

La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural

Irma Ramírez González y José Luis Arriaga Ornelas*

**Universidad Autónoma del Estado de México (irg2003@hotmail.com),
(docarriaga45@hotmail.com)*

Resumen.

Éste es un ensayo que busca aportar algunas ideas al todavía vigente debate en torno a que en México se ha impuesto un derecho nacional sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas. Se propone una idea que gira en torno a si la existencia de un sistema jurídico con tendencia homogeneizadora, que porta un criterio monoétnico de escaso respeto al pluralismo jurídico y a la diversidad cultural, es compatible con la multiculturalidad real. La intención es evidenciar cómo la creación de un campo discursivo que haga visible a los indígenas no necesariamente se traduce en un sistema jurídico que posibilite su existencia ontológica. Asimismo, se trata de mostrar el proceso de construcción de alteridad que cumple la doble función de fuente de identidad nacional y de *culturalización* indígena con fines de visibilidad taxonómica que explican la diversidad pero también la utilizan.

Palabras clave: multiculturalidad, pluralismo jurídico, indígena.

Abstract.

In this essay offers some ideas to the debate about the imposition of a national law in Mexico that does not consider the particular categories of indigenous communities. We reflect on whether the existence of a legal system with mono-ethnic homogenizing trend and approach is compatible with multiculturalism. The intention is to show how the creation of a discursive field that makes visible the Indians did not always translate into a legal system that enables its ontological existence. It also tries to show the process of construction of otherness that the double function as a source of national identity and indigenous culturalization visibility purposes explaining taxonomic diversity, but also used.

Keywords: multiculturalism, legal pluralism, indian.

Introducción:

La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros lo hemos siempre juzgado, sujeto capaz de ejercer su libertad sin constricciones, como nosotros exigimos ejercerla.

Ser sujeto pleno es ser autónomo

Luis Villoro

Por iniciativa del gobierno de la República, en este 2010 "los mexicanos conmemoramos los movimientos fundacionales de nuestra patria" (Villalpando, 2010). Hay una iniciativa impulsada fuertemente para solidificar la idea de que como nación libre e independiente México inició su vida hace 200 años. Detrás de esta iniciativa se atisba, desde luego, una visión sin conflicto de la cuestión nacional. No obstante, éste existe y no es uno solo o unidimensional. Acevedo (2009) identifica muy bien esta persistencia del conflicto en las sociedades democráticas, y retomando a Ranciere dice que lo real en sociedades como la nuestra no es la desaparición de la desigualdad y el conflicto, "más bien, lo real es hecho de conflictos que constantemente ponen en evidencia formas irresolubles o desplazadas de la desigualdad pero documentan también la capacidad de los dominados a inventar una relación actual y dinámica de la regla igualitaria en los casos de desigualdad" (2009:246).

En el México de nuestros días hay demasiadas agendas pendientes para pretender que la cuestión nacional es un asunto resuelto. Uno de los procesos conflictivos que se mantienen en curso está relacionado con la invisibilidad/visibilidad alternada y variopinta de los pueblos indígenas que viven en nuestro país. Difícilmente se puede negar que hubo y hay posiciones que se alternan en la inclusión-exclusión-asimilación-promoción-marginación de dichos pueblos.

El presente texto quiere explorar una idea y proponer elementos para entender este asunto. La idea que se expondrá es que la problemática actual de los pueblos indígenas en México no gira únicamente en torno a carencias de orden material, ni se reduce simplemente a su imposibilidad de dar respuesta inmediata a los avances y al desafío del desarrollo económico y social, sino que se trata de algo más complejo y de raíces históricas más profundas, que se refiere a la imposibilidad de preservar y desarrollar su potencial cultural ante la acción ejercida por un sistema jurídico, cuya tendencia homogeneizadora ha tratado de imponer un criterio monoétnico de escaso respeto al pluralismo jurídico y a la diversidad cultural.

Y los elementos que se propondrán para entender este proceso tienen que ver con las diferencias conceptuales entre multiculturalidad, multiculturalismo, pluralismo jurídico y sistema jurídico monoétnico. La intención es evidenciar cómo la creación de un campo discursivo que haga visible a los indígenas no necesariamente se traduce en un sistema jurídico que posibilite su existencia ontológica. En cambio, puede establecerse que hay, a lo largo de estos dos siglos, un proceso de construcción de alteridad que cumple la doble función de fuente de identidad nacional y de *culturalización*¹ del indígena con fines de visibilidad taxonómica que explican la diversidad pero

también la utilizan: reconocer la presencia del "otro" es ya establecer una jerarquía entre "nosotros" y los "otros", en la que los primeros siempre resultan fiadores-responsables de los derechos de los segundos, lo cual crea una paradoja en cualquier sociedad fundada en el principio liberal de la igualdad.

Esta argumentación se circunscribe en una discusión abierta por Stvenhagen (1988:47) hace ya algunos años en torno a que en México el Estado, como conjunto de elementos que sintetizan la vida social, ha impuesto su derecho nacional sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas. Estado y derecho han asumido una complicidad estructural en el tratamiento y normatividad de las etnias indígenas. A lo largo del trabajo se tratará de mostrar que la multiculturalidad que de hecho existe en el país no ha terminado por cristalizarse en un multiculturalismo que asuma las diferencias y dé vida a derechos-grupales efectivos en un orden político no monoétnico.

La serie de argumentos, ideas y consideraciones tienen como ángulo de visión la antropología jurídica, que nos permite hablar de cultura como aquello que proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola, y también de una "cultura jurídica".

La ciencia antropológica en el proceso de construcción de alteridades

El nacimiento de la antropología como disciplina científica podría datarse en la segunda mitad del siglo diecinueve, en medio de un clima intelectual dominado por ideas y especulaciones evolucionistas, así como por la hegemonía europea.² Este periodo estuvo marcado también por los vertiginosos avances que se dieron en el campo de las ciencias naturales, situación que influyó en todos los campos del conocimiento, incluyendo a los antropólogos. Estos últimos adoptaron los métodos y las orientaciones teóricas evolucionistas tratando de explicar el origen y desarrollo de las culturas. Fue así como se fortaleció la hipótesis de que éstas podrían haber sido construidas de manera independiente, aunque implícitamente se asumía que habían pasado por las mismas etapas para alcanzar un grado de mayor organización: que su proceso de transformación para alcanzar la modernidad era unilineal (Rossi y O'Higgins, 1981:92).

De acuerdo con quienes han estudiado la ruta seguida por la ciencia antropológica, como Esteban Krotz, durante el siglo diecinueve la antropología se acopló a las tendencias que estudiaban los fenómenos jurídico-políticos como resultado de procesos históricos documentables (acordes a las ideas evolucionistas del momento); los temas recurrentes fueron la comparación del derecho consuetudinario entre las poblaciones rurales de diversas regiones de Europa y los cambios surgidos en la creación y administración de normas jurídicas.

En este sentido, vale la pena mencionar que en el caso de la antropología, como en el resto de las ciencias sociales, su historia "nos muestra que originalmente existió una estrecha interrelación entre éstas y la jurisprudencia. Gran parte de quienes llamamos los primeros científicos sociales eran egresados de las escuelas universitarias de derecho" (Krotz, 1998:10). De hecho, entre los

primeros antropólogos que habían recibido una formación universitaria en derecho destacan Maine, Mc Lennan y Morgan. A ellos les tocó vivir en plena época de la conformación definitiva de los modernos Estados nacionales de Europa; eran los herederos de una tradición que sobre temas antropológicos se había generado durante el siglo dieciocho y que se referían principalmente al "estado natural" de la humanidad, tema alrededor del cual se generaron múltiples discusiones que influyeron decisivamente en las diferentes teorías sobre el "contrato social" y el derecho natural de la época.

De tal modo, puede decirse que una contribución fundamental de los antropólogos con respecto a los pueblos extraeuropeos fue el reconocimiento de que, incluso los pueblos más extraños o "primitivos", no eran meras aglomeraciones caóticas e ininteligibles, sino que poseían un orden social y político que se expresaba en normas y procedimientos de tipo legal claramente establecidos que podían ser estudiados científicamente (Krotz, 1998:7).

Antes de que terminara el siglo diecinueve, empezaron a surgir las impugnaciones a la postura evolucionista decimonónica y los ataques se dieron lo mismo desde la perspectiva funcionalista que desde la escuela norteamericana.³ Pero reconocimientos como aquel relativo a la existencia de órdenes sociales y políticos de diversa índole en sociedades aún "pequeñas e incivilizadas" fue lo que favoreció la apertura de ese campo amplio para el desarrollo de una vertiente específica de naciente ciencia: la antropología jurídica. El principio epistemológico sería el mismo: la convicción de que la realidad social no existe ni puede entenderse independientemente de los sujetos que la crean, reproducen y transforman. Menciona Krotz (1997:18-19): "Todos los seres humanos, en tanto miembros de una colectividad, tienen y comparten una determinada cultura", y si además ésta es referida a la esfera de lo jurídico, puede pensarse en la gran importancia que al interior del grupo social tienen las ideas dominantes sobre el carácter, las condiciones y la creación de un orden justo, punto en el que confluyen motivos históricos y lingüísticos, religiosos y filosóficos, así como tradiciones y opciones (Krotz, 1997:18-19).

