación que respete y reconozca la diversidad, propiciando, o mejor, exigiendo, el establecimiento de un marco político que regule la relación y participación equitativa de todas las comunidades que constituyen a la sociedad multicultural.

De lo anterior se desprende que no hay soluciones únicas para el pluralismo cultural. Cada entidad política habrá de negociar sus formas particulares de tratar la diversidad cultural de su sociedad. Lo único constante es la idea de construir una relación que permita dialogar y acordar formas de convivencia plural. En breve, la interculturalidad es una relación entre grupos culturales, no una cualidad de la sociedad. Por ello, ni la perspectiva universalista ni la relativista son compatibles con un proyecto intercultural.

La crítica a una visión pluralista de la sociedad se fundamenta entonces en atribuirle las limitaciones del relativismo; en atribuirle la imposibilidad de establecer principios absolutos, válidos para todas las culturas, y que sirvan como base para regular la convivencia en común. De acuerdo con tales críticas, ante culturas irreductibles la única alternativa es la segregación y disgregación de la nación en tantas pequeñas naciones o estados como culturas existan: la tan temida “balkanización” del país.⁸

7 La reciprocidad es una condición esencial para una sociedad plural o multicultural como hace notar G. Sartori (2001).

8 Esta fue la expresión utilizada por el entonces Presidente de la República, Ernesto Zedillo, para negarse a aceptar la llamada Ley Cocopa en 1996. Alegaba que la auto-



El relativismo es presentado como el enemigo (el demonio) del Estado moderno y de la igualdad ante la ley. Pero se pasa por alto que establecer principios absolutos, lejos de fomentar la igualdad, es la mejor manera de establecer jerarquías o divisiones entre las personas o entre las comunidades: la “verdadera” fe, frente a “creencias” equivocadas; la “razón” frente a “prácticas” y “costumbres” irracionales; culturas más “cercanas a la realidad” frente a culturas disociadas de ella (Gellner, 1986); culturas “compatibles e incompatibles con el desarrollo” (Harrison 2000 y Basañez 2003); y un más bien largo etcétera.

Ya conocemos cómo se puede discriminar por el color de la piel, por el idioma, por las convicciones religiosas o políticas, por la casta, la generación o el sexo. Todo lo cual está expresamente prohibido. Sin embargo, los mismos que dicen luchar por la igualdad han encontrado una nueva forma de racismo: los valores culturales. Esta idea se expresa en una obra recientemente publicada *Culture Matters*, (Harrison y Huntington 2000), pero que ya ha encontrado sus epígonos mexicanos. Así, por ejemplo, en una reunión de la World Future Society realizada en la ciudad de México en 2003, Miguel Basañez (2003) en su intervención expresó ideas muy similares a las de la conferencia de Harvard al señalar que los valores culturales de una sociedad encuentran su mejor expresión en su religión⁹. Existirían, según su punto de vista, dos tipos de religiones: las puntuales y las festivas. Las puntuales son aquéllas que fomentan el trabajo y la disciplina; las festivas no. Supongo que fomentan los festejos. Las religiones puntuales serían las versiones reformistas del cristianismo y, según el Dr. Basañez, también el shintoísmo, ambas asociadas a países que han logrado un alto desarrollo económico (la Europa y Norteamérica protestante y el Japón shintoísta). En cambio las religiones festivas, supuestamente el Islam y el catolicismo (con las “anomalías” de Francia, Italia y España), estarían asociadas a un

nomía de los pueblos indígenas ponía en riesgo la integridad de la nación y propiciaba la balkanización del país.

9 Conviene llamar la atención en la reducción de la “cultura” a los “valores” de una sociedad. De manera que lo que, en sentido estricto, lo que importaría son los valores, no tanto la cultura.

