



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO
FACULTAD DE DERECHO

MULTICULTURALISMO DESCAFEINADO
CRÍTICA AL MULTICULTURALISMO LIBERAL MEXICANO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN DERECHO

PRESENTA:

LIC. DANIEL GARCÍA URBINA

TUTOR DE TESIS:

DR. ALBERTO ABAD SUÁREZ ÁVILA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS, UNAM.

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS

Dedico esta investigación a mi familia. El desarrollo de este escrito no habría sido posible sin su apoyo. En primer lugar, destaco el soporte siempre certero de mis papás, Teresa y Alberto. Gracias a ustedes, he logrado mis metas. Les debo infinitamente mi felicidad. A mi hermana, Alejandra, le debo inspiración y risas. Su compañía, a veces silenciosa, a veces parlanchina, fue necesaria para concluir esta investigación. De la misma manera, la dedico imperiosamente a mis abuelos, Carmen y José, quienes han impulsado mi preocupación por la superación intelectual. A Pablo, mi tío, de quien agradezco sus lecciones de congruencia moral y espiritual, así como su imprescindible apoyo en los momentos difíciles.

Este escrito es de y para todos ustedes.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, que desde la educación media superior hasta los estudios de posgrado, me abrió sus puertas y me abrigó bajo su tutela de su excelencia académica. Agradezco a la Facultad de Derecho y a su Programa de Posgrado, por haberme brindado la oportunidad de cursar los estudios de Maestría y de contar con una planta docente de enorme calidad. Y también, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por proporcionarme una beca de estudios de maestría para llevar a buen puerto esta investigación.

Agradezco a mis profesores, amigos y alumnos, por sus enseñanzas técnicas y de vida, por sus regaños y por su capacidad –aún si no fuese su intención– para contagiarme el gusto por la investigación y la docencia. En especial, agradezco la amistad, el acompañamiento, la tutela, la paciencia, la dirección y los consejos de mi profesor y *sensei*, Alberto Abad Suárez Ávila. Su conocimiento y conducción para enfrentar problemas sociológicos me ha inspirado a creer que el mundo puede ser salvado.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL _____	VI
----------------------------	----

CAPÍTULO PRIMERO

BRÚJULA METODOLÓGICA _____	11
----------------------------	----

I. UNA TESIS TEÓRICA-SOCIOLÓGICA _____	11
II. SOCIOLOGÍA DE Y PARA MÉXICO _____	16
III. MULTICULTURALISMO: UN PROBLEMA SOCIOLÓGICO _____	18

CAPÍTULO SEGUNDO

LIBERALISMO: BASES PARA EL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO _____	29
---	----

I. ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO? _____	29
II. MÉXICO: UN ESTADO LIBERAL _____	37
III. MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: SUPERANDO EL INDIGENISMO _____	51
IV. MULTICULTURALISMO LIBERAL. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA _____	55

CAPÍTULO TERCERO

MULTICULTURALISMO LIBERAL EN MÉXICO _____	67
---	----

I. RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL. ¿OLVIDAMOS A LOS INDÍGENAS? _____	67
II. EL PAPEL DE LA SCJN EN RELACIÓN AL MULTICULTURALISMO	74
a) Entender el funcionamiento de la SCJN _____	75
b) Decisiones de la SCJN sobre multiculturalismo _____	81
c) SCJN: Corte defensora del liberalismo _____	104

CAPÍTULO CUARTO

¿ES EL MULTICULTURALISMO LIBERAL EL MODELO IDÓNEO PARA ENFRENTAR LOS RETOS DE LA MULTICULTURALIDAD INDÍGENA EN MÉXICO?	108
I. CRÍTICA AL MULTICULTURALISMO LIBERAL EN MÉXICO	108
a) El universalismo del liberalismo es incompatible para la diversidad cultural	111
b) Liberalismo vs. Comunitarismo	115
c) ¿Neutralidad del Estado liberal?	117
d) Diversidad cultural vs. Nacionalismo metodológico	122
e) Diversidad cultural es diversidad jurídica	133
f) Tolerancia	136
g) Territorios indígenas vs. Federalismo	143
II. HOMOGENEIZACIÓN CULTURAL: ¿UN PROYECTO DEL MULTICULTURALISMO LIBERAL?	149
a) Neoliberalismo y globalización económica	150
b) Homogeneización cultural de las comunidades indígenas. Individualismo y consumismo como paradigma de la modernidad	154
c) Un caso de homogeneización cultural indígena: Ley Federal de Zonas Económicas Especiales	164

CAPÍTULO QUINTO

MULTICULTURALISMO DESCAFEINADO	174
I. MULTICULTURALISMO SIN MULTICULTURALISMO	177
II. LO POLÍTICO DEL MULTICULTURALISMO	185
CONCLUSIONES	191
FUENTES DE CONSULTA	199

INTRODUCCIÓN GENERAL

Me gusta el pensamiento que conserva un sabor a sangre y de carne, y a la abstracción vacía prefiero con mucho una reflexión que proceda de un arrebató sensual o de un desmoronamiento nervioso. Los seres humanos no han comprendido todavía que la época de los entusiasmos superficiales está superada, y que un grito de desesperación es mucho más revelador que la argucia más sutil, que una lágrima tiene un origen más profundo que una sonrisa.

Emil Cioran

Una gran parte del pensamiento jurídico tradicional se ha limitado a crear elaborados conceptos dogmáticos al margen del resto de los problemas de la realidad social, como si el derecho fuera ajeno al entendimiento de los eventos culturales, económicos y políticos de las sociedades actuales. Incluso a veces es aún palpable la idea de que el derecho puede ser reducido al simple conjunto de procesos, procedimientos e instituciones existentes, consideradas verdades universales. Tal parece que el avance del pensamiento jurídico se ha mantenido neutral ante la decadencia y crisis de las sociedades modernas y que el papel que ejerce en los procesos de integración y estabilización de los fenómenos sociales es puramente institucional. Estoy convencido que deben superarse los paradigmas jurídicos que no han dado solución a las crisis de la sociedad, por lo que se debe ejercitar una crítica del derecho encaminada hacia el esclarecimiento y comprensión de los fenómenos sociales.

En ese tenor, me inclino a que debe buscarse una nueva racionalidad a las problemáticas sociales ejerciendo una crítica objetiva y universal a los modelos e instituciones que rigen el orden social establecido; una crítica que no se limite a teorías dogmáticas sobre lo jurídico, sino que tenga en cuenta la totalidad de las explicaciones a los eventos que ocurren en la sociedad. Considero imprescindible una profunda reflexión del pensamiento jurídico actual –eminente marcado por la lógica de la globalización y la racionalidad instrumental–. Cuestionar, re-pensar o superar el modelo

jurídico tradicional resulta ser una tarea necesaria para entender las transformaciones culturales, sociales y económicas por las que atraviesa la sociedad moderna.

La problemática que rodea la presente investigación es sobre el multiculturalismo indígena. La cuestión central del multiculturalismo es la de cómo se puede organizar la convivencia en las sociedades pluralistas –ya sea desde el punto de vista étnico, cultural, sexual o religioso– de modo que todos los grupos sean tratados de igual manera. Esta situación parece ser la ideal para la comunión de las sociedades modernas, ya que elimina la discriminación social y política de aquellos grupos sociales que presentan características distintas de las de la cultura dominante. Se trata de un modelo de organización social que afirma la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedad entre aquellos grupos o comunidades que sean cultural, religiosa, o lingüísticamente diferentes. Es un hecho constatable que en toda sociedad han convivido grupos diversos y que siempre se ha intentado el medio que hiciera factible esta coexistencia de la forma más pacífica posible, sin embargo, las reflexiones multiculturalistas traen aparejadas una serie de retos para las políticas tanto internas como externas de los Estados modernos, pues conceptos como unidad territorial, soberanía y cultura nacional no pueden dejarse a un lado tan fácilmente. Es importante aclarar desde este momento que multiculturalismo puede atender distintos desafíos, sin embargo, la investigación está enfocada particularmente a analizar el multiculturalismo que se preocupa por las comunidades y pueblos indígenas en México.

La pregunta sobre la que girará toda la investigación que a continuación se presenta, es la siguiente: ¿cuál es el papel que ha asumido el Estado mexicano en relación al multiculturalismo relacionado con las comunidades y pueblos indígenas? Derivado de lo anterior, la hipótesis que se plantea es clara: en México el multiculturalismo en relación con las comunidades y pueblos indígenas está basado en un liberalismo que no representa la mejor respuesta a los retos que la multiculturalidad plantea. En ese sentido, el multiculturalismo indígena permitido en México, al cerrar los espacios de la discusión, lo he descrito como un multiculturalismo descafeinado porque concede cierta multiculturalidad en la medida en que ésta no va en contra de los principios liberales, y por ende, una multiculturalidad que no asume los riesgos de un

verdadero reconocimiento y que orilla a la invisibilización política de las reivindicaciones indígenas.

Desde este momento me gustaría enfatizar que la visión sobre el multiculturalismo que plantea la investigación no es de corte liberal. Es cierto que a lo largo del escrito pueden vislumbrarse algunas teorías críticas, comunitaristas o poscoloniales, sin embargo, no puedo ubicar la investigación dentro de una teoría específica. Basta por ahora mencionar que se trata de una investigación dentro del amplio mundo de la teoría sociológica.

Sin duda es una investigación eminentemente documental, basada en diversas teorías que intentan explicar la realidad social. Es importante aclarar que muchas de mis observaciones a los distintos procesos sociales, jurídicos y culturales, estarán apoyadas en evidencia empírica, no propia, sino recabada por distintos autores dedicados a la antropología jurídica y la sociología de campo. Sucintamente me centraré en la elaboración de un análisis integral interdisciplinario concentrado en identificar y criticar los mecanismos, relaciones y estructuras legales de la sociedad actual; de esta manera, el estudio que propongo sobre el derecho para comprender los fenómenos sociales no será a partir de la hermenéutica y dogmática tradicional jurídica, sino a través del diálogo y la cooperación interdisciplinaria.

El cuerpo del trabajo que a continuación se presenta, está dividido en cinco capítulos. Advierto que la estructura seleccionada tiene que ver con un proceso inductivo. En el primero de ellos, denominado *Brújula metodológica*, se plantea medularmente bajo qué perspectiva debe ser visto el desarrollo de la investigación, es decir, bajo la lupa de la sociología del derecho. Y además se aclaran los alcances y diversidad de corrientes del multiculturalismo que intentan resolver los retos de la diversidad cultural.

En el segundo capítulo, *Liberalismo: bases para el multiculturalismo en México*, he tratado de delinear que el multiculturalismo indígena en México descansa sobre las bases políticas liberales del Estado. Esto en aras de dejar en claro que el multiculturalismo liberal es la corriente de pensamiento dominante que ha intentado resolver los problemas de la diversidad cultural en México. De esta manera, en este capítulo se aclaran conceptos como el de liberalismo, Estado liberal, multiculturalismo liberal e indigenismo.

En el tercer capítulo, que he denominado *Multiculturalismo liberal en México*, la investigación se concentra en revisar cómo ha sido de facto el liberalismo respecto de los retos de la multiculturalidad, mediante el análisis del comportamiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, a través de la revisión de una muestra de sentencias, tesis jurisprudenciales y jurisprudencias emitidas por esa Institución, relacionadas con el multiculturalismo indígena. Y en revisar la normatividad constitucional que reconoce la multiculturalidad indígena. Vale destacar que nuestro interés se centra en revisar la racionalidad con que se enfrentan las comunidades indígenas respecto a la unidad nacional y el bien común.

En el capítulo nombrado *¿Es el multiculturalismo liberal el modelo idóneo para enfrentar los retos de la multiculturalidad indígena en México?*, reviso las justificaciones teóricas del multiculturalismo liberal mexicano y expongo las razones por las que considero que no es el mejor modelo para un verdadero multiculturalismo en México.

Y finalmente, en el capítulo quinto, denominado *Multiculturalismo descafeinado*, muestro una serie de razonamientos por los que aseguro que el multiculturalismo aplicado en México, siendo débil y con poco compromiso con la diversidad cultural, tiende a despolitizar las demandas indígenas, ocasionado su invisibilización.

¿Sanaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido. En este momento estamos encadenados, humillados, enfermos de miedo: en lo más bajo.

Cada día retrocedemos frente a la contienda, pero pueden estar seguros de que no la evitaremos: ellos, los asesinos, la necesitan; van a seguir revoloteando a nuestro alrededor, a seguir golpeando el yunque.

Jean Paul Sartre

BRÚJULA METODOLÓGICA

Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre decente, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en oler– la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz.

Nietzsche

I. UNA TESIS TEÓRICA–SOCIOLÓGICA

La tesis que a continuación se sitúa dentro de la sociología del derecho, en su vertiente teórica. En un mundo que gira en torno a los decálogos y definiciones estructurales, pareciera necesario conceptualizar qué es la sociología del derecho y comprender a su vez, cuál será su papel en la presente investigación. Sin embargo, y contrario a los pensamientos platónicos, considero que es un oficio innecesario su delimitación conceptual. Si bien es cierto que la sociología del derecho como una rama de la ciencia jurídica es apenas reciente, es innegable la existencia de un Aristóteles que analizó las pulsiones humanas dentro de la polis¹; un Montesquieu y su espíritu de las leyes fundado no sólo en un contrato social, sino en las relaciones humanas, relaciones de producción y las variables ambientales²; un Foucault y la demostración de que lo jurídico no es otra cosa más que un discurso de las cúpulas de poder³; o un Adorno que ve en el derecho y la razón instrumental la creación de sociedades administradas.⁴

La sociología del derecho, a comparación de otras disciplinas, carece de un canon establecido de conocimientos y de objeto, por lo que su estricta

¹ Véase: Aristóteles, *La Política*.

² Véase: Montesquieu, Charles-Louis, *El espíritu de las leyes* (1748).

³ Véase: Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*. Cinco conferencias pronunciadas por Michel Foucault en Río de Janeiro del 21 al 25 de mayo de 1973.

⁴ Véase: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica a la ilustración* (1944).

conceptualización, como se mencionó, resultaría redundante. Al respecto, Vincenzo Ferrari menciona que “Conocer sociológicamente el derecho consiste precisamente en abordarlo con los parámetros teóricos y las técnicas de investigación propias de la sociología y las ciencias sociales en general; observar el comportamiento social con apoyo en el instrumento jurídico; comprender cuál es el rol que desempeña el derecho en la acción estratégica de los individuos y los grupos sociales, y cómo las instituciones jurídicas modelan las relaciones humanas y, sobre todo, cómo son modeladas por éstas”.⁵ Es decir, esta disciplina se dedica a analizar e investigar el derecho desde una perspectiva externa, como la de un observador –a diferencia de la dogmática y práctica jurídica que tienen una perspectiva interna del derecho–.

A la sociología del derecho le preocupan temas relacionados con investigaciones de la aceptación de las normas vigentes, la psico-sociología de los jueces o de las profesiones jurídicas, las estructuras antropológicas del derecho, el estudio de los métodos y metodologías de las disciplinas jurídicas, y los centros de poder. En este sentido, para Treviño, la sociología del derecho “intenta dotar de sentido teórico y explicar las relaciones entre derecho y sociedad, la organización social de la institución legal (orden del sistema), las interacciones sociales de todos quienes entran en contacto con las instituciones legales y sus representantes (agentes de policía, abogados, jueces, legisladores, etc.) y el significado que las personas le dan a su realidad legal”.⁶ En otras palabras, podríamos clarificar que la sociología del derecho se mueve en el estudio de las relaciones entre la realidad social y los campos jurídicos.⁷

La sociología del derecho es producto de las transformaciones sociales, políticas y culturales por las que atravesó y atraviesa la sociedad capitalista. La crisis de los modelos normativos técnicos y formales del derecho –exégetas y

⁵ Ferrari, Vincenzo, prólogo a la edición mexicana, *Primera lección de sociología del derecho*, 1ª ed., México, UNAM-IIJ, 2015, p. XVIII.

⁶ Treviño, Javier, *The sociology of law*, St. Martin Press, New York, 1997, p. 7.

⁷ “En el campo jurídico se desarrolla una lucha por el monopolio del derecho a decir derecho, es decir, por establecer cuál es la buena distribución (nomos) o el buen orden. Lucha en la que se enfrentan agentes investidos de una competencia inseparablemente social y técnica, consistente en lo esencial en la capacidad socialmente reconocida de interpretar (de manera más o menos libre o autorizada) un cuerpo de textos que consagran la visión legítima, recta, del mundo social”. Bourdieu, Pierre, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, *La fuerza del derecho*, Ediciones Uniandes y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2000, p. 169.

legalistas— establece las condiciones para el surgimiento de orientaciones teóricas que cuestionan y superan el normativismo clásico. El fracaso de las políticas jurídicas tradicionales, la ausencia de desarrollo económico, la corrupción, la crisis democrática, han orillado a poner el ojo en la sociología del derecho como una posible herramienta para entender lo anterior.⁸ Es imprescindible tener en cuenta que la ocupación sociológica “significa contemplar no sólo los sistemas normativos establecidos, de manera formal o informal, instituciones sociales estrechamente relacionadas con los operadores del derecho y la aplicación de normas (profesión jurídica, estructura judicial, ideologías profesionales, etc.) sino instituciones como la cultura, la economía, la organización estatal, la familia”⁹, lo cual permite advertir como se aplica el derecho en la realidad y las actitudes y actuaciones de la población frente a los dispositivos normativos.

Me gusta pensar que la principal preocupación del sociólogo del derecho es preguntarse por cómo es el derecho —a diferencia de preguntarse por cómo debería ser el derecho—, con el fin de, primero, entender y comprender los fenómenos sociales y, segundo, proporcionar una radiografía con respuestas posibles a las crisis de la sociedad. El sociólogo del derecho ejerce una búsqueda incansable de las respuestas a varios de los más difíciles problemas políticos y sociales que afrontan las sociedades modernas.

Wright Mills decía que la *imaginación sociológica*¹⁰ nos permite ser capaces de pensar distanciándonos de las rutinas familiares, de nuestras vidas cotidianas, para poder verlas como si fueran algo nuevo. En ese sentido, creo que la imaginación sociológica, como escenario ideal del jurista, es una forma de pensar(se) en un espacio histórico y social, que nos permitiría comprender las razones del proceso evolutivo de las sociedades y las relaciones con el derecho. El sociólogo del derecho pretende arrancarse del horizonte utópico de lo estrictamente jurídico —aquello que los juristas clásicos se preocupan en relación con la

⁸ Véase: Treves, Renato, *Introducción a la sociología del derecho*, trad. Manuel Atienza, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1978.

⁹ Silva, Germán, “El proceso de la investigación sociojurídica en Colombia”, en *Revista Diálogos de Saberes*, no. 15, abril – junio, Facultad de derecho, Universidad libre de Colombia, Bogotá, Colombia, 2002, p. 11.

¹⁰ Véase: Wright, Mills, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

interpretación de las normas y la lógica interna del sistema normativo—; y así, ubicarse en el estudio de la vida social humana, de los grupos y sociedades. Su ámbito es extremadamente amplio y va desde el análisis de los encuentros efímeros entre individuos en la calle hasta la investigación de los procesos jurídicos sociales globales. Exigencia la anterior que se satisfice a través del conocimiento de la economía política, la ciencia, la filosofía política, la psicología, el arte, etc.; además de los métodos de investigación social —cualitativos y cuantitativos—. En otras palabras, es menester reconocer que la sociología del derecho posee una vocación interdisciplinaria, para dar una explicación de una realidad cada vez más compleja. La interdisciplinaria permite abordar diversos problemas teóricos y sociales de la relación derecho y sociedad con mejores herramientas —sociología, economía, filosofía social y política, antropología, psicología—.

Por otro lado, el sociólogo del derecho debe hacer evidente la conexión entre la vida cotidiana de las personas y los cambios históricos de los procesos jurídicos; es un extranjero, un anacoreta permanente de los convencionalismos sociales; al final del día, despierta en una casa que sólo habita pero de la cual no se siente familiarizado. Entre las muchas interrogantes, debe responder acerca de cuál es la estructura de la sociedad dentro del orden jurídico actual y el lugar que ocupa determinada institución jurídica dentro del desarrollo histórico de esa sociedad: tiene la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo inmerso en una sociedad que reconoce la existencia de un orden jurídico.

El sociólogo del derecho goza de una enorme capacidad de asombro y sensibilidad artística; es pesimista, derivado del producto de la autorreflexión, de una consciencia de sí; también es optimista, porque ve en el derecho una nueva forma de pensar lejos de cualquier tipo de intelectualismo; además, es huraño, comprensivo y crítico de las formas convencionales de entender el derecho y sus instituciones. A veces es irracional, un niño, imprudente, asombrado por cuanto conoce; explorador del universo. El sociólogo del derecho hace caso de sus emociones, esos sentimientos que tanto le hacen falta a la ciencia del derecho. Necesita maneras de sentir y de motivaciones, alejado de meros abstraccionismos y de conceptos oscurantistas que trivializan problemas que no transforman nada.

Es un jurista de a pie y no de gabinete, inconforme con el mero intelectualismo de los libros. Se preocupa por las experiencias sociales que conoce personalmente, que no son meros abstraccionismos innecesarios de las nubes. No se preocupa por acumular conocimiento sin sentido social; sabe hacer visible la indiferencia y el malestar que son evidentes en la sociedad. Es por eso que en él existe un sentimiento de que nada marcha bien, un sentimiento de incomodidad frente al mundo que se le revela y del que depende.

La labor del sociólogo del derecho a veces es un trabajo literario, otras veces es político en aras de una crítica al cientificismo que se presenta como dogma y que justifica una enorme sensibilidad cultural. Se apoya en el arte, en la literatura y en cualquier tipo de expresión cultural, pues éstas son la notoria realidad del presente, de las inquietudes y problemas. A través de ellas hace presentes las prácticas y las catástrofes sociales que moldean la naturaleza humana en la época en la que vivimos. Tiene que ser poeta o pintor, porque de alguna manera intenta representar la belleza del presente, el encanto de las costumbres y el comportamiento de las sociedades. Otras veces, cuentista, es un cronista de la vida humilde, del malestar de la sociedad y de la profunda tristeza humana.

El sociólogo del derecho intenta poner en claro cómo la cultura configura a las instituciones jurídicas, e inversamente, cómo las instituciones jurídicas determinan la configuración cultural; además, le interesa cómo el derecho es un detonador de los cambios sociales, y viceversa; así como cuál es el rol que desempeña el derecho en el comportamiento de los individuos; y cómo las instituciones jurídicas moldean las relaciones humanas. El sociólogo del derecho está vivo, inconforme siempre. Vive entre la desesperanza de un mundo que parece no cambiar, y las incesantes ganas de transformar la sociedad.

II. SOCIOLOGÍA DE Y PARA MÉXICO

¿Existe una filosofía de nuestra América?

Agusto Salazar Bondy¹¹

Por razones propias, es posible notar cierta desconfianza hacia el derecho, hasta el punto de afirmar que su existencia obedece a un modelo económico –producto del matrimonio democracia/capitalismo–, y que tras un lenguaje subversivo de las doctrinas formalistas y objetivistas del derecho, se encuentran encubiertas y reforzadas las funciones del Estado en la reproducción de sociedades capitalistas. Principalmente, bajo la influencia de la Escuela Crítica de Frankfurt¹², la presente investigación parte de la tesis de que el derecho es una institución social llena de comportamientos característicos de los intereses de los grupos hegemónicos.

Ahora bien, la pregunta de si Latinoamérica, y más concretamente México, es capaz de pensarse a sí mismo y crear su propio conocimiento jurídico no es una cuestión ligera ni mucho menos banal. Este es uno de los principales motores de inspiración del presente trabajo. Debemos reconocer que América Latina es un continente de constantes crisis y profundamente agredido. Dentro de las diferentes problemáticas abordadas en Latinoamérica, cabe destacar la polémica planteada, sobre la esencia de lo verdaderamente humano y las relaciones que pudiesen existir entre esta y los indígenas que en la Nueva España fueron reprimidos antropológicamente. En ese tenor, si partimos de la idea de que a la llegada de los españoles la colonización fue cultural, social, política, jurídica y económica, ¿cómo

¹¹ En el siglo XX, en el año de 1968, apareció la obra "*¿Existe una filosofía de nuestra América?*" de Augusto Salazar Bondy en el cual el autor plantea la necesidad de que Hispanoamérica posea una filosofía propia capaz de interpretar su propia realidad y sirviese para la búsqueda de vías de desarrollo. Las conclusiones de Salazar Bondy es que no existe en América Latina una filosofía auténtica y original, sino imitativa e inauténtica porque la vida social produce un pensamiento alienante y encubridor de la realidad social.

¹² La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se originó en la década de 1920 bajo la dirección del filósofo Horkheimer, y se formó como una teoría del capitalismo tardío totalitario. Su centro intelectual se convirtió en el Institut für Sozialforschung (Instituto para la investigación social) en Frankfurt. El propio Horkheimer describe la Escuela de Frankfurt como "Un grupo de hombres agrupados en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente." Véase: Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Taurus, España, 1973, p. 9.

podemos conocer y reconocer en qué medida la realidad jurídica de los latinoamericanos no es una mera imposición conceptual?

Para Mauricio García Villegas¹³ la crítica del derecho latinoamericana debe partir de explicaciones que den cuenta de la especificidad de las prácticas y la cultura jurídica en América Latina, para lo cual, él considera, hay que preguntarse: a) ¿cuáles son los temas de estudio centrales que combinen el rigor científico, la interdisciplinariedad y la propuesta crítica?, y b) ¿qué estrategias metodológicas son las más adecuadas para dichos temas?

Por otro lado, el autor colombiano considera que para que un estudio sea crítico debe ser altamente reflexivo y debe minar los fundamentos de las prácticas jurídicas dominantes que sirven para reproducir el *statu quo*. Así, el desafío para la crítica es el de deconstruir –derribar lo dicho– y reconstruir –proponer–. Además, considera necesario realizar una explicación sucinta de los orígenes de esas prácticas, por lo cual considera que es menester elaborar un análisis de las condiciones políticas, socioeconómicas y culturales que han moldeado el derecho en América, desde la época colonial hasta la independencia. Dichos temas son, a saber: a) la pluralidad jurídica. Entendida como la coexistencia de múltiples campos jurídicos en mismo espacio y tiempo, *v.g.*, derecho indígena *vs.* el derecho “oficial”; b) la ineficacia instrumental del derecho, es decir, la diferencia entre lo establecido por el derecho y la conducta de la ciudadanía (escasa penetración del derecho en la práctica social cotidiana); y c) el autoritarismo, como uso frecuente de la fuerza de los aplicadores del derecho.

No obstante que el autor pone en la mesa esos tres temas como la centralidad para vislumbrar el problema del derecho en América Latina, también reconoce ciertas variables que acentúan esos problemas. Para su estudio, él propone analizar: a) la posición del país en el sistema económico capitalista mundial; b) la puerta de entrada del país al proyecto político de la modernidad respecto de los países en la centralidad; y c) la familia y la tradición jurídica del país correspondiente.

¹³ García Villegas, Mauricio, *Sociología y crítica del Derecho*, Fontamara, México, 2010.