Ahora bien, a la par que la ciencia antropológica y su rama jurídica se desarrollaban documentando esa presencia de diferentes formas y principios de orden en sociedades diversas, en el mundo se sucedieron una cadena de luchas independentistas que trajeron consigo el conflicto que ahora nos ocupa: ¿Qué hacer con la necesidad de orden social y político en los territorios emancipados? ¿Volver a los sistemas existentes antes de los procesos de colonización, o instituir nuevos que respondieran a las ahora vigentes dinámicas sociales derivadas de siglos de colonización? ¿Y qué hacer con el estudio y comprensión de esos sistemas normativos precoloniales y sus herederos relegados a espacios más bien menores?

En pocas palabras, convergieron problemas reales con problemas del conocimiento. Los primeros concernían a la procuración de orden a través de un marco normativo en la constitución de Estados nacionales nuevos, y los segundos, a la explicación de las luchas, desplazamientos, convivencia, convergencia, rescate o aniquilación de los sistemas jurídicos tradicionales. La solución a los problemas de organización y orden de las sociedades independizadas provino del pensamiento liberal; naciones como México adoptaron sistemas legales anclados en el ideario de

la Ilustración: los constituyentes imaginaron la fundación de una nación con una sola lengua, una sola religión y una sola cultura, superpuesta en el imaginario del progreso y la civilización. Bajo estas condiciones se imponía la creación del ciudadano, pero para ello era precisa su invención; la misma tuvo que nacer de la oposición a lo que desde entonces se convirtió en la alteridad, los indígenas. Como dice Restrepo:

Desde esta perspectiva, los indígenas (...) eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos hasta que fueran redimidos de su condición de salvajismo. La alteridad cultural, entonces, no tenía lugar como tal en el proyecto de construcción de [la] nación. Si "desafortunadamente" existía, se la pensaba como una condición provisional de los sectores más atrasados de la población que les hacía unos aún-no-ciudadanos especiales, a los cuales el Estado debería auxiliar en aras de transformarlos (2004:273).

La fórmula era más o menos sencilla: había que fundar una nación, un Estado, una República, darle orden y hacerla funcional y viable, pero a quienes en ella habitaban había que constituirlos en ciudadanos, lo cual implica que al transformarlos dejaban de ser lo que eran. ¿Y qué eran antes? Era preciso establecer una noción para ello: Restrepo les llama "aún-no-ciudadanos", pero en los hechos significaba "ser indio". Dejar de ser indio implicaba convertirse en ciudadano y pasar a formar parte de una nación. Por eso es que hablamos de una construcción de alteridad: se inventa al ciudadano por oposición a lo que ya no será más.

Bonfil Batalla habla de este proceso de "desindianización" y lo ubica en el campo de lo ideológico, "cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india". Nos aclara, sin embargo, que ello "no quiere decir que la desindianización sea un cambio puramente subjetivo", y nos explica cómo ocurrió en la práctica:

Las presiones de la sociedad dominante se intensifican precisamente cuando se persiguen objetivos que se ven obstaculizados por la presencia de grupos sociales con una identidad distinta que dificulta, por ejemplo, la liberación de mano de obra para emplearse fuera de la comunidad, o que estimula el rechazo a programas de modernización que desea impulsar la sociedad dominante; pero la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias (1987:41-43).

Empero, el efecto de este proceso de desindianización es doble: se constituye al ciudadano a partir de los aún-no-ciudadanos, pero, al mismo tiempo, para evitar el conflicto identitario se produce esa construcción de alteridad de la que hablábamos. El mismo Bonfil sostiene en este sentido que "uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno" (1987:19). Entonces, los *indios* (denominados genéricamente) resuelven el absurdo evidente de una civilización muerta por decreto. ¿Qué queda de aquello? Esto: los indios, pero ya como una construcción conceptual, a la que pueden asignarse sin distingo características, prácticas, costumbres, etcétera. Para ello

resultó sumamente útil el conocimiento antropológico expropiado por el Estado: aquí había ahora una otredad fundacional, fuente de nacionalismo, interesantísima para ser estudiada, pero – insiste Bonfil Batalla– muerta.

He aquí la raíz del problema que se está planteando: la puesta en alteridad del indio le asigna un sitio en términos ideológicos, pero se lo niega en términos jurídicos para su inclusión en el naciente Estado nacional. Al mismo tiempo hay una inclusión/exclusión provocada por lo que Acevedo (2009) llamaría la "tensión interna" que ejerce el principio de igualdad jurídica.

Tal situación no se presenta únicamente en nuestro país; a nivel latinoamericano son pocas las constituciones fundacionales que hacen referencia a sus poblaciones indígenas, y en la mayoría de los casos estas referencias son recientes⁴ y, por ello, condicionadas. Así lo sostiene Stavenhagen (1988:47), quien explica que "en numerosos países, con o sin referente en los textos constitucionales, existen legislaciones específicas relativas a la protección o tutelaje de las comunidades indígenas en general, o en lo particular en relación con los problemas de la tierra, de la administración de justicia, del trabajo o de la educación y la cultura". Pero llega a plantear un cuestionamiento que anima el debate al que nos referimos desde el principio: ¿realmente en un Estado de derecho y democracia basados en una filosofía de democracia pluralista pueden imponerse normas y sanciones rigurosamente codificadas, provenientes de tradiciones y concepciones jurídico-políticas ajenas a conglomerados humanos que desde el punto de vista histórico y cultural responden a normatividades y dinanismos distintos?, y de ser así, ¿cómo se pueden conciliar esos diferentes criterios?

En suma, la postura de dicho autor y de otros ponen el problema en los siguientes términos: no es un fenómeno aislado, ni fortuito, sino que responde a condiciones estructurales de raíces históricas más profundas, por lo que el reconocimiento de sus orígenes históricos y de la especificidad de su inserción en la sociedad nacional es punto de partida obligado para tratar de comprender por qué ciertos grupos siguen luchando por reivindicar sus derechos colectivos y están demandando autonomía en sus diversas expresiones y significados a través de la autodeterminación (López y Rivas, 1995:20). Como menciona Díaz-Polanco (1996:15), "la problemática étnica es incomprensible fuera de los procesos que determinan el perfil de la sociedad nacional... y que en particular, dan lugar a la aparición del Estado-nación".

El asunto se complejiza cuando a los anteriores elementos (inclusión/exclusión) se agregan a lo largo de todos estos siglos que van desde la Independencia nacional hasta nuestros días los ingredientes de asimilación⁵ promoción⁶ marginación⁷ de los que ya se hablaba en las primeras líneas de este trabajo. Además, hay que añadir su persistente presencia, su pervivencia: tras haber pasado por cinco siglos de subordinación colonial y estar bajo la tutela de gobiernos que los excluyeron de sus proyectos de nación, los indígenas siguen estando ahí; continúan constituyendo entidades étnico-nacionales que reclaman su derecho a existir y desarrollarse en un plano de igualdad efectiva y de justicia (López y Rivas, 1995:108).

Notas y reflexiones sobre la conformación del problema

Hemos dejado asentado dónde está la raíz del problema: la puesta en alteridad del indio desde la creación misma del Estado nacional, que, paradójicamente, pretende sostenerse en el principio de igualdad jurídica y política. Pero ahora hay que ver cómo se desarrolla ese problema. Entonces, de entrada, vale la pena reiterar que la estructura jurídica de nuestro país tiene sus orígenes tanto en el sistema de gobierno implementado por los conquistadores como en el establecimiento de un liberalismo económico y político que permeó todas las estructuras nacionales durante el siglo diecinueve.

Ahora bien, es común que cuando intentamos abordar lo jurídico desde una perspectiva antropológica la primera reflexión que nos viene a la mente es tratar de adentrarnos en el conocimiento de los códigos legales que rigen la vida de los individuos al interior de un Estado, y casi siempre creemos, como menciona Esteban Krotz (1997:11), que debido a que su contenido está ampliamente vinculado a la propiedad lo jurídico tiene que ver con cosas, sólo que cuando estas cosas son observadas con detenimiento llegamos a la conclusión de que se trata de *relaciones sociales*, cuyas principales formas y características han sido ampliamente documentadas por los antropólogos a través del lenguaje del parentesco. Los estudios antropológicos han documentado también que "la existencia de fenómenos jurídicos no depende de la existencia de un Estado y que en todos los países del mundo existen costumbres jurídicas no contempladas por la institucionalidad formal y que en muchos países con población indígena siguen existiendo sistemas jurídicos contrapuestos a tal institucionalidad" (Krotz, 1997:13). En el caso mexicano se ha documentado (Acevedo, 2009), además, que los sistemas normativos de los pueblos indígenas expresan dinamismo histórico, que no hace sino reflejar la interacción y el conflicto que sostienen desde hace siglos con el sistema normativo del Estado mexicano.