bajo desarrollo. De donde se concluye que son los valores festivos del Islam y el catolicismo la causa de su subdesarrollo económico. El remedio conducente sería, por tanto, el cambio de valores por medio de la educación, ya que mientras sigamos “atados” a esos “valores” careceremos de las bases culturales para alcanzar el desarrollo económico. La causa de nuestro subdesarrollo es cultural. Así la desigualdad en el desarrollo económico no es consecuencia de la inequidad política, industrial, comercial, informática y militar, sino de nuestro apego a valores culturales incompatibles con el desarrollo; es nuestra falta (no de otros) porque carecemos de valores modernos y universales; seguimos atados a los atavismos de la tradición medieval católica o islámica. Dejemos de lado el hecho de que países católicos como Francia, Italia o España no tienen incompatibilidad con el desarrollo, porque de lo que se trata en realidad es que no culpemos a otros de nuestro “fracaso”, no se trata de “quién nos hizo esto”, sino de “qué hacemos para superarlo”. Según esta perspectiva “los festivos” culpamos a otros en lugar de ponernos a trabajar para superar nuestra condición. En el frívolo lenguaje del expresidente Vicente Fox se trataría de “echarle ganas” para ser “exitosos” sin hacer caso de las abismales inequidades en que nos encontremos.

Puesto que la cultura sí importa, es decir, si aceptamos que hay culturas y valores mejores que otros, el camino a seguir es cambiar nuestros valores por otros compatibles con el desarrollo si queremos por fin alcanzar el anhelado paraíso del primer mundo.¹⁰ Si no todas las culturas tienen el mismo valor, una visión relativista tendría que ser rechazada a pesar de su “aparente” virtud ética. En consecuencia, si no queremos continuar en el subdesarrollo tenemos que adoptar los valores culturales superiores o “mejores” (si no absolutos) de las sociedades desarrolladas. El multiculturalismo (en realidad el relativismo) es por tanto visto como una amenaza al reconocimiento de valores superiores y, en esa misma medida, indeseable o inconveniente. Se presenta como el precio que tenemos que pagar por la esperanza del desarrollo (no por el desarrollo

10 Es de llamar la atención la tendencia culpar a la *cultura* de conflictos que en realidad no son culturales. De ahí que se atribuya al famoso Choque de Civilizaciones, lo que son en realidad conflictos económicos y políticos.



mismo, apenas por la esperanza de poder alcanzarlo, como si fuera un billete de lotería), es cada vez más alto. Ya no basta pagar con niveles de vida miserables, con servicios educativos y de salud cada vez más precarios, con salarios cada vez más bajos, con una pobreza creciente. Ya no basta con el deterioro económico y social, ahora se nos pide que paguemos también con nuestra cultura, con nuestros valores, para que así puedan entrar con mayor comodidad los inversionistas extranjeros. Para que las cosas funcionen de acuerdo a sus principios. Para que se sientan como en su casa y tengan a bien compartir su prosperidad con nosotros. Y a esto lo llaman modernizarse, abandonar la tradición. Pero eso ni siquiera es realmente universalismo, porque no estamos abandonando una cultura tradicional para entrar en una modernidad a-cultural, presuntamente universal. Eso es imposible, no se puede vivir fuera de una cultura. En realidad sólo estamos cambiando una tradición por otra. La nuestra por otra ajena para mejor amoldarnos a las formas de extracción económica de esa otra tradición.

Por supuesto puede tomarse el punto de vista de que da lo mismo una cultura que otra, un idioma que otro, el caso es tener los medios para ser más “exitosos”. Ese es el problema precisamente, porque al aceptar esas condiciones quedamos en desventaja. O lo que es lo mismo damos la ventaja a los otros, a los que no tienen que cambiar su cultura. Ellos no tienen que aprender otro idioma, nosotros en cambio incluso tenemos que pagar a sus profesionales para que nos lo enseñen.¹¹ De nuevo, resultaría que hay culturas mejores, más útiles, que otras.

Si se adopta este punto de vista, la educación, junto con los medios de comunicación y las industrias culturales, aparece como uno de los medios más importantes para la transmisión de valores de una generación a otra y debe, por tanto, jugar un importante papel en el cambio cultural requerido para abrazar los valores compatibles con el desarrollo. De ahí, al menos en parte, el interés por una educación con valores. No una educación que reconozca y respete la diversidad

11 Las sumas que gastamos en México por concepto de materiales, cursos, profesores, etc., para aprender inglés suman cantidades enormes; y aún así seguimos sin tener realmente acceso a ese idioma.

cultural, sino una educación que inculque los valores presuntamente superiores o mejores. Desde este punto de vista una educación intercultural tiene, necesariamente, un alcance muy limitado. Significa cuando mucho, aprender otros valores para abandonar los propios; significa adoptar los valores de las culturas presuntamente superiores: trabajar productivamente, vivir frugalmente y ahorrar mucho; debemos aprender a vivir para trabajar en lugar de trabajar para vivir.¹² Todo ello para ser líderes, exitosos, competitivos. Los valores de solidaridad, libertad o justicia son —debemos entender— atavismos medievales reñidos con el progreso y el desarrollo.