Atendiendo a lo anterior, Mauricio García Villegas llega a la conclusión de que el derecho en América Latina, si bien es concebido como un objeto de represión –como consecuencia de la imposición en la raíces del derecho indiano, primero colonial y luego de la época independiente, y no ser una adopción de ese derecho de manera paulatina u homogénea, además de que se trata de un derecho incapaz de afectar la realidad social pues siempre han subsistido los usos y costumbres del derecho verdaderamente arraigados al contexto social– también es una forma de emancipación frente al contexto del orden mundial. Es evidente que el derecho en realidad funge como un mecanismo destinado a la legitimación de las políticas públicas, lo que origina que las normas producto de las reformas jurídicas, no obedezcan a verdaderos problemas sociales sino a un mero discurso de adaptabilidad, abstracto y generalísimo.¹⁴

Bajo esta perspectiva, la investigación que se presenta está encaminada, siguiendo a García Villegas, a analizar uno de los mayores retos de Latinoamérica, en específico de México: el multiculturalismo. Investigación que en todo momento tomará en cuenta los siguientes aspectos: la pluralidad jurídica, el autoritarismo –o colonialismo–, el sistema económico y el proyecto político de la modernidad. En esa tesitura, en un afán sistemático, vale la pena preguntarnos qué es el multiculturalismo y a qué tipo de multiculturalismo me referiré en el presente escrito.

III. MULTICULTURALISMO: UN PROBLEMA SOCIOLÓGICO

En la discusión teórica en torno al multiculturalismo, el término multicultural es importante en la medida en que va a describir una condición de las sociedades en la actualidad. De entrada, hay que tener presente que multiculturalidad y

¹⁴ En este sentido, Santos menciona que América Latina, como lugar descubierto por occidente, tiene signos de inconformismo, autocuestionamiento y autorreflexión, en relación con el conocimiento hegemónico-capitalista imperante –una especie de americanización de los pueblos originarios–. El panorama cultural latinoamericano se caracteriza no sólo por sus imbricaciones e interconexiones entre sistemas de valor, promiscuidad de las herencias, mezcla de identidades, sino también por el contraste entre espacios sociales relativamente homogéneos y espacios sociales relativamente homogéneos y en donde prevalece la hibridez y diversidad valorativa. Véase, Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, ed. Siglo XXI, CLACSO, México, 2009, p. 226.

multiculturalismo no son lo mismo. La multiculturalidad hace alusión a sociedades donde conviven grupos que provienen de diversas culturas.¹⁵ Por eso, se puede decir que la multiculturalidad es el hecho de esa diversidad. Este tipo de sociedades pueden ser de múltiples tipos. Por ejemplo, hay sociedades que se reconocen como multiculturales porque inicialmente se construyeron gracias a grupos de inmigrantes, como es el caso de Estados Unidos.¹⁶ Otras tienen la característica, como es actualmente el caso de Alemania, en donde sus sociedades están compuestas por una cultura mayoritaria que integra a una cultura minoritaria inmigrante.¹⁷

Debemos tomar en cuenta que no hay un único tipo de sociedades multiculturales: la situación multicultural de México no es la misma que la de Reino Unido o España.¹⁸ Will Kymlicka considera que el término de multiculturalismo puede ser confuso porque pareciera que se refiere a cualquier tipo de política que tiende a reconocer la diversidad cultural en el mismo sentido, lo cual es incorrecto. Es por ello que el pensador canadiense apunta que deben establecerse dos tipos de pluralismo cultural. Pluralismo multinacional, que hace referencia a Estados que no están compuestos por sólo una nación, sino por una diversidad de naciones, que buscan su propia autonomía. Un ejemplo evidente son los pueblos originarios. Y pluralismo poliétnico, constituido por la diversidad inmigrante, quienes buscan no un reconocimiento autónomo, sino de asimilación a la cultura dominante.¹⁹

¹⁵ Para efectos de la presente investigación el término “cultura” hace referencia al conjunto de valores, normas y bienes materiales que cualquier sociedad construye a partir de su propia cosmovisión. También resulta útil la definición propuesta por Villoro: “En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Ella engloba, además, de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.” Villoro, Luis, “Autenticidad en la cultura”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 177.

¹⁶ Véase: Williams, A. Robert, *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford University Press, New York, 1992.

¹⁷ Véase: Eckardt, Frank, “Multiculturalism in Germany: From Ideology to Pragmatism—and Back?”, *National Identities*, Alemania, Vol. 9, No. 3, Septiembre 2007, pp. 235-245.

¹⁸ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, UNAM, México, 2008, p. 23.

¹⁹ Kymlicka, Will, “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Nacional de Educación a Distancia; y Universidad Autónoma Metropolitana, No. 7, 1996, p. 20-54. Disponible en:

http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-7-D34AD066-D753-0D4F-C473-9B829D5EACB4/federalismo_nacionalismo.pdf

En este sentido, se entiende el multiculturalismo como la política de coexistencia de una pluralidad de estas naciones y grupos poliétnicos históricamente diferenciadas dentro un mismo marco político estatal. El término multiculturalismo “hace referencia, tanto en la teoría como en la práctica, a la reivindicación de un modelo de sociedad que se organice de manera coherente con el hecho de la existencia en la sociedad de grupos humanos culturalmente diversos.”²⁰ El perfil de este concepto se dibuja con mayor claridad si se contrapone al de asimilacionismo: el primero parte del hecho de la existencia de culturas diversas en una misma sociedad y aspira a que tengan reconocimiento en la esfera pública, mientras que el segundo parte de que la persona con una cultura distinta tiene que aceptar a la cultura establecida receptora para poder ser reconocida públicamente.

De esta manera, debemos reconocer que el derecho estatal es sólo uno de los múltiples derechos que existen en una sociedad, pues en la sociedad no hay un solo derecho, sino muchos derechos, a lo cual se le denomina pluralismo jurídico. En suma, el multiculturalismo se basa en el límite entre el discurso unitario y totalizador que pretenden dar cuenta de todo. El límite es la línea –que articula y separa– temas relacionados con territorios nacionales, étnicos, lingüísticos, subculturales, raciales.²¹ El multiculturalismo trata la tensión entre los particularismos y la universalidad, como trasfondo de la nostalgia del fenómeno de la globalización; es, en fin, la coexistencia híbrida de diversos mundos de vida culturales.

El derecho, dentro del marco del multiculturalismo, estudia a la diversidad cultural en la cual se presentan escenarios de conflicto o de convivencia –v.g. el fenómeno migratorio y, en general, el reconocimiento a los derechos de las culturas originarias, las etnias y sus sistemas normativos–. Dentro de los conflictos de poder entre culturas están fenómenos de la conquista, el de las pulsaciones hegemónicas y la cultura occidental.

²⁰ *Ídem.*

²¹ Frederic, Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Argentina, 1998, p. 32.

En México, la multiculturalidad se presenta desde varias facetas. Por ejemplo, los inmigrantes o las distintas comunidades religiosas; sin embargo, la investigación que presento se concentra en la sociedad mexicana considerada como una nación multicultural en donde pueblos originarios o indígenas –también conocidos como tradicionales– han existido a la sombra del proyecto de modernidad del Estado. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, actualmente hay más de 370 millones de personas que se auto identifican como indígenas distribuidos en alrededor de unos 90 países.²² México ocupa el octavo lugar en el mundo entre los países con la mayor cantidad de pueblos indígenas y tiene la población indígena más numerosa del Continente Americano. En el país, existen aproximadamente 12 millones 25 mil 947 personas indígenas²³, distribuidos en, aproximadamente, 68 pueblos indígenas²⁴ que en su conjunto representan el 11% del total de la población mexicana.²⁵ Históricamente, México es el primer país latinoamericano que se reconoció como

²² Información obtenida de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Véase: <http://www.fao.org/indigenous-peoples/es/>

²³ Información obtenida del Documento Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas en México, 2015, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>

²⁴ Datos obtenidos del Sistema de Información Cultural. Disponible en: http://sic.gob.mx/lista.php?table=grupo_etnico&disciplina=&estado_id=0

²⁵ 1. Kiliwa (Ensenada) 2. Cochimí (Ensenada) 3. Paipai (Ensenada) 4. Cucapá (Mexicali) 5. Kumiai (Playas de Rosarito) 6. Ixcil (Campeche) 7. Quiché (Champotón) 8. Kanjobal (Champotón) 9. Kekchi (Champotón) 10. Kikapu (Coahuila) 11. Jacalteco (Amatenango de la Frontera) 12. Mame (Amatenango de la Frontera) 13. Tojobal (Las Margaritas) 14. Cakchiquel (Mazapa de Madero) 15. Motozintleco (Motozintla) 16. Lacandón (Ocosingo) 17. Tzeltal (Ocosingo) 18. Zoque (Rayón) 19. Tsotsil (San Cristóbal de las Casas) 20. Chol (Tila) 21. Chuj (La Trinitaria) 22. Tarahumara (Guachochi) 23. Pima (Madera) 24. Tepehuan del Norte (Guadalupe y Calvo) 25. Tepehuan del Sur (Durango) 26. Chichimeca (Guanajuato) 27. Amuzgo (Ometepec) 28. Mixteco Mixteca Alta (Tlapa de Comonfort) 29. Mixteco (Tlapa de Comonfort) 30. Tlapaneco (San Luis Acatlán) 31. Náhuatl (Huejutla los Reyes) 32. Otomí (Ixmiquilpan) 33. Mazahua (Iztlahuaca) 34. Ocuitleco (Ocuilan) 35. Matlatzinca (Temascaltepec) 36. Purépecha (Michoacán) 37. Cora (Del Nayar) 38. Huichol (La Yesca) 39. Mazateco (Huautila de Jiménez) 40. Zapoteco (Heroica Ciudad de Juchitán Zaragoza) 41. Triqui (San Martín Itunyoso) 42. Huave (San Mateo del Mar) 43. Chatino (San Miguel Panixtlahuaca) 44. Zapoteco Vallista (San Pedro Pochutla) 45. Zapoteco de Ixtlán (San Pedro Pochutla) 46. Chontal de Oaxaca (San Matía Ecatepec) 47. Zapoteco Sureño (Santa María Huatulco) 48. Ixcateco (Santa María Ixcatlán) 49. Chocho (Santa María Nativitas) 50. Mixe (Santa María Petapa) 51. Tacuate (Santa María Zacatepec) 52. Cuicateco (Santos Reyes Pápalo) 53. Chinanteco (San Juan Bautista Valle Nacional) 54. Mixteco Mixteca Baja (San Jerónimo Xayacatlán) 55. Popoloca (Tlacotepec de benito Juárez) 56. Huasteco (Ebano) 57. Pame (Santa Catarina) 58. Mixteco de la Costa (Culiacán) 59. Mixteco Zona Mazateca (Culiacán) 60. Guajiro (Alamos) 61. Mayo (Guatabampo) 62. Yaqui (Guaymas) 63. Pápago (General Plutarco Elías Calles) 64. Seri (Hermosillo) 65. Chontal (Tabasco) 66. Totonaca (Filomeno Mata) 67. Popoloca (Sayula de Alemán) 68. Maya (Península de Yucatán)

“nación multicultural”. Sin embargo, la construcción del Estado mexicano, a través de sus instituciones y sus políticas públicas, desde el México independiente y la Revolución de 1910, se ha gestado sobre la base de un territorio que no reconoció la multiplicidad de pueblos indígenas y que homenajeó la figura del progreso económico de la globalización.²⁶ Más adelante abordaré esta situación. Por ahora, basta con reconocer que de los datos se desprende que la diversidad cultural es un hecho y que México es un país multicultural.

Por las anteriores razones, es menester aclarar que el multiculturalismo al que hago referencia por lo tanto no se enfoca a políticas de apertura a inmigrantes²⁷; también es diferente al multiculturalismo estadounidense, el cual se asocia a acciones afirmativas en favor de ciertos grupos, como a los afrodescendientes. El multiculturalismo aquí tratado está relacionado con la defensa de la libre determinación y la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas.²⁸ Históricamente los pueblos indígenas han padecido diversas injusticias que van desde la discriminación, la desposesión de sus tierras y recursos naturales, opresión económica, colonización interna y externa, culturización, así como la falta de control sobre sus formas de gobierno y modos de vida, todo esto, principalmente, como consecuencia de la creación de los Estados modernos y su expansión territorial, económica y cultural. O, en otras palabras, consecuencia de la modernidad.

El cómo los Estados modernos hacen frente a dicha condición de las sociedades no queda del todo bien establecida. Las dificultades que los gobiernos tienen que sortear en relación con el tema de la multiculturalidad estriban principalmente sobre cómo podemos hacer convivir a dos o más culturas que en mayor o menor medida, perciben los significados del mundo de manera distinta. En otras palabras, la problemática de la multiculturalidad trata de resolver los

²⁶ Véase: Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

²⁷ Véase: Süßmuth, Weidenfeld, “The Integration of Challenge: Living Together in a Europe of Diversity”, en *Managing Integration*, Migration Policy Institute, 2005.

²⁸ De conformidad con el *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* los pueblos originarios son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

problemas naturales que se susciten de la interacción de culturas disímiles, y en específico, trata de resolver el cómo evitar que las sociedades mayoritarias impongan sus instituciones a quienes pertenecen a una cultura diferente.

El multiculturalismo no es otra cosa que las políticas públicas y decisiones que los gobiernos realizan encaminadas a resolver los problemas de la diversidad cultural. El desafío del multiculturalismo, en estos términos, consiste en lograr una sociedad auténticamente plural y justa, en donde todas las culturas puedan convivir con armonía y se respeten los derechos individuales, colectivos y de la comunidad. Un mundo en el que quepan otros mundos, como rezan los Zapatistas.²⁹

La nación mexicana está compuesta de un gran y rica variedad de pueblos indígenas, cada uno de ellos con derecho a ser respetados, dignos de crecer y florecer. Sin embargo, tal y como lo reconoce León Olivé, el principal problema del multiculturalismo en México es que no hemos sido capaces de establecer las estructuras e instituciones que garanticen el desarrollo de los mismos en la forma en que autónomamente decidan sus miembros respecto de sus formas de vida, de sus recursos naturales y a participar activamente en la construcción del proyecto de nación.³⁰

Hay que reconocer que no existe, hasta ahora, una teoría sobre la articulación de la raza, la cultura y los derechos fundamentales ni sobre las formas en que estas articulaciones pueden funcionar. A menudo los términos se generan como una letanía, para probar su corrección política, pero ello no necesariamente significa que los modos de análisis que siguen vigentes impliquen una comprensión del funcionamiento de cada eje de poder en relación con los otros. Sin embargo, de acuerdo con León Olivé, a lo que se debe aspirar en términos de multiculturalismo es a crear nuevas y mejores relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas que garanticen a) la satisfacción de las necesidades básicas de los miembros de los diferentes pueblos, de acuerdo con la manera autónoma que ellos elijan; b) el acceso y control de los recursos naturales de su territorio; y c) su

²⁹ Expresión utilizada en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Puede consultarse en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

³⁰ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, *op. cit.*, nota 18, p. 9.

participación en la construcción de la nación mexicana a través de su participación en las políticas públicas del país.³¹

Como ya lo había adelantado, considero que el tema coyuntural cuando se analiza el tema del multiculturalismo indígena es el que tiene que ver con la autonomía y libre determinación. Esta discusión pone en tela de juicio la tan enarbolada soberanía de los Estados. Habrá que recordar que es gracias al concepto de soberanía que fue posible la creación de los Estados modernos, esto es, en la configuración de las instituciones que tenían la capacidad política para decidir la trayectoria de ese Estado. Como se podrá intuir, la soberanía está íntimamente relacionada con la teoría del contrato social.

Es por eso que hoy en día, el núcleo de la discusión en torno al multiculturalismo radica precisamente en la siguiente complejidad: si entendemos la soberanía y el contrato social como los fundamentos para que un Estado, a través de la voluntad general de integrantes que comparten un proyecto de vida, pueda organizarse bajo la premisa de un bien común y de instituciones afines a dicha premisa, luego entonces el reconocimiento de la pluralidad de culturas que no sólo tienen distintos proyectos de vida, sino instituciones políticas, jurídicas y culturales completamente ajenas al Estado, resulta una empresa difícil de conciliar. En otras pocas palabras: la discusión del multiculturalismo indígena en el debate contemporáneo está enfocada a analizar y justificar cuáles son los límites de la autonomía y la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, que están inmersos temporal y geográficamente en los Estados modernos.

Siguiendo el pensamiento de Jorge Alberto González Galván, la autonomía y la libre determinación de manera específica debe focalizarse en la organización interna, los sistemas normativos internos *–iuris dictio* indígena–, los sistemas de gobierno internos, las tierras y territorios, y en la identidad cultural propia.³² En el mismo sentido, Héctor Díaz Polanco menciona que “se refiere a un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades

³¹ *Ibidem*, p. 11.

³² González Galván, Jorge Alberto, “Debate nacional sobre derechos indígenas. Lo que San Andrés Propone, ¿San Lázaro descompone?”, en González Galván Jorge Alberto (coord.), *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, México, 2002, pp. 272-276.

integrantes de un Estado o de una nación, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.”³³ O en otras palabras, la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas encuentra su fundamento cuando la comunidad puede dictarse sus propias leyes, lo cual significa que puede autogobernarse. De esta manera, el multiculturalismo que nos interesa para este trabajo se cuestiona la unicidad del derecho oficial frente a los diversos sistemas que pudieran existir en una sociedad determinada –derecho indígena, comunitario, originario–, por lo que importa preguntarse hasta qué punto el Estado debe reconocer cierta autonomía a las prácticas sociales de las comunidades indígenas.

Ahora bien, el multiculturalismo como corriente filosófica-política si bien tuvo su origen en una serie de acontecimientos de finales del siglo XX que resaltaban la emergencia de las diferencias y ponían en duda el paradigma liberal del igualitarismo³⁴, al final del día se inscribe en el proyecto político de la modernidad, esto es, en el proyecto de los Estados modernos liberales. Específicamente el multiculturalismo puede rastrearse gracias a las reivindicaciones raciales que en los años sesenta tuvieron lugar en Estado Unidos de América, y a los que pueden sumarse los movimientos por los derechos de la mujer, los de las comunidades homosexuales, así como los que luchaban por mejores condiciones educativas.³⁵ Asimismo, el fenómeno migratorio, sobre todo en países europeos, contribuyó a su estudio.³⁶

Estas reivindicaciones muy generales de derechos evolucionaron en lo que hoy en día puede entenderse como multiculturalismo, distinguiéndose de luchas que tenían otros presupuestos filosóficos, como el feminismo o la teoría *queer*. A pesar del abigarrado conjunto de teorías, es generalmente aceptado que las diferentes

³³ Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Edit. S. XXI-UNAM, México, p. 151.

³⁴ Para una crítica al igualitarismo, véase: Kaiser, Axel, *La tiranía de la igualdad*, Ediciones Deusto, Barcelona, España, 2017.

³⁵ Véase: Piqueras, Andrés, *Movimientos sociales y capitalismo. Historia de una mutua influencia*, Valencia, Ed. Germaia, 2007.

³⁶ Véase: Blanco, Cristina, *Las migraciones contemporáneas*, Alianza, Madrid, 2000.

formas de abordar el multiculturalismo podrían dividirse en: a) estudios culturales, principalmente representados por Stuart Hall³⁷; b) poscolonialismo, bien representado por Edward Said³⁸ y Homi Bhabha³⁹; c) liberalismo, donde aparecen las enormes figuras de Joseph Raz⁴⁰, Will Kymlicka⁴¹, John Rawls⁴², Ronald Dworkin⁴³, entre otros; y d) comunitarismo, representado principalmente por Charles Taylor.⁴⁴ En la teoría, en México es un tópico que se ha discutido ampliamente principalmente desde tres visiones: a) la liberal, a través de las figuras de Francisco Ibarra Palafox⁴⁵ y Rodolfo Vázquez⁴⁶; b) la liberal intercultural de León Olivé⁴⁷ y de Fernando Salmerón⁴⁸; y b) la comunitarista, principalmente gracias a Luis Villoro⁴⁹, Aida Hernández⁵⁰ y Héctor Díaz Polanco.⁵¹

Se considera que los Estudios Culturales son la primera corriente de pensamiento que habló de multiculturalismo. Nacieron como una herramienta académica en 1964 en el *Center for Contemporary Cultural Studies*, en La Escuela de Birmingham, en Inglaterra, que volteaba a ver a la sociología, la historia, el

³⁷ Véase: Hall, Stuart, "Cultural Studies: two paradigms", *Media, Culture and Society*, no. 2, London, 1980, pp. 57-72.

³⁸ Véase: Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Editorial Anagrama, Barcelona, 2004.

³⁹ Véase: Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Manantial, Buenos Aires, 2002.

⁴⁰ Véase: Raz, Joseph, "Autonomía, tolerancia y el principio del daño", trad. R. Correa, *Revista de Estudios Públicos*, Santiago, Chile, no. 76, pp. 91-113, 1999.

⁴¹ Véase: Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁴² Véase: Rawls, John, *Liberalismo Político*, trad. Sergio René Madero Báez, cuarta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

⁴³ Véase: Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1989.

⁴⁴ Véase: Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁴⁵ Véase: Ibarra Palafox, Francisco, *Minorías etnoculturales y Estado nacional*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.

⁴⁶ Véase: Vázquez, Rodolfo, *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

⁴⁷ Véase: Olive, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999.

⁴⁸ Véase: Salmerón, Fernando, *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Paidós, México, 1998; Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, México, 2003.

⁴⁹ Véase: Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

⁵⁰ Véase, Hernández, Rosalva Aida, *Diferentes pero Iguales: los Pueblos Indígenas en México y el Acceso a la Justicia*, Proyecto sobre la Reforma de la Administración de Justicia en México, Centro de Estudios México-Estados Unidos, La Jolla, California. Disponible en: <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1035&context=usmex>

⁵¹ Véase: Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.

marxismo, la antropología y la literatura para entender la cultura de masas. Sin embargo, tiempo después, con su llegada al panorama académico estadounidense, una buena parte de sus estudios se enfocaron al multiculturalismo, como una reacción en contra del universalismo estadounidense. Tienen como premisa fundamental una visión de la cultura en su sentido amplio, es decir, la cultura no de una nación, sino de distintos grupos sociales e investiga cómo las estructuras y fuerzas particulares que organizan la vida cotidiana de maneras contradictorias empoderan o desempoderan a las personas.⁵²

Por su parte, el multiculturalismo poscolonial asume que la exclusión de grupos culturales se debe, no a relaciones de poder desiguales y explotación entre las sociedades colonizadas y los colonizadores –como sostenían los marxistas ortodoxos–, sino como contradicciones internas de las sociedades. De acuerdo con Homi Bhabha, este tipo de multiculturalismo repiensa las limitaciones del sentido liberal.⁵³

El multiculturalismo liberal se caracteriza como una teoría que, partiendo del liberalismo, asume que la diversidad cultural debe ser protegida en la medida en que reafirme los derechos individuales. Este tipo de multiculturalismo no se preocupa por defender las identidades étnicas, sino por mitigar la violencia estatal contra las minorías culturales, conflictos entre esas minorías, así como por hacer valer los derechos de los individuos al interior de esas culturas.

Finalmente, la teoría comunitarista del multiculturalismo considera que los derechos individuales no deben absolutizarse en una sociedad multicultural, sino que deben ser priorizados para un tipo de cultura que se identifica con el liberalismo, y que en aquellas culturas que no se identifican con el liberalismo, se deben priorizar las luchas colectivas. En este sentido, para la teoría comunitarista es válida la autonomía e independencia política de la diversidad cultural.

Sin que sea óbice de todo lo anterior y a pesar de las evidentes diferencias que existen en las posiciones acerca del multiculturalismo, debemos intuir que se trata, en la generalidad, de un pensamiento político y moral que intenta plantear un

⁵² Véase: Frederic, Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales*, op. cit., nota 20.

⁵³ Véase: Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura...*, op. cit., nota 40.

modelo diferente al del asimilacionismo y el integracionismo cultural que caracterizó a los Estados modernos hasta finales del siglo XX. Este aspecto es esencial para nuestra investigación, pues el multiculturalismo indígena en México si bien tiene bases teóricas y prácticas en el llamado indigenismo, se supone a sí mismo una nueva forma de resolver los retos de la multiculturalidad. Más adelante explicaré esta distinción.

CAPÍTULO PRIMERO

LIBERALISMO: BASES PARA EL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO

I. ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO?

Ahora bien, siguiendo nuestra pregunta de investigación –*¿Cuál es el papel que ha asumido el Estado mexicano en relación el multiculturalismo indígena?*– parece ahora imprescindible que fijemos la posición general que México, como Estado, ha tenido, con la intención de analizar qué tipo de multiculturalismo es el realmente existente (comunitarista, liberal, poscolonial o de los estudios culturales).

Tengamos en cuenta que el multiculturalismo es una forma de pensamiento contemporáneo que intenta dar respuestas sobre los retos de una multiculturalidad que si bien es nueva en términos de reconocimiento jurídico –finales del siglo XX–, su origen fáctico no tiene fecha de inicio. Incluso, me atrevería a decir que la multiculturalidad es propia del origen de la humanidad: el hecho de que siempre, desde la antigüedad hasta nuestros días, las culturas han convivido constantemente con otras culturas.⁵⁴ Es importante hacer esta precisión puesto que la presente investigación se enfoca en el multiculturalismo indígena que, como decisión política y moral, si bien se ha gestado en México desde finales del siglo pasado hasta el momento, lo anterior no supone que el pensamiento que rodea el multiculturalismo en México tuvo su origen espontáneo, sino que se ha visto impregnada de diversos factores históricos, políticos, económicos y culturales. Así las cosas, teniendo en cuenta que el multiculturalismo tiene su expresión a través decisiones políticas, la

⁵⁴ Por ejemplo, el nacimiento de los griegos en la antigüedad fue el producto de la convivencia de varias sociedades, desde los cretenses hasta los egipcios. Véase: Asimov, Isaac, *Los griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

principal tarea a desarrollar en este momento es cual ha sido la política que ha caracterizado el Estado mexicano.

De acuerdo con Jesús Reyes Heróles, el liberalismo es el proceso bajo el cual se ha formado la ideología mexicana, o de lo mexicano, y es la base de toda la estructura institucional.⁵⁵ Es por ello que actualmente en México, en la práctica y la teoría, es el multiculturalismo desde el punto de vista liberal la corriente de pensamiento que más ha tenido peso cuando nos enfrentamos a cuestiones indígenas. En otras palabras, el pensamiento dominante en México sobre la forma en la que enfrentamos los retos de la multiculturalidad es un multiculturalismo liberal. Pero la anterior afirmación plantea diversos tópicos a resolver. Primero tendríamos que entender qué es el liberalismo, para después establecer por qué afirmamos que México tiene una tradición liberal.

Por ahora lo primero que debemos establecer es qué debemos entender por Estado moderno y por Estado moderno liberal. En esa tesitura, el Estado moderno –naciente en Europa del siglo XV y XVI⁵⁶–, de acuerdo con Max Weber, es la entidad que contiene el monopolio legítimo del uso de la fuerza.⁵⁷ La cual ostenta a través de la soberanía interna –frente a sus ciudadanos– y externa –frente a otros Estados–. Surgieron como organizaciones que respondían a las crisis de finales de la Edad Media, y con el paso del tiempo se convirtieron en una aspiración mundial.⁵⁸ Sin embargo, vale apuntar que el Estado moderno no nació necesariamente liberal, de hecho, históricamente, el “primer” Estado moderno fue absolutista y se caracterizaba por la ausencia de derechos humanos, inexistencia de división de poderes y carecía del principio de legalidad.⁵⁹ Por ello, no se debe pasar por alto que los Estados modernos pueden ser considerados, según el orden cronológico como: absolutos, liberales, socialistas y neoliberales.