Cuando se hace referencia a la reproducción del sistema y del control social casi siempre se parte de un hecho real: todas las sociedades tratan de perpetuarse, y la esfera jurídica es, sin duda, uno de sus mejores mecanismos para garantizar su permanencia, y esto es particularmente visible en las sociedades con Estado (Krotz, 1997:13). En este sentido, el Estado es visto como "Un ordenamiento jurídico que tiene como finalidad general ejercer el poder soberano sobre un determinado territorio y al que están subordinados de manera necesaria los individuos que le pertenecen" (Bobbio, 1987:104).

En su momento, Weber definió al Estado como el detentador del monopolio de la fuerza legítima, y no sólo de la fuerza; esto significa que sólo la fuerza no es suficiente, pues es necesario que vaya acompañada o precedida de razones que hagan de la obediencia de los destinatarios un compromiso, es decir, que sea internamente aceptada (Bobbio, 1985). El Estado, como estructuración jurídico-política de la nación, es un fenómeno históricamente relacionado con el desarrollo de la expansión del capitalismo, afirma López y Rivas (1995:21), y esto obliga a distinguir la nación y el Estado como dos realidades distintas que constituyen el resultado de procesos que, no obstante ser autónomos, se encuentran interrelacionados entre sí. Pero esto también indica que, durante su recorrido por los tiempos de la historia, en cada uno de ellos una

determinada concepción de nación ha buscado imponerse sobre las demás desplegando las artes a su alcance para desplazar los símbolos de identidad enarbolados por otros grupos. Esto ha ocurrido siempre y es inevitable, menciona Florescano (1998:21).

En el asunto que nos ocupa el Estado nació con una tensión interna entre el poder central (que intenta imponer la unidad) y los pueblos diversos, que componen una realidad social heterogénea. El poder estatal ha tratado siempre de eliminar esa tensión de forma más o menos radical, pero casi siempre violenta, dado que el Estado nacional, la mayoría de las veces, ha respondido a la urgente necesidad de establecer una unidad política y una identidad cultural ante la presencia de un conglomerado de grupos con intereses divergentes, como es el caso de nuestro país, donde "el modelo actual de Estado-nación tiende a identificar al Estado, que es un aparato político, con la *nación*, que es una comunidad social o cultural específica" (Bartolomé, 1994:75). Ése es precisamente el factor que interesa destacar: bajo esta perspectiva, originada a partir de las revoluciones burguesas europeas –y por lo tanto eurocéntrica–, se pretende identificar la voluntad del conjunto de la colectividad; entonces, las sociedades multiétnicas se orientan a configurarse como Estados uninacionales, sugiere Bartolomé.

Pero hoy el Estado moderno, al completar 200 años, está viejo y en crisis, agrega Marés (1997:177). Habiendo sido creado para garantizar la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, como solemnemente lo proclamaba la Constitución francesa del siglo dieciocho, llegó al final del siglo veinte sin haber podido promover la igualdad, ni la libertad ni la seguridad. El Estado envejecido ya no es suficiente ni para el capital ni para el trabajador y tampoco lo es para los pueblos indígenas. Destaca Marés (1997:177) que en estos dos siglos la reivindicación indígena ha tenido un claro sentido de limitar la acción del Estado sobre su territorio, de luchar por el reconocimiento de su identidad como pueblo y por ser llamado nación.

Estudiosos del problema coinciden en afirmar que mientras México exista continuaremos siendo un pueblo de nacionalidades oprimidas, proceso que según algunos se ha venido gestando desde antes de la llegada de los españoles.⁸ Debido a esto, al llegar los conquistadores, quienes supieron aprovechar las escisiones internas, producto del constante enfrentamiento de las nacionalidades oprimidas con la gran nación mexicana, vencieron y crearon una nueva forma de control, que vino a sojuzgar y a seguir explotando a las viejas nacionalidades débiles de nuestro país, de tal forma que:

La instauración de un sistema colonial hace 500 años representó para los pueblos y naciones que habitaban en este continente, no sólo una invasión militar y económica, sino sobre todo trastocó el orden jurídico, administrativo y político construido dentro de un contexto de diversas civilizaciones étnicas y lingüísticas (Nahmad, 1995:33).

Entre los habitantes del México prehispánico al derecho consuetudinario imperante entre los mexicanos se le consideraba un derecho mestizo, dado que fue el producto de la mezcla olmeca, maya, tolteca, chichimeca, tepaneca. Con la llegada de los conquistadores el conjunto del derecho consuetudinario sufrió la influencia de una cultura radicalmente diferente. Así, entre los grupos indígenas las reglas para designar sus propios gobiernos, sus propios jueces, sacerdotes, militares y

burocracia, fueron quebradas por el nuevo modelo occidental, que a partir de entonces empezó a difundirse en la Nueva España. Este modelo al momento del descubrimiento de América era completamente diferente, ya que los españoles poseían una herencia jurídica conformada por derechos consuetudinarios locales: derecho romano, derecho canónico, derecho germánico, derecho judío, derecho musulmán (González, 1995:49).

En Europa, desde el final del siglo quince y hasta fines del dieciocho, el Estado nacional se caracterizó por la consolidación del *reino* como forma de organización política dominante y en la península ibérica el derecho de Castilla estaba por encima de todas las leyes de los reinos dominados, los cuales eran formalmente respetados (González, 1995:54). En la época monárquica, mientras el hombre europeo imagina el orden de su mundo basado en los textos escritos emanados de la autoridad real, el hombre americano, por su parte, inventa el orden de su mundo en comunión con las fuerzas de la naturaleza y lo reproduce de manera oral. González (1995:23) llama *derecho estatal* al primero y *derecho consuetudinario* al segundo.

La historia nos ha demostrado que cuando dos culturas se encuentran una de ellas puede imponer, a través de la conquista militar, su concepción del mundo a la otra, y así sucedió en ese entonces; sólo que la imposición del gobierno extranjero en Nueva España fue acompañado, por un lado, por un obsesivo proceso de evangelización de los indios, dado que, "A diferencia de otras formas de conquista y dominio de territorios, la española se distinguió por su obsesión de convertir a los nativos al cristianismo y por su interés en trasladar a las nuevas tierras la civilización occidental" (Florescano, 1998:216). Por otro lado, a partir de la conquista de América se crearon nuevas relaciones de dominio en las que se generó un subalterno: el indio. El europeo inventó al indio como subordinado y, como tal, como sujeto sin voz. Estas voces canceladas nacieron al mismo tiempo que los espacios colonizados por Occidente (Bitrán, 2001:12).

Al principio la actitud de la Corona fue ambigua y vacilante. Por tal motivo fueron variadas y contradictorias sus disposiciones relativas al trato con los indios; no obstante, poco a poco, al crecer las protestas de los clérigos se fue estableciendo un conjunto de normas y reglas que permitieron encuadrar a los indígenas en un sistema de relaciones que acabaron por mantenerlos subordinados al dominio del colonizador⁹ y que en gran medida aún en nuestros días determinan, por sus efectos históricos, las relaciones entre indios y no indios (Stavenhagen, 1988:18).

Poco después de terminada la Conquista, a los indios les fue concedida una categoría elemental de menores, a pesar de que los monarcas españoles habían sido claros y terminantes: afirmaron la racionalidad de los indios y los declararon vasallos libres de la monarquía castellana, colocándolos al mismo nivel jurídico que los demás súbditos. Por lo tanto, los indios eran iguales a los españoles y también se les concedió el derecho a los beneficios del bautismo y la catequización. Fue ésta la forma como la política española aseguró la sobrevivencia de la población indígena; sin embargo, le confirió un estatuto de tutela permanente. Según la legislación, eran individuos libres pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos (Florescano, 1998:192).

Pero conceder a los indios el reconocimiento como *seres de razón* y aceptarlos en encomienda para sujetarlos y reducirlos al cristianismo¹⁰ eran meras justificaciones de la verdadera realidad: la

explotación y el despojo de que se les hizo objeto y la repartición de sus personas y de sus mejores tierras entre los vencedores (Pozas, 1972:7).

Por otro lado, la concepción etnocéntrica de los conquistadores, basada en la creencia de que la civilización europea era superior a las halladas en América, los condujo a adoptar posturas en detrimento de las culturas indígenas, provocando así una serie de rectificaciones legislativas presididas por un espíritu muy diferente –casi cabría decir contrario– del que imperó en los primeros tiempos, al quitarles o cercenarles algunos derechos importantes. Los indígenas quedaron envueltos en una red protectora que trababa la mayoría de sus actividades económicas (Miranda, 1964:3). Por ejemplo, la concepción que los conquistadores españoles tenían con respecto a la tierra contrastaba notablemente con la que el indio sostenía, ya que para éste la tierra era un medio para alcanzar su seguridad individual y para mantenerse unido a su comunidad, propiciando con esto la continuidad cultural del grupo. Por el contrario, para el español la tierra era concebida como un instrumento de dominio, destinado a lograr prestigio y control: a mayor cantidad de tierra poseída, mayor era la población sujeta a la voluntad de los propietarios, quienes al despojar a los pueblos de indios de su base agraria los obligaban a una total dependencia y subordinación.