Se trata de aplicar, ahora como política internacional, el mismo principio de colonialismo que ha venido utilizando para con los pueblos indígenas del continente. El abandono de la cultura propia (valores, formas de organización social, visión del mundo) es el *precio* que hay que pagar para acceder al desarrollo. De nuevo, aparece la idea subyacente de que el mundo es un gran mercado donde todo tiene un precio. Los pueblos amerindios han pagado con creces y siguen tan marginados y excluidos como siempre. No hay nada en la historia que nos haga pensar que ahora las cosas serán diferentes. Vamos a abandonar nuestra identidad como pueblo —y con ella nuestro derecho a la soberanía— a cambio de nada. Apenas por una esperanza, por lo demás falsa, de salir de la pobreza.

Pero esto no es educación intercultural. Su alcance es —aspira a ser— mucho mayor. No es solamente aprender los valores de los amos. Es, ante todo, el reconocimiento de que somos iguales, que no existen amos y esclavos. Extraña paradoja en apariencia. Pero el reconocimiento de la diversidad cultural tiene como propósito fundamental el reconocer que somos iguales, independientemente de nuestra cultura. O mejor dicho, precisamente porque todos vivimos en una tradición particular, en una cultura, es que todos somos iguales. No hay culturas mejores que otras, todas son iguales en digni-

12 Es decir, debemos hacer exactamente lo que, supongo, hacen los grandes financieros y la clase política, que son quienes nos aconsejan. Ya que, según ellos, su riqueza es directamente proporcional a su trabajo y su talento, no consecuencia de una posición y relaciones privilegiadas y exentas de las restricciones que padece la mayoría de la humanidad. No debemos envidiar sus lujos, sus ocios y sus escandalosos dispendios ya que no son sino un *side effect* de su dedicación al trabajo y de su frugalidad.



dad. Saber de los otros, reconocerlos como pueblos y personas legítimas y respetables. Construir los puentes para ese (re)conocimiento mutuo es la tarea de una educación intercultural. Este es el sentido, en mi entender, del cliché del diálogo intercultural.

Interculturalidad y educación

Como se desprende de la discusión anterior, los fundamentos de la educación intercultural están entretejidos con las ideas políticas y éticas acerca de qué es una persona, un ciudadano, un Estado. Porque de esto es de lo que hablamos cuando se discute sobre pluralismo y cultura. No olvidemos que el multiculturalismo (normativo) refiere a la regulación de las relaciones entre individuos, pueblos y culturas.

Como en otros ámbitos de la política (justicia, tributación, elecciones) el establecimiento de las políticas públicas depende de los principios éticos de los que se parte. Por tanto, existen muchas interpretaciones acerca de lo que puede ser una política educativa intercultural. Menciono tres grandes troncos de políticas educativas derivadas de concepciones de la multiculturalidad y la interculturalidad enraizadas en la discusión previa; esto es, visiones que procuran escapar al dilema universalismo—relativismo discutido antes. El cuadro siguiente sintetiza esas visiones educativas.

Enfoque político-Filosófico		Principio Ético	Estrategia Educativa
Universalismo		Cultura y valores trascendentes	Fomento de una sola lengua y cultura
Multi-culturalismo	Liberal	Individuo como sujeto moral	Educación bilingüe transicional hacia lenguas mayoritarias
	Pluralista	Institucionalidad de la diversidad	Educación intercultural para todos/multilingüismo generalizado
	Comunitarista	Comunidad como sujeto moral	Educación Autónoma o Autogestiva
Relativismo		Culturas Irreductibles	Educación segregada / bilingüismo sólo para indígenas

Como puede apreciarse en el cuadro, existen al menos tres tipos de multiculturalismo (Salcedo, 2001), cada uno de ellos asociado a una concepción ética de la relación política entre individuo, cultura y Estado, aunque, desde mi punto de vista, solamente uno de ellos sustenta una relación intercultural. El cuadro ilustra de manera sucinta algunos de los puntos que he venido tratando de exponer:

1. El multiculturalismo se ubica a medio camino entre universalismo y relativismo, pero no se confunde con ninguno de ellos.
2. Buena parte de las críticas al multiculturalismo aplican a posiciones relativistas que no corresponden al multiculturalismo.
3. El multiculturalismo tiene varias versiones, al menos tres, según el principio ético que lo orienta.
4. Cada una de estas versiones conduce a estrategias educativas distintas, siempre bajo el cobijo del pluralismo cultural y la interculturalidad.