⁵⁵ Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, T. I., Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. X.

⁵⁶ Generalmente se considera que el Estado moderno nace con el Renacimiento.

⁵⁷ Weber, Max, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 83-84.

⁵⁸ Véase: Sabine, George, *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

⁵⁹ Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 5

Pero todos ellos con algunas características compartidas. Por ejemplo, el Estado moderno se unificó sobre la base de territorios instituidos en unidades artificiales en donde podían ejercerse su soberanía y poder, es decir, un espacio geográfico en donde tienen validez las normas jurídicas que sustentan el orden nacional.⁶⁰ Lo anterior también orilló a que se concibiera que el Estado, como instancia suprema, tenía el monopolio del ejercicio de la violencia. Por eso mismo, la creación de los Estados modernos engendró la idea de “pueblo”, como sinónimo homogéneo de identidad cultural y sobre lo que se funda la unidad nacional.⁶¹ Se pensaba que la calidad de pueblo, como un ente con tintes más o menos generales, trataba de comunidades culturales que compartían rasgos muy particulares, como el idioma, la historia o la religión.

Asimismo, los Estados modernos se caracterizaban por tener un orden jurídico exclusivo y uniforme aplicable a un gran territorio y válido para todos los habitantes, derivado del monopolio del uso de la fuerza. Pero además, muchos autores coinciden en que el Estado es por excelencia la forma de organización política de las sociedades capitalistas. Esto tiene su razón de ser porque la explotación económica no tiene que recurrir a la dominación política para realizarse como sí sucedía con el modelo feudal.⁶²

Sin embargo, la estabilidad de los Estados absolutos se vio alterada principalmente por el desarrollo de economías locales que, a través de innovaciones doctrinarias, entendieron que el derecho de propiedad es anterior al Estado, lo que dio pauta para el nacimiento del poder económico de la burguesía y que al final se convertirían en mayores exigencias de libertad económicas y garantía de derechos de la burguesía frente al monarca.⁶³ Con esto la sociedad empieza a ser concebida como un sistema de relaciones jurídico privadas de contenido económico que permitiría el enriquecimiento de todos. Además, también el pensamiento de la

⁶⁰ López-Ayllón, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados sociales del derecho en México. La encrucijada entre tradición y modernidad*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, p. 29.

⁶¹ Véase: Fernández Bravo, Álvaro (comp.), *La invención de la nación*, Manantial, Buenos Aires, Argentina, 2000.

⁶² Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado absoluto...*, *op. cit.*, nota 60, p. 15.

⁶³ Laski, Harold J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 76-138.

Reforma Protestante contribuyó a establecer ciertas pautas que favorecían a esa libertad económica como el individualismo –ya que la religión se convirtió en una cuestión de comportamiento individual– y la tolerancia –ya que no había verdades absolutas ni un dios único–.⁶⁴ Todos estos antecedentes, que podríamos englobar en el movimiento de la Ilustración, son los fundamentos teóricos de los inicios del Estado liberal que se conformaría en el siglo XVIII.

Estas ideas se consolidaron mundialmente, luego de un largo proceso, hasta el siglo XIX con la entrada de lo que se conoce propiamente como Estados liberales, y de la que México no es ajena –es decir, se da un proceso de occidentalización de las ideas políticas y económicas liberales–.⁶⁵ El Estado se convirtió en la única forma de acción válida en el escenario internacional, ocultando la diversidad que de hecho había en los espacios territoriales. A pesar de las críticas hechas al liberalismo, principalmente a partir de Karl Marx –siglo XIX–, que veían las desigualdades sociales como producto del individualismo promovido por el liberalismo, y de las que surgieron posturas como el socialismo, anarquismo y fascismo, el liberalismo siguió siendo la postura filosófica y práctica dominante, primero como Estado de bienestar (socialdemócrata) –desde finales del siglo XIX hasta los años setenta del siglo XX– y luego, finalmente, como neoliberalismo.⁶⁶

¿En la actualidad qué significa que un Estado esté inmerso en el liberalismo? Si bien el Estado liberal se caracteriza por el libre mercado sin intervención del Estado, declaraciones de derechos humanos, división de poderes, principio de legalidad, control de los actos de la administración, principio de autonomía de la voluntad, existencia de jueces independientes, etcétera⁶⁷, no es fácil plasmar lo que significa el liberalismo. Quizá esto se deba a que no existe un solo tipo de liberalismo y su entendimiento no ha sido uniforme a lo largo de la historia. Podríamos hablar de un liberalismo político, económico, jurídico, moral y hasta cultural, y cada uno de ellos

⁶⁴ Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado absoluto...*, op. cit., p. 33.

⁶⁵ Véase: González, María del Refugio, “Historia del derecho mexicano”, *Introducción al derecho mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1981, vol. 1, pp. 11-108.

⁶⁶ Cárdenas Gracia, Jaime, *Del Estado absoluto...*, op. cit., pp. 55-63.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 5.

en relación a su propia latitud. Además, muchas veces su significado va a depender de su análisis en contraposición a otro concepto, *v.g.*, liberal/conservador, liberal/socialista, liberal/comunitarista, liberal/estatista, liberal/moralista; cada uno de esos liberalismos con un significado muy particular.

Para efectos de la presente investigación considero que es necesario enfocarlo desde dos puntos de vista. Por un lado, un tipo de liberalismo que defiende libertades económicas. Y por el otro, un tipo de liberalismo preocupado por las formas políticas. Al primero se le denomina liberalismo económico, el cual está fundado en la idea de que los procesos de producción e intercambio mercantil están en manos de la iniciativa privada y que la participación del Estado en la economía debe ser lo menor posible; en pocas palabras, postula en esencia la libertad absoluta del mercado. Al segundo me referiré como liberalismo político, preocupado básicamente por las libertades civiles, la democracia, la división de poderes, el federalismo y por la supremacía Estatal. Se puede asociar el liberalismo político con la igualdad, la libertad, la tolerancia, el pluralismo, la división de poderes, la democracia representativa, los derechos humanos, la propiedad privada, una actividad económica individual, libertad de expresión, etcétera.

a) Liberalismo político

El liberalismo político tuvo sus orígenes en el siglo XVII, consolidándose en el siglo XIX, como una reacción a los gobiernos totalitarios. Como doctrina es el pensamiento que está detrás de la creación de las sociedades e instituciones modernas. En ese sentido, la noción de libertad como contrario al autoritarismo está íntimamente relacionada con el pensamiento liberal y que tiene su mayor expresión en los derechos humanos que ningún Estado puede invadir. Tanto el liberalismo económico como político sostienen que la libertad individual crea sociedades que convienen a los intereses de todos. Por sociedad liberal se va a entender una sociedad que pone la libertad por encima de otros valores, como políticos y sociales; además, es apegada a la democracia y a la protección de los derechos humanos.

La libertad, de acuerdo con Benjamin Constant, consiste en el goce pacífico y la independencia privada.⁶⁸

Los Estados modernos liberales, como México, plantearon una visión etnocéntrica en relación con la identidad de las sociedades donde ejercían sus funciones políticas y administrativas. Estados cuyas máximas –soberanía, nación, Estado de derecho– presumían una realidad cultural homogénea. Este marco constitucional hace honor al liberalismo, que tiene en cuenta la existencia de la persona, individualmente, poseedora de derechos fundamentales.

De acuerdo con David Brading, “Los ideólogos liberales contemplaban una república federal democrática, gobernada por instituciones representativas, una sociedad secular libre de la influencia clerical; una nación de pequeños propietarios, campesinos y maestros artesanos; con el libre juego del interés individual liberado por las leyes restrictivas y el privilegio artificial. Irrevocablemente individualistas, asumían la doctrina económica clásica de la mano invisible que armonizaba a los intereses del individuo con los de la sociedad. Una vez que hubieran desaparecido los obstáculos que impedían el desarrollo de la libre empresa, la actividad del Estado quedaba reducida a la defensa nacional, la educación y la seguridad interna. Pensaban que la libertad traería el progreso y la prosperidad.”⁶⁹

El liberalismo en su vertiente política, floreció desde la mitad del siglo XVII. Entre los teóricos clásicos liberales están Locke⁷⁰, Montesquieu⁷¹, Adam Smith⁷², Kant⁷³, Madison⁷⁴ y John Stuart Mill.⁷⁵ Los principios liberales son la tolerancia religiosa, la libertad de discusión, las restricciones al comportamiento de la policía, las elecciones libres, el gobierno constitucional basado en la división de poderes.

⁶⁸ Constant, Benjamin, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Del espíritu de conquista*, trad. M. A. López, Tecnos, Madrid, 1998, p. 68.

⁶⁹ Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Secretaría de Educación Pública, México, 1973, pp. 158-159.

⁷⁰ Véase: Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

⁷¹ Véase: Montesquieu, Charles, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 2007.

⁷² Véase: Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

⁷³ Véase: Immanuel, Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Concha Roldán, Madrid, 2013.

⁷⁴ Véase: Hamilton, Alexander et al, *The Federalist: from the original text of Alexander Hamilton, John Hay, and James Madison*, the Modern Library, New York, 1937.

⁷⁵ Véase: Stuart Mill, John, *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Las cuatro normas o valores centrales del liberalismo son la libertad personal (el monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado que a su vez son vigilados por ley), imparcialidad (un mismo sistema legal aplicado a todos por igual), libertad individual (una amplia esfera de libertad de la supervisión colectiva o gubernamental, incluida la libertad de conciencia, el derecho a ser diferente, el derecho a perseguir ideales que nuestros vecinos consideren equivocados, la libertad para viajar y emigrar, etc.), y democracia (el derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y discusión pública a través de una prensa libre).

b) Liberalismo económico

En 1776 Adam Smith sentó las bases del liberalismo económico *–laissez faire–* con su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.⁷⁶ En ese mismo año la Independencia de los Estados Unidos de América y en 1789 con la Revolución Francesa, se sentaron las bases del liberalismo político. Como se puede observar, ambos movimientos nacen prácticamente juntos. El término liberalismo económico, fue acuñado por Ludwig Von Mises y Friedrich Hayek, que veían la democracia social, ejemplificada a través del *New Deal* de Franklin Roosevelt y el gradual desarrollo del Estado de bienestar británico, como manifestaciones de un colectivismo que ocupaba el mismo espectro que el nazismo y el comunismo. En *Camino de servidumbre*, Hayek argumentaba que la administración gubernamental, al aplastar el individualismo, conduciría inexorablemente al control totalitario.⁷⁷ Como se puede observar, se manifestó como un férreo e intransigente rival de cualquier forma de intervencionismo estatal.

Conforme fue evolucionando el liberalismo económico se volvió cada vez más estridente. La visión de Hayek de que los gobiernos debían regular la competencia para evitar la formación de monopolios cedió su lugar —como lo

⁷⁶ Véase: Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Tecnos, Madrid, 2009.

⁷⁷ Véase: Hayek, Friedrich, *Camino de Servidumbre*, trad. José Vergara Doncel, Alianza Editorial, 2011.

manifiesta Milton Friedman⁷⁸— a la creencia de que el poder monopólico podía ser visto como una recompensa a la eficiencia. Esta evolución dio como resultado a lo que hoy conocemos como neoliberalismo.

De acuerdo con Jaime Cárdenas, el neoliberalismo puede ser estudiado como ideología, es decir, como un metarrelato o dogma dominante que recela la intervención económica del Estado a menos que sea para favorecer a los grandes capitales, condena las empresas públicas, descarta las negociaciones colectivas, desconfía de las normas fiscales que entorpecen el funcionamiento del libre mercado; además, bajo esta perspectiva, cualquier esquema institucional y jurídico que sustituya o limite la individualidad es concebido como una afectación a la libertad y el progreso. Es tan global que hacer creer que no existe alternativa que pueda hacer frente a su discurso, todos sus adversarios son ingenuos y poco a poco es necesario que se adapten a su sistema de valores para construir una sociedad más “progresista”, quien se oponga a ello simplemente promueve intereses oscuros.

Por otro lado, el neoliberalismo como medida económica tiende a desregular la economía y las actividades financieras, liberar el comercio y la industria y privatizar las empresas estatales, estrechar la prestación de servicios de bienestar social, reducir el déficit fiscal, dejando el peso para lograrlo sobre el gasto del gobierno, y a ejercer una política macroeconómica centrada en la estabilidad de precios y abandono de a política fiscal que anteriormente, en el modelo keynesiano, servía para redistribuir la riqueza.⁷⁹ El modelo neoliberal también se caracteriza por que el acceso a los servicios básicos está en función de su acceso a través del mercado.⁸⁰ En ese tenor, la globalización es un proyecto político representado por agentes internacionales: el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, la OCDE y empresas transnacionales.⁸¹

⁷⁸ Véase: Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

⁷⁹ Cárdenas Gracia, Jaime, “Las características jurídicas del neoliberalismo”, *Revista Mexicana de Derecho Constitucional. Cuestiones Constitucionales*, núm. 32, enero-junio, 2015, México.

⁸⁰ Véase: Harvey, David, *Breve historia del Neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, Akal, Madrid, España, 2007.

⁸¹ Pajuelo, Ramón y Pablo Sandóval, *Globalización y Diversidad Cultural, una mirada desde América latina*, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

II. MÉXICO: UN ESTADO LIBERAL

No obstante que la historia de nuestro país está llena de caminos turbulentos para la consecución de un Estado de derecho, creo que podría decirse que México, al menos en el plano ideológico, ha perseguido una lucha por ser liberal. Desde luego, hay que decirlo, no siempre el liberalismo perseguido ha sido el mismo: en algunas ocasiones se trató de un liberalismo más enfocado en la obediencia que en la libertad individual, o más enfocado en formar unidad nacional que en ser neutral. Pero todo esto tiene una explicación histórica, de la cual no nos ocuparemos en esta investigación.⁸² Lo que sí debemos tener en cuenta, es que a pesar de todas las dificultades y matices, México se ha instalado en la lógica del liberalismo.⁸³

Considero que México es un Estado liberal porque su entrada a la modernidad se ha caracterizado por perseguir los fines del liberalismo. En ese sentido, primeramente me parece pertinente tomar como punto de partida del Estado liberal mexicano a la modernidad.

La modernidad es un concepto complejísimo. De hecho, no hay consenso sobre qué es o desde cuando empieza. Enrique Dussel considera que la modernidad es un mito que se supone a sí mismo como racional y superador de todos los demás mitos –religiosos, jurídicos y culturales–.⁸⁴ El papel del mito, de acuerdo con diversos pensadores, es necesario para toda sociedad en la medida en que da sentido a la vida.⁸⁵ De esa manera, la modernidad vino a defender un sentido de vida caracterizado principalmente por la superioridad del ser humano como centro de análisis del mundo. Lo que después, en términos filosóficos, se convirtió en el “yo” cartesiano.⁸⁶

⁸² Véase: Cosío Villegas, Daniel, *Historia moderna de México*, Hermes, México, 1998.

⁸³ Véase: Del Refugio Gonzáles, María, José Antonio Caballero Juárez, “El proceso de formación del Estado de derecho en México. Los modelos de Estado en la Constitución de 1917”, *Estado de derecho y transición jurídica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

⁸⁴ Véase: Dussel, Enrique, *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014.

⁸⁵ Véase: García Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

⁸⁶ Véase: Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, trad. Guillermo Graño Ferrer, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Siguiendo a Dussel, creo conveniente identificar tres momentos en la idea de modernidad en México. El primero tiene que ver con el proceso del descubrimiento de América en 1492.⁸⁷ El segundo hace alusión a la entrada de los Estados modernos liberales –siglo XVIII– como formas de organización política por excelencia, y que tiene lugar en México con la Independencia de 1810 pero que se consolida hasta principios del siglo XX con la Revolución Mexicana en 1910. Y finalmente, un tercer momento de modernidad que se alcanza después del fin de la Guerra Fría en 1985 y la caída del muro de Berlín en 1989 y que en México se identifica con el proceso de neoliberalismo impulsado primero por el presidente Miguel de la Madrid y alcanzado por el presidente Carlos Salinas de Gortari.

La conquista española hizo algo muy importante que serviría para la posterior consolidación del Estado mexicano como una nación. También proporcionó una lengua común y un sistema cultural. La conquista sirvió para unir a las diversas culturas y agregarlos a un único Estado. Pero ¿en México cuándo hubo Estado moderno liberal?

De acuerdo con Daniel Cosío Villegas en México hubo Estado moderno liberal hasta el proceso de Independencia – que era algo así como un Estado liberal jacobino–, con la Constitución de 1857.⁸⁸ Aunque vale la pena decirlo, no era un Estado fuerte. De hecho, en los años posteriores a esa fecha, el país fue invadido por franceses, belgas y austriacos. La Independencia de México fue la transición de un orden colonial español a un orden económico, político y cultural liberal. Por lo que el liberalismo en México fue el proyecto que trató de orientar el destino del país, copiando el modelo europeo y norteamericano: se estableció el federalismo como forma de Estado, el principio republicano de la división de poderes, los derechos del ciudadano y la libertad de expresión. El liberalismo tuvo como objetivo consolidar una nación que territorialmente era diversa y vasta. Es por esto que el liberalismo representó una respuesta a los problemas de colonización que había sufrido el país. La nación mexicana se construyó sobre el ideal del liberalismo, o en otras palabras,

⁸⁷ Al respecto Dussel considera que a este proceso se le debería llamar “el encubrimiento del otro”. Véase: Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 1994.

⁸⁸ Cosío Villegas, Daniel, *Historia moderna de México*, Tomo III, Hermes, México, 1998, p. XXVI.

cuando nace el México independiente, el liberalismo era la ideología con la que se pretendía construir la cultura en él.⁸⁹ Luego, con Porfirio Díaz se podría decir que México entró a la modernidad económica: se había constituido con un territorio definido, una población con conciencia de existencia común, una administración pública y económica estructurada y un monopolio de la fuerza con legitimidad. Con la Revolución se abonó al Estado moderno gracias al producto principal, la Constitución de 1917, con lo que se confirmó su inclinación por una agenda liberal –de inspiración francesa–, aunque limitada por la presencia de un partido hegemónico.

Es importante reconocer el papel de la ideología educativa en la construcción de este modelo. Luego de la Revolución mexicana en 1910, el país se caracterizó por mantener los principios liberales positivistas en materia educativa. Basta por poner como ejemplo que Gabino Barreda fundó la Escuela Nacional Preparatoria y su plan de estudios, de acuerdo al pensamiento de Augusto Comte. Entrado el siglo XX y el positivismo en el pensamiento e ideología de los mexicanos, se vinieron abajo ciertos valores espirituales y se abandonó la cultura.⁹⁰ Había una especie de desdén de la clase media a lo “intelectual” y a los estudios superiores. Por supuesto, esto orillado por una enseñanza y educación de conocimientos pragmáticos, es decir, “útiles” a la vida; conocimientos que tuvieran resultados inmediatos y tangibles. Este tipo de vida impulsada por la educación y el positivismo, se preocupa por el trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad y el adiestramiento técnico. Con lo cual el país fue testigo del nacimiento de una nueva clase social dominante: el obrero, quien ve al mundo como una formación mecanicista y que puede ser controlado. La vida del obrero es una vida automatizada, sin pasión, ni sentimientos, ni voluntad.

Finalmente, la nueva modernidad, que se viene construyendo desde 1982⁹¹, se caracteriza por continuar con la tradición liberal política, pero con ciertas

⁸⁹ Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano...*, *op. cit.*, nota 56.

⁹⁰ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, trigésima séptima reimpresión, Colección Austral, Editorial Planeta Mexicana, México, 2001, p. 83.

⁹¹ Del Refugio González, María, José Antonio Caballero Juárez, “El proceso de formación del Estado de derecho en México...”, *op. cit.*, nota 84, p. 88.

modificaciones en materia económica. Por el lado de la tradición política, los cambios han influido en la estabilidad y fortalecimiento del Estado de derecho. Por el lado económico, se percibe al Estado con un nuevo papel en la economía –de corte neoliberal–. Vale la pena que le dediquemos un apartado especial, sobre todo porque se trata del espacio geográfico y temporal en el que se desarrolla el multiculturalismo indígena aquí tratado.

Como pudimos observar líneas atrás, en México hubo un liberalismo en la Independencia, otro liberalismo de la Revolución, y ahora, estamos ante un nuevo tipo de liberalismo que se empezó a gestar a finales del siglo pasado. De acuerdo con José Antonio Aguilar Rivera, la diferencia de este nuevo liberalismo con el pasado, es que el de ahora no apela a la tradición –como el que propuso Daniel Cosío Villegas y Jesús Reyes Heróles–. El nuevo liberalismo no busca sustento crítico en la historia ni se siente atrapado por ella. Es un liberalismo que no siente simpatía por el populismo ni por el nacionalismo –político, económico e institucional–.⁹²

Esta nueva forma de liberalismo está caracterizada por la defensa de los derechos individuales, la profundización de las reformas estructurales en la economía, la defensa del constitucionalismo, la liberalización de sectores críticos como el petróleo, la libertad de expresión plena, incluyendo la libertad de manifestar las opiniones políticas durante las campañas electorales. El liberalismo nuevo apoya a la economía de mercado incluye una actitud de aceptación del capitalismo como sistema económico capaz de generar prosperidad. Todo esto ha originado reformas a la economía, las leyes y las instituciones.

De acuerdo con Héctor Fix-Fierro y Sergio López Ayllón, desde 1970 se han suscitado una serie de transformaciones en el ámbito jurídico para la consolidación de ese Estado de derecho, y que tienen como fin último un sistema político democrático y de una economía de mercado abierta. Y ponen como ejemplo los

⁹² Aguilar Rivera, José Antonio, “Después del consenso: el liberalismo en México (1990-2012)”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, año LVIII, no. 218, mayo-agosto de 2013.

Planes Nacionales de Desarrollo.⁹³ La finalidad, por supuesto, es aspirar a una sociedad más desarrollada y moderna. Los profesores coinciden en que desde los años setentas se viene construyendo un proyecto liberal: reformas a casi el 80% de las leyes federales (principalmente en materia económica, financiera, comercial y de servicios⁹⁴), reconstrucción de instituciones –tribunales, órganos autónomos, ombudsman– y la interacción con el derecho internacional a través de la ratificación de tratados internacionales en materia económica, ambiental y de derechos humanos.⁹⁵

Llama la atención del estudio de los investigadores que las reformas, tanto a la Constitución como las leyes federales, no estaban encaminadas a reivindicaciones culturales. Por ejemplo, en el caso de la Constitución, en el periodo comprendido en su investigación –1970 a 2000–, de las 258 reformas que se le hicieron, 65 fueron para el Poder Legislativo y ninguna a favor de las comunidades indígenas. Para el caso de las leyes federales, de las 211 leyes que estaban en vigor, el 89% fueron aprobadas en el periodo mencionado; y de esas, el 30% versaban sobre materia económica. De nuevo hay ausencia de derechos indígenas.⁹⁶ Esto resulta de enorme importancia ya que devela que la legislación, sobre todo desde que se cambia el modelo económico a uno más abierto, sin tanta participación estatal, por un lado está encaminada a las libertades económicas, pero por el otro, no existió interés por reformas en protección de la cultura.

Las transformaciones económicas tuvieron un gran impacto en el derecho. Esto supone que el rumbo del proyecto económico de un Estado determina a todo el ordenamiento jurídico, sobre la plena aceptación de una economía de mercado abierta, la privatización –reducción del tamaño del Estado–, la desregulación de ciertas funciones del Estado, así como sobre el reforzamiento de los derechos civiles y políticos.⁹⁷ De acuerdo con los profesores, el derecho fue determinado en

⁹³ López-Ayllón, Sergio y Fix-Fierro Héctor, “¡Tan cerca, tan lejos! Estado de derecho y cambio jurídico en México (1970-2000), *Culturas jurídicas latinas de Europa y América en tiempos de globalización*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, p. 504.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 520.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 510.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 517-521.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 527.

la medida en que creaba una infraestructura más racional y predecible para los mercados, limitaba las funciones estatales y se abrían los espacios para la acción política de grupos e individuos.⁹⁸ Al final, lo que se pretendió –y logró– es una infraestructura jurídica *ad hoc* a las necesidades económicas.⁹⁹ En términos generales, se podría afirmar que la labor del derecho ha estado encaminada a preservar la economía de mercado –v.g. el Tratado de Libre Comercio de América del Norte–.¹⁰⁰

No debe perderse de vista que históricamente la creación de los Estados modernos está ligada necesariamente al establecimiento de las condiciones que permitieron el desarrollo del capitalismo¹⁰¹, es por ello que Sergio López-Ayllón reconoce que el liberalismo jurídico puede identificarse como el empleo de reglas que permiten definir las decisiones de las instituciones jurídicas para la operación de una economía de mercado que tenga justificación en el derecho formal.¹⁰² La formalidad del derecho se basa en que puede ser deducido de normas lógicas jurídicas, o en pocas palabras, racionales. De hecho, Max Weber reconoce que esta racionalización del derecho está fundada en la necesidad de las empresas económicas sobre el funcionamiento eficiente de la administración de justicia, es decir, seguridad jurídica del comercio.¹⁰³ En ese mismo sentido, Lawrence Friedman reconoce que el derecho moderno se caracteriza por la velocidad del cambio, por su omnipresencia –o sea, por cubrir más campos de la vida social–, por su legitimidad –es decir, por ser un instrumento para alcanzar ciertos objetivos–, por reconocer derechos humanos, por su individualismo –o sea, que presupone una sociedad de individuos libres y autónomos– y por su globalidad.¹⁰⁴

⁹⁸ *Ibidem*, p. 528.

⁹⁹ Véase: Fix-Fierro, Héctor y López-Ayllón, Sergio, “Cambio jurídico y autonomía del derecho: un modelo de la transición jurídica en México”, *Estado de derecho y transición jurídica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

¹⁰⁰ López-Ayllón, Sergio y Fix-Fierro Héctor, “¡Tan cerca, tan lejos! Estado de derecho..., *op. cit.*, nota 94, p. 587.

¹⁰¹ López-Ayllón, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados...*, *op. cit.*, nota 61.

¹⁰² *Ibidem*, p. 19.

¹⁰³ Véase: Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

¹⁰⁴ Friedman, Lawrence, “Is there a modern legal culture?”, *Ratio Juris*, vol. 7, no. 2, 1994, 117-131.