Al respecto, Aguirre Beltrán (1970:55) considera que las distintas formas de tenencia de la tierra, cuya integración fue el resultado de la constante interacción de las distintas fuerzas de dispersión y concentración empleadas por los grupos en pugna, fueron las que determinaron la heterogeneidad de la estructura económica del país desde el momento mismo del contacto cultural.

De lo anterior podemos destacar que donde se va a acentuar más el contraste de este choque cultural es en la actitud del Estado español ante los derechos de propiedad y libertad de los indios, dado que la tradición teológica y jurídica europea reconocía que el hombre racional, aunque fuera pagano, tenía facultad de dominio sobre sus bienes, y que su persona era libre si no mediaba alguna causa justa en derecho que le hiciera perder esa prerrogativa. Destaca González (1995:121) que la sobrevivencia del derecho consuetudinario estuvo estrechamente ligada a la lucha por o contra la desaparición de su base de aplicación cultural: la tierra. De tal suerte que el estatuto que rigió a los indios descansó finalmente sobre las bases de libertad y propiedad concebidas en relación con los intereses de los colonizadores que venían a establecerse en las tierras conquistadas (Zavala, 1981:47). Esta protección del Estado produjo un régimen tutelar sobre ellos; pero, como ya se mencionó, a pesar de ello no se evitaron las usurpaciones de tierra por parte de los colonizadores, quienes se amparaban en mercedes de estancias y caballerías, lo que más tarde produjo el surgimiento de grandes fincas a costa de las comunidades de indios.

Cabe resaltar que, en cierta medida, desde la llegada de los españoles a nuestro territorio el encuentro de culturas tan diversas hizo surgir una actitud ideológica, institucional y política que algunos autores han denominado *política de indios*, la cual adoptaría modalidades diversas que ameritan un tratamiento *histórico-regional* muy especializado. Debido a la gran diversidad cultural que existe en nuestro país, los grupos étnicos en su devenir histórico pasaron por un paternalismo

cristiano (producto de una política de Estado que en su momento reconoció la humanidad y la libertad de los sometidos) y más adelante sobrevivirán, durante el siglo dieciocho, bajo las condiciones generadas por el Despotismo Ilustrado de los Borbones, que trajo ciertas innovaciones en el planteamiento de la política indigenista, para posteriormente recibir la influencia del igualitarismo que se deja sentir en los debates de las Cortes de Cádiz a principios del siglo diecinueve.

En definitiva, la aplicación de este tipo de políticas obedecía en gran parte a las aspiraciones, usos y necesidades del pueblo colonizador; pero aquí importa hacer resaltar que tal situación repercutía de manera muy profunda en la vida de los indígenas, debido a que en su aplicación se utilizaron una serie de métodos específicos cuyos resultados constituyen el antecedente de problemas similares correspondientes al periodo de formación nacional durante el siglo diecinueve, ya que, como consecuencia inmediata de la conquista y de la evangelización, entraron en contacto colonizadores e indígenas, comenzando así a vislumbrarse una dualidad de criterios que posteriormente van a influir en los estatutos de la política liberal.

De este contacto surge también una mezcla biológica y cultural entre indios y españoles: los mestizos. A este grupo social se le ha catalogado como inestable y afectado por graves conflictos de identidad, producto de políticas restrictivas que limitaron su integración social y su participación política durante la Colonia (Florescano, 1977:74). Pero lo importante es que los mestizos, no obstante haber necesitado varios siglos para lograr su consolidación, al terminar el siglo dieciocho ya estaban presentes como una nueva nacionalidad dentro del territorio americano, y fueron ellos, junto con los criollos, quienes eran desplazados de los puestos importantes por los europeos y, por otro lado, también eran incapaces de identificarse con los pueblos indios, quienes más tarde tratarán de reivindicar la nueva nación (Villoro, 1998:41).

El movimiento independentista mexicano estuvo caracterizado, a diferencia de los otros movimientos hispanoamericanos, por la participación masiva y desbordada de los sectores populares que voluntariamente se desprendieron de sus comunidades; entre ellos se encontraban principalmente indios sin tierra, peones, jornaleros de haciendas, mineros, entre otros, pero esta participación voluntaria no se podía dar simplemente en forma espontánea y desordenada, sino como una respuesta ante la presencia de líderes comprometidos que lograron encender el ánimo de sus seguidores invocando, no los principios liberales que sirvieron como justificación a los otros movimientos insurgentes de América, sino argumentos patrióticos nacidos del sentimiento criollo, sector al cual pertenecían Hidalgo, Morelos y otros miembros del clero medio y bajo, a cuyo llamado acudieron un gran número de insurgentes.

Sabido es que después de un mes de iniciado el movimiento el número de insurgentes había ascendido a 60 mil, lo que nos permite afirmar que desde sus comienzos la rebelión acaudillada por Hidalgo tuvo una base marcadamente étnica y de clase y que, no obstante haber sido derrotados básicamente por carecer de una disciplina militar, sabemos que los movimientos revolucionarios continuaron intermitentemente.

Fue ésta la primera irrupción decidida de las masas indígenas en el México moderno (Florescano, 1977:81), hecho fundamental que sirvió como elemento determinante en una gran parte de la historia de nuestro país en el siglo veinte y que dejó una honda huella sobre todo en los lineamientos políticos que posteriormente aplicaron criollos y mestizos en contra del indígena.

Fueron los indios y los campesinos los que apoyaron a Hidalgo en su lucha, no sólo contra el gobierno virreinal, sino también contra las instituciones civiles y religiosas, por lo que es fácil entender por qué el caudillo tuvo que acomodar su pensamiento social a ciertas exigencias de las masas. De aquí que Hidalgo haya declarado la abolición del tributo y de las cajas de comunidad, las cuales pesaban sobre los indios. El caudillo abolió también los grandes monopolios del tabaco y de la pólvora. Algunos autores, como Chávez Orozco (1979:40), intentan explicar con esto que liberar al peón de sus deudas y entregar la tierra a los indios era tanto como destruir la clase social a cuyos intereses servía Hidalgo como caudillo, esto es, que su política social no podía ir más allá de los intereses de la clase latifundista que representaba.

Otro caudillo criollo, Morelos, quien a pesar de no haber tenido acceso a las grandes corrientes del pensamiento europeo delineó una visión no sólo progresista sino revolucionaria de las cosas apoyándose en la observación de la realidad, planteó la necesidad de destruir el régimen de castas; no quería más indios, mestizos o mulatos, ni siquiera criollos, dado que para él todas estas denominaciones eran deprimentes y ofensivas y servían además para determinar el lugar que les correspondía ocupar a las personas dentro de la estructuración social, por lo que había que abolirlas, y las abolió. No obstante los esfuerzos que realizó y a pesar de lo admirable de su pensamiento, sabemos que la obra de Morelos no logró quedar plasmada en los trabajos de los que intervinieron en la elaboración de la Constitución de Apatzingán, que en el aspecto social se alejaba mucho del pensamiento expuesto por el caudillo.

Desde sus inicios, tanto criollos como mestizos consideraron a esta rebelión popular como algo muy alejado de sus intereses, pues, además de que veían en ella la satisfacción de los deseos sanguinarios, vengativos e innobles de los indios, se despertó entre los grupos criollos dirigentes una desconfianza instintiva hacia las masas populares, lo que los llevó a excluirlos deliberadamente de sus proyectos políticos, negándoles además cualquier tipo de participación efectiva en la construcción de una nueva nación integrada. En otras palabras, criollos y mestizos decidieron construir solos el país que deseaban (Florescano, 1977:82).

Nótese, entonces, que actuando a partir de estos momentos en contra de los intereses de la mayoría de la población, los principios liberales que guiaron a estas nuevas fuerzas dirigentes, principalmente a los criollos, hicieron que se modificara la noción de Estado de manera que, no obstante haber podido adoptar una organización política diferente a la estatal, optaron por fundar y proclamar la República federal,¹¹ representativa e igualitarista, es decir, el Estado *moderno* (González Galván, 1995:113).

El movimiento insurgente alentó el proyecto de construir una nación y un Estado republicano, cuyos trazos se dibujaron en las constituciones de la época y en las obras de Servando Teresa de Mier y Carlos María Bustamante, quienes fueron los primeros cronistas que narraron la gesta de la

Independencia; en ambos pensadores se advierte la disposición de unir la religiosidad tradicional con una nueva concepción política del Estado y la nación¹² (Florescano, 1998:334-335). Fueron ellos los que alimentaron el patriotismo criollo buscando en el pasado indígena las raíces de la nación en gestación, pero en las condiciones que ya se expusieron de inclusión/exclusión.

La decisión de asumir la antigüedad indígena como raíz de la nación les dio a los gobiernos surgidos de la Independencia legitimidad ante los grupos nativos y mestizos, dotó a la nación de un pasado remoto y alentó las ensoñaciones míticas que acariciaban sectores muy amplios de la población (Florescano, 1998:334).