El resultado, en consecuencia, es que se proponen estrategias educativas con fundamento intercultural pero con resultados muy distintos. Una educación transicional es muy distinta de una educación comunitaria autónoma (aunque pueden coincidir en algún caso particular), y sin embargo, ambas pueden sustentarse en principios multiculturales.

Universalismo y relativismo

Ya se ha discutido sobre estas perspectivas aquí. Baste señalar que en términos de política educativa lo que el universalismo propone es la enseñanza de los valores y principios que se creen universalmente válidos. En este caso, los valores de la cultura occidental o al menos los valores que se creen compatibles con el desarrollo económico. En el caso de México esto se traduce en un énfasis en la castellanización cultural y lingüística de las comunidades indígenas. Una perspectiva relativista, en cambio, es proclive a estrategias educativas



segregadas en la medida que supone que las culturas son entidades incommensurables y excluyentes; es decir, supone valores y vías de desarrollo distintos que requieren, a su vez, aprendizajes y conocimientos igualmente distintos.

Multiculturalismo liberal

Se trata, como el nombre sugiere, de la versión liberal del multiculturalismo. Desde esta perspectiva lo fundamental continúa siendo la libertad y los derechos “naturales” del individuo. A diferencia del universalismo, se reconocen los derechos culturales de las comunidades porque es en ellas donde pueden realizarse los derechos y las libertades de los individuos reales, concretos. Es decir, las culturas y los derechos de los pueblos o las comunidades son relevantes solamente en la medida que afectan los derechos de los individuos. La diferencia entre esta perspectiva y el universalismo duro y puro, es que aquí se reconoce que los individuos no son entidades genéricas y abstractas, sino seres concretos que existen en un contexto particular en términos históricos, sociales y culturales. En otras palabras, si bien todos los hombres somos iguales filosóficamente hablando, en la realidad existimos o vivimos en comunidades históricas y culturales concretas que nos especifican y diferencian.

En una perspectiva liberal lo fundamental es la preeminencia de los individuos como sujeto moral; lo cual puede expresarse en el principio de que lo que es bueno para los individuos es bueno para la comunidad. Nótese que la inversa no es aceptable en esta perspectiva, ya que lo que es bueno para la comunidad (generalmente el Estado) no necesariamente es bueno para los individuos en la medida que la preeminencia de la comunidad tiende a limitar la libertad de los individuos. Por eso los derechos y las garantías individuales son inherentemente libertades negativas, son una protección contra la intervención de la comunidad, del colectivo, de la *res pública*, en la libertad del individuo. Aquí el bastión principal es la *libertad* de los individuos.

Desde esta perspectiva liberal lo que se favorece como política educativa intercultural es una estrategia transicional. Atender a las particularidades culturales de las poblaciones nativas en la educación básica (reconocer y tolerar sus culturas y sus idiomas) para transitar a la castellanización en los niveles medio y superior. De esta manera, se reconoce la existencia de comunidades culturales indígenas y la necesidad de atender educativamente el ambiente de socialización de los niños (sus lenguas y culturas “maternas”), pero se considera que el derecho principal de los individuos reside en el acceso al español y a la cultura y los valores universales. Es el mundo real de los adultos, no el ámbito “materno” de la infancia. Predomina aquí la lógica de uno u otro, y en esa disyuntiva se opta por las lenguas y culturas mayoritarias.

Multiculturalismo comunalista

Aquí también predomina la lógica disyuntiva, pero se privilegia a la comunidad. En el extremo opuesto, para una perspectiva radicalmente relativista el sujeto moral primordial es la comunidad: lo que es bueno para la comunidad es bueno para los individuos. Al igual que en el caso anterior, la inversa tampoco es aceptable aquí, ya que privilegiar los intereses de los individuos conduciría a *inequidades* y conflictos indeseables para la comunidad en conjunto. Las libertades individuales deberían, por tanto, estar limitadas por el bien de la comunidad. Por ello, la clave aquí es la *igualdad* entre los miembros de la comunidad.