El derecho funciona como la manifestación moral y técnica de las aspiraciones del Estado, por lo que son conceptos que en la práctica resultan inseparables. Así, a lo largo del tiempo, el derecho de los Estados, producto de las mismas pretensiones, tendió a universalizar sus instituciones: derechos humanos, democracia, parlamentarismo, presidencialismo, etcétera.¹⁰⁵ Incluso, podría hablarse de una especie de americanización del derecho.¹⁰⁶ En ese sentido, se podría pensar que el derecho tiende a globalizarse¹⁰⁷ y procurar cierta uniformidad y unificación.¹⁰⁸

De la misma forma, la enseñanza del derecho y la ciencia jurídica obedecen a este mismo discurso liberal. En este sentido, los profesores Fix-Fierro y López Ayllón, no muy alejados de lo propuesto por Duncan Kennedy¹⁰⁹, consideran que el estudio del derecho, más allá de ser una carrera, ha sido vista como un entrenamiento especializado en el lenguaje del Estado y como una vía privilegiada a la riqueza.¹¹⁰

Este mismo *liberalismo jurídico* –derivado del iuspositivismo–, desde una visión monista del derecho, plantea que las personas de una sociedad pueden moverse dentro del orden que sólo el Estado debe proporcionar. El positivismo jurídico rechaza la idea de un pluralismo jurídico –diversidad de órdenes normativos igualmente válidos en una misma sociedad– porque, así se piensa, el derecho debe ser universal, dotado de unidad y con carácter científico. Consecuencia de lo anterior, el derecho *posible* es sólo aquél que está legislado, o más bien, que proporciona certeza jurídica dentro de un orden que aspira a ser universal.

¹⁰⁵ López-Ayllón, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados...*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 72.

¹⁰⁷ Entiendo por globalización jurídica dos formas en las que el derecho se presenta. Desde el punto de vista interno, es decir, del derecho nacional; y desde el punto de vista externo, o sea, del derecho internacional.

¹⁰⁸ Para un análisis sobre la globalización del derecho, véase: Shapiro, Martin, "The globalization of law", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. I, no. 1, otoño de 1993, pp. 37-64.

¹⁰⁹ Véase: Kennedy, Duncan, "La educación legal como preparación para la jerarquía", *Academia. Revista sobre Enseñanza del Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, año 2, no. 3, enero-junio de 2004.

¹¹⁰ López-Ayllón, Sergio y Fix-Fierro Héctor, "¡Tan cerca, tan lejos! Estado de derecho...", *op. cit.*, nota 94, p. 559.

Es importante tener presente que la realización efectiva del liberalismo sólo puede tener cabida con la incorporación de los principios liberales –igualdad, libertad y propiedad– a las cuestiones del derecho, por ser *self-evident*¹¹¹, es decir, evidentes por sí mismos. Este proyecto liberal en vía del derecho tiene como objetivo la sustitución de los excesos del poder político por una dominación basada en el imperio de la ley –*rule of law*–.¹¹² O como menciona John Adams, un gobierno de leyes, no de hombres.¹¹³ Esto desde luego condujo a la tan laborada supremacía constitucional, es decir, a la superioridad de la norma fundante frente a todo el ordenamiento jurídico. De esa manera, las constituciones políticas marcan los fines de los Estados, o sea, los principios liberales, y que al final se derivan en los derechos fundamentales.¹¹⁴ La influencia de esta formación se origina desde una concepción iusnaturalista racional propia de la Ilustración, es decir, desde una visión antropocéntrica de la realidad. En ese sentido, se podría afirmar que el Estado constitucional no es otra cosa que el Estado liberal.

Por otro lado, el liberalismo también tuvo cauce a través del derecho desde la codificación. De hecho, se considera que los códigos jurídicos modernos no son simples recopilaciones del derecho vigentes, sino que se trata de un orden metódico, racional, sistemático y unitario de instituciones basadas en la libertad, igualdad y propiedad.¹¹⁵ Así los códigos son una manera de realzar esos valores liberales. Pero también los códigos están revestidos de la premisa de que el monopolio del poder se concentra en el Estado y no se distribuye entre otros organismos y de que existe un orden jerárquico en relación con la Constitución

¹¹¹ Así lo contempla la Constitución de Estados Unidos de América.

¹¹² El proceso para que llegar al positivismo jurídico no es espontáneo. Durante un largo tiempo, la doctrina naturalista dominaba la idea de que dios otorgaba a las personas derechos naturales de carácter universal. Sin embargo, esto cambió hasta el punto de considerar que tales derechos son derivados de la razón humana. Esto originó que la ley se considerara el orden normativo superior por regla general.

¹¹³ Adams, John, *Novanglus Essays: Adressed to the Inhabitants of the Colony of Massachusetts Bay*, no. 7, 6 de marzo de 1775.

¹¹⁴ Derechos humanos o derechos fundamentales.

¹¹⁵ Esta afirmación no supone que los códigos no hayan existido antes del liberalismo. Pero me refiero al código como una forma muy particular de ordenar el derecho. Véase: Narváez Hernández, José Ramón, “La crisis de la codificación y la historia del derecho”, *Revista Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XV, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2003.

estatal. Otro ejemplo, son los famosísimos principios generales del derecho como fuente formal del derecho del Estado.

No obstante lo anterior, en recientes años han habido una serie de estudios enfocados en el pluralismo jurídico, es decir, en la concepción de que el derecho no es uno solo, sino que hay una multiplicidad de ellos y que conviven en todo momento. No es asunto de estudio de la presente investigación, pues ello rebasaría las pretensiones de la misma, sin embargo, parece pertinente mencionarlo ya que son concepciones del derecho que devienen de un multiculturalismo que intenta reconocer que la creación de sistemas normativos no es sólo estatal. Desde luego que esto es sumamente controvertido para las ideas fundantes del derecho moderno. De acuerdo con Baudoin Dupret, si aceptamos que el derecho no sólo puede ser creado por el Estado, entonces estaríamos ante un punto muerto de definición en donde el derecho puede ser visto desde muy diversos puntos de vista y cuya peor consecuencia sería creer que cualquier forma de dominación es derecho.¹¹⁶

Por eso autores como López-Ayllón llegan a la conclusión de que en México las reformas a las leyes desde finales del siglo XX se concentraron en la economía, banca y servicios financieros, agricultura, operaciones e instituciones mercantiles, comunicaciones y transportes, administración pública, impuestos, seguridad social y trabajo, fuerzas armadas, electoral, poder judicial y medio ambiente. Como se puede observar, la materia indígena no figura en tales preocupaciones –ni siquiera en materia de agricultura, pues dichas reformas legales estaban encaminadas a regular la propiedad privada–.¹¹⁷ Todo este conjunto de cambios jurídicos respondieron a una visión económica que buscaba la inmersión de México en la modernidad, es decir, buscaba la aceptación de una economía de libre mercado con tendencias globalizadoras. Esto nos puede llevar a concluir que el derecho ha sido y es un componente básico en la articulación del liberalismo económico. Para

¹¹⁶ Véase: Dupret, Baudoin, “Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: teorías críticas y reespecificación praxiológica”, *European Journal of Legal Studies*.

¹¹⁷ López-Ayllón, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados...*, *op. cit.*, nota 61, pp. 183-186.

entender a que hago referencia con ese liberalismo económico, tenemos que retomar un par de cuestiones históricas.

El liberalismo económico mexicano ha pasado por dos grandes etapas desde el siglo XX hasta la fecha. El primero de ellos es el llamado modelo basado en la sustitución de importaciones, que tuvo su florecimiento en la época de la Segunda Guerra Mundial.¹¹⁸ Esta etapa estuvo dirigida por un Estado interventor que de alguna manera promovía el desarrollo de México de la industria y el mercado interno, y que transitó de una estructura agrícola a una urbana e industrial, con el apoyo de la apertura de puentes y caminos, la ampliación de la producción eléctrica, petrolera y la prestación de servicios públicos.¹¹⁹

El modelo de sustitución de importaciones ofrecía incentivos y subsidios de manera generalizada, los cuales con el tiempo provocarían distorsiones en el mercado y un comportamiento rentista por parte de las élites económicas y, en segundo lugar, un sistema de representación de intereses corporativista, vertical y autoritario, creado y alimentado por el partido dominante, el Partido Revolucionario Institucional. Estos factores impidieron que el modelo de sustitución de importaciones llevara a los empresarios a que, a cambio de la protección y los subsidios, aumentaran de manera sistemática la productividad y competitividad; y por el contrario se extendió entre éstos un comportamiento rentista, a la vez que se difundió los intereses monopolistas, la complicidad con intereses y élites estatales al mismo tiempo que se propagaron prácticas de corrupción de diferente tipo y alcance. Éste modelo vio su fin cuando en la década de los setenta la inflación, el déficit fiscal, la devaluación, el boom petrolero, la disminución en la producción agrícola, la contracción del gasto público, la fuga de capitales, la nacionalización de la banca en 1982 y finalmente el deterioro del Estado interventor hicieron evidente que era inviable el modelo económico que se estaba manejando.¹²⁰

Es a partir de 1982 que entra el nuevo modelo conocido, en sentido estricto, como neoliberal dando fin al Estado interventor, y que llega hasta nuestros días. Este modelo se caracteriza por ya no una sustitución de importaciones sino por la

¹¹⁸ Véase: Guillen, Arturo, *México hacia el Siglo XXI*, PyV UAM, México, 2000.

¹¹⁹ Véase: Tello, C. *La política económica en México*, Siglo XXI, México, 1976.

¹²⁰ Cárdenas Gracia, Jaime, "Las características...", *op. cit.*, nota 80, p. 7.

liberación del mercado, la privatización de empresas públicas o estatales, el descenso del gasto público y por considerar que las actividades económicas estatales son fundamentalmente improductivas. Es con la incorporación al GATT en 1986, y luego al Tratado de Libre Comercio (TLC) en 1993, que México posiciona su visión de la economía: reducción de la deuda externa, liberalización de la economía, rigurosa política presupuestaria y monetaria, reformas estructurales, política fiscal restrictiva, privatización del sector público.

Se podría decir que la idea del Estado mexicano en su afán de pertenecer al mundo moderno era la privatización y la eliminación de la excesiva regulación estatal. Condiciones que evidentemente disminuían la presencia del Estado en la economía. Desde luego la liberalización económica está encaminada a favorecer el progreso técnico y los patrones de competitividad y eficacia a nivel global.¹²¹

El modelo neoliberal en México, de acuerdo con Jaime Cárdenas, se ha caracterizado por el desmantelamiento de la empresa pública estatal, la desarticulación de las agrupaciones de los trabajadores creadas para resistir al poder del Estado y del capital, la reducción de la fuerza de las agrupaciones corporativas (obreras y campesinas), constitución de un nuevo sujeto globalizado para sustituir al sujeto nacionalista creado por la Revolución mexicana, fortalecimiento del individualismo para vincular toda subjetividad al consumo, integración subordinada al capitalismo mundial –principalmente al de Estados Unidos de América–, pérdida de soberanía nacional, incremento de la desigualdad y la pobreza, desmantelamiento paulatino del anterior Estado de bienestar, aparición de nuevas formas de corrupción.¹²²

El neoliberalismo económico apuesta por una economía irrestricta del mercado y por un Estado que intervenga, no para enfrentar las desigualdades sociales y económicas que provoca el mercado –como lo hace el modelo keynesiano¹²³– sino para salvaguardar y extender la presencia del mercado, para

¹²¹ Rivera Ríos, Miguel Ángel, “Apertura comercial y reestructuración económica en México”, en Dabat Alejandro (coord.), *México y la globalización*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, México, 1994, p. 151.

¹²² Cárdenas Gracia, Jaime, “Las características...”, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹²³ Véase: Keynes, John Maynard, *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

garantizar su buen funcionamiento y para enfrentar las barreras e impedimentos regulatorios a la libre competencia.¹²⁴ Es por ello que en México, entre 1990 y 1998 se privatizaron cientos de compañías paraestatales –siderúrgicas, fertilizantes, de ferrocarriles, de aeropuertos, ingenios azucareros, puertos, bancos–. El gasto público ha ido disminuyendo en rubros como el de inversiones. La desregulación de las actividades productivas y de servicios se ha convertido en el paradigma ordinario de la actividad gubernamental. El poder de los sindicatos disminuyó, al igual que el poder adquisitivo del salario mínimo. La realidad ha demostrado que a pesar de las reformas, hay más desigualdad, disminución de los derechos sociales y atraso social.

En México, la liberalización de la economía en mucho sentido estuvo permeada por la necesidad de incluir a las grandes empresas multinacionales a la economía mexicana y por la coerción que organismos internacionales –Fondo Monetario Internacional y Banco de México– urgían para permitir el flujo de capital financiero en un mercado global. En este contexto, los organismos adquirieron gran poder político, en especial el Fondo Monetario Internacional, al convertirse en garante frente a la banca privada internacional con la que México había contratado la gran mayoría de la deuda externa pública. Este organismo exigió al país adoptar programas de ajuste estructural que requerían recortes presupuestales con el fin de contener el déficit y el gasto público. Éstas y otras complicaciones crearon una situación favorable para que un grupo de tecnócratas transformara radicalmente el modelo de desarrollo en el momento en que en el ámbito internacional también se producían cambios profundos en la relación entre la economía y la política, aunado y apoyado, por supuesto, de la mano del régimen hegemónico priísta.¹²⁵

Para entender los procesos internos de los países en desarrollo se deben considerar seriamente las influencias que han tenido los organismos internacionales. Así, observamos que los planes de los gobiernos nacionales, por lo

¹²⁴ Cárdenas Gracia, Jaime, “Las características...”, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁵ Salas-Porras, Alejandra, “Las élites neoliberales en México: ¿cómo se construye un campo de poder que transforma las prácticas sociales de las élites políticas?”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre, 2014, p. 289.

general, obedecen a los lineamientos establecidos desde estos organismos internacionales. Por ello podemos encontrar muchas similitudes en las agendas políticas de diferentes gobiernos latinoamericanos.

De acuerdo con Jaime Cárdenas, las decisiones de los gobiernos se ven influidas por 1) redes jurídicas transgubernamentales, como por ejemplo, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional y el Instituto para la Unificación del Derecho Privado; y por 2) redes privadas económicas de autorregulación transnacional, como por ejemplo, la Cámara de Comercio Internacional. En este sentido, la validez de las normas jurídicas y las políticas públicas producidas en los Estados se da a partir de la persuasión y amenaza –de tipo pecuniario o de exclusión de privilegios¹²⁶– de los grandes intereses económicos mundiales que se ejerce sobre los centros democráticos de aquellos Estados. La finalidad es construir un marco jurídico flexible que le dé orden y estructura a las operaciones y procesos de la globalización económica.¹²⁷

Un proyecto económico global: el Consenso de Washington

En 1989, en Washington, se elaboró un documento llamado Consenso Washington, que representó un programa global para dismantelar al Estado proteccionista y tomar las medidas necesarias para desplazar las económicas nacionales hacia economías de libre mercado. Los esfuerzos, a raíz de este documento, radicaban en promover, bajo el condicionamiento de préstamos, medidas económicas tendientes a liberar la economía y la independencia de las instituciones financieras y fiscales de los Estados. El Consenso no consistía meramente en un decálogo de política económica impuesto por Estados Unidos con la colaboración del Fondo

¹²⁶ Por ejemplo, el Fondo Monetario Internacional que tiene como fines suministrar recomendaciones técnicas, dar orientaciones económicas y hacer préstamos a las economías en desarrollo, condiciona a los países el acceso a esos préstamos y les solicita que restrinjan la expansión del crédito, reduzcan el gasto público, disminuyan los salarios y los empleos en el sector público, establezcan el tipo de cambio y limiten a sus mínimos los programas sociales. Véase: Hernández Cervantes, Aleida, *Las transformaciones del Estado y del derecho en el contexto de la globalización económica*, UNAM, México, 2010, tesis doctoral.

¹²⁷ Cárdenas Gracia, Jaime, “Las características...”, *op. cit.*, p. 21.

Monetario Internacional y el Banco Mundial, sino que se trataba de un compromiso interesado entre los capitales globales de empresas internacionales y las élites Latinoamericanas.¹²⁸

En términos muy generales el Consenso de Washington, formulado por John Williamson, es un listado de medidas de política económica para orientar a los gobiernos de países en desarrollo de América Latina: disciplina presupuestaria, cambio en las prioridades del gasto público, reforma fiscal, liberalización comercial, apertura a la inversión extranjera, privatizaciones y desregulación económica.

Cuando en 1994 se sometieron a evaluación los efectos del Consenso de Washinton, se concluyó, que los pobres resultados obtenidos se debían a las trabas que diversas instituciones estatales habían puesto a las medidas liberadoras, por lo que a partir de ese momento el giro en la política neoliberal se concentró en torno a un número de instituciones que se consideraron vitales para hacer operativas las directrices económicas. Esto se ve manifestado en las políticas del Banco Mundial. Las premisas se pueden resumir en lo siguiente: no es que el sistema capitalista haya fallado, sino que lo que fallaron fueron las instituciones que respaldan su funcionamiento, por lo que toca modificarlas.

Como puede observarse hay una idea en común sobre el nuevo papel del derecho en la economía de libre mercado. El modelo de desarrollo neoliberal, con su mayor dependencia de los mercados y del sector privado, ha cambiado las reglas básicas de las instituciones privadas y públicas y exige, en consecuencia, un nuevo marco jurídico para el desarrollo que propicie el comercio, la financiación y la inversión. Suministrar este marco jurídico y responsabilizarse de su aplicación es el nuevo papel fundamental del Estado.

Las reformas estructurales se caracterizan, como lo menciona Jaime Cárdenas, porque están subordinadas a la economía de Estados Unidos.¹²⁹ Se dan principalmente en el comercio, la protección de la inversión extranjera, los impuestos, los recursos naturales, reducir la carga impositiva del Estado: reforma

¹²⁸ Para un análisis completo, véase: Guillén, A., *Mito y realidad de la globalización neoliberal*, Porrúa, México, 2007.

¹²⁹ Cárdenas Gracia, Jaime, "Las características...", op. cit., p. 35.

laboral, reforma educativa, reforma financiera, reforma de transparencia, reforma en telecomunicaciones, reforma político-electoral, reforma fiscal, reforma energética.¹³⁰

Ha tenido diversidad de consecuencias, algunas positivas y otras negativas, sin embargo no es propósito de este trabajo analizarlas. Mi intención es tan sólo puntualizar que el Consenso de Washington, desde el neoliberalismo y la globalización económica, ha determinado la política económica de México.

III. MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: SUPERANDO EL INDIGENISMO

Como se ha podido constatar, el surgimiento del Estado liberal mexicano, tanto de la Independencia como de la Revolución, no pudo desprenderse de las ideas europeas y estadounidenses liberales, tanto políticas como económicas. De hecho, actualmente en México el liberalismo está más vivo que nunca. Quizá aquí sí se cumplió la profecía de Francis Fukuyama: que la historia terminaría cuando alcancemos un Estado liberal y una democracia constitucional.¹³¹

Sin embargo, en relación con la materia principal de esta investigación, ese liberalismo incluía una visión de la sociedad mexicana como parte de una modernidad que tenía que expandirse a todos los horizontes posibles, lo cual significó que a las comunidades indígenas, originarias del territorio, al no ser parte de esa modernidad del país, se les considerara un estorbo para el proyecto de nación.

Por eso López-Ayllón considera que el Estado mexicano carece de un consenso fundador original ya que la autoridad, religión y tradición fueron suprimidas y suplantadas por una religión, una tradición y una autoridad impuestas de manera general por la violencia. Es decir, el acto fundador del Estado mexicano está basado en la violencia. Al final del día, esto devengo en la implantación de ciertas formas de vida –entre ellas el derecho, claro está– que resultaban ajenas a

¹³⁰ Monreal Ávila, Ricardo, *Reformas estructurales, mitos y realidades*, H. Cámara de Diputados, LXII Legislatura, Porrúa, México, 2014.

¹³¹ Véase: Fukuyama, Francis, *El Fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992.

las formas de vida originarias.¹³² Esta disparidad entre la modernidad y las comunidades indígenas ha originado, desde la colonización hasta nuestros días, una serie de posicionamientos políticos y morales sobre cómo se debe hacer convivir al Estado moderno mexicano con las culturas indígenas. Teóricamente a esto se le ha llamado indigenismo.

De acuerdo con Luis Villoro, el indigenismo es el proceso por medio del cual el indígena es comprendido y juzgado por el no indígena.¹³³ Esto es importante porque el liberalismo ha tratado de responder a una visión que tiene sobre lo que es un indígena, cualquier que ésta sea. ¿Y cuál es la consciencia que el liberalismo tiene sobre lo indígena? Luis Villoro identifica que existen tres momentos de los indigenismo en México: a) la cosmovisión española, desde 1492; b) el racionalismo ilustrado, aplicado luego de la Independencia (1810); b) un indigenismo contemporáneo –propio del siglo XX–.¹³⁴

El primer momento, del descubrimiento de América, tenía como intención la explotación y opresión de los indígenas, a través del genocidio y etnocidio cultural.¹³⁵ Lo anterior dio paso a las políticas indigenistas, propiamente hablando, en el siglo XVI, es decir, políticas encaminadas a negar los derechos de las comunidades indígenas por considerarlas inferiores moral y culturalmente.¹³⁶ A este periodo le correspondió una política indigenista de la segregación y el genocidio.¹³⁷ Se le conoce con este nombre porque se separó a los indígenas, tanto social como políticamente, del imperio considerado como español y que se enfocó en erradicar, literalmente, a los indígenas.¹³⁸

¹³² López-Ayllón, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados...*, *op. cit.*, nota 61, p. 245.

¹³³ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo...*, *op. cit.*, nota 27, p. 8

¹³⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹³⁵ Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador, "Tradición y modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización", en Ordoñez Cienfuentes, José Emilio Rolando (coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, p. 140.

¹³⁶ Díaz Polanco, Héctor, "Derechos indígenas y autonomía", *Crítica Jurídica*, México, núm. 11, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1992, p. 43.

¹³⁷ Los pensadores de este indigenismo eran, principalmente: bispo Zumárraga, los teólogos Sahagún, Francisco de Vitoria, Montesinos y, sobre todo, el dominico Bartolomé de las Casas.

¹³⁸ Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador, "Tradición y modernidad. Encuentros...", *op. cit.*, p. 142.

Luego de la Independencia de México, la política indigenista que se impulsó es la de la incorporación o asimilación. Según Alejandro Marroquín, “la incorporación era la política que tendía a hacer que los grupos considerados como atrasados pasaran a formar parte de las sociedades civilizadas mediante procedimientos persuasivos y compulsivos.”¹³⁹ O en otras palabras, lo que intentó esta política es considerar que los indígenas estaban atrasados y que en un acto paternalista, había que obligarlos a ser parte de la modernidad.

De 1910 a 1917 la política era destruir a los pueblos indígenas desde el Ejército. Pero con la ayuda de Emiliano Zapata, se hicieron expresas las reivindicaciones indígenas. Después, ya con la Constitución de 1917, se formó la preocupación por homogeneizar culturalmente al país con el fin de construir una verdadera nación moderna. Los trabajos pioneros que inspiraron esta práctica fueron los libros de Manuel Gamio, *Forjando patria*¹⁴⁰, y de José Vasconcelos, *La raza cósmica*.¹⁴¹ La política de esta época se preocupó por sí, respetar la personalidad étnica, pero con la iniciativa de acercar a las comunidades indígenas al progreso, es decir, incorporándolas a la nación desde el punto de vista económico, de manera funcional y no violenta.¹⁴² Era una política integracionista – conocida internacionalmente como *melting pot*¹⁴³–, que trataba de convencer a los indígenas de su posición para ser parte del mundo moderno. En ese sentido, el objetivo, según palabras de Lázaro Cárdenas, no era “conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio.”¹⁴⁴ Por eso durante este periodo indigenista el proyecto de integracionista se enfocó en el sistema educativo con el fin de la destrucción de las lenguas indígenas.¹⁴⁵ Esto desde luego originó lo que se

¹³⁹ *Balance del indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 18-19.

¹⁴⁰ Véase: Gamio, Manuel, *Forjando patria*, Porrúa, México, 2006.

¹⁴¹ Véase: Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Porrúa, México, 2007.

¹⁴² Ordoñez Mazariegos, Carlos Salvador, “Tradición y modernidad. Encuentros...”, *op. cit*, nota 136, p. 147.

¹⁴³ La traducción es “crisol de razas”. Este término hace referencia a la idea de que los Estados Unidos de América, lugar en el cual surge, era una tierra de acogida donde todo el mundo tenía su lugar y una vez allí se produciría una mezcla de razas y culturas formando una nueva cultura.

¹⁴⁴ Discurso del Presidente de la República Lázaro Cárdenas del Río, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Patzcuaro, Michoacán, 14 de Abril de 1940. Puede consultarse en: <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>

¹⁴⁵ Stavenhagen, Rodolfo, “Los movimientos étnicos indígenas del Estado nacional en América Latina”, *Civilización: configuraciones de la diversidad*, México, UAM-1, 1984, p. 193.

conoce como un proceso de desculturización, que ve a las comunidades indígenas como problemas que tienen que resolverse y cuyas culturas tenían que progresar.

Como puede observarse, en los periodos mencionados se pensaba que las comunidades indígenas eran formas de vida que había que superar y que “el problema” podía ser solucionado a través de su asimilación a la cultura dominante. Sin embargo, su consecuencia fue haber profundizado más la desigualdad.¹⁴⁶ Quizá esto se debe porque las comunidades indígenas no pertenecían a ese discurso de la modernidad.

Las últimas fases del indigenismo no difieren mucho del proceso decimonónico, tan sólo en matices menos violentos. Pero todas estas políticas asumen que el Estado nacional debe ser culturalmente homogéneo y que las comunidades indígenas, atrasadas por su cultura, necesitan integrarse al desarrollo y progreso de la modernidad. Una de las características de estas políticas es que se implementaban por no indígenas para ser aplicadas a indígenas, lo cual obedece a una forma de concebir el conocimiento como eurocéntrico. En general, a esta serie de políticas Pablo González Casanova las denominó como colonialismos internos.¹⁴⁷

Pues bien, la presente investigación, como ya se había adelantado, está inmersa en un proceso que se piensa a sí mismo superador del indigenismo arriba esbozado. El devenir de México como un país multicultural supuso la entrada de un nuevo tipo de políticas –de multiculturalismo en estricto sentido– encaminadas a hacerle frente a los desafíos de la multiculturalidad. Específicamente me refiero a toda la serie de modificaciones legales y políticas que le dan entrada a –se supone– una nueva forma de concebir la convivencia del Estado nacional con las comunidades indígenas.

El reconocimiento constitucional indígena –de 1992 y 2001–, la forma en que se han interpretado los derechos indígenas por los tribunales, así como las políticas económicas neoliberales del Estado, nos proporcionan una vista –quizá parcial pero

¹⁴⁶ Abreu y Abreu, Juan Carlos, *Los indígenas, aquellos olvidados por la Constitución*.

¹⁴⁷ González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Serie Popular Era, México, p. 104.

útil– de cómo es comprendido el multiculturalismo indígena en México. Cuestiones de las que me ocuparé más adelante.

Por ahora adelanto que mi perspectiva es que las formulaciones teóricas y prácticas del multiculturalismo no son nuevas, sino que siguen una lógica integracionista matizada, a la que denomino multiculturalismo descafeinado, o sea, un multiculturalismo que reconoce la diversidad cultural en nombre del liberalismo, pero que cuando rompe precisamente el orden liberal, deja de existir para reivindicar la universalidad de la unidad nacional, el federalismo, el Estado de derecho, los derechos humanos, la libertad económica, la democracia y un proyecto de vida común. Pero por ahora vale la pena preguntarnos qué dice el liberalismo sobre el multiculturalismo, o más bien, qué significa un multiculturalismo liberal.