Está ampliamente documentado que tanto el constitucionalismo americano (1776) como la Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) fueron los principales hechos históricos que influyeron en los movimientos étnicos. Al promulgarse la Constitución de 1812, el indio, a cambio de ser llamado *ciudadano*, perdió casi todas las ventajas, que con base en estatutos especiales había disfrutado durante la época colonial, sobre todo en el aspecto político, ya que las comunidades indígenas tenían el derecho de elegir a sus propias autoridades en forma democrática y sin intervenciones externas.¹³ Aunque se les concedía igualdad jurídica, de hecho las comunidades indias no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y cívicas debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba (Stavenhagen, 1988:23).

Lo anterior nos viene a demostrar una vez más que si parte de la política del régimen colonial tendió hacia una cierta protección de las tierras de la comunidad, el gobierno liberal, a juicio de algunos autores como Miranda (1964), Stavenhagen (1988), González Galván (1995) y Florescano (1998), entre otros, se enfrentó a la comunidad indígena como su más caro enemigo, pues el proceso destructivo se efectuó en todos los niveles y fundamentalmente en el aspecto jurídico-político, ya que al proclamarse la igualdad jurídica y desaparecer en su ámbito las diferencias raciales y sociales, considerándose ahora a todos los individuos como ciudadanos mexicanos, se derribaba la defensa que la Corona había implantado para proteger a la comunidad. A esto se debe que para el indígena la proclamada igualdad fue funesta, pues desde el punto de vista jurídico el indio dejó de existir y con ello el sistema comunal pasó a considerarse fuera de la ley por especial y privativo, o sea, contrario a la igualdad y opuesto al concepto liberal de propiedad privada.

Lo que hay aquí es, entonces, una renuncia de origen al multiculturalismo. Más adelante abordaremos esto y lo diferenciaremos de la multiculturalidad. Por ahora hay que subrayar que con esa legislación-marco derivada del movimiento de independencia el ser ciudadano mexicano significaba dejar de ser indio (pues debía abandonarse el sistema normativo-organizacional-institucional que sostenía a los pueblos indígenas) para convertirse en algo que en lo sucesivo actuaría en un nivel de igualdad frente a los otros sectores de la población, con todos los derechos y con todas las obligaciones inherentes a la ciudadanía. Nótese bien: al indio se le entregaban todos sus derechos como ser humano y disfrutaría de ellos como cualquier ciudadano, pero a cambio de ello debería cargar también con todos los deberes y responsabilidades inherentes a la

ciudadanía, pues sólo con eso sería un buen ciudadano. Y fue así como empezó la enconada y cruenta lucha por abolir las Leyes de Indias. "No más repúblicas de Indios", decía el planteamiento liberal, y bajo esta consigna los que ambicionaban el poder fueron penetrando paulatinamente en el Ayuntamiento Indígena de las comunidades.¹⁴

El triunfo liberal del siglo diecinueve consolidaría la apuesta por un Estado donde la iniciativa individual fuera el elemento clave que permitiese el desarrollo de una nación mexicana moderna, de aquí que su política resultara completamente opuesta a todos los "privilegios" de la Iglesia, del ejército y de las comunidades indígenas. Esto explica que el federalismo no haya tomado en cuenta las diferencias culturales. La división política fue superpuesta a la estructura colonial; por lo tanto, los indígenas quedaron al margen, ya que la división política propuesta no tomó en cuenta los territorios indígenas ni el pluralismo jurídico humano, es decir, el derecho consuetudinario (González, 1995:115).

En todo este proceso tampoco faltó una fuerte dosis de racismo aplicado básicamente a los pueblos indígenas, los cuales fueron considerados racialmente inferiores y por lo tanto incapaces de tener acceso a mejores condiciones de vida.

La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideraba que el elemento indio o indígena no tenía lugar en las nuevas culturas nacionales que se estaban edificando. El Estado y las clases dominantes utilizaron todos los mecanismos posibles para eliminar esas "lacras" ya que consideraban que ponían en peligro sus posibilidades de transformarse en naciones modernas (Stavenhagen, 1988:29).

Coinciden varios autores en afirmar que las poblaciones indígenas eran consideradas por los liberales como un obstáculo para la integración cultural y, por lo tanto, una amenaza para el grupo en el poder. Inclusive intelectuales de esa época, como José María Luis Mora y Mariano Otero,¹⁵ menospreciaban a las culturas indígenas. Fue Mora quien resumió la idea de nación que deseaban construir los liberales, por lo que explicó el papel que en ella tendrían los indios, y decía que "estos cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana, aunque despertasen compasión, no pueden considerarse la base de una sociedad mexicana progresista" (Florescano, 1998:363).

En 1855, cuando el partido liberal llega otra vez al poder promulga una serie de leyes cuyo objetivo era hacer posible la transformación de un México tradicional en una sociedad moderna y, sobre todo, que tuviera la oportunidad de ser más fuerte por medio del capitalismo y la libre empresa. Por el contrario, en las tierras comunales se les veía como factores causales del atraso de los indios, por lo que en 1856 esta situación culminó con la llamada Ley Lerdo,¹⁶ la cual prohibía a los pueblos poseer o administrar inmuebles y ordenaba vender los que tenían.¹⁷ Poco más tarde, en 1857, se promulgó la Constitución liberal que vino a ratificar la Ley de Lerdo, lo que impulsó aún más el exterminio de las tierras comunales. De este modo y por primera vez desde la creación de los primeros Estados mesoamericanos, los campesinos quedaron sin protección jurídica para defender sus derechos territoriales (Florescano, 1998:367).

Menciona González (1995:116-117) que la inestabilidad política del siglo diecinueve impidió la consolidación de la nación mexicana, ya que la vida constitucional de la nueva nación tuvo muchos altibajos y pasó del federalismo (1824) al centralismo (1835), y volvió al federalismo en 1846 para reorientarse años después hacia el centralismo (1853), hasta que finalmente, entre 1856 y 1857, liberales y conservadores acordaron no debatir más sobre el problema del federalismo. Sin embargo, una vez más,

La Constitución liberal de 1857 al declarar ciudadanos a todos los habitantes de la República privó a los grupos étnicos del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria, los despojó de personalidad jurídica para defender sus tierras y no proveyó ninguna legislación social en su favor (Florescano, 1998:487).

Con el advenimiento de la República el problema indígena se agravó, sobre todo a partir de que durante el gobierno de Benito Juárez fue promulgada la Constitución Federal, que en su artículo 27 estableció el desconocimiento de la personalidad jurídica de las poblaciones indígenas y, por lo tanto, de su propiedad territorial; de manera simultánea se profundiza el proceso de aculturación, fenómenos que se tradujeron en auténticas "guerras regionales" (Durand, 2002:6). De hecho, las poblaciones indígenas eran consideradas un obstáculo para la integración nacional. Florescano (1998:483) resume este planteamiento señalando que en el seno mismo de la República se forjó una triple oposición contra el mundo indígena: la primera la profundizaron las élites dirigentes y los partidos liberales y conservadores que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos políticos; la segunda fue la oposición que se configuró entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes el primero declaró la guerra cuando éstos no se unieron a sus leyes y mandatos, y la tercera fue una resultante de las dos anteriores: *la exclusión de los grupos indígenas del proyecto nacional*.

Sólo hasta que los liberales lograron vencer tanto a los conservadores como a los imperialistas extranjeros en el campo de batalla se comenzaron a colocar los cimientos de un Estado fuerte.¹⁸ En resumen, durante el periodo 1810-1910 el Estado liberal mexicano tuvo como estrategia la integración nacional y por objetivo la unidad nacional. Otorgó implícitamente a los indígenas el estatus (individual) de nacionales, es decir, de ciudadanos mexicanos, pero no podía reconocer la existencia de sus derechos colectivos; por lo tanto, *el derecho consuetudinario indígena tuvo que librar una nueva batalla por sobrevivir* (González, 1995:120).

La multiculturalidad no reconocida en un multiculturalismo político-jurídico

Según Díaz-Polanco, al finalizar el Porfiriato la población indígena era todavía significativa, ya que al menos uno de cada tres mexicanos se consideraba a sí mismo como indígena, y agrega que "la gran revolución popular que cimbró el país hasta sus cimientos a partir de la segunda década del siglo veinte, recordaría que las comunidades indias (especialmente en el centro y sur del país) seguían allí. Los indigenistas tendrían todavía trabajo para rato" (1996:91).

Pero la presencia no necesariamente estaba traducida en una existencia en términos político-jurídicos, como se ha venido insistiendo en este trabajo. Se puede poner en los términos que nos sugiere Restrepo: la diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo. Él nos dice lo siguiente:

Multiculturalidad refiere a una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad. En pocas palabras, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político (2004:277-278).

Puede sugerirse que, ya en el inicio del siglo veinte, la participación de las comunidades indígenas en el movimiento revolucionario puso de manifiesto los problemas económicos de la población, especialmente el de la tenencia de la tierra, consecuencia directa del proceso de privatización llevado a cabo durante el siglo diecinueve. Ellos seguían estando ahí, seguían haciéndose presentes, pero, incluso terminada la Revolución y promulgada la Constitución de 1917,

al no considerar en la legislación el estatus legal diferencial de los grupos indígenas, ningún derecho histórico, cultural y territorial, podría ser legalmente reclamado por el grupo. Si bien para la ley los indios son iguales a otros mexicanos, no lo son en la esfera del derecho consuetudinario. Al trazar una pionera política y una amplia práctica indigenista, México reconoció de hecho el estatus especial de estos pueblos, aunque no lo plasmara en la ley (Barabás, 1994:37).