Esta perspectiva suele sustentar las posiciones más afines a las autonomías de los pueblos indígenas. Sobre la premisa de que la comunidad debe ser el sujeto moral de una ética multicultural, se privilegia la capacidad de decisión de las comunidades y pueblos para decidir de manera autónoma sus asuntos. La educación es uno de ellos. Sus proyectos educativos deben responder a las necesidades de la comunidad y, en la medida de lo posible, deben ser planeados y ejecutados por la misma comunidad. A diferencia de una perspectiva estrictamente relativista, el resultado no es necesariamente una



segregación educativa, ya que en principio no es incompatible con la idea de contar con elementos educativos nacionales comunes, ya que aquí lo importante es la autonomía —no tanto la pureza cultural— del proyecto educativo.

Multiculturalismo pluralista

Esta clase de multiculturalismo se sustenta en una ética pluralista no en una nueva moral o una nueva jerarquía de valores, sino en una nueva forma de *tratarlas* (Bilbeny 2000: 15); ya que ser pluralista no sólo significa “[...] reconocer la pluralidad irreductible de las concepciones de vida, sino proponer soluciones para encontrar una vía de relación y comunicación entre ellas” (Bilbeny 2002: 45).

Esta base ética es el sustento de una política educativa realmente intercultural. Sin privilegiar a los individuos o las comunidades como sujetos morales, pero reconociendo los derechos de ambos, una estrategia intercultural debe contribuir a construir “una vía de relación y comunicación” entre las comunidades culturales de la nación.

En esta perspectiva, la educación intercultural no es un fin en sí mismo; es un *medio* para inculcar la convivencia en la diversidad, condición indispensable para la democracia pluralista. Como otros medios o instrumentos (instituciones, servicios, programas, organismos, leyes) se limita a *tratar* las diferencias culturales, no a *solucionarlas* (Bilbeny 2002: 53).

Como todo medio, para ser efectivo el multiculturalismo exige algunos requisitos. El más importante es reconocer y respetar los derechos de las identidades, y luego protegerlos mediante instituciones. Sólo entonces, la educación intercultural, en tanto medio, estará en condiciones de lograr sus propósitos. Por ello es esencial el establecimiento de políticas públicas que fomenten el reconocimiento de la diversidad y que den lugar a las instituciones que puedan protegerlos.

En México podemos observar avances en este sentido, al menos formalmente. Quizás el más conspicuo en este sentido quizás sea la creación de la Dirección General de Educación Intercultural y Bi-

lingüe, aunque no es ajena la transformación del Instituto Nacional Indigenista en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, e incluso la creación de un Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Pero al mismo tiempo encontramos retrocesos importantes, como la modificación constitucional de 2001, en la que murieron las expectativas de contar con un marco constitucional que reconociera el carácter multicultural de la nación mexicana. Así, por una parte aparecen algunas instituciones que sugieren la consolidación de una perspectiva multicultural para la nación mexicana; pero, por otra parte, carecemos del sustento político de esas instituciones, a saber: un verdadero reconocimiento político del pluralismo cultural.

Como sea, lo cierto es que la atención educativa de la diversidad sociocultural y lingüística con un enfoque intercultural supone, además del *conocimiento* o familiaridad con la diversidad, el *ejercicio* de la misma. Por ejemplo, no sólo saber que existen muchas lenguas, sino la posibilidad real de que se hablen y utilicen en los ámbitos públicos: centros de trabajo, comercio, servicios bancarios, medios de comunicación, hospitales, y por supuesto los espacios de la administración pública y de justicia, entre otros. Esto significa encontrar formas de convivencia de la diversidad en los ámbitos públicos y no solamente la tolerancia de formas lingüísticas y culturales en ámbitos privados. Se trata de dar un tratamiento a la diversidad en las instituciones públicas, no sólo en las actitudes y saberes privados de los individuos.