IV. MULTICULTURALISMO LIBERAL. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

De acuerdo con Pablo Badillo O´Farrell el multiculturalismo se pregunta “...cómo se pueda organizar la convivencia en las sociedades pluralistas –desde el punto de vista étnico, cultural y religioso– de modo que todos los grupos sean tratados de igual manera, con los mismos derechos y dentro de un reconocimiento mutuo y recíproco.”¹⁴⁸ De forma tal que la diversidad cultural, como cuestión fáctica, trae consigo una serie de retos que tienen que ver sobre cómo podemos organizar una sociedad donde las formas de vida pueden llegar a ser diametralmente opuestas. De lo anterior surgen algunos cuestionamientos: ¿Cómo garantizamos que todos los grupos tengan reconocimiento? ¿Es posible establecer conceptos de convivencia que puedan ser reconocidos por todos los grupos culturales? En el caso de México, ¿cuáles son los límites a la autonomía y libre determinación de las comunidades y pueblos indígenas? ¿Cómo es posible que pueda existir a través del

¹⁴⁸ Abellán, Joaquín, “Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno”, en Pablo Badillo O´Farrell (coord.) *Pluralismo, tolerancia y multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Madrid, España, Ediciones Akal. 2003, p. 18.

tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles entre sí?

Ante estas preguntas se han desarrollado gran diversidad de teorías que las intentan responder. En México, como ya lo hicimos notar, la corriente de pensamiento que domina en relación al multiculturalismo es el liberalismo. Desde luego que se debe tener en cuenta que no existe una teoría uniforme del liberalismo. Hay muchos liberalismos. Sin embargo, para el caso de las preguntas que nos preocupan –en específico la que analiza los límites de la autonomía y libre determinación de las comunidades indígenas– la teoría que ha desarrollado John Rawls es la que más interesa para este escrito, ya que considero que es la que mejor refleja cómo el Estado mexicano ha abordado este tema.

Otra de las razones por las que me enfoco en el pensamiento de John Rawls, es porque, al ser el máximo exponente del liberalismo, ha servido como apoyo teórico de la mayoría de los pensadores liberales que estudian el multiculturalismo, desde Will Kymlicka¹⁴⁹ hasta Ronald Dworkin.¹⁵⁰

Por otro lado, es cierto que hay muchos multiculturalismos liberales¹⁵¹ y que cada uno de ellos tiene una forma muy particular de abordar los desafíos de la multiculturalidad, sin embargo, como concluye Daniel Bonilla Maldonado en un estudio, todos los pensadores liberales del multiculturalismo presuponen que todas las sociedades comparten ciertos valores liberales, por lo que la crítica que hagamos al modelo rawlsiano, podría ser extensible a otros autores.¹⁵²

Por ejemplo, Will Kymlicka reconoce que lo que se requiere es cierto acomodo de los grupos minoritarios en el Estado, para limitar o modificar el impacto del la construcción de nacionalidad estatal sobre esas minorías.¹⁵³ Su idea está orientada a tomar a las minorías culturales como partes esenciales para la

¹⁴⁹ Véase: Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos...*, op. cit., nota 42.

¹⁵⁰ Véase: Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, España, 1993.

¹⁵¹ Para un análisis completo, véase: Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.), *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI, México, 2006.

¹⁵² Véase: Bonilla Maldonado, Daniel, *La Constitución multicultural*, Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Siglo de Hombre Editores, Bogotá, 2006.

¹⁵³ Kymlicka, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, España, 2003, p. 1.

conservación de las identidades culturales que deben ser reconocidos por las instituciones y la legislación en las democracias liberales precisamente porque contribuyen a la realización de las concepciones de bien y los fines autogenerados por los individuos. Sin embargo, al final del día, como él mismo lo menciona: "El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia de grupo"¹⁵⁴, por lo que pareciera que los derechos colectivos no son más que una extensión de los derechos individuales y no derechos de la comunidad en sí mismos. Por eso, Martín Farrel considera que "Solo se justifica proteger mediante este tipo de derechos a las comunidades que defienden la libertad de elección y valoran la autonomía: en otras palabras, a las comunidades liberales".¹⁵⁵ Lo cual significa que las culturas minoritarias tienen el derecho a preservarse como comunidades culturalmente diferentes, pero sólo en la medida que se autogobiernen respetando los principios liberales mínimos.

Joseph Raz, por su parte, considera que la libertad individual y la prosperidad dependen de que el individuo se identifique como miembro pleno de un grupo cultural "respetado y floreciente" y la validez de los diversos valores plasmados en las prácticas de distintas sociedades por lo que es importante reconocer la pluralidad cultural aunque se trate de grupos no liberales, con la condición de que estén al servicio de valores liberales, pues considera que algunas culturas o aspectos de ellas son inaceptables.¹⁵⁶ O por ejemplo, el pensador Bhikhu Parekh afirma que diferentes culturas representan diferentes sistemas de sentido y de visiones de la vida buena más no todas tienen el mismo valor o merecen igual respeto.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, op. cit., p. 57.

¹⁵⁵ Farrell, Martin, ¿Hay derechos comunitarios?, *Revista Doxa*, no. 17-18, Alicante, 1995, pp. 69-94.

¹⁵⁶ Raz, Joseph, *La ética en el ámbito público*, trad. de María Luz Melon, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 199.

¹⁵⁷ Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, London, 2000, pp.129-176.

Es por ello que creo que aún los multiculturalismos liberales más distintos, al final del día, supone que los valores liberales deben ser compartidos en mayor o menor medida por todas las culturas. O como lo manifiesta David Blanco Cortina, parece que el multiculturalismo liberal no tiene respuestas distintas a la de iniciar una suerte de misión evangelizadora para convertir a aquellos que se encuentran en el error.¹⁵⁸

En términos muy generales podríamos decir que el multiculturalismo liberal propone una teoría de la justicia que acepte que la sociedad, compuesta por una pluralidad de personas –con intereses y fines particulares– funciona mejor cuando se gobierna por principios que estén en conformidad con el concepto de lo justo, como categoría moral.

El multiculturalismo según John Rawls y Will Kymlicka

Como ya adelantábamos, Rawls intenta darnos algunas luces sobre como abordar los retos de la diversidad cultural. Es en *Liberalismo Político* en donde esboza sus preocupaciones sobre el multiculturalismo. Vale la pena mencionar que el autor en la introducción de la obra recalca que ésta nació como complemento de algunos temas pendientes que no quedaron del todo desarrollados en su texto más famoso, *Teoría de la Justicia*.

De acuerdo con Rawls, una sociedad es un sistema de cooperación que intenta promover el bienestar de aquellos que toman parte de ella. Por supuesto, parte de la idea de que una sociedad en donde se toma en cuenta que la cooperación social permite una vida mejor para cada uno de sus integrantes, a diferencia de una vida en donde cada quien vela por sus propios intereses.¹⁵⁹ Partiendo de esta idea de sociedad, John Rawls considera que el objetivo de la justicia –o como él lo denomina, “el problema general de la justicia”– es aclarar los

¹⁵⁸ Blanco Cortina, David, “Los límites del multiculturalismo. Más allá del multiculturalismo liberal”, *Revista Electrónica Diálogos de Derecho y Política*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de A., no. 10, año 4, mayo-agosto 2012.

¹⁵⁹ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, trad. María Dolores González, segunda reimpresión, FCE, México, 2000, p.18.

términos que deben regular la cooperación social, o en otras palabras, los principios que definen los principales derechos y obligaciones que deben tener los ciudadanos. En ese mismo sentido, Rawls considera que estos principios deben ser respaldados por instituciones que considera como la estructura básica del Estado y que pueden ser, variando de Estado a Estado, las constituciones políticas, la estructura de la economía, o las supremas cortes de justicia. Siguiendo el pensamiento del autor, estos principios deben tener validez moral, es decir, deben ser el resultado del acuerdo entre los ciudadanos, o en todo caso, de entre sus representantes.¹⁶⁰

Este acuerdo entre los ciudadanos debe ser hecho por las razones correctas, es decir, con la condición de que exista la suficiente información para que esa decisión sea tomada con total libertad. Sin embargo, Rawls considera que debe existir un “velo de la ignorancia” que restrinja esa información en el sentido de que evitar que las personas conozcan la posición social de distintos estratos de la sociedad –como el estatus económico, la raza, la religión, la concepción del bien– con el fin de que las personas, en su deliberación, sólo puedan cuidar los intereses de una persona libre e igual a ella.¹⁶¹

En estos términos, la elección de los principios que van a regular la justicia en una sociedad tomados por los ciudadanos que estén tras el velo de la ignorancia hace evidente que motivos como la raza y la concepción del bien en distintas culturas, no son elementos importantes a tomar en consideración. Este famoso velo de la ignorancia impide que las personas tomen en cuenta circunstancias sociales, culturales e históricas. Pues bien, los principios que Rawls estima son:¹⁶²

1. Cada persona tiene derecho a exigir un esquema de libertades básicas que sea compatible con el mismo esquema para las demás personas.

¹⁶⁰ Rawls, John, *Liberalismo Político*, trad. Sergio René Madero Báez, cuarta reimpresión, FCE, México, 2003, pp. 20-24.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁶² *Ídem*.

Dicho esquema debe garantizar a las libertades políticas, y sólo a éstas, su valor equitativo. También conocido como el principio de libertad.¹⁶³

2. Las desigualdades sociales y económicas sólo estarán justificadas si cumplen con dos condiciones: a) estarán vinculadas con puestos y cargos abiertos a todos, en igualdad de oportunidades; b) deben garantizar el mayor beneficio para los integrantes menos favorecidos.¹⁶⁴

En esa tesitura, afirma que sólo los ciudadanos que se consideran libres e iguales pueden ser capaces de participar en la cooperación social de una sociedad.¹⁶⁵ Bajo esta perspectiva, las personas son iguales siempre y cuando a) posean un sentido de la justicia, es decir, que puedan actuar según los principios de justicia; y b) sean capaces de poseer, perseguir y revisar una concepción del bien determinada.¹⁶⁶ Por otro lado, las personas son libres porque a) tienen la facultad moral de poseer una concepción del bien determinada; b) se ven a sí mismas y a las demás como fuentes de exigencias válidas, siempre y cuando éstas no se separen de lo establecido por los principios de justicia; y c) son capaces de asumir la responsabilidad de sus fines.¹⁶⁷ En pocas palabras, Rawls piensa que una sociedad ordenada es aquella que todos sus ciudadanos suscriben la misma concepción pública de la justicia, es decir, una concepción de justicia que exprese el contenido de los criterios políticos de las instituciones básicas.¹⁶⁸

Pero por otro lado, nuestro pensador reconoce que la idea de una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad en donde todos sus integrantes reconozcan los dos principios de la justicia –donde exista la justicia como imparcialidad–, es poco realista. Esto se debe a que “una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas,

¹⁶³ Este principio se encarga de distribuir los derechos y libertades.

¹⁶⁴ En la primera parte identificamos el principio de igualdad equitativa de oportunidades para el desarrollo de las personas en la sociedad; la segunda parte, el principio de diferencia, asegura que las desigualdades sociales están justificadas si son en beneficio de los menos favorecidos.

¹⁶⁵ Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 456-458.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 51-56.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 59.

filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí.”¹⁶⁹ Rawls reconoce bien que la concepción de justicia está vinculada con nuestra visión del mundo, lo cual sirve para entender el valor y el significado de nuestros fines y vinculaciones.¹⁷⁰

De esta manera, sostiene que es posible que distintos grupos puedan tener distintas concepciones del bien –doctrinas comprensivas razonables, en términos del autor–, es decir, distintos modos de existencia que permiten determinar los fines últimos que dan sentido a la vida en cada grupo determinado. En ese sentido, cada doctrina tiene asociada una distinta concepción de bien, es decir, distintos planes y proyectos de vida. Las doctrinas son razonables en la medida en que son un ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica, es decir, producto de la razón ilustrada.¹⁷¹

Sin embargo, Rawls no concede que los distintos grupos, como comunidades, sean priorizados respecto de los principios liberales, porque al final del día las doctrinas comprensivas deberían aceptar los principios básicos del liberalismo, incluso si es por razones variadas¹⁷², y por ende, no deben representar un verdadero problema a los fines del Estado. Es decir, si bien el pensador estadounidense acepta que en una sociedad puedan existir una pluralidad de doctrinas y que muchas podrían tener posiciones metafísicas disímiles, ello no impide que esa sociedad se guíe por una única concepción de justicia liberal. Lo cual quiere decir que las ideas que sostengan la concepción de justicia deben ser aceptables para todas las doctrinas, y éstas son, piensa Rawls, las ideas básicas de un régimen democrático: la tolerancia, la división de poderes, las libertades políticas y civiles.¹⁷³ Es por ello que defiende que los principios liberales no deben suspenderse a favor de la protección de las comunidades. Esto hace que lleguemos

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 11

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp- 75-76.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 137-167.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 12.

a la conclusión de que las comunidades son defendibles hasta antes de que sus acciones vayan en contra de los principios liberales.

Por otro lado Rawls piensa que la neutralidad de un Estado liberal es posible siempre y cuando las políticas del Estado estén encaminadas a apoyar a dos o más doctrinas, de tal manera que la preferencia no sea un factor decisivo. A esto lo denomina neutralidad de efecto.¹⁷⁴ También Rawls considera que la neutralidad de un Estado se puede alcanzar cuando el Estado no haga ninguna acción que tenga como objetivo promover o desalentar deliberadamente a alguna doctrina comprensiva. Rawls denomina a este tipo de neutralidad como de “propósito”, debido a que son los propósitos de las políticas de los gobiernos los que son neutrales y no los efectos de dichas políticas.¹⁷⁵ Por ejemplo, Kymlicka piensa que un Estado puede fomentar una religión y ser perfectamente neutral, siempre y cuando que sus razones no apelen a que esa religión es la verdadera, o la única; en cambio, si el Estado aduce que si todos profesan esa religión habrá más estabilidad social, reconoce que habrá cierta neutralidad.¹⁷⁶

Por su parte, Will Kymlicka menciona –acertadamente en mi opinión– que la categoría de los derechos humanos no alcanza para resolver los retos que la diversidad cultural trae consigo. Por ejemplo, sobre cuáles lenguas deberían ser las oficiales al interior de los Estados, o si se debe dar el suficiente poder a las minorías culturales para que formen una mayoría dentro de una región local, entre muchos otros.¹⁷⁷ La situación de que los derechos humanos no resuelvan nada respecto de las reivindicaciones de las minorías culturales, ha ocasionado que las decisiones sobre multiculturalismo sean tomadas democráticamente, por lo que las minorías quedan vulnerables a manos de la mayoría.¹⁷⁸

Por esa razón, Kymlicka lo que se propuso hacer en su libro *Ciudadanía Multicultural*, es una especie de teoría de los derechos de las minorías, es decir,

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 188.

¹⁷⁵ Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁶ Kymlicka, Will, “Liberal individualism and liberal neutrality”, *Ethics*, vol. 99, no. 4, págs. 883-905.

¹⁷⁷ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.*, nota 42, pp. 17-18.

¹⁷⁸ *Ídem*.

una teoría de derechos diferenciados de grupo que convivan con los principios de libertad individual, democracia y justicia social.¹⁷⁹ Estos derechos pueden ser de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación. Kymlicka reconoce que el verdadero reto es determinar cuáles son los alcances exactos del autogobierno indígena.¹⁸⁰ De forma tal, que cada una de estas tres formas de derechos diferenciados ayuda a reducir la vulnerabilidad de los grupos minoritarios ante las presiones económicas y las decisiones políticas del grueso de la sociedad.¹⁸¹ Por ejemplo, los derechos de representación hacen menos probable que una minoría nacional sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país; los derechos de autogobierno, permite que una minoría no sea sobreestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia a su cultura; y los derechos poliétnicos, protegen prácticas religiosas y culturales que podrían no estar apoyadas por el mercado –por ejemplo, la lengua o las artes tradicionales–.¹⁸²

Como ya lo adelantaba, Kymlicka reconoce que la multiculturalidad puede entenderse desde dos visiones. Por un lado, a través de Estados multinacionales, en donde un país contiene más de una nación o más de un pueblo –“sociedades distintas y autogobernadas incorporadas a un Estado más amplio”–. Este tipo de Estados se formaron originalmente ya sea de manera voluntaria o involuntaria (invasión). Este es el caso de países como México o Canadá. Y la segunda visión, es una multiculturalidad formada por la inmigración. Estados Unidos de América o Australia, son los referentes más conocidos.¹⁸³ Este tipo de multiculturalidad, de acuerdo con el filósofo canadiense, no es respecto del reconocimiento de una nación, por lo que los grupos inmigrantes no están en contradicción con su integración institucional, es decir, su intención no es establecer una sociedad paralela, cuestión que sí pretenden las minorías nacionales.¹⁸⁴

Es así que Kymlicka reconoce que las minorías nacionales y los grupos poliétnicos deben gozar de ciertos derechos colectivos. Para él, estos derechos

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 51.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸² *Ídem.*

¹⁸³ *Ibidem*, p. 25.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 31.

colectivos de las minorías deben entenderse en dos sentidos: a) como restricciones internas, es decir, como limitaciones a las libertades individuales de sus miembros; y b) como protecciones externas, es decir, como el derecho de las minorías para limitar el poder político de la sociedad dominante.¹⁸⁵ Por lo que considera que la teoría liberal debería defender las protecciones externas, pero no las restricciones internas, ya que las últimas, limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y revisar las prácticas internas.¹⁸⁶

Para Kymlicka lo más importante es que los grupos minoritarios estén seguros de que la sociedad dominante no les prive de las condiciones necesarias para su supervivencia, sin que esto signifique que el grupo pueda controlar si sus propios miembros se adhieren o no a sus prácticas tradicionales, ya que de esta manera no se produce un conflicto entre los derechos colectivos –como protecciones externas– y los derechos individuales. O en otras palabras, se es fiel a los principios liberales.¹⁸⁷

En esta misma idea, el profesor canadiense, considera que no sería ideal que a los grupos minoritarios, como las comunidades indígenas, se les reconozca la autoridad de imponer sus propios sistemas jurídicos –que serían una restricción interna– pues podría darse el caso de que estas prácticas se contradigan con los derechos humanos básicos y los principios constitucionales.¹⁸⁸ Kymlicka asegura que las restricciones internas no son realmente reivindicaciones que sobresalgan, porque raramente tienen éxito y no son apoyadas por las democracias liberales.¹⁸⁹

De acuerdo con Kymlicka, la despreocupación por parte del liberalismo para enfrentar los retos de la diversidad cultural, se debe, en gran parte, a que como los filósofos estadounidenses se convirtieron en los intérpretes por excelencia de los principios liberales, y éstos no han visibilizado a las minorías culturales. De hecho, según Kymlicka, las minorías nacionales en Estados Unidos han permanecido prácticamente invisibles en la teoría política.¹⁹⁰ Pareciera, incluso que existe, por

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 86.

parte de los pensadores liberales, un cierto recelo a la hora de afrontar la diversidad cultural. Este recelo, piensa el filósofo, quizá se deba en primer lugar a la necesidad histórica de crear instituciones estables, aún a costa de la destrucción de las culturas minoritarias. Es decir, que la libertad requiere homogeneidad cultural. Por ello, los derechos de las minorías quedaron relegadas en aras de la estabilidad estatal.¹⁹¹ También se debe, al igualitarismo provocado por las políticas de no discriminación en Estados Unidos.¹⁹²

La mayoría de los liberales son liberales nacionalistas, porque defienden la libertad e igualdad pero siempre definida en un ámbito territorial –la nación– en cual las personas desean ser libres e iguales. Son muy pocos los autores que han manifestado su interés por visualizar un mundo de fronteras abiertas, ya que esto tendría consecuencias negativas: un mundo abierto podría significar que hay menos probabilidades de que las personas puedan vivir y trabajar en su propia lengua y cultura y aumentarían las probabilidades de que la propia comunidad fuera invadida por colonos de otras culturas, y de que no se pueda asegurar la supervivencia de la cultura nacional. Las personas prefieren, según Kymlicka, ser libres e iguales pero dentro de su propia cultura, aunque ello implique tener menos libertad para trabajar y votar en cualquier otro lugar, que ser ciudadanos del mundo libres e iguales.¹⁹³

Una de las aportaciones más notables de Will Kymlicka es que reconoce que las minorías nacionales, si son mayoría en su unidad, pueden decidir las políticas de autogobierno, no porque el Estado así lo haya decidido, sino por decisión interna.¹⁹⁴ Lo que se debería de intentar, entonces, es que a las minorías culturales se les concedan las mismas prestaciones y oportunidades que tiene la sociedad dominante, para mantenerse como culturas distintas, si así lo desean.¹⁹⁵

La omisión bienintencionada, es para Kymlicka, una suerte de neutralidad del Estado. Dice que es un mito, que de hecho, es natural que los Estados promuevan ciertas formas patrióticas que no siempre son compartidas por todas las culturas.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁹² *Ibidem*, p. 89.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 133.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 160.

Por lo que el verdadero reto, es el cómo podemos hacer que esas inevitables formas de apoyo se produzcan de manera equitativa, es decir, cómo asegurar que no privilegien a ciertos grupos en detrimento de otros.¹⁹⁶

Para Kymlicka, el debate no es sobre cómo el Estado trata a sus minorías, sino más bien en cómo dos o más pueblos deciden asociarse.¹⁹⁷ Sin embargo, Will Kymlicka, reconoce, al igual que Rawls, que cuando una sociedad liberal se enfrenta a otra no liberal, lo que debería hacer no es asimilarla, sino más bien debería tratar de “liberalizar” a la sociedad no liberal. Es decir, las sociedades liberales no deberían impedir la cultura no liberal, sino promover la liberalización de esas culturas.¹⁹⁸ Es importante hacer notar que desde la visión de Kymlicka, la concepción liberal de derechos es superior a la de otras culturas y que los valores liberales deben regir las relaciones entre grupos. De hecho así lo reconoce: “he defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo sí y en la medida en que estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales”.¹⁹⁹

En el caso mexicano, el profesor Francisco Ibarra Palafox ha puesto a prueba teóricamente la filosofía de Kymlicka. Ibarra Palafox, estima que el debate del multiculturalismo no debería ya centrarse en la vieja discusión sobre el liberalismo vs. comunitarismo ni en la discusión de si los derechos de las minorías pueden convivir con los principios liberales, sino que, superada esa disyuntiva y aceptando que el liberalismo también puede proteger las diferencias culturales, debemos preguntarnos sobre cómo podemos acomodar a las minorías culturales en las instituciones políticas y jurídicas del Estado liberal de tal manera que se garanticen principios mínimos de justicia liberal.²⁰⁰

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 134-135.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 213.

²⁰⁰ Ibarra Palafox, Francisco, *Minorías etnoculturales y Estado...*, *op. cit.*, nota 46.

CAPÍTULO SEGUNDO

MULTICULTURALISMO LIBERAL EN MÉXICO

De acuerdo con Harold Berman, las explicaciones que podamos hacer acerca de una cultura jurídica determinada siempre tendrán sus cimientos en la realidad cultural²⁰¹. En ese sentido, las instituciones políticas, como realidades culturales, son vehículos a través de los cuales se le da cuerpo al proyecto nacional, mediante una serie de reformas a las instituciones gubernamentales y los ordenamientos jurídicos, a la vez que se promueven ideas que contribuyen a justificar las nuevas relaciones entre Estado, mercado y sociedad. Es por ello que para arribar a la conclusión de que en México existe un multiculturalismo liberal tomaré como referencia a dos instituciones políticas: el comportamiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en relación al multiculturalismo y el constitucionalismo que ha afectado a las comunidades indígenas.

I. RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL. ¿OLVIDAMOS A LOS INDÍGENAS?

En otrora tiempos a los indígenas se les consideró incapaces y sin personalidad jurídica. Es más, en ninguna constitución, de las tantas que hubo en la historia del país, se les reconoció como sujetos de derechos.²⁰² No fue sino hasta que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, hizo evidente la desigualdad e inconformidad que oprimía a los pueblos y comunidades indígenas. Gracias al empuje de este movimiento se logró que, finalmente, luego de más de 500 años

²⁰¹ Berman, Harold, *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1983.

²⁰² Kubli-García, Fausto, "Pasado, presente y futuro de los derechos indígenas", en Nuria González, Martín (coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau*, t. I: Derecho Romano. Historia del Derecho, UNAM, México, 2006.

excluidos, se reconoció constitucionalmente a los indígenas como verdaderos sujetos de derechos.

Anterior al levantamiento del EZLN, en 1992 a través de una reforma constitucional al artículo 4^o²⁰³, se establecieron las bases de un Estado republicano que reconocía que la pluriculturalidad de la nación mexicana sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Esto abrió paso a conformar, al menos normativamente, que la sociedad mexicana no era monocultural sino culturalmente heterogénea. Dicho reconocimiento reflejaba, por primera vez, reconocimiento jurídico a una constante sociológica: la existencia de culturas diferentes en nuestra historia.²⁰⁴

Con esta modificación se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural de la nación y se protege el derecho a la igualdad formal y a la diferencia, sustentando dicha composición en los pueblos indígenas que coexisten en el territorio mexicano. Asimismo, se asume por parte del Estado, el compromiso para la protección y promoción del desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social de los pueblos indígenas

Es importante mencionar que la anterior reforma fue consecuencia de que en 1990, México adoptó y ratificó el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta organización, el 26 de junio de 1957 tuvo a bien aprobar el Convenio 107, relativo a la protección de las comunidades indígenas y tribales. Este Convenio fue muy importante en aquel momento porque era la primera vez que un organismo internacional formulaba normas vinculantes respecto de los diferentes problemas de los indígenas y no sólo respecto del trabajo. Sin embargo, al reflejar este instrumento una política de

²⁰³ “Art. 4º.- La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.”

²⁰⁴ González Galván, Jorge Alberto, “La validez del derecho indígena en el derecho indígena en el derecho nacional”, en Carbonell Sánchez, Miguel, y Pérez Portilla, Karla (coord..) *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, IJ-UNAM, México, 2002, p. 39.

integracionismo, paternalismo y asimilación cultural, fue duramente criticado durante casi tres décadas y, por ello, fue reformado el 07 de junio de 1989, con lo que se convirtió en el Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Es a través de este Convenio en donde se reconoce por primera vez a los pueblos indígenas como sujetos de derecho. En su artículo 1º, inciso b), establece que los pueblos indígenas son aquellos que:

“...descienden de poblaciones que habitaban el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”²⁰⁵

De conformidad con el artículo 89, fracción X de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el Senado de la República ratificó el mencionado Convenio el 11 de julio de 1990, por lo que se obligó al Estado a reconocer en la Constitución Federal la existencia jurídica y cultural de los pueblos indígenas. Como lo mencionaba, es por razones del Convenio 169 de la OIT que en 1992 se reformó el artículo 4 de la Carta Magna para reconocer la existencia de pueblos indígenas y hacer efectivos sus derechos.