¿Qué rol le fue asignado, entonces? Bueno, puede señalarse que el establecimiento formal de la antropología en México, con la presencia de la escuela de Franz Boas, con la celebración del Congreso de Americanistas en México en 1910, así como con la fundación de la Sociedad Indianista Mexicana que existió de 1911 a 1914, coincidió con una abundante proliferación de discursos y de diseños de políticas indigenistas, a pesar de que en esos años las teorías racistas estaban profundamente influidas por el darwinismo social, que despreciaba las mezclas raciales.

A principios del siglo veinte había dado inicio una nueva etapa en la construcción de la identidad, basada en la crítica al positivismo y en la creencia de que el sajonismo constituía el modelo ideal para ser adoptado por México, previa aniquilación de la herencia hispana. Esto, según Stavenhagen, era tomar conciencia de la propia realidad para transformarla, lo que significaba asumir al "indígena" como parte de la realidad que se pretendía transformar.

Liberar al indio supone convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el mestizo. Hacer que secunde y acepte las ideas de éste y convertirlo en un instrumento de trabajo eficaz dentro de su mundo. La propuesta de incorporar al indígena supone que tiene que abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase, para que acepte sin reparos la dirección mestiza y una nueva forma de dominación (Stavenhagen, 1988:45).

Entonces, desde el nacimiento del Estado nacional los pueblos indígenas no fueron convocados a formarlos. O sea, no hay un reconocimiento de su personalidad jurídica como parte de colectividades orgánicas; no hay un reconocimiento de su autonomía política, social, territorial, económica. No hay un multiculturalismo, porque los estados que conforman la Unión son organizaciones político-jurídicas que no tienen nada que ver con los pueblos indígenas; su principio es la igualdad, y en ella no tienen cabida sistemas normativos apartados del orden jurídico-político soberano.

El Estado mexicano es una República compuesta de estados libres y soberanos que se unen en una Federación. Al gestar esta República que hasta hoy somos no hubo un reconocimiento de los pueblos originarios como entidades que poseían características históricas, culturales, económicas y de organización propias; se genera, entonces, una tensión producto de la igualdad (Acevedo, 2009), pues, aunque no estuvieran reconocidos por el Estado soberano, esos sistemas normativos existían (y existen). Es difícil señalar si había condiciones para que su reconocimiento pudiera darse, o si la serie de acciones encaminadas a colonizar, convertir, explotar y luego desindianizar, integrar o transformar a los indígenas hacían poco menos que imposible que hubiera tales unidades que pudieran reivindicar su existencia y ser convocadas a la formación del Estado mexicano.

En consecuencia, lo que se logró fue una Constitución política que garantiza a los individuos que viven en el territorio nacional una serie de prerrogativas y derechos (y ahí están incluidos los indígenas, pero no como pueblos), que los vuelven iguales ante la ley (borrando conceptualmente la posibilidad de la diferencia fundada en los sistemas normativos propios de los pueblos indígenas), lo cual lleva a que la labor institucional se articule de tal modo que haya una serie de acciones encaminadas a lograr uniformidad en la acción de gobierno; eso excluye, de antemano, reconocimiento a sistemas autónomos, pero posibilita lo que sí ocurrió: que se empezaran a otorgar una serie de beneficios, que eran invariablemente instrumentos para su integración, de tal manera que empiezan a surgir instituciones para atender su problemática, y dentro de esta perspectiva se inscriben las formulaciones de Manuel Gamio (1916), para quien la idea de nacionalidad suponía la necesaria "fusión de las culturas, de las razas y la unificación lingüística". Este propósito integracionista y homogeneizante orientó durante más de medio siglo la tarea fundamental de los indigenistas: ayudar a la construcción de la nación significaba asumir que la homogeneización cultural era prácticamente sinónimo de civilización (Bartolomé, 1994:76).

Así pues, bajo los principios de asimilación e integración, a partir del siglo veinte se sentaron las bases y se orientaron los principios que aún en la actualidad constituyen el soporte ideológico del indigenismo oficial, cuyas tesis, a juicio de Nahmad (1995:40), están generadas y diseñadas desde el contexto de la sociedad dominante y responden a una cierta racionalidad de intentar el cambio social. Por lo tanto, los gobiernos surgidos de la Revolución y los subsecuentes se abocaron a crear programas indigenistas que culminaron en la creación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, y a partir de entonces el discurso empezó a cambiar y surgió el llamado "indigenismo de integración", cuya retórica proponía la educación bilingüe y el respeto de las culturas nativas.

Este viraje en la política produce un conflicto conceptual en términos jurídicos, pues hace tambalear al principio básico de igualdad y no discriminación. Como dice Auroux,

En la mayoría de las democracias modernas la protección contra la discriminación negativa, en función de criterios intrínsecos, está asegurada por la ley. La discusión es más compleja en lo que respecta a la discriminación positiva. Esta última tiene por objetivo restaurar la igualdad, y se apoya bajo el mismo principio que la condenación de la discriminación negativa. Se la asegura con medidas de ayudas sociales (salud, educación) o como en Estados Unidos de América mediante medidas de cuota para ciertas profesiones, donde la discriminación positiva ha sido adoptada en favor de minorías étnicas o de mujeres. La discriminación positiva puede ser entendida como una compensación y ser defendida con base en la justicia redistributiva. Tiene la falla de sobrevenir después de una discriminación negativa, es decir, de violar momentáneamente el principio de igualdad sobre el que se apoya (en Acevedo, 2009:247).

En todo caso, es imposible perder de vista que el objetivo del indigenismo continuaba siendo la integración de los indígenas a la sociedad nacional, lo que en suma significaba "mexicanizar al indio" (Bartolomé, 1994:76). La aplicación de los principales programas generados para lograr este proceso de asimilación e integración se llevó a cabo básicamente a través de los centros coordinadores indigenistas mediante acciones¹⁹ que se realizaron en los aspectos educativo, económico, de infraestructura, de organización social y política, entre otros, todo ello en el marco de la ideología nacionalista de la Revolución Mexicana. Aguirre Beltrán, quien a la postre se destacaría como uno de los principales ideólogos de esta corriente, dice que el integracionismo se propuso *corregir* las ideas etnocentristas de la política anterior e introducir "un elemento de justicia social en la política indigenista... que procura la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionando los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna" (Díaz-Polanco, 1996:92).²⁰

En resumen, la política indigenista ha sido ampliamente cuestionada y criticada, tanto por sus metas y fines integracionistas como por el hecho de ser considerada un instrumento en manos del Estado, al que le ha servido para ejercer control político e ideológico. Y, en efecto, la marginación de los pueblos indígenas es obra de los no indios, pero también lo es del indigenismo que pretende ayudar a su liberación. Y como dice Villoro, "mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen" (Villoro, 1996:123).

Es hasta fines de los años setenta que surgen nuevos debates sobre la ideología indigenista; hasta ese momento se empieza a reconocer la pluralidad étnica del país mediante el rescate de valores culturales, la reivindicación de las lenguas indígenas y la instrumentación de programas de educación bilingüe bicultural, y al mismo tiempo se formula la idea de etnodesarrollo, con la que lo que se persigue es la participación y representatividad de los pueblos indígenas en el ámbito económico, político y social, lo que propicia el proceso de autogestión, entendido éste como la capacidad que tiene una comunidad para generar su propio desarrollo con base en su organización interna.

¿De verdad es posible y funcional la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas en México?

A partir de la última década del siglo veinte algunos pueblos indígenas empezaron a establecer planteamientos específicos en defensa de sus derechos, que van desde el reconocimiento constitucional de la composición pluriétnica de la nación hasta demandas de autonomía²¹ y autodeterminación (entendida la autonomía como el reconocimiento de sus territorios en el seno de los estados nacionales y la autodeterminación como el reclamo político en donde se disputa al Estado la legitimidad para ocupar su propio espacio social y determinar –con base en sus necesidades– sus objetivos y formas de desarrollo).

En esa década también hubo un par de reformas constitucionales que reconocen, por un lado, que "la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas" (Art. 2º.) y, por el otro, que toda persona tiene derecho al "ejercicio de sus derechos culturales". También el Estado mexicano terminó por aceptar el Convenio 169 de la OIT, referido a pueblos indígenas y tribales. Todo lo cual, a pesar de sus limitaciones y sesgos, viene a sellar una lucha de la sociedad civil y sobre todo de los pueblos indios para la defensa de un derecho histórico (Sierra, 1993:17).

Con respecto a todo ello, mencionan Durand y Gómez (1998:25) que si bien es cierto que en el caso de los pueblos indios el gobierno salinista realizó esta acción con la cual, tras un periodo de 500 años, se reconoció a la nación mexicana como pluriétnica y pluricultural, también es cierto que en los hechos las etnias del país continúan ubicándose en los márgenes del subdesarrollo, circunstancia que se ha venido reforzando.