Otra condición indispensable de una educación intercultural es que sea para todos, no sólo para los grupos minoritarios. Todavía predomina la tendencia a focalizarla en grupos indígenas. Para que la educación intercultural logre sus fines debe abarcar a todos los sectores de la sociedad; debe ser un proyecto educativo para toda la nación. De otra forma, volvemos a reproducir, en el mejor de los casos, un enfoque relativista —cada pueblo o cultura con su propia educación— pero no intercultural. En los hechos, ni siquiera es así, ya que se tiende a reproducir lo que antes se llamaba “educación indígena”. Es decir, tiende a ser una educación segregada para la



población indígena, que ni siquiera es una educación para los *pueblos* indígenas, en cuyo caso habría educación mixe, educación tarahumara, etcétera.

Conclusiones

El propósito de la presente discusión es contribuir al esclarecimiento conceptual de la noción de multiculturalismo o interculturalidad y sus implicaciones para la educación. He tratado de mostrar la falacia de desacreditar los principios del multiculturalismo mediante el procedimiento de igualarlo con posiciones relativistas. Si bien tienen puntos en común, no son lo mismo. He intentado también hacer ver que existen varias versiones del multiculturalismo y que una de ellas es, en mi opinión, más compatible con una perspectiva intercultural en la educación. Esta perspectiva intercultural no tiene por qué tomar partido en la antinomia entre universalismo o relativismo. Aspira a superarla.

La atención que ha recibido el multiculturalismo proviene del descubrimiento de que las inequidades y la exclusión de amplios sectores de la sociedad funciona, no tanto en términos de individuos sino de grupos sociales: *las mujeres, los inmigrantes, los indígenas, los asiáticos, los latinos, los musulmanes, los terroristas, los ateos, los populistas, los discapacitados, en suma, los otros*. La aplicación de las garantías individuales para evitar la discriminación de los individuos no ha impedido la discriminación a grupos sociales.¹³ De ahí la necesidad de reconocer los derechos de esos grupos; de ahí la necesidad de políticas multiculturales.

Referencias

Aguilar Rivera, José A., 2004, *El sonido y la furia. La persuasión multicultural en México y los Estados Unidos*, Taurus, México.

13 Por eso en México es posible la movilidad social para los indígenas en tanto individuos (a condición de que oculten sus atributos indígenas), pero les está vedada en tanto grupos.

- Ansion, Juan y Fidel Tubino –eds.–, 2007, *Educación en la ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Universidad de la Frontera, Lima.
- Arizpe, Lourdes, 2006, *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*. H. Cámara de Diputados - UNAM/CRIM - Miguel Ángel Porrúa, México.
- Barber, Benjamin R., 1992, “Jihad vs. McWorld”. *The Atlantic*, 269, pp. 53-63.
- Bartolomé, Miguel A., 1998, *Gente de costumbre, gente de razón: Las identidades étnicas en México*. INI-Siglo XXI, México.
- Basañez, Miguel, 2003, “Los futuros de las políticas públicas.” Presentado en *Los futuros del mundo. Alternativas para México*, México.
- Baumann, Gerd, 2001, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós, Barcelona.
- Benhabib, Seyla, 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Bilbeny, Norbert, 1999, *Democracia para la diversidad*. Ariel, Barcelona.
- , 2002, *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Gedisa, Barcelona.
- Bonfil, Guillermo –ed.–, 1993, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. CNCA, México.
- Capra, Fritjof, 2003, *Las conexiones ocultas*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Colom, Francisco, 1998, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Anthropos, Barcelona.
- Colom, Francisco –ed.–, 2001, *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos - UAM, Barcelona.
- Copleston, Frederick, 1984, *Filosofías y culturas*. FCE, México.
- Coronado, Gabriela, & Robert Hodge, 2004, *El hipertexto multicultural en México posmoderno*. CIESAS - Miguel Ángel Porrúa, México.