Con esta disposición se iniciaba en la vida de México la primera declaración formal de la pluriculturalidad de la nación mexicana, ya que se reconoce no sólo la existencia de los pueblos indígenas sino que considera a los indígenas como sujetos de derecho. No obstante lo anterior, es evidente que existen limitaciones, ya que al final del día, los derechos que se les reconocía a los pueblos indígenas estaban reducidos a los de carácter cultural y que estuvieran reconocidos en una ley secundaria –que por cierto, nunca existió–. De alguna manera, en la anterior disposición seguía una lógica en donde los derechos económicos y políticos, aún

²⁰⁵ Documento disponible en:
http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

tenían que ser vistos bajo una perspectiva monocultural. Además, por supuesto, de que el reconocimiento sigue partiendo de la idea de que los pueblos indígenas están a la expectativa de lo que pueda ser reconocido por el Estado.

Además, la inclusión de que “La nación mexicana es única e indivisible”, como lo señalaba el precepto ya citado, no es en ningún sentido una verdadera aportación a las reivindicaciones de los pueblos indígenas, puesto que se seguía manteniendo una visión del poder republicano que los excluía y que mostraba falta de sensibilidad histórica y política, como reflejo de una mentalidad colonial. El Estado mexicano en ese momento veía a los indígenas como un grupo al que había que proteger y concederles ciertas prerrogativas jurídicas. En realidad, como puede observarse, no se les reconoce como actores de su propio destino o como sujetos que por sí mismos tienen derechos, sino como grupos a los que había que enseñarles. A esta postura del Estado mexicano se le identifica como paternalista.

El 1º de enero de 1994 el EZLN hizo su aparición demandando una serie de derechos y políticas de atención para los pueblos y comunidades indígenas. A raíz de lo anterior, el 16 de febrero de 1996, se trabajaron los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena (Acuerdos de San Andrés Larráinzar)²⁰⁶, entre el gobierno y distintos grupos indígenas, mismos que sientan las bases para el establecimiento de una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, a través de la modificación del marco jurídico, en el cual se debería incorporar a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho y su derecho a la libre determinación expresado en autonomía, el cual permitiría a los pueblos indígenas decidir y ejercer sus formas propias de organización social, política, económica y cultural; aplicar sus sistemas normativos en la resolución de conflictos internos, garantizar el acceso a la jurisdicción del Estado tomando en cuenta sus particularidades culturales, reconocer el derecho que tienen los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios, así como el acceso a los recursos naturales en ellos existentes. También los Acuerdos reconocían el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para que pudieran ejercer una participación directa en la vida política nacional, a través del

²⁰⁶ Torre Rangel, Jesús Antonio, "Los acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho", *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, año 30, núm. 30, 2006, pp. 537- 577.

reconocimiento de sus autoridades tradicionales y sus formas propias de elección; garantiza la difusión, preservación y enriquecimiento de sus conocimientos, lenguas, y demás elementos constitutivos de sus culturas, así como el acceso a una educación bilingüe e intercultural que les permita su desarrollo cultural.

Esta lucha histórica en el país que tuvo como consecuencia que el Ejecutivo Federal se comprometiera a impulsar una iniciativa de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena que retomaran los Acuerdos firmados en San Andrés Larráinzar, Chiapas. Sin embargo, los acuerdos de San Andrés fueron reelaborados por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), compuesta por diputados y senadores de todos los partidos políticos con el fin de darles forma de una iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos y culturas indígenas. La propuesta recogió los puntos fundamentales de los Acuerdos de San Andrés y fue presentada a las partes en conflicto. El EZLN, la aceptó, advirtiendo que había varios puntos de los acuerdos que no se habían retomado, pero que en aras de contribuir a la paz y a la solución de los problemas indígenas la aceptaba.

No obstante lo anterior, Ernesto Zedillo, la rechazó y elaboró una contrapropuesta en la que elimina los usos relevantes del término "autonomía" y minimiza los derechos especiales de los pueblos indígenas, excluyendo así los puntos esenciales de los Acuerdos de San Andrés. Las razones principales que argumentó el Presidente Zedillo en contra de la propuesta de la COCOPA, consistían básicamente en una defensa a la ciudadanía homogénea y la unidad de la soberanía de estado nacional, principios básicos de la tradición democrática liberal. El reconocimiento de derechos especiales y de la autonomía de los pueblos indígenas parecería ir en contra de esos principios, y se presentaban como propiciadores de un proceso de "balcanización".

Tiempo después, con motivo de la insistencia desatada por el EZLN, el 14 de agosto de 2001 entró en vigor la reforma constitucional que modificaba los artículos 1, 2, 4, 18 y 115. Esta reforma se aparta en aspectos fundamentales de los acuerdos de San Andrés, especialmente en lo referente a la autonomía de los pueblos indígenas. De hecho, la reforma constitucional tiene más el carácter de una visión etnocéntrica y paternalista, pues en lugar de reconocer plenamente a las

comunidades indígenas como sujetos de derecho, se les concibe principalmente como poblaciones de interés público a las que el Gobierno Federal debe de encaminar prioritariamente sus políticas de asistencia social. También la reforma estableció la obligación del gobierno para incrementar los niveles de escolaridad, asegurar el acceso a la salud, el mejoramiento de la vivienda, apoyo de actividades productivas y desarrollo sustentable, el establecimiento de políticas de protección a migrantes y la consulta a pueblos en la elaboración de planes nacionales y estatales de desarrollo.

Así, a partir del 14 de agosto de 2001 se crean dos apartados al artículo 2o. constitucional, el A que mediante el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, garantiza la libre determinación y autonomía de los mismos; y, el B que impone al Estado la obligación de garantizar el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y evitar cualquier práctica discriminatoria. De esta forma, se comienzan a tomar en cuenta los usos, costumbres, cultura y lengua de las comunidades indígenas para paliar y comenzar a erradicar la desigualdad existente entre indígenas y otros sectores de la sociedad mexicana. Esta reforma de agosto reconoce el sistema normativo interno de las comunidades indígenas y establece garantías para el acceso a la justicia del Estado, el respeto y reconocimiento por las costumbres y especificidades culturales y el derecho a contar con intérpretes y defensores que conozcan la cultura del defendido.

La reforma constitucional de 2001 tuvo errores y aciertos. Por un lado, considero que no mejora la situación de los pueblos y comunidades indígenas que se siga manteniendo la idea de una nación única e indivisible, pues se hace latente el espíritu colonial del Estado mexicano, reafirmando la continuidad de un territorio que no considera la existencia de espacios anteriores a la colonización europea.

Aunque por otro lado, es loable que el legislador haya establecido como criterio para saber quién es indígena el de autoidentidad, con lo que se evita caer en requisitos formales, como el idioma, que limitan la identificación de las personas indígenas. Además, también resulta un acierto que en el párrafo quinto del artículo

en comento se mencione que deberán tomarse en cuenta los “criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico”.

Considero que el núcleo de la reforma y de la discusión en torno al reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas recae sobre la figura del derecho a libre determinación. De acuerdo con el profesor González Galván, el derecho a libre determinación de los pueblos indígenas es equivalente a lo que la libertad es para los individuos. Este derecho es la facultad que tienen los pueblos indígenas para decidir libremente su desarrollo social, económico, político, cultural y espiritual. Sin embargo, es un derecho que debe ser ejercido respetando siempre la legislación nacional oficial²⁰⁷. La Constitución expresa a la letra que “Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano”²⁰⁸ y que esa libre determinación “se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”.²⁰⁹

En este mismo sentido, el artículo constitucional se refiere a los pueblos indígenas como descendientes de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización española. Tal territorialidad es una limitación a los pueblos indígenas para que se constituyan territorial e ideológicamente de manera separada del Estado mexicano en el que se encuentran inmersos, con lo que se evita la extraterritorialidad de la ley.²¹⁰

El artículo 4º constitucional, en su fracción II del apartado A, establece un avance parcial en el reconocimiento pleno de los derechos indígenas ya que reconoce que los pueblos y comunidades indígenas son creadores de sus propios sistemas normativos –derechos de jurisdicción– y que tienen derecho a ellos, siempre y cuando, en la misma línea de pensamiento, se respeten los derechos humanos.

²⁰⁷ González Galván, Jorge Alberto, “La validez del derecho indígena en el derecho...”, *op. cit.*, nota 205, pp. 43-44.

²⁰⁸ Párrafo segundo del artículo 4º constitucional.

²⁰⁹ Párrafo quinto del artículo 4º constitucional.

²¹⁰ Pérez Portilla, Karla, “La nación mexicana y los pueblos indígenas en el artículo 2º constitucional”, en Carbonell Sánchez, Miguel, y Pérez Portilla, Karla (coord..) *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, IJ-UNAM, México, 2002, p. 60.

Lo anterior también está relacionado con la desafortunada modificación constitucional en la que se reconoce a las comunidades indígenas como “entidades de interés público”²¹¹, es decir, como órganos subordinados jerárquicamente al Estado, y no como entidades de derecho público, pues se limita su naturaleza jurídica hasta el punto de no ser consideradas como verdaderas autoridades que establecen criterios jurídicos y culturales a su población.

Por otra parte, la reforma constitucional también establece ciertas obligaciones para el Estado mexicano. En materia de desarrollo, de acuerdo al texto constitucional, el Estado se obliga a promover el desarrollo equitativo y sustentable de los pueblos indígenas a través de su inclusión en los programas y planes de desarrollo nacional. En materia educativa, existe la obligación para que el Estado impulse educación bilingüe y promueva a través de los planes de estudio el respeto de las diversas culturas. También existe la obligación del Estado de combatir toda forma de discriminación y de impulsar programas de protección de los derechos de los indígenas migrantes en el país y en el extranjero.

El marco normativo que vincula al Estado mexicano con los derechos de los pueblos indígenas se encuentra tanto en la CPEUM, como en los instrumentos internacionales relativos (y la jurisprudencia interpretativa desarrollada por los órganos encargados de su supervisión). A partir de la reforma constitucional de 2011, los derechos humanos contenidos en la CPEUM y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, deben ser aplicados por las y los jueces.

II. EL PAPEL DE LA SCJN EN RELACIÓN AL MULTICULTURALISMO

Para efectos del presente desarrollo de la investigación, nuestro interés se va a centrar en tratar de responder lo siguiente: ¿cuál es el papel que la SCJN ha

²¹¹ Apartado A, fracción VIII, segundo párrafo, del artículo 4º constitucional.

asumido en términos de multiculturalismo? Para lograr dicha empresa se debe de partir de ciertas premisas que hacen más comprensible el papel que juega la Suprema Corte como una institución jurídica y política. Creo conveniente puntualizar que este no es un análisis del diseño institucional de la SCJN. Dicha descripción rebasaría los objetivos de la investigación. Lo que nos interesa es establecer, de manera generalísima, en qué manera se han desarrollado las decisiones de este Tribunal cuando ha analizado el multiculturalismo de los pueblos y comunidades indígenas.

Para lograr lo anterior será importante en un primer momento establecer ciertas premisas que resultan de ayuda para comprender el rol jurídico y político de un tribunal como lo es la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Luego de esto, ya estaremos en posición de conocer, de manera crítica, el comportamiento de la Corte a través de sus decisiones: sentencias, tesis jurisprudenciales y jurisprudencias.

a) Entender el funcionamiento de la SCJN

La importancia de estudiar a las instituciones es que son el principal medio a través del cual se estructura el sistema político, pero también las conductas y rutinas sociales –procesos de interacción social y política–. Las instituciones le dan estructura a la vida diaria de la sociedad, ya que son las reglas, normas y costumbres de operación del sistema. Las instituciones, en otras palabras, articulan y desarticulan, estructuran y desestructuran, integran y desintegran, promueven y restringen, nuestras conductas, reglas, códigos y tradiciones. En este sentido, las supremas cortes se han desarrollado a gran escala y han adquirido una legitimidad generalizada con estructuras estrictamente reglamentadas.²¹²

Por un lado, considero que el modelo neoinstitucional *estratégico* propuesto por el profesor Alberto Abad Suárez Ávila para estudiar el comportamiento de la SCJN es adecuado, pues bajo esta perspectiva se asume a los jueces como

²¹² D. Casper, Jonathan, "The Supreme Court and National Policy Making", *The American Political Science Review*, American Political Science Association, United States, 1976, vol. 70, no. 1, pp. 50-63.

agentes políticos que en mayor o menor medida tienen un papel que va a ser un referente en la creación de derecho, por lo que toman sus decisiones teniendo en cuenta un cálculo racional respecto de las consecuencias políticas de sus actos.²¹³

Este “derecho de los jueces”, como lo denomina Eduardo López Medina, supone la enunciación de decisiones que se asumirán como precedentes, es decir, decisiones que realzan el papel de los jueces en una democracia como los intérpretes de la Constitución Política de los Estados. En ese sentido, así como lo reconoce López Medina, el papel de los jueces se hace notar pues ya no se trata, como en tiempos pasados, de operadores jurídicos que aplican la ley sin ningún tipo de reflexión, sino más bien de jueces que, a través de sus decisiones, son creadores conscientes de subreglas que atienden a proyectos ideológicos, políticos o culturales.²¹⁴ Este tipo de premisas tiene que ver con lo que algunos han denominado la expansión global del poder de los jueces. Expansión que autores, en el caso de México, relacionan con el proceso de democratización –la no interferencia de actores políticos en las decisiones de los jueces– y las reformas de 1987 y 1994 al sistema judicial mexicano.²¹⁵

Estoy convencido que la identificación ideológica de cada uno de los integrantes de la SCJN juega un papel importante en relación al rol que asumirá en la consolidación de sus decisiones, por lo que considero importante que además de la descripción empírica que le demos a las resoluciones de la SCJN en materia de multiculturalismo, le otorguemos una carga ideológica a las mismas a través del reconocimiento doctrinario que ha tenido el máximo tribunal de nuestro país. Y es que la participación de los jueces es la que en la mayoría de las veces permite la implantación de una jurisdicción en tal o cual sentido²¹⁶, como puede ser la que proteja la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas.

Así las cosas, una de las premisas de las que parto para el análisis del comportamiento de la SCJN frente al multiculturalismo bajo la metodología

²¹³ Suárez Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos fundamentales en la Novena Época de la Suprema Corte*, Porrúa, México, 2014, p. 43.

²¹⁴ López Medina, Diego Eduardo, *El derecho de los jueces*, Editorial Legis, Colombia, 2000.

²¹⁵ Ansolabehere, Karina, *La política desde la justicia, Cortes supremas, gobierno y democracia en Argentina y México*, Fontamara, FLACSO-México, 2007.

²¹⁶ Suárez Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos...*, *op. cit.*, p. 7.

propuesta, es que las decisiones que toma este Tribunal no son sólo decisiones jurídicas que van a incidir en un caso concreto de aplicación –cuestión natural y justificada si se piensa en la individualidad de las sentencias en el sistema judicial mexicano–, sino que además, consciente o inconscientemente para los Ministros, se vuelven decisiones importantes para el imaginario de las cuestiones políticas de la sociedad. Esto quiere decir que tanto las sentencias como las tesis y jurisprudencias emitidas por la SCJN tienen un efecto en *lo político*.²¹⁷ Se trata de un “actor metapolítico”.²¹⁸ A este tipo de conclusiones también se ha llegado en otras latitudes. Por ejemplo, Robert A. Dahl²¹⁹, subrayó que la Suprema Corte estadounidense tiene un carácter eminentemente político en el sentido de que se encarga primordialmente de resolver cuestiones controvertidas de la política nacional.

Tal como lo reconoce Karina Ansolabehere, la SCJN actúa como árbitro asumido en conflictos políticos, y no preocupada por los límites de su función frente a los otros poderes. Se trata de una Corte que politiza la justicia, que tradicionalmente es la base para la legitimación del sistema hegemónico.²²⁰ En este sentido, el tipo de argumentación que encontremos en las sentencias, tesis y jurisprudencias resulta importante, no desde el punto de vista de lo razonable, sino desde el punto de vista ideológico. Esto quiere decir que más que analizar si un argumento de los mencionados es razonable o no lo es, o si cuenta con los elementos necesarios para ser considerado válido, lo que nos interesa es el sentido ideológico último de la decisión tomada por los Ministros.

En otras palabras, lo verdaderamente fundamental es la simbología que el precedente crea a partir de la forma concreta en que se deciden los casos. Por eso, teóricos como Arthur Goodhart, afirman que este tipo de análisis no se basa en las

²¹⁷ De acuerdo con Chantal Mouffe, *lo político* es la dimensión de antagonismo que considera constitutiva de las sociedades humanas, mientras que concibe *la política* como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. Véase: Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, FCE, Argentina, 2011, p. 16.

²¹⁸ Ansolabehere, Karina, *La política desde la justicia...*, *op. cit.*, p. 163.

²¹⁹ Robert A., Dahl, “Decision-making, in a democracy: The Supreme Court as a National Policy-Maker”, en *Journal of Public Law*, 1957, 6, pp. 279-295.

²²⁰ Ansolabehere, Karina, “Jueces, política y derecho: particularidades y alcances de la politización de la justicia”, *Revista Isonomía*, México, no. 22, abril, 2005.

razones de los jueces sino que se centra, en cambio, en una visión donde importa el análisis de los hechos y los resultados del caso.²²¹ Este énfasis de hechos y resultados permite desformalizar²²² y descientificar el derecho de los jueces. Lo anterior orilla a ejercer una visión crítica de las decisiones de la Corte.

De alguna manera lo que se busca es delimitar la doctrina de las decisiones tomadas por la SCJN, evitando una visión formal de las mismas. Esto quiere decir que las decisiones de la Corte no se restringen a la aplicación de las normas al caso concreto, sino que además son fruto de teorías jurídicas, de la psicología de los Ministros y de la propia naturaleza institucional del Tribunal. Con esto nos referimos a que si bien las normas y su análisis formal en las sentencias es importante, para conocer la agenda política de la SCJN en relación al multiculturalismo es necesario conocer, no ya desde un punto de vista formal, sus decisiones desde la perspectiva ideológica.

No se debe perder de vista que la figura de los jueces de la SCJN, como lo supone el realismo jurídico, es pasional. Esto significa que los Ministros no son entidades completamente imparciales frente a los casos que resuelven, más bien son figuras que inmersos en distintos factores psicológicos y sociológicos tienen una postura frente a los problemas que tienen que resolver. Con esto se trata de asumir que no todo derecho es producto de las fuentes formales reconocidas como legítimas por el Estado.

Al ejercer sus funciones, los Ministros llevan a cabo elecciones que con frecuencia tienen una importancia política relevante: determinan arreglos económicos, establecen la distribución de la riqueza, garantizan los derechos fundamentales, condicionan el desarrollo de relaciones políticas, individuales y colectivas. En ese sentido, es debido reconocer que la actuación de los Ministros tiende a orientar su actividad considerando los principios fundamentales que son comúnmente aceptados en la cultura y en la conciencia social, o en los instrumentos jurídicos.

²²¹ Goodhart, Arthur, "Determining the ratio decidendi of a case", *Yale Law Journal*, vol. XL, no. 2, December 1930, pp. 161-183.

²²² Por formalismo entiendo el análisis detallado de la normatividad de origen legislativo que se ha promulgado sobre un tópico.

Esto significa, de igual manera, que los jueces de la Corte no pueden desconocer su contexto histórico, por lo que sus decisiones hacen cierta, en términos legales, una realidad histórica; es por ello que es de gran trascendencia saber qué tipo de pensamiento jurídico se impone en un determinado tiempo y en un determinado pueblo. Es importante reconocer que el juez tiene una tarea creativa en el proceso de aplicación del derecho y que es forjador de realidades sociales, por lo que su papel es fundamental dentro de la sociedad. Se trata de una Corte de peso completo que traza las líneas constitucionales. La Corte no sólo ha sido una válvula de despresurización política y social al concluir en un litigio lo que podría haber devenido en un conflicto de otras dimensiones, sino que en cada sentencia define el régimen constitucional mexicano.

También coincidimos en el *neoinstitucionalismo histórico* en que un factor para determinar el comportamiento de los jueces es voltear a ver los objetivos y la historia del tribunal en su calidad de institución con valores y metas. O en otras palabras, se considera que las decisiones de los Ministros están enmarcadas por la evolución de propósitos muy particulares del propio Tribunal, y que se expresan en documentos fundacionales, mecanismos de toma de decisión y procedimientos.²²³

Bajo la perspectiva neoinstitucionalista histórica se permite observar a las instituciones no como meros órganos que actúan conforme a la ley, sino que se trata de un conjunto de rutinas. En ese sentido, “Las instituciones políticas, son un conjunto de reglas interconectadas que definen las acciones correctas en términos de relaciones entre roles y situaciones”.²²⁴ Las instituciones se valorizan por el lugar que ocupa en el sistema social, por la manera como ésta sirve las aspiraciones y las necesidades de aquellos a quienes afecta sus vidas, independientemente de su función técnica o de sus resultados.

Estamos de acuerdo con el método neoinstitucionalista histórico de considerar que las decisiones de un tribunal superan las posturas políticas de sus integrantes, es decir, que existe un marco normativo institucional que establece

²²³ Suárez Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos...*, op. cit., nota 214, p. 48.

²²⁴ Guy, Peters, *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 21.

límites a las preferencias de los jueces.²²⁵ Nuestra idea es que la SCJN si bien tiene límites institucionales para la actuación de los ministros que la integran, estos límites están revestidos de una lógica liberal, pues al final del día participa en un sistema de políticas públicas encaminadas en defender los principios liberales.

Una claro ejemplo de este tipo de “políticas” es la facultad de atracción. Vale la pena mencionar que para que la SCJN ejerza su facultad de atracción y conocer de juicios de amparo en revisión, se requiere que el asunto cuente con características especial que resulten de interés y trascendencia. Como puede observarse, este recurso de la SCJN hace caso a aquellos asuntos que resulten, por decirlo en una palabra, excepcionales; o como lo dice el texto constitucional: “que por su interés y trascendencia así lo ameriten”.²²⁶ La facultad discrecional de atracción es el medio excepcional de control de la legalidad con rango constitucional con el que cuenta la Suprema Corte de Justicia de la Nación para atraer asuntos que, en principio, no son de su competencia originaria, pero que revisten interés y trascendencia. Ahora bien, con el objeto de establecer un criterio que sistematice y defina hacia el futuro el marco en el que debe ejercerse dicha facultad, y tomando en cuenta que pueden distinguirse elementos de carácter cualitativo y cuantitativo para determinar si se actualiza o no su ejercicio, se estima necesario utilizar los conceptos ‘interés’ e ‘importancia’ como notas relativas a la naturaleza intrínseca del caso, tanto jurídica como extrajurídica, para referirse al aspecto cualitativo, y reservar el concepto ‘trascendencia’ para el aspecto cuantitativo; para así reflejar el carácter excepcional o novedoso que entrañará la fijación de un criterio estrictamente jurídico.²²⁷

Este tipo de facultades hacen evidente que la SCJN goza de cierta autonomía y capacidad de interpretación, sin embargo, no debemos perder de vista que se trata de asuntos de particular relevancia para la vida jurídica de la Nación, o en los que la Federación esté interesada, y si bien se trata de un marco que no es rígido

²²⁵ Suárez Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos...*, *op. cit.*, p. 40.

²²⁶ La facultad de atracción está contenida la fracción VIII, segundo párrafo del artículo 107 constitucional. Asimismo, está contenida en la fracción III, del artículo 84 de la Ley de Amparo.

²²⁷ Véase: Jurisprudencia, No. Registro: 169,885, Materia(s): Común, Novena Época, Instancia: Primera Sala, Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, XXVII, Abril de 2008, Tesis: 1a./J. 27/2008, página: 150.

para determinar los casos en que procede ejercer la facultad de atracción, es evidente que se trata de asuntos en los que la SCJN tiene interés en hacer una determinación. Es vital reconocer lo anterior ya que esto nos permite hacer hincapié en que la SCJN tiene una agenda política muy particular –de la que depende– que le permite determinar aquellos asuntos en los que pone más atención. Este interés evidentemente está vinculado con factores como, por ejemplo, la gravedad de los efectos que se deriven de la resolución de un asunto, o en el monto económico de lo controvertido, o en la afectación al orden público y al interés general, o por las consecuencias jurídicas que para el orden jurídico traería resolverlo, o por la posible afectación o alteración de valores sociales, políticos o, en general, de convivencia, bienestar o estabilidad del Estado mexicano.²²⁸

La propuesta del neoinstitucionalismo histórico es conveniente para el análisis del comportamiento de la SCJN, sin embargo, considero que si bien reconocen y critican, por ejemplo, su nula autonomía en la construcción de un partido hegemónico antes de 1994, o reconocen la alternancia en la transición democrática, dejan a un lado otros factores socioculturales que también juegan un papel importante. Estos factores, a nuestro juicio, pueden ser aquellos relacionados con las políticas públicas, los acuerdos económicos transnacionales, la idiosincrasia del mexicano, el legado cultural europeo en el constitucionalismo mexicano, y en términos generales, la construcción de una nación encaminada a perseguir ideas liberales.

b) Decisiones de la SCJN sobre multiculturalismo

El muestreo para el análisis de este apartado revisó 30 sentencias, 12 tesis jurisprudenciales y 5 jurisprudencias, emitidas tanto por el Pleno como por las Salas de la SCJN. El total de los instrumentos analizados fueron obtenidos a través de buscadores de la página de internet de la SCJN. Dicha búsqueda se realizó por medio del ingreso en los buscadores de palabras que se consideraron clave para

²²⁸ Véase: Novena Época, Instancia: Primera Sala, Fuente: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Junio 2002, Tomo: XV, Tesis 1ª. XXXVIII/2002, página 144.

identificar aquellos instrumentos que estaban directamente relacionados con el multiculturalismo indígena. En el caso de las tesis y jurisprudencias, las palabras buscadas, tanto en el rubro como en el texto de las mismas, fueron: multiculturalismo, indigenismo, pluralismo jurídico y pueblos indígenas.

El uso de las tesis y jurisprudencias, en especial de éstas últimas, como fuerza vinculante no sólo para los tribunales inferiores a la SCJN sino en general para todas las autoridades administrativas, es evidente en México. Este tipo de instrumentos juegan un papel importante tanto en las decisiones judiciales y en el desarrollo del derecho, como en el imaginario político de todas las autoridades en el país.

Partiré de diversos estudios que concluyen que la SCJN es una Corte de una racionalidad conservadora.²²⁹ Evidentemente, lo que nos preocupa por ahora, para efectos del presente escrito, es el sentido en el que los Ministros de la SCJN deciden los casos que se les presentan en materia exclusivamente de multiculturalismo indígena. Esto me permitirá, al menos parcialmente, establecer los parámetros que son tomados en cuenta por los integrantes de la Suprema Corte para la resolución de casos que tienen que ver con multiculturalismo y ubicar la línea de pensamiento que los motiva.

Hay que reconocer que en materia de diversidad cultural y de protección a las minorías es y ha sido un tema que es de preocupación para la conformación de un verdadero Estado de derecho. De esta manera, se puede hablar de que en México hay una tendencia en los últimos años de protección de los derechos humanos de los grupos indígenas. Ha sido un verdadero reto para las instituciones, en especial para la SCJN, la protección de los derechos humanos de las comunidades y pueblos indígenas, en el contexto histórico, social y cultural que México ha atravesado, en aras de lograr que todos los sectores de la sociedad estén protegidos y satisfechos en sus demandas sociales, económicas y culturales.