Seguramente eso tiene que ver con lo que ya se ha expuesto en páginas previas: en realidad nuestro marco constitucional se mantiene sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a una conformación multicultural. Hacerlo sería un acto encaminado a construir un multiculturalismo. Se sabe que durante la última década son varios los Estados americanos que ya han realizado cambios constitucionales y legislativos mediante los cuales, en mayor o menor medida, se reconoce alguna forma de autonomía a los pueblos indígenas: han avanzado hacia el multiculturalismo.

En lo que respecta al rumbo que debe tomar la cuestión nacional en nuestros días se están desarrollando dos tendencias. Una de ellas intenta reafirmar las identidades nacionales de los pueblos en favor de un movimiento de desarrollo pleno en el marco de la democracia; la otra, neoliberal, tiene como objetivo debilitar esas identidades y generar la disolución de todo sentimiento nacional sustituyéndolo por el cosmopolitismo, entendido como la difusa pertenencia a una civilización internacional asociada a los valores, modos de vida y patrones de consumo de las burguesías transnacionales, como plantea López y Rivas (1995:X).

Aun cuando puedan estar presentes esas dos tendencias, es claro que la expansión del modelo (neo)liberal reciente detonó el desmantelamiento de los territorios indios de México mediante la "contrarreforma agraria" que se instrumentó aceleradamente desde 1992 (Nahmad, 1995:38). Por

ello vuelve a surgir la duda: así como en el proceso de alumbramiento del Estado nacional quizá no había condiciones para convocar a los pueblos indígenas a incorporarse como actores constituyentes de la entonces emergente nación, ¿hoy sí las hay? Quizá en este momento dichos pueblos no estén suficientemente organizados, aglutinados, firmes, para exigir su incorporación en calidad de entidades político jurídicas que posean, reproduzcan y reivindiquen características históricas, culturales y económicas comunes [lo cual no significa desconocer la existencia de sus sistemas normativos, históricamente dinámicos, como se documenta en el texto *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano* (Acevedo, 2009)].

Quizá, también, los siglos de este proceso de inclusión-exclusión-asimilación-promoción-marginación de dichos pueblos han sido suficientes para ubicarnos en un punto de "no retorno", en el que ya no es posible otra cosa que un reconocimiento y garantía del ejercicio de los derechos, pero sólo en el marco de un sistema jurídico monoétnico, para el que la presencia del "otro" (el indígena aún no "desindigenizado") es sólo la ocasión para establecer el sistema jerárquico entre "nosotros" y *los otros*, donde siempre resulte fiador-responsable de los derechos de los segundos. No se nos olvide que el artículo primero de nuestra Constitución dice: "en los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución". Así es: ella los otorga; es el sistema jurídico dominante, nació monoétnico porque a su nacimiento nunca llegaron los pueblos indios, y a él ahora siempre podrán acudir, pero sólo como visitantes, no como anfitriones. Esto impide que la multiculturalidad que de hecho existe en el país termine por cristalizarse en un multiculturalismo que asuma las diferencias y dé vida a derechos-grupales efectivos en un orden político no monoétnico.

Bibliografía

Acevedo, Neyra (coord.), *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*, CDI, México, 2009 (en imprenta). [[Links](#)]

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación en México*, Editorial Comunidad UIA, México, 1970. [[Links](#)]

Barabás, Alicia, "Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena", en *Derechos indígenas en la actualidad*, UNAM, México, 1994. [[Links](#)]

Bartolomé, Miguel Alberto, " La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca", en *Derechos indígenas en la actualidad*, UNAM, México, 1994. [[Links](#)]

Bitrán, Yael, *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 2001. [[Links](#)]

Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno, sociedad*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987. [[Links](#)]

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, SEP, México, 1987. [[Links](#)]

Briseño, Ybelice, "Inmigraciones, exclusión y construcción de alteridades. La figura del inmigrante en el contexto español", en Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, pp. 201-219, Faces-Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2004. [[Links](#)]

Chenaut, Victoria, y Ma. Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS/CEMCA, México, 1995. [[Links](#)]

Dandler, Jorge, "Hacia un orden jurídico de la diversidad", en *Crítica Jurídica. Filosofía y Derechos*, núm. 14, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Conacyt, 1994. [[Links](#)]

Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996. [[Links](#)]

Durand, Carlos, y Gerardo Gómez, "Premisas sociojurídicas del desarrollo de los pueblos indios", en *V Jornadas Lascasianas. Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Cuadernos), México, 1996. [[Links](#)]

———, *Derecho indígena*, Porrúa, México, 2002. [[Links](#)]

Florescano, Enrique, "El indio en la historia de México", *Historia y Sociedad*, núm. 15, 1977, México. [[Links](#)]

———, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1998. [[Links](#)]

Gómez, Magdalena, "Hacia una definición del espacio de lo consuetudinario en el medio indígena y de sus posibilidades de ejercicio en el marco de la nueva legalidad", *Nueva Antropología*, núm. 44, agosto de 1993, México. [[Links](#)]

———, *Derechos indígenas: Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, INI, México, 1995. [[Links](#)]

———, *Derecho indígena*, INI/AMNU, México, 1997. [[Links](#)]

González Galván, Jorge Alberto, *El Estado y las etnias nacionales en México*, UNAM, México, 1995. [[Links](#)]

Krotz, Esteban, "Órdenes jurídicas, antropología del derecho, utopía. Elementos para el estudio antropológico de lo jurídico", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS/CEMCA, México, 1995. [[Links](#)]

———, *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*, Maldonado/CNCA, Mérida, 1997. [[Links](#)]

———, "Antropología y derecho", *México Indígena*, año IV, núm. 25, noviembre-diciembre de 1998. [[Links](#)]

Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, SEP (Sepsetentas), México, 1998. [[Links](#)]

López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, UIA/Plaza y Valdés, México, 1995. [[Links](#)]

Mares, Carlos F., "Los indios y sus derechos invisibles", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho indígena*, INI-AMU, México, 1997. [[Links](#)]

Miranda, José, "Los indígenas de América en la época colonial: teorías, legislación, realidades", *Cuadernos Americanos*, año XXIII, vol. CXXXII, núm. 1, enero-febrero de 1964, México. [[Links](#)]

Nahmad Sittón, Salomón, "La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México", en Raquel Barceló et al. (coords.), *Diversidad étnica y conflictos en América Latina*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 1995. [[Links](#)]

Ordóñez Cifuentes, José Emilio, "La antropología crítica latinoamericana y las propuestas del movimiento indio en torno a la cuestión étnica nacional", en *V Jornadas Lascasianas. Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Cuadernos), México, 1996. [[Links](#)]

Pérez Taylor, Rafael, *Entre la tradición y la modernidad*, UNAM, México, 1996. [[Links](#)]

Pozas, Ricardo, *Antropología y burocracia indigenista*, México, Cuadernos para Trabajadores núm. 1, 1976. [[Links](#)]

Restrepo, Eduardo, "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras", en Eduardo Restrepo y Álex Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 269-298, Universidad del Cauca, Popayán, 2004. [[Links](#)]

Rossi, Inno, y E. O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, España, 1992. [[Links](#)]

Semo, Enrique, "Las revoluciones en la historia de México", *Historia y Sociedad*, núm. 8, 1975. [[Links](#)]

Sierra, María Teresa, "Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena", *Nueva Antropología*, núm. 44, agosto de 1993, México. [[Links](#)]

Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, IIDH-El Colegio de México, México, 1988. [[Links](#)]

———, *El sistema internacional de los derechos indígenas*, México, 1999 (original inédito). [[Links](#)]

Villalpando, José Manuel, "Presentación del Programa de Actividades de las conmemoraciones de 2010", 2010, www.bicentenario.gob.mx. Consultado en mayo de 2010. [[Links](#)]

Villoro, Luis, "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", en *V Jornadas Lascasianas. Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Cuadernos), México, 1996. [[Links](#)]

———, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998. [[Links](#)]

Zavala, S., y J. Miranda, "Instituciones indígenas en la Colonia", en *La política indigenista en México*, INI, México, 1981. [[Links](#)]

Notas

¹ Este concepto es utilizado en el sentido que plantea Ybelice Briseño: para referir un proceso mediante el cual se construye al "otro" sobre la base de la atribución de un bloque rígido de patrones culturales. En su planteamiento, este tipo de procedimientos suelen emplearse como estrategia para "producir a un sujeto especialmente condicionado por patrones y normas culturales", al tiempo que se sientan las bases para una "concepción asimilacionista de grupos minoritarios" (Briseño, 2002:206-207).

² Puede aceptarse que ese interés por conocer a los pueblos "no civilizados" haya nacido originalmente de una curiosidad por lo exótico, pero debe aceptarse también que muy pronto se pone al servicio del Estado como parte de proyectos colonialistas. Su profesionalización no se habría dado de no ser por las iniciativas de expansión territorial, proceso que virtualmente la asimiló a los intereses específicos de países como Inglaterra, Francia, Alemania y Bélgica. Así, el interés se convierte en una necesidad de conocer las formas de vida y los recursos de los pueblos que iban colonizando.