- Crosby, Alfred W., 1998, *La medida de la realidad: La cuantificación y la sociedad occidental, 1250–1600*. Crítica, Barcelona.
- Del Val, José, 2004, *Identidad y nación*. UNAM, México.
- Díaz Couder, Ernesto, 2000, “Diversidad sociocultural y educación en México.” En J. M. Juárez y S. Comboni eds. *Globalización, educación y cultura*, (pp. 105-148). UAM, México.
- Douglas, Mary, 1984, [1966], *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. ARK paperbacks, London, Boston and Henley.
- Duranti, Alessandro, 1997, *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Feinberg, Richard, 2007, “Dialectics of culture: Relativism in popular and anthropological discourse.” *Anthropological Quarterly*, vol. 80, núm. 3 (summer), pp. 777-790.
- García Canclini, Néstor, 2002, *Latinoamericanos buscando un lugar en este siglo*. Paidós, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures*. Basic Books, New York.
- , 2000, *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton University Press, Princeton.
- Gellner, Ernest, 1986, “Relativism and universals”. En Hollis, M. & S. Lukes (Eds.), *Rationality and relativism* (pp. 181-200). The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Gutiérrez Martínez, Daniel –ed.–, 2006, *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI - UNAM - El Colegio de México, México.
- Hanks, William F., 1996, *Language and communicative practices*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- Harrison, Lawrence, 2000, Introduction. En *Culture matters: How values shape human progress* (pp. xvii–xxxiv). Basic Books, New York.
- Harrison, Lawrence, & Samuel P. Huntington –eds.–, 2000, *Culture matters: How values shape human progress*. Basic Books, New York.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS, México.
- Holland, Dorothy C., & Naomi Quinn –eds.–, 1987, *Cultural models in language and thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Inglis, Christine (n.d.) Multiculturalism: *New policy responses to diversity*. Management of Social Transformations – UNESCO, (www.unesco.org/most/pp4.htm).
- Jameson, Fredric, & Slavoj Žižek –eds.–, 1998, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires - Barcelona - México.
- Johnson, Steven, 2003, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software* (Ferré, M. F., Traductor.). Turner - FCE, Madrid - México.
- Kay, Paul, & Willet Kempton, 1984, What is the Sapir-Whorf hypothesis?, *American Anthropologists*, 86.
- Konrad-Koerner, E. F., 1992, The Sapir-Whorf Hypothesis: A preliminary history and a bibliographical essay. *Journal of Linguistic Anthropology*, 2, pp. 173–198.
- Kuhn, Thomas S., 1992, *La estructura de las revoluciones científicas*. (2da. ed.), F.C.E., México.
- Kymlicka, Will, 2003, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona.
- Lakoff, George, & Mark Johnson, 1980, *Metaphors we live by*. Chicago University Press, Chicago.
- Lodares, José Ramón, 2002, *Lengua y Patria*. Taurus, Madrid.
- McWhorter, John, 2001, *The power of Babel. A natural history of language*. Times Books, New York.
- Munévar, Gonzalo, 1998, “Relativismo y universalismo culturales.” En *Filosofía de la cultura* (pp. 213-223). Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Muñoz, Blanca, 2005, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico; 152), Anthropos - UAM, Barcelona.



- Nettle, Daniel, 1999, *Linguistic diversity*. Oxford University Press, Oxford.
- Nettle, Daniel, & Suzanne Romaine, 2000, *Vanishing voices. The extinction of the world's languages*. Oxford University Press, Oxford.
- Olivé, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós - UNAM, México.
- , 2004, *Interculturalismo y justicia social*. UNAM, México.
- Ovejero Lucas, Félix, 2002, “Cómo no se debe defender la multiculturalidad.” *Letras Libres*, Octubre, pp. 30-33.
- Salcedo, José A., 2001, *Multiculturalismo*. UNAM - ENEP Acatlán - Plaza y Valdéz, México.
- Salmerón, Fernando, 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*. Paidós - UNAM, México.
- Sartori, Giovanni, 2001, *La sociedad multiétnica*. Taurus, Madrid.
- Shiva, Vandana, 2005, “Tribes, tigers, and trees: We need to protect all.” Retrieved febrero 20 2006, 2006, from <http://www.navdanya.org/articles/tigers-tribals.htm>
- Taylor, Charles, 1986, “Rationality”. En Hollis, M. & S. Lukes (Eds.), *Rationality and relativism* (Tercera ed.). MIT, Cambridge, Mass.
- , 1993, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. F.C.E., México.
- Tourain, Alain, 1997, *¿Podremos vivir juntos?: El destino del hombre en la aldea global*. F.C.E. de Argentina, Buenos Aires.
- Villoro, Luis, 2000, De la libertad a la comunidad. *Este País*, núm. 6(enero), pp. 2-7.
- Warnier, Jean-Pierre, 2002, *La mundialización de la cultura*. Gedisa, Barcelona.
- Whorf, Benjamin, 1971, “La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje”. En *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral, Barcelona.