En los primeros años en los que se empiezan a analizar casos que involucren indígenas en la SCJN, los conflictos que tienen una mayor incidencia son aquellos que se refieren a la propiedad y posesión de la tierra, así como al aprovechamiento

²²⁹ Ansolabehere, Karina, *La política desde la justicia...*, op. cit., nota 216, p. 89.

de los recursos naturales. Se puede observar que todos sin excepción estaban encaminados a la protección de la propiedad del campesinado.²³⁰ Hay otros casos donde si bien es un tema de propiedad, no es de campesinado, sino del uso y disfrute de tierras comunales.²³¹ Otros casos, son el derecho de las comunidades indígenas de conservar su hábitat y preservar la integridad de sus tierras; y sobre garantías mínimas en favor de los pueblos y comunidades indígenas expedidas para protegerlos y lograr con ello una mayor igualdad y justicia social.²³²

1. Incompetencia para revisar la Reforma Constitucional Indígena

Luego de la publicación de la reforma constitucional en materia indígena del 14 de agosto de 2001, que ya mencionamos, se generó una oleada de críticas en contra de ella. El Congreso Nacional Indígena, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, diversas organizaciones indígenas y sociales, así como organismos públicos federales y estatales se pronunciaron en contra de las reformas aludidas, ya que, en términos generales, argumentaban que éstas no respetaban los Acuerdos de San Andrés.

Más de 300 municipios del país con población indígena interpusieron controversias constitucionales con la finalidad de que la Suprema Corte de Justicia de la Nación restableciera el orden constitucional, anulara el procedimiento de reforma y se repusiera el procedimiento para que los pueblos indígenas fueran tomados en cuenta en esta reforma que los afecta directamente, pues consideraban que este acto no brindó la palabra directamente a los pueblos interesados, violando el derecho a la consulta²³³ y, por lo tanto, no se vinculan de forma directa a los

²³⁰ Véase: Amparo en revisión, No. 1942/1907; Amparo en revisión, No. 1049/1908; Amparo en revisión, No. 3210/1910; Amparo en revisión, No. 2359/1986; Amparo en revisión, No. 5024/1986.

²³¹ Véase: Amparo en revisión, No. 1222/1987.

²³² Véase: Amparo en revisión, No. 123/2002.

²³³ De la información disponible al público se desprende que las convocatorias para cumplir con el derecho a la consulta no fueron abiertas a todas las entidades federativas, incumpliendo con el requisito de que la consulta se realice a todos los niveles conforme a la letra del artículo 6.1(b) del Convenio 169 de la OIT; mucho menos fue realizada siguiendo criterios de representatividad en términos de objetividad y representatividad, que fueran además públicamente verificables y, en su caso, atacables.

derechos reconocidos y las obligaciones establecidas por los preceptos nacionales e internacionales que son objeto de discusión.²³⁴

Es así que el viernes 06 de septiembre de 2002 la SCJN emitió una sentencia dando resolución a todas ellas.²³⁵ Es curioso que la sentencia haya sido dictada en viernes, día en que tradicionalmente no hay sesiones en el Pleno. Ni la prensa y las promoventes fueron avisados de que ese día la Corte fallaría. Esto evidentemente constituyó una falta grave al principio de publicidad, pero más aún, un acto sigiloso y oscuro para la sociedad en general.²³⁶

La Suprema Corte decidió ajustarse a la actitud que habían demostrado ya el Ejecutivo y el Legislativo: la permanencia de un Estado homogéneo y excluyente, en el cual no caben las diferencias, por lo que a casi un año de haberse impugnado el proceso de reformas constitucionales²³⁷, la Corte determinó que no tenía competencia para conocer de reformas a la Constitución en virtud de que la Constitución no la faculta para decidir sobre los actos realizados por el “órgano reformador”, conformado por el Congreso de la Unión y las legislaturas locales.²³⁸

²³⁴ Como ejemplo, véase controversia constitucional 350/2001, promovida por el municipio de San Pablo Yaganiza, del Estado de Oaxaca.

²³⁵ El criterio fue sustentado en las tesis de jurisprudencia P./J. 39/2002 y P./J. 40/2002, publicadas en el Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, Tomo XVI, en septiembre de 2002, pp.1136 y 997. Mismas que sirvieron de sustento para la resolución de la controversia constitucional 82/2001, promovida por el ayuntamiento de San Pedro Quiatoni Tlacolula, Estado de Oaxaca, el 6 de septiembre de 2002.

²³⁶ Carbonell, Miguel, “Epílogo. La reforma indígena y la Suprema Corte”, en Carbonell Sánchez, Miguel, y Pérez Portilla, Karla (coord.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, IJ-UNAM, México, 2002, p. 146.

²³⁷ Hubo algunos casos donde la demanda de controversia constitucional se presentó antes de la fecha de publicación de la reforma constitucional y, por tanto, procedió sobreseer en el juicio. Véase a manera de ejemplo: Controversia Constitucional 23/2001. Dieron origen a las jurisprudencias P./J. 129/2001 y P./J. 130/2001.

²³⁸ “CONTROVERSIA CONSTITUCIONAL. ES IMPROCEDENTE PARA IMPUGNAR EL PROCEDIMIENTO DE REFORMAS Y ADICIONES A LA CONSTITUCIÓN FEDERAL. De lo dispuesto por el artículo 105, fracción I, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y de las diversas exposiciones de motivos y dictámenes relativos a las reformas a este precepto constitucional, se desprende que la tutela jurídica de la controversia constitucional es la protección del ámbito de atribuciones de los órganos del Estado que derivan del sistema federal (Federación, Estados, Municipios y Distrito Federal) y del principio de división de poderes a que se refieren los artículos 40, 41, 49, 115, 116 y 122 de la propia Constitución, con motivo de sus actos o disposiciones generales que estén en conflicto o contraríen a la Norma Fundamental, lo cual se encuentra referido a los actos en estricto sentido y a las leyes ordinarias y reglamentos, ya sean federales, locales o municipales, e inclusive tratados internacionales. De lo anterior deriva que el citado precepto constitucional no contempla dentro de los órganos, poderes o entidades que pueden ser parte dentro de una controversia constitucional, al órgano reformador de la Constitución previsto en el artículo 135 del mismo ordenamiento, pues no se trata de un órgano de igual naturaleza que aquéllos en

La SCJN desechó todas las controversias al considerar que esta figura no era la adecuada para impugnar reformas constitucionales, con lo que, mediocrementemente, no se entró al fondo del asunto. Decisión tomada por mayoría de ocho votos, contra tres en contra. Esto trajo como consecuencia que dichas reformas fueran jurídicamente inatacables, salvo por la vía de amparo. Se constituyó como una verdad dicha, sin lugar a cuestionarla. Se cerraron las posibilidades, creando una zona de inmunidad, de que pueda existir una sentencia que declare la inconstitucionalidad con efectos generales de los actos del legislativo²³⁹ convirtiendo su acción en intocable. Vale la pena mencionar que este problema de vacío jurídico ya no existe luego de la reforma constitucional del 06 y 10 de junio de 2011.

Al respecto vale la pena puntualizar que derivado de esta resolución, la libre determinación, la autonomía de los pueblos indígenas, el tema de los municipios indígenas, la oficialización de la justicia indígena, el pluralismo jurídico, ni siquiera fueron asuntos discutidos.²⁴⁰

2. Oficialización de la justicia indígena

En el marco de los Estados Nacionales como el nuestro, donde se reconoce la diversidad étnica y cultural, el pluralismo jurídico es un hecho, por lo que no debería haber reticencia alguna sobre los sistemas jurídicos indígenas, sin embargo, en una sociedad homogeneizadora y bastante ligada al derecho legislado, reconocer y

quienes se confían las funciones de gobierno; además de que se integra por órganos de carácter federal y locales, es a quien corresponde, en forma exclusiva, por así disponerlo la Constitución Federal, acordar las reformas y adiciones a ésta, y de ahí establecer las atribuciones y competencias de los órganos de gobierno, sin que tampoco, al referirse el citado artículo 105, fracción I, a disposiciones generales comprenda las normas constitucionales.”

²³⁹ Carbonell, Miguel, “Epílogo. La reforma indígena...”, *op. cit.*, p. 148.

²⁴⁰ Básicamente lo que pedían las comunidades indígenas era que la pluriculturalidad del país no debe entenderse únicamente por lo que respecta a los derechos culturales, sino debe implicar el reconocimiento de un sujeto diverso en todos los ámbitos de la realidad comunitaria y municipal. Argumentaban que el artículo 2 constitucional no hace un reconocimiento pleno de la validez y eficacia de sus normas comunitarias, afectando severamente la armonía y el equilibrio comunitario.

otorgar el carácter jurídico a los sistemas normativos indígenas resulta una cuestión muy difícil de asimilar.

En el Diagnostico sobre la situación de los derechos humanos en México que realizó la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en 2003, se informó que en los ámbitos de procuración y administración de justicia se expresa mayormente la vulnerabilidad de los pueblos indígenas reflejado por el desamparo en el que se encuentran ante el Ministerio Público o los Jueces por no hablar o entender el español y no contar por ende, con un intérprete de su lengua, aún y cuando la propia Norma Fundamental establece este derecho en su artículo 2o.

Es por ello, que ocupan un lugar importante aquellos casos en donde la impartición de justicia²⁴¹, el acceso a los tribunales y la ejecución de la pena se ven vulnerados por la discriminación por razón de costumbres y del desconocimiento del idioma; así como la tortura que funcionarios del Ministerio Público suelen hacer a integrantes de alguna comunidad indígena.²⁴² De manera general, podríamos decir que los procesos en donde se ven involucrados indígenas, no sólo hay irregularidades procesales, sino que muchas veces existe un gran desconocimiento y falta de sensibilización de los jueces sobre los usos y costumbres indígenas.²⁴³

El sistema de justicia aspira a reducir la distancia cultural que opera en la realidad entre una persona indígena y las reglas de un sistema judicial inspirado en códigos que no comparten dichas minorías culturales. El objetivo es alinear la justicia ordinaria con la justicia indígena, a fin de generar un marco normativo que evite los solapamientos entre ambas jurisdicciones y que proporcione algunas reglas básicas de cómo debe ser la relación, cuáles son los límites de la jurisdicción indígena, cuál es la competencia que le corresponde a cada una de ellas y cuál

²⁴¹ Fix Fierro, Héctor y López Ayllón, Sergio, "El acceso a la justicia en México. Una reflexión multidisciplinaria", en Fix-Fierro, Héctor y López-Ayllón, Sergio, *Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, T. I, UNAM, México, 2001.

²⁴² Salazar Luzula, Katya, *El acceso a la justicia de los pueblos indígenas en Oaxaca: retos y posibilidades*, Washington, Organización de los Estados Americanos, 2007, p. 5. Disponible en: <http://www.dplf.org/uploads/1207931890.pdf>

²⁴³ Véase: Amparo en revisión, No. 619/2008.

debe ser la regla a aplicar si un asunto o conflicto es asumido por una jurisdicción cuando le corresponde a otra.

Existe el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas*²⁴⁴, su objetivo es orientar la actuación de los funcionarios del Poder Judicial en el contexto de los casos que puedan conocer que impliquen los derechos humanos de los pueblos indígenas y sus miembros. Se considera, de antemano, que dichos lineamientos son un importante avance en la tarea del Estado mexicano, que dentro de un contexto internacional, tienen como objetivo y tarea esencial garantizar el acceso a la justicia por parte de los pueblos indígenas. Ello recalca el principio de la responsabilidad del Estado de “evangelizar” la idea de los derechos humanos a todo el territorio. Es importante recalcar que dicho Protocolo no establece o crea nuevos derechos humanos, sino que profundiza en los ya existentes, desde el punto de vista histórico, cultural y económico de las comunidades indígenas.

Históricamente las personas y pueblos indígenas han sido víctimas de procesos en los que no se consideran sus lenguas, sus especificidades culturales, ni su frecuente condición de marginación y exclusión social, lo que, en la mayor parte de las ocasiones, ha redundado en condenas injustas o excesivas, así como en el quebranto de las instituciones propias de los pueblos.

Así pues, la intención de este Protocolo no es proveer un formato para casos sobre indígenas, sino ofrecer a las y los impartidores herramientas de interpretación jurídica que garanticen de mejor manera sus derechos, pues el Poder Judicial de la Federación tiene una labor importante en el desarrollo de las transformaciones esperadas a partir del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas ocurrido hace ya dos décadas. Una noción de Estado de derecho plural obliga a que las instituciones, órganos y autoridades que lo constituyen reconozcan, acepten y respeten los marcos legales que lo regulan, pero también que sean aterrizados y viables para los contextos específicos.

²⁴⁴ Puede consultarse en:

https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/sites/default/files/archivos/paginas/nueva_version_Protocolo_ndigenasDig.pdf

Uno de los objetivos de la administración de justicia del Estado es la llamada Justicia Indígena. Uno de los grandes problemas en materia de justicia y de pueblos indígenas, es como coordinar el sistema “oficial” interno de normas jurídicas con la justicia indígena, propia de cada comunidad –porque cabe bien recordar que no sólo se trata de un derecho indígena, sino de una multiplicidad de ellos–.

Es en ese sentido que resulta por demás complejo el estudio de algo llamado justicia indígena, pues esta supone no sólo el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas –en cuanto a sus normas, instituciones y procedimientos jurisdiccionales– sino también el acoplamiento y adecuación del sistema jurídico nacional “oficial” con el sistema propio de las comunidades indígenas. En otras palabras, la justicia indígena, con ese nombre, es un modelo de administración de justicia del Estado mexicano.

Es importante recalcar que para la SCJN, la idea del respeto a la autodeterminación de las comunidades indígenas no es puramente flexible. Existen reglas “oficiales” que invariablemente las normas internas de las comunidades deben respetar.

3. La condición indígena y la necesidad de un traductor

Allá por 1951 la SCJN consideró que no constituía estado de indefensión que en todo el juicio campesinos que no hablaban español no se les hubiera asignado intérpretes o traductores.²⁴⁵ Tema que desde luego, de varios años a la fecha, ha cambiado. Es importante destacar que el derecho a ser asistido por un intérprete y defensor que tenga conocimiento de la cultura y lengua del defendido, se eleva a rango constitucional con la reforma del 14 de agosto de 2001.

En esta parte, la discusión se ha preocupado por identificar a los indígenas en categorías que les permitan declarar su condición. Por ejemplo, el Ministro Cossío ha sostenido en más de una sentencia²⁴⁶, que basta que una persona se auto declare indígena y solicite ser asistido por un intérprete, aunque sea bilingüe o

²⁴⁵ Véase: Amparo Directo, No. 2892/1951.

²⁴⁶ Véase: Amparo Directo en Revisión. No. 1851/2007; Amparo Directo en Revisión. No. 28/2007.

multilingüe, para que se presuma que lo es, salvo que existan pruebas en contrario que refuten su dicho y que sean concluyentes de su condición de no indígena, tales como que la persona que solicite al intérprete que conozca su lengua, no sea capaz de hablar en la misma o de entender lo que su defensor o intérprete le comunican.²⁴⁷

En ese mismo sentido, el Ministro Juan Silva Meza consideró que en materia indígena el derecho de contar con un intérprete va más allá de las diferencias lingüísticas, ya que se reconocen las diferencias culturales y la particular cosmovisión del mundo indígena. Por tanto, el intérprete además de ser un traductor lingüístico debe ser experto en la cultura indígena que coadyuve para garantizar el derecho a la adecuada defensa.²⁴⁸ Es decir, el Ministro consideraba que la figura del indígena no se limita a la de un traductor lingüístico, sino a la de un experto en cultura indígena que coadyuve para garantizar el derecho a la adecuada defensa.²⁴⁹

Llama la atención el amparo directo 55/2011²⁵⁰. Este recurso deviene de una facultad de atracción ejercida por la SCJN, para determinar si resultó válido o no el juzgamiento de una persona perteneciente a una comunidad indígena por el delito de violación, quien durante la secuela del proceso no recibió asistencia de un defensor que conociera su lengua y cultura, sino que únicamente estuvo asistido por un perito “traductor” de su lengua. Debemos tener como antecedente que el quejoso manifestó que no dominaba bien el castellano y que su lengua madre era una lengua indígena, para lo cual se le había nombrado un traductor en dicha lengua, así como un perito traductor oficial y un defensor social indígena adscrito, sin embargo, el quejoso nombró a un abogado que no tenía conocimiento de su lengua ni de su cultura indígena. El caso versaba principalmente para que la SCJN hiciera un pronunciamiento acerca de si tal condición constituía o no una violación a la fracción VIII, apartado A, del artículo 2º constitucional; concretamente en la parte en que dicha norma señala que: “los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su

²⁴⁷ Véase: Voto particular en el amparo en revisión no. 28/2007 del Ministro José Ramón Cossío Díaz.

²⁴⁸ Véase: Voto concurrente en el amparo en revisión no. 28/2007 del Ministro Juan N. Silva Meza; Amparo Directo en Revisión, No. 1624/2008.

²⁴⁹ Véase: Amparo Directo en Revisión, No. 1624/2008.

²⁵⁰ Véase: Amparo Directo, No. 51/2011; Amparo Directo, No. 51/2012.

lengua y cultura”; se trataba de responder a la pregunta de si los indígenas penalmente procesados, cuentan o no con el derecho a que les asista un defensor que conozca su lengua y cultura o si éste es subsumible dentro del derecho a contar con traductor e intérprete.²⁵¹

La asistencia de un defensor junto con la de un intérprete, éste último necesariamente con conocimiento de lengua y cultura, es un mecanismo óptimo para asegurar una defensa adecuada y, por tanto, el pleno acceso a la justicia. Es la mejor manera de reducir la distancia cultural que de facto opera entre una persona indígena y las reglas de un sistema judicial inspirado en códigos que no comparten determinadas minorías culturales. Además, la Corte reconoce que el grado de competencia en lengua española es relevante para determinar el alcance de la previsión según la cual las personas indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidas por intérpretes y defensores que conozcan su lengua y cultura, lo cual, según su resolución, es entendible dada la necesidad de racionalizar el uso de los recursos en el sistema de administración de justicia y armonizar en un escenario muy concreto las funciones y necesidades de todos los intervinientes en juicio.²⁵²

Sin embargo, los derechos que la Constitución Federal adjunta a la condición de ser una persona indígena son variados: algunos tienen un contenido lingüístico específico pero la mayoría carecen de él y respecto de ellos deben aplicarse los criterios generales que derivan del artículo 2º., que apelan a la articulación (total o parcial) de las personas en torno a instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias (en el caso de los pueblos indígenas), a la identificabilidad de algún tipo de unidad social, económica y cultural en torno a un territorio y a ciertos usos y costumbres (en el caso de las comunidades indígenas) así como al criterio de la auto-adscripción. Estos aspectos en modo alguno permiten definir lo indígena sobre la base de la competencia monolingüe en lengua indígena. Además, en todos los casos deberá hacerse un estudio sobre el grado de influencia de los valores occidentales hegemónicos de la persona, observando su nivel de conciencia étnica para establecer si conforme a sus parámetros culturales comprende el contenido y

²⁵¹ Véase: Recurso de Inconformidad, No. 51/2009; Solicitud de ejercicio de la facultad de atracción, No. 9/2008-PS

²⁵² Véase: Amparo Directo en Revisión, No. 4034/2013.

alcance de las normas que le son aplicables, ello para estar en aptitud de determinar si se suprimen o se otorgan los derechos que como indígena le corresponderían.

En voto particular de este mismo asunto, el Ministro Cossío destacó que considera que para arribar a un verdadero acceso a la justicia por parte de las personas indígenas, es necesario el concurso de intérprete, traductor y defensor, en donde todos ellos compartan conocimientos acerca de la tradición y cultura a la que pertenece el procesado.²⁵³

4. *Unidad Nacional*

De la lectura del artículo 2º de la CPEUM se desprende una serie de fundamentos legales y derechos que delinear el modelo jurídico pluricultural que perfila nuestra Constitución en coherencia con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En ese sentido, de acuerdo con el texto constitucional “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Esto significa que el derecho reconoce la diversidad cultural como parte constitutiva de la realidad histórica y social del país y da reconocimiento jurídico a los pueblos indígenas.

Como la CPEUM señala, la libre determinación de los pueblos indígenas se ejerce en el marco constitucional de la autonomía. En el mismo sentido, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas señala que éstos tienen derecho a la libre determinación y que, en virtud de ese derecho, pueden decidir libremente su condición política y disponer libremente su desarrollo económico, social y cultural. Por su parte, el artículo 4º de esta Declaración amplía el contenido de este derecho al señalar que el ejercicio de su

²⁵³ En diciembre del 2002 se reformó nuevamente el CFPP donde ahora los artículos 15, 18, 124 bis, 128 párrafo IV, 154, y 159, hacen obligatorio que los intérpretes y los defensores tengan conocimiento de las lenguas, cultura, usos y costumbres indígenas. Si bien esto significa otro avance en la letra de la ley, en la práctica judicial es evidente que los juzgados no cuentan con defensores de oficio que sean indígenas o al menos “conozcan la cultura de los procesados”.

libre determinación, se refiere a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

La CPEUM reconoce la existencia de sistemas normativos internos, aunque también los llama “usos y costumbres”, los cuales resultan necesarios para definir la organización política, económica, jurídica, social y cultural interna, pero también para la resolución de sus conflictos internos y para la elección de sus propias autoridades como quedó de manifiesto en el caso Cherán.²⁵⁴ El Convenio 169 de la OIT también reconoce la existencia del derecho consuetudinario de los pueblos. Aunque hay un uso indistinto de estos conceptos (sistemas normativos internos, usos y costumbres y derecho consuetudinario), en términos generales hacen referencia a lo mismo, es decir, a la posibilidad colectiva de los pueblos y comunidades indígenas de crear “derecho” y que éste sea reconocido y respetado por las instituciones públicas, siempre y cuando se ejerza respetando los principios generales de la CPEUM y los derechos humanos (la propia Constitución hace énfasis especial en el respeto de los derechos de las mujeres).

Ahora bien, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha señalado que la libre determinación de los pueblos indígenas no puede poner en riesgo la unidad nacional, pero sí implica “la posibilidad de elegir libremente su situación dentro del Estado mexicano, que no conduce a su disolución, sino al reconocimiento del derecho fundamental de los pueblos que lo componen para determinar su suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional”.²⁵⁵

Por ejemplo, en el amparo en revisión 123/2002 y el amparo directo en revisión 1767/2002, la SCJN reconoció a) el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a ser reconocidos como tales al constituir el sustento original de la Nación Mexicana; y b) que el derecho a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía, está sujeto al postulado básico de la unidad e indivisibilidad nacional y a su ejercicio

²⁵⁴ Para un análisis profundo, véase: Aragón, Andrade Orlando, *De la “vieja” a la “nueva” justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2016.

²⁵⁵ Véase: Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta. Novena Época, XXXI, Tesis Aislada: 1ª XVI/2010, registro IUS: 165288, p. 114.

sujeto al marco constitucional. En éste último supuesto se estableció que se debe garantizar: 1) la decisión de sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; 2) aplicación de sus propios sistemas normativos en la regulación de sus conflictos internos, acotado este derecho, por una parte, al respeto a los derechos humanos, garantías individuales y principios generales establecidos en la Constitución; 3) elección de sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno conforme a sus normas, procedimientos y practicas tradicionales, con las únicas limitaciones de que ello se realice garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones y en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados; 4) preservación y enriquecimiento de sus lenguas, conocimientos y demás elementos que constituyan su cultura e identidad; 5) conservación y mejoramiento de su hábitat, así como la preservación de la integridad de sus tierras en los términos consignados en la propia Constitución; 6) acceso al uso y disfrute preferente de los lugares que habitan y ocupan, salvo que correspondan a las áreas estratégicas en los términos de la propia Constitución. Tal acceso se supedita al respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución y en las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por indígenas integrantes de la comunidad.

Otra sentencia relevante es la facultad de atracción 28/2009-PS²⁵⁶. La comunidad indígena de Ocotepéc, del estado de Morelos, mencionó que elegía a sus autoridades de acuerdo a sus usos y costumbres, como lo establece el artículo 2º de la Constitución Federal; sin embargo, la personalidad jurídica del Secretario y Tesorero de su Comisariado de Bienes Comunales de esa comunidad elegidos de esa manera no fue reconocida por un juez de distrito al comparecer a un juicio agrario del que eran parte, pues este afirmaba que “en materia agraria sólo es obligatorio que se respeten los usos y costumbres indígenas, siempre y cuando no sean contrarios a la ley ni afecten derechos de terceros, como se establece en el segundo párrafo del artículo 164 de la Ley Agraria”. Consideraban que con el

²⁵⁶ Véase: Amparo en revisión no. 37/2009; Amparo en revisión no. 1960/2009; Amparo Directo no. 3/2009.

reconocimiento de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, la responsable debió atender al derecho que tienen dichas comunidades de elegir de acuerdo a sus propios procedimientos y prácticas tradicionales, a sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno. En la resolución, la SCJN determinó que los elementos materiales del juicio de amparo son tema de capital importancia para la interpretación constitucional, pues se trata de determinar, en esencia, el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, ejercido en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional, y en el caso específico, el derecho de los quejosos a ser elegidos como autoridades de la comunidad, con base en sus usos y costumbres. Se trata de un debate sobre la protección de los derechos de las minorías en el nivel de derechos fundamentales; es decir, sobre contenido constitucional respecto de los pueblos indígenas, de conformidad con el artículo 2º constitucional.²⁵⁷ Llama la atención que en la resolución la Sala de la SCJN menciona "...que la interpretación de la disposición constitucional involucrada, debe hacerse a la luz de la existencia de los derechos de un conjunto de culturas diversas. Cabe precisar que, tampoco se puede llegar al extremo de que todas esas culturas tengan el mismo trato, es decir, no puede reconocérsele a todas derechos diferenciados solamente por ser distintas de las culturas mayoritarias, sin tomar en cuenta la compatibilidad de sus prácticas y costumbres con lo establecido el marco constitucional del Estado mexicano, cuestión que constituye otro elemento que abona en la consideración de esta Sala para determinar que el asunto reviste un interés superlativo reflejado en la gravedad del tema, es decir, en la posible afectación o alteración de valores sociales, relacionados con la administración de justicia –pues no fue analizada la petición de los quejosos, al desconocerles la personalidad con la que acudieron a juicio–, por el tema que se trata." Como se

²⁵⁷ En efecto, el texto del artículo 2º incorpora una serie de mandatos de los que se desprenden diversos mecanismos para garantizar que los pueblos indígenas de México tengan acceso a las instancias de representación política, a los recursos materiales, a la defensa jurídica, a la educación, así como a la protección de derechos compatibles con sus usos y costumbres y, en general, con su especificidad cultural.

puede observar, para la SCJN, este tipo de asuntos resultas importantes pues ella se asume como la responsable de detallar los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación, para que posteriormente se identifiquen sus limitantes, condicionantes o restricciones, así como la forma de interpretarlos en consonancia con el contenido de los artículos 40 y 41 constitucionales, que establecen el carácter republicano, representativo y federal del Estado mexicano y que señalen los Poderes supremos de nuestra Unión. La SCJN se encuentra ante la necesidad de desarrollar las causas del multiculturalismo, ya que de no realizarse dicho estudio, quienes tengan que resolver conflictos sociales a partir de sus disposiciones, se encontrarán en dificultades pues necesariamente tendrán que marginar a todos aquellos cuyos proyectos sociales no se adecuen a la representación del derecho.