³ Los primeros cuestionaban, sobre todo, el marcado reconstructivismo conjetural de los evolucionistas que pensaban en "cómo habría podido ser" la ruta de la barbarie a la civilización, en tanto que los segundos apuntaban sus baterías hacia las pretensiones unilineales, oponiéndoles un particularismo histórico orientado hacia la historia de las *culturas* y no a la de la cultura.

⁴ Por ejemplo, en el caso de nuestro país, tras prolongados debates y negociaciones es hasta 1991 cuando se adiciona el artículo 4° de la Constitución para reconocer la existencia de pueblos indígenas y el Estado se compromete a que la ley garantice una serie de beneficios para el desarrollo de la cultura de estos pueblos en casi todos los elementos que tradicionalmente se reconocen como parte de la misma. Asimismo establece el compromiso de garantizarles el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. Previo a esto se ratificó el Convenio 169 de la OIT, que contiene una filosofía y una propuesta política de los Estados nacionales para garantizar la participación y la democracia de los pueblos indígenas en los asuntos que son fundamentales (Gómez, 1993:13)

⁵ Muchos de estos pueblos no sólo participaron activamente en el movimiento independentista del siglo diecinueve, sino que comenzaron a migrar hacia las ciudades, integrándose a la naciente

sociedad. "El crecimiento acelerado de las grandes ciudades (...) se debe, ante todo, al arribo de emigrantes que proceden de las zonas rurales, indias o mestizas. La dinámica de este proceso migratorio obedece al empobrecimiento del campo, y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diverso tipo. Esta migración indianiza a la ciudad" (Bonfil, 1987:46).

⁶ Durante el pasado siglo, por casi seis décadas, fueron considerados como los beneficiarios de una política indigenista que a nivel oficial se generó para apoyarlos y darles un trato especial (...), acelerar y consolidar su desarrollo con el objetivo de sacarlos de su *atraso secular* e integrarlos al moderno Estado nacional. En este sentido, cabe recordar que los programas de gobierno, conocidos genéricamente bajo el nombre de "indigenismo", se han preocupado fundamentalmente por elevar los niveles de vida de las poblaciones mediante proyectos de desarrollo de la comunidad (Stavenhagen, 1988:9).

⁷ Es ampliamente conocido y está profusamente documentado en la literatura el hecho de que la población indígena, no sólo de México sino del continente, ocupa, por lo general, las posiciones más bajas en la escala de los índices socioeconómicos y en la estratificación social de nuestros países (Stavenhagen, 1988:9).

⁸ Lombardo Toledano (1973), tomando como referencia el Códice Mendocino, menciona que ya desde entonces los impuestos eran entregados por todas las *nacionalidades* pequeñas a la gran *nación mexicana*, y describe al mismo tiempo en qué forma estaban obligados a participar en las grandes campañas contra las naciones enemigas.

⁹ Para ir perfilando este sistema de normas había sido necesario someter militarmente a aquellos que no se sometían voluntariamente al dominio de la Corona y, sobre todo, que se resistían a aceptar la religión católica.

¹⁰ Y sin embargo, no podemos dejar de reconocer que la religión católica y sus ritos accesorios revestían enorme importancia en las comunidades campesinas. Así, durante la larga época de la dominación española el catolicismo, en unión sincrética con creencias y prácticas paganas, se convirtió en la principal fuente de aglutinación entre las sociedades indígenas. Esta solidaridad comunitaria, aunada al sistema de tenencia corporativa de la tierra, ayudó a mantener la cohesión e integridad de las comunidades

¹¹ El federalismo fue un principio político que no tomó en cuenta las diferencias culturales: sobre la estructura colonial fue superpuesta la división política federal, y las provincias se transformaron en estados (González, 1995:11).

¹² "El catolicismo tradicional fue el factor que imprimió mayor cohesión entre los insurgentes y continuó teniendo una presencia poderosa en el surgimiento de la nación independiente que pretendía encontrar una nueva estructura de legitimidad política; así, en México, la etnia criolla, en complicidad con las etnias mestiza e indígena, rompieron los lazos que los ataban a la etnia española" (González, 1995:35). A partir de entonces los enfoques metodológicos del derecho

tuvieron un carácter positivista y por lo tanto etnocentrista. El derecho estatal se convirtió entonces en un modelo que desde la perspectiva evolucionista correspondía al último estadio de la vida comunitaria (Semo, 1975:56).

¹³ También en el aspecto económico sufrió alteraciones, puesto que el indio podía dedicarse a cualquier actividad y disfrutar asimismo de la ventaja de estar exento del pago de alcabalas en la venta de sus productos. De igual manera, el indio no pagaba a la Iglesia el diezmo ni las primicias; lo único que realmente pagaba era el tributo al Estado, que ascendía a dos pesos anuales.

¹⁴ A fines de 1820 una docena de estados de la República había aprobado leyes que ponían fin a la propiedad comunal de los pueblos. La mayoría de la tierra era incompatible con la libertad individual (Florescano, 1998:365). Al respecto, Chávez Orozco (1979:97) menciona que el fraude que la Independencia cometió con los indios no se detuvo allí, sino que fue más lejos, ya que desde ese entonces arranca la insidiosa propaganda que trata de demostrar que el indio es un obstáculo para el desarrollo político y económico del país; para este autor, a partir de aquí el indio seguirá con el estigma de su incapacidad, con el cargo horrendo de ser un lastre para el progreso de la patria.

¹⁵ Para Mariano Otero resultaba claro que sólo los mexicanos burgueses recibirían los beneficios del capitalismo y que las clases bajas continuarían siendo abyectas y miserables, dado que la escasez de recursos destinaba a una parte de la población a vivir en la miseria. Causa directa de lo anterior era que en la década de 1850 a 1860 las haciendas dominaban la vida rural y los hacendados ejercían un enorme poder político.

¹⁶ Miguel Lerdo de Tejada, otro liberal de esa generación, advirtió que en la diversidad de culturas la causa de la desintegración nacional era la multiplicidad de razas, y decía: "ha sido y es el mayor obstáculo para el desarrollo del país" (Florescano, 1998:393).

¹⁷ Por medio de esta ley los liberales destruyeron la base del poder económico de la Iglesia, pero también destruyeron la cohesión tradicional de las comunidades indígenas, las cuales, como corporaciones civiles, eran propietarias de todas las tierras dentro de sus límites. La rígida aplicación de la Ley Lerdo en el campo tuvo un efecto nocivo sobre las comunidades indígenas.

¹⁸ Los estudiosos del Estado dicen que un requisito para su existencia efectiva es la concentración del poder en sus instituciones y el ejercicio pleno de ese poder en el conjunto del territorio (Florescano, 1988)

¹⁹ La llamada "política indigenista" incluyó programas y acciones de tipo asistencialista y culturalista, pero no se resolvieron las necesidades fundamentales de las comunidades.

²⁰ A juicio de Díaz-Polanco, el integracionismo cumplió su papel teórico-político en una fase preparatoria y de transición hacia formas más elaboradas de etnología. Pero no debemos perder de vista que la corriente integracionista tiene como único fin la desaparición de los pueblos indígenas mediante el enfoque integral y antropológico del cambio cultural dirigido, planteamiento que se justificaba en nombre del progreso y del desarrollo de la unidad nacional y

del bienestar de los indígenas. Tiempo después esta postura será calificada de "acción etnocida", término que se refiere a toda aquella política tendiente a destruir la identidad como tal. Al respecto, también señala Nahmad (1956:37) que "las políticas de integración y asimilación implementadas por los gobiernos emergidos de las formas democráticas dirigidas y manipuladoras han ejercido la mayor presión para disolver las identidades de los pueblos indios del país, por lo que la anhelada cohesión social se encuentra en una gran crisis de injusticia social".

²¹ La autonomía no va en contra de la unidad nacional ni constituye un problema de seguridad nacional; por el contrario, es la mejor forma de resolver los problemas, que de continuar profundizándose podrían llevar al separatismo. Esto significa que si los estados nacionales actuales no reconocen y estimulan el derecho a la libre determinación de los pueblos indios, puede ocurrir que esos pueblos opten por ejercer su derecho a la autodeterminación (López y Rivas, 1995:XVII).

Información sobre los autores:

Irma Ramírez González. Mexicana. Maestra en antropología social. Institución de adscripción laboral: Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Áreas de investigación e interés: grupos indígenas, derechos humanos, mentalidades y cultura funeraria. Publicación más reciente: *Perfiles indígenas del Estado de México* (UAEM. Toluca 2009).

José Luis Arriaga Ornelas. Mexicano. Doctor en ciencias sociales. Institución de adscripción laboral: Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Áreas del investigación e interés: grupo indígenas, derechos humanos, mentalidades y cultura funeraria. Publicación más reciente: "*La invención de la privacidad en la era de la transparencia*" (*Metapolítica*, vol.14, núm.70. México, julio-septiembre de 2010).

Fuente: RAMIREZ GONZALEZ, Irma y ARRIAGA ORNELAS, José Luis. La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural. *Culturales* [online]. 2011, vol.7, n.14 [citado 2015-07-15], pp. 87-124 . Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912011000200005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1870-1191.