Los problemas jurídicos planteados, dada su relevancia, novedad y complejidad, requieren de un pronunciamiento del máximo tribunal del país; de tal suerte que el criterio que llegara a sustentarse en el asunto atraído es trascendente pues repercutirá de manera excepcionalmente importante en la solución de casos futuros, ya que con relación al tema no existía pronunciamiento de la SCJN, de manera que se trata de un asunto novedoso. De esta forma se hace necesaria la intervención de la Suprema Corte de Justicia de la Nación para decidir el contenido esencial y el alcance del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, ejercido en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional, para que, posteriormente, se facilite identificar sus limitantes, condicionantes o restricciones, así como la forma de interpretarlos cuando estén en colisión con otros valores o principios constitucionales.²⁵⁸

La resolución establece que de conformidad con el artículo 2º, inciso A, de la Constitución Política Federal se advierte que se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y en consecuencia a la autonomía para, entre otros, decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. Sin embargo, debe resaltarse que el reconocimiento del derecho a la libre determinación, no es absoluto, pues el

²⁵⁸ Véase: Amparo directo No. 618/2008.

propio precepto, en su quinto párrafo, lo acota al señalar que tal derecho se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. Ya que la Constitución Federal si bien consigna el derecho de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas, estableciendo en las diversas fracciones del referido apartado A, los contenidos mínimos de su ejercicio, lo cierto es que los acota al marco constitucional a efecto de no romper con la unidad nacional. En ese mismo sentido, la SCJN afirma en la sentencia que el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas no implica una disminución de la soberanía nacional y menos aún, la creación de un Estado dentro del Estado mexicano, toda vez que como se indica, tal derecho debe leerse de manera armónica con el contenido de los artículos 40 y 41 constitucionales. En tales condiciones, es posible señalar que el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, no implica su independencia política, tampoco su soberanía, sino sólo la posibilidad de elegir libremente su propia situación dentro del Estado mexicano, lo cual de ningún modo alguno conduce a la disolución del mismo, sino sólo al reconocimiento del derecho fundamental de los pueblos que lo componen para determinar su propia suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional.

Así la libertad y soberanía de los Estados que forman parte de la Federación deben entenderse limitadas a su interior, pues tales entidades deben atender en todo momento al Pacto Federal, toda vez que su integración a la Federación, se sustenta en los principios que la propia Ley Fundamental contiene. Por tanto, la unión de los Estados en una federación, si bien presupone autonomía en su régimen interior, lo cierto es que también presupone unicidad constitucional, ya que tal autonomía no puede rebasar o contravenir a la Ley Fundamental, tal como lo refiere el primer párrafo del artículo 41 transcrito, en donde se indica que las Constituciones de los Estados en ningún momento podrán contravenir las estipulaciones del Pacto Federal. En otras palabras, la Federación se compone de estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, lo cual supone la incorporación de espacios territoriales, con autonomía propia, a una unidad superior; incorporación que no anula sus características propias, siempre y cuando

no sean contrarias al Pacto Federal. Tales características pueden ser de naturaleza económica, política, social, cultural, las cuales serán conservadas por los estados siempre y cuando no rebasen el marco constitucional de la unidad superior a la que se integran. De todo lo anterior se desprende el postulado básico de unidad e indivisibilidad nacional, el cual consigna la unión del pueblo mexicano en una Federación, establecida de acuerdo con sus principios fundamentales. Así, resulta que en acatamiento al principio de unidad e indivisibilidad nacional, se estableció como límite al reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas.

Por otro lado, la SCJN resolvió que el señalamiento del órgano supremo o, del órgano de representación del núcleo de población, así como la organización y funcionamiento del primero y la elección del segundo, son actividades que no pueden formar parte del ejercicio de libre determinación de las comunidades indígenas, ya que al estar establecidas en la propia Carta Magna, forman parte del marco constitucional y en caso de realizar tales actividades las comunidades indígenas se correría el riesgo de quebrantar la unidad nacional. En tales condiciones, no puede formar parte del ejercicio del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas la designación de autoridades comunales en materia agraria, pues al estar regulada tal actividad en la Carta Magna, forma parte del marco constitucional que como límite tiene el ejercicio de tal derecho. La SCJN concluyó que los núcleos de población ejidal y comunal son formas internas de organización social y económica establecidas en la propia Constitución, por lo que al decidir las comunidades indígenas por cualquiera de estos tipos de organización, deben atender a lo que la propia Constitución señala en cuanto a su funcionamiento, por lo que la designación de autoridades comunales en materia agraria no puede formar parte del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, toda vez que ello constituye el marco constitucional que como límite tiene el ejercicio de tal derecho. Por otra parte, la SCJN aseguró que la fracción II del apartado A del artículo 2° antes transcrito, establece como parte de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, la aplicación de sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos; supuesto del cual no se

desprende la autonomía de dichos pueblos para elegir autoridades o representantes, como lo señaló la quejosa, puesto sólo se refiere a la posibilidad de que apliquen, para la solución de sus conflictos internos, sus propios sistemas normativos. La fracción III, del mencionado artículo 2º, si bien establece como parte de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas la elección de autoridades o representantes de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, lo cierto es que se refiere a autoridades para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno. Tal precisión descarta a las autoridades de la comunidad en materia agraria, pues no es a través de ellas que se ejerce el gobierno de la comunidad, ya que sólo se trata de autoridades relacionadas con la organización social y económica de la comunidad, no con la política. El Tribunal también reconoció que en virtud de que los núcleos de población comunales son una forma interna de organización social y económica establecida en la propia Constitución, al decidir las comunidades indígenas por ese tipo de organización, deben atender a lo que la propia Constitución señala en cuanto a su funcionamiento, por lo que la designación de autoridades comunales en materia agraria no puede formar parte del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, que conduzca a que las puedan elegir de acuerdo a sus usos y costumbres. En las relatadas consideraciones, al haber resultado infundados e inoperantes los conceptos de violación se procedió a negar el amparo solicitado.

Del derecho a la libre determinación, expresado como autonomía, se derivan otros derechos fundamentalmente contenidos en el apartado A del artículo 2º de la CPEUM, entre los que sobresale el derecho a definir sus propias formas de organización social, económica, política y cultural. Es de destacarse el derecho a la organización política propia, porque de él se desprende la capacidad de definir sus propias instituciones, que no necesariamente tiene que corresponder estrictamente con el resto de las instituciones del Estado. Asimismo, estos pueblos tienen el derecho de elegir a sus autoridades de acuerdo con sus propios sistemas normativos.

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por

los pueblos. La CPEUM es escueta en este punto, pues sólo señala que “la ley protegerá la integridad de las tierras indígenas” –artículo 27, fracción VII– y en lo demás subordina el tema a la legislación agraria. Sin embargo, a partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces y del principio pro persona consagrado en el artículo 1º de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas.

5. Consulta Indígena

En la facultad de atracción 232/2011 la primera y segunda Gobernadora de una comunidad indígena demandaron un decreto por el que se autoriza al Ejecutivo del estado de Chihuahua a celebrar un fideicomiso con la institución fiduciaria que ofrezca mejores condiciones de crédito y de financiamiento, cuyo objeto sea precisa y exclusivamente el desarrollo equilibrado en la zona para la explotación de la diversidad de los atractivos culturales y naturales de la región. Se trataba de un convenio para un megaproyecto turístico millonario que afectaba a distintos municipios de Chihuahua, incluidos en ellos, por supuesto, comunidades indígenas. La materia del litigio consistió en determinar sobre la posible afectación que pueda ocasionar la resolución que se recurre sobre los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, ejercido en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional, así como el derecho de los quejosos como una comunidad indígena a ser tomados en cuenta por parte del Estado en la aprobación y publicación del decreto y celebración del convenio de

fideicomiso para expresar alguna propuesta o recomendación que sirva para un mejor desarrollo con libertad de preservar sus tradiciones, usos y costumbres por la posible privación del derecho a participar en el diseño y operación de un programa turístico como consecuencia de la falta de consulta a la comunidad indígena, en la omisión de crear el Consejo Consultivo Regional que refieren a fin de contar con un representante y un vocal elegidos de acuerdo a sus costumbres. Este primer elemento material, encuentra un complemento de sumo interés para los efectos de esta facultad de atracción: que tienen derecho a que el Estado antes de la aprobación y publicación del decreto y celebración del convenio de fideicomiso, pregunte si tienen alguna propuesta o recomendación, que sirva para un mejor desarrollo y sigan teniendo la libertad de preservar sus tradiciones.

Pese a que se habla de impulsar el turismo, se violó el derecho a la igualdad de oportunidades y al desarrollo de las comunidades como integrantes del pueblo indígena, al habersele privado del derecho a participar en el diseño y operación del programa turístico. Como consecuencia de la falta de consulta a la comunidad indígena, se violan los artículos 13, 14.1 y 15.1 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

La SCJN concluyó que el proyecto turístico es ajeno a la forma de convivencia y tiende a corromper la unidad social, política y cultural, lo que va en detrimento de la preservación de la cultura. Al aprobarse el convenio y posteriormente la firma del fideicomiso, se vulneran sus derechos como pueblo indígena, en razón de que el modelo de desarrollo impuesto en el área geográfica donde impactará el teleférico, limitan a continuar con la vida de la comunidad, a mantenerse como unidad social diferenciada del resto de la sociedad y a la pérdida de los valores espirituales, sin mencionar la afectación que se causará a la diversidad de especies de fauna de la región.

En la controversia constitucional 32/2012²⁵⁹, el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió un asunto de gran relevancia para el orden jurídico

²⁵⁹ Una vez organizado y llevado a cabo este procedimiento junto con el Instituto Electoral de Michoacán y conforme a los usos y costumbres de la comunidad, tal y como lo marca el artículo 6 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo,

nacional, pues en ella se aborda por primera vez el derecho de los Municipios Indígenas a reclamar el respeto al derecho a la consulta previa del cual son titulares. Se trata del épico caso del Municipio de Cherán, comunidad indígena, del estado de Michoacán, en el que se demanda la invalidez de la reforma hecha a la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, publicada en el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo en fecha 16 de marzo de 2012. La demanda considera que se violaron los artículos 1° y 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 6 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo, así como 18 y 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y demás relativos y aplicables.

La SCJN consideró que el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, reconoce que los pueblos indígenas, en muchas partes del mundo, no gozan de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los países en que viven. Igualmente, sostiene que las leyes valores, costumbres y perspectivas de dichos pueblos se erosionan constantemente.

Sin embargo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, entre otros temas, prevé lo siguiente: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los

y los artículos 18 y 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, así como la jurisprudencia emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en los casos Saramaka vs. Surinam y Yatama vs. Nicaragua, en la consulta aludida se registró un total de 4,849 votos, a favor del sistema de usos y costumbres, y 8 votos en contra.

casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin; d) los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en la que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente; d) los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

De conformidad con las normas transcritas e incorporadas a nuestro sistema jurídico, en términos de lo dispuesto por el párrafo primero del artículo primero de nuestra Ley Suprema, los pueblos indígenas, como el municipio actor, tienen el derecho humano a ser consultados, mediante procedimientos culturalmente adecuados, informados y de buena fe a través de sus representantes, cada vez que se prevean medidas legislativas susceptibles de afectarles directamente.²⁶⁰

Es importante hacer mención que Cherán es el único municipio en el Estado mexicano que es comunidad indígena además de cabecera municipal²⁶¹, y en

²⁶⁰ En el caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam la Corte Interamericana de Derechos Humanos destacó que el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la propiedad colectiva de sus tierras ancestrales conforme al artículo 21 de la Convención, implicaba que cualquier restricción de los derechos del Pueblo Saramaka, debía cumplir con determinadas salvaguardas. Una de ellas, y quizá la más relevante, es que los pueblos indígenas tienen derecho a ser consultados y, en su caso, existe la “obligación de obtener consentimiento”.

²⁶¹ Actualmente, la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo establece en su Capítulo II, artículo 3º, relativo a la División Política Municipal, que el municipio es la base de la división territorial y organización política y administrativa de esa entidad federativa, la cual comprende un total de 113 municipios, entre los que se encuentra Cherán, cuya cabecera es el pueblo del mismo nombre. Actualmente, este municipio también está conformado por la tenencia de Santa Cruz Tacaco, que anteriormente había formado parte del Municipio de Paracho. Esto implica que, simultáneamente, en dicho territorio coexiste un orden jurídico estrictamente municipal, y una entidad de derecho público, como lo es la comunidad indígena referida, de raíces históricas muy antiguas. Por lo anterior, difícilmente alguien podría negar que por su origen étnico, su historia y su

ejercicio a su derecho a la libre determinación contenido en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como en los artículos 1 y 5 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, artículos 1 y 5 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, artículo 8 del Convenio número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, y artículos 3, 4, 5, 20 y 34 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, tienen una estructura de gobierno distinta a la estipulada en el artículo 115 de la Constitución federal y 114 y demás relativos de la Constitución local, es decir, su Ayuntamiento no está conformado por Presidente Municipal, Síndicos y Regidores. Ello en atención al principio de pluralismo en los mecanismos para la determinación de la representatividad política, derivado del propio artículo 2° de la Constitución Federal, que se traduce en el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a elegir a sus propias autoridades y regirse por sus propias formas de gobierno, lo que trae consigo el reconocimiento de diversas formas de participación, consulta y representación directa en el sistema democrático mexicano. La implicación directa de este principio, por un lado, es superar el monopolio en la postulación de cargos y en el acceso de los ciudadanos a la representación popular únicamente por conducto de los partidos políticos a nivel de las entidades federativas, y, en otro aspecto, la idea de que sólo los funcionarios públicos representan y pueden formar la voluntad popular. Los pueblos indígenas son los encargados del control de sus instituciones políticas, culturales y sociales, así como de su desarrollo económico, con lo cual se supera el tratamiento tutelar de dichos pueblos, como objeto de políticas que dictan terceros. En ese orden, tanto en la elección de este tipo de autoridades como en la conformación de la propia estructura de organización política de la comunidad, deben necesariamente aplicarse en el proceso comicial los usos y costumbres propios de la comunidad, sin que tengan que seguirse escrupulosamente los principios rectores y organizacionales de toda elección, ni la estructura tradicional del Municipio como

composición actual, Cherán es un “municipio mayoritariamente indígena”, en el que sus habitantes son también en un alto porcentaje pertenecientes al pueblo de los Purépechas.

nivel de gobierno, contemplados ambos en la Constitución, al tratarse de un caso de excepción contemplado por la misma Ley Fundamental.

Cherán, además de ser un municipio, es una comunidad purépecha y forma parte de un pueblo indígena; por tanto, en su carácter compartido de comunidad-municipio, es también titular de los derechos que para el autogobierno, tienen garantizados los pueblos indígenas en los tratados internacionales, aún cuando éstos no estén expresamente considerados en el contenido del numeral 115 de la Constitución General de la República. Es importante tener en cuenta que además de estas normas, la consulta es un derecho, en este caso ejercido como parte de las atribuciones del municipio de Cherán, que es de observancia obligatoria para el Estado mexicano en función de distintos precedentes y criterios de interpretación que forman parte del corpus iuris del derecho internacional de los derechos humanos y que en atención al principio “pro-persona” establecido en el artículo 1°, se deben aplicar para este caso.²⁶²

c) SCJN: Corte defensora del liberalismo

De las anteriores consideraciones podemos hacer los siguientes comentarios. Es claro que el papel de la SCJN, como institución, formada por una agenda política, social e histórica y por decisiones internas de los Ministros, es forjadora de una visión sobre el multiculturalismo en materia indígena. De los rubros citados, es posible apreciar que existen ciertos temas que son de preocupación de la Corte, tales como la oficialización de la justicia indígena, la consulta indígena así como el mantenimiento de la unidad nacional y el bien común.

Es importante reconocer que la Suprema Corte de Justicia de la Nación, hasta antes de su reforma en 1994, participó activamente en la construcción del régimen priísta, dando nula o poca importancia a la defensa de los derechos humanos. Era en términos generales un tribunal con escaso interés en la protección de los derechos humanos²⁶³ y que de cierta manera, su principal función era

²⁶² Véase: acción de inconstitucionalidad no. 31/2014; amparo en revisión no. 241/2015.

²⁶³ Suárez Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos...*, *op. cit.*, nota 214, p. XXI.

contribuir a la legitimidad del sistema político. Es decir, algo que debemos tener claro es que la SCJN no siempre ha sido promotora de los derechos humanos.

Coincidimos con el profesor Alberto Abad Suárez Ávila, en que su interés como un tribunal defensor y promotor de los mismos no se consolida sino hasta el inicio de la Décima Época, es decir, hasta las reformas constitucionales del 06 y 10 de junio de 2011²⁶⁴; sin embargo, podríamos reconocer el germen de esa transformación desde las reformas de 1994 sobre el diseño institucional de la SCJN²⁶⁵ –autonomía institucional, estructuras de litigio en la sociedad y el activismo favorable a la protección de los derechos humanos–.

Esto coincide con el hecho de que la constante en la SCJN es que no se discute realmente el multiculturalismo, sino que funciona como un aval a la política del Estado mexicano. Las decisiones que ha tomado la SCJN en relación al tema del multiculturalismo parecieran estar rodeadas de una falsa apreciación de que existe sólo un rumbo de civilización a la que es necesaria alcanzar, eliminado, o, en el menor de los casos, limitando, las diferencias culturales que no coincidan con ese rumbo. Se trata de una argumentación que sólo busca precisiones conceptuales abstractas.

Por un lado, en el tema de la oficialización de la justicia indígena, se observa como si fuera un derecho de los indígenas a acceder a la justicia que proporciona el Estado, como si éste tuviera la verdad universal. Por ejemplo, el acceso a la justicia indígena para la SCJN está relacionada con la concurrencia de una serie de elementos, tales como la comprensión del desenvolvimiento del proceso y las labores técnicas para que éste se logre; también el entendimiento del lenguaje específico que se esté utilizando, tanto de los términos del español que deban ser “puestos” en la lengua indígena, como las de cualquiera de éstas frente al propio español. Sin embargo, considerar que sólo puede haber justicia indígena cuando se garantice la figura del intérprete, traductor y del defensor que conozca la cultura indígena, es partir de la idea de que la oficialización de la justicia significa reconocer

²⁶⁴ *Ibidem*, p. XIX.

²⁶⁵ El profesor Alberto Abad Suárez llega a la conclusión de que en particular la Primera Sala de la SCJN es donde se encuentra mayor evidencia acerca del interés en la defensa de los derechos humanos. *Ibidem*, p. XXVII.

que ellos deben ajustarse a nuestras instituciones a través de una suerte de reinterpretaciones y traducciones. Se acepta como premisa general que la extrañeza de la cultura, la ignorancia del idioma y el desconocimiento del medio y contexto cultural general, limitan las posibilidades reales de defensa de los indígenas.

El reconocimiento de los derechos indígenas, en especial el de su libre determinación, ha tenido como consecuencia, sí innovaciones legislativas e institucionales, pero que lejos de revertir su exclusión histórica y la reivindicación de sus exigencias propias, las ha intentado domesticar y armonizar a la justicia "oficial". Se podría decir que ese reconocimiento y "libre determinación de los pueblos indígenas no ha implicado la transferencia de poder jurisdiccional a los propios pueblos, sino que más bien parece un intento de homogeneización y burocratización de la justicia indígena. En México no se creó una jurisdicción especializada indígena. La oficialización de las justicias indígenas se ha reducido a su inserción dentro de los aparatos de justicia del derecho estatal.²⁶⁶

De tal suerte que no resulta exagerado concluir que la SCJN, siguiendo una lógica, ha caído en la reafirmación de ciertos reconocimientos jurídicos que lejos de cumplir las exigencias y las demandas de los movimientos indígenas las intenta domesticar, desactivar su potencial progresista y armonizarlas. Se podría decir que en México la SCJN ha reconocido permisos y no derechos a los pueblos indígenas, precisamente porque los reconocimientos no han implicado, casi en ningún caso, la transferencia de poder del Estado mexicano a los pueblos indígenas, como parece dar testimonio la propia lógica tanto de la oficialización de la justicia indígena así como el conservadurismo de una supuesta unidad nacional.²⁶⁷

²⁶⁶ A esta conclusión llega Orlando Aragón Andrade, quien piensa que ésta idea se puede sintetizar en "más burocracia indígena, menos libre determinación para los pueblos". Véase: Aragón, Andrade Orlando, *De la "vieja" a la "nueva" justicia indígena...*, op. cit. nota 255.

²⁶⁷ Al respecto, Milner menciona que "Los detentadores de poder, por su parte, conocen muy bien la diferencia entre un derecho y un permiso. Tal vez no sepan articularla en conceptos, pero la práctica los ha esclarecido mucho. Un derecho, en sentido estricto, da acceso al ejercicio de un poder, en detrimento de otro poder. Un permiso no disminuye el poder del que lo otorga; no aumenta el poder del que lo obtiene. Hace su vida más fácil, lo que no es nada." Véase: Milner, Jean-Claude, *La arrogancia del presente: miradas sobre una década: 1965-1975*, Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 233.

Creo que en parte la confusión deviene en la construcción de un problema dogmático que en realidad no es un problema. Me refiero a la interpretación del derecho de las comunidades indígenas como sistema normativo independiente de las normas morales. Esto podría generar la confusión de que las normas jurídicas son ajenas a las normas morales, cuando éstas últimas se conjugan con la misma intensidad en el interior de dichas comunidades. De ahí que identificar las normas jurídicas con el derecho indígena equivale a negarle existencia y validez a este último.

Por otro lado, la inclusión constante de una idea de “unidad nacional” al que deben someterse las comunidades y pueblos indígenas cuando se trate de su libre determinación, orilla a creer que sus derechos pueden ser ejercidos sólo cuando están insertos en la lógica del proyecto nacional. También en este proceso se replica la lógica de la no transferencia de un poder a los pueblos indígenas, sino de la concesión de un permiso para que dentro de los intereses del Estado –entre ellos intereses neoliberales– puedan ejercer sus derechos. La consecuencia lógica de este modelo es una menor independencia de las comunidades indígenas.

Y entonces surge la gran pregunta ¿el derecho interno de los pueblos indígenas se está positivizando? ¿La autodeterminación de los pueblos indígenas no es más que una mera concesión por parte del Estado mexicano –una especie de válvula de escape– siempre y cuando esa autodeterminación se ajuste a los cánones de moralidad del derecho “oficial”?

Al final, el ejercicio que intenta establecer el Protocolo de actuación y las decisiones de la SCJN no son más que un ejercicio de evaluación de lo que es bueno o malo, justo o injusto, y si esas condiciones valorativas de las costumbres indígenas se ajustan a lo dicho por el derecho “oficial”, occidentalizado. Todo ejercicio que implique una ponderación de los valores indígenas con el fin de conocer si estos se ajustan a “mínimos” de derechos humanos, no es más que un intento de ajustar la conducta de las comunidades indígenas a lo que se considera moralmente válido para la cultura occidental mexicana.

CAPÍTULO TERCERO

¿ES EL MULTICULTURALISMO LIBERAL EL MODELO IDÓNEO PARA ENFRENTAR LOS RETOS DE LA MULTICULTURALIDAD INDÍGENA EN MÉXICO?

En nuestro deseo de hacernos oír, tendemos muchas veces a olvidar que el mundo es un sitio pobladísimo, y que si todos se obstinaron en insistir acerca de la pureza radical o el predominio de su propia voz, nos quedaríamos sólo con el desagradable estrépito de una contienda interminable y con un sangriento embrollo político.

Stuart Hall

I. CRÍTICA AL MULTICULTURALISMO LIBERAL EN MÉXICO

El multiculturalismo liberal, en cualquiera de sus facetas, asume que hay una racionalidad universal, llamada justicia, que nos ayuda a determinar qué es valioso y qué debemos conservar y aceptar. Racionalidad que nos ofrece una base firme para aceptar o condenar derechos, normas, valores y costumbres. En gran parte el liberalismo en México se ha desarrollado sobre la idea de que mientras todos seamos tratados iguales, no importa cuál sea nuestra identidad étnica, religiosa, racial o sexual. Este tipo de neutralidad de las instituciones, que protegen la libertad e igualdad, se enfoca en no reconocer la identidad cultural.

Debo enfatizar desde este momento que no estoy de acuerdo con una teoría que posibilite los totalitarismos epistémicos, porque, adentrándome en el discurso

de autores como Boaventura de Sousa Santos, un conocimiento que determina lo que es bueno y lo que es malo, únicamente desde la visión occidental, no puede comprender lo que otros conocimientos –v.g. la cosmovisión indígena– tienen que decir.²⁶⁸ Un conocimiento como el planteado por el liberalismo es indiferente a otras formas de pensar.

De acuerdo con Bovero, “El liberalismo puede ser definido como la concepción política que reconoce o propone como valor final o como idea regulativa para la elaboración de un sistema de fines y estrategias políticas, el principio de libertad individual.”²⁶⁹ Como puede observarse, en la definición del autor italiano el valor final, o sea la libertad individual, es la máxima aspiración del liberalismo. Otro ejemplo es Will Kymlicka, quien lo deja muy en claro: el multiculturalismo que él defiende pretende realzar la importancia de la diversidad cultural, protegiendo a las minorías étnicas, pero siempre garantizando la vigencia de ciertos principios liberales básicos.²⁷⁰

Pero entonces surge la pregunta: ¿las sociedades liberales deben respetar a aquellas culturas que no comparten ese valor? Es algo que vale la pena discutir, pero de entrada el liberalismo no aceptaría tal concesión. Así las cosas, en este momento me propongo establecer una serie de puntuaciones acerca del multiculturalismo liberal. Para abordar esta parte de la investigación me guiaré a través de la siguiente pregunta: ¿es el multiculturalismo liberal el modelo idóneo para enfrentar los retos de la multiculturalidad en México?

Como ya lo vimos, en el periodo de La Conquista, la intención colonial era someter los territorios del continente americano y a sus sociedades, controlarlos, explotarlos y extraer las riquezas que poseían. Los indígenas eran considerados instrumentos de trabajo, no humanos ni racionales. Tiempo después, gracias a los

²⁶⁸ Boaventura de Sousa considera que el derecho es un pensamiento abismal el cual “...opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de este lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea).” Véase: De Sousa, Santos Boaventura, *Descolonizar el poder, reinventar el poder*, Trilce, Universidad de la República, Uruguay, 2010.

²⁶⁹ Bovero, Michelangelo, “Cabos Sueltos. Un proyecto de izquierda”, en *Nexos*, no. 128, México, agosto de 1988, p. 6.

²⁷⁰ Véase: Kymlicka, Will, *La política vernácula...*, op. cit., nota 154, p. 59.

trabajos de Bartolomé de las Casas y Francisco Vitoria, se elaboraron una serie de normas protectivas²⁷¹ que sirvieron como instrumento de defensa de los pueblos originarios.²⁷²

Durante el movimiento de Independencia mexicano, caracterizado por las ideas liberales de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), con la que se adoptó una República federal, representativa e igualitaria –es decir, un Estado moderno²⁷³– se identificó a todo sus habitantes, incluidos los indígenas, como ciudadanos. Esto por obvias razones dio como resultado que aunque se les reconocía una igualdad jurídica, en términos reales no podían disfrutar de las mismas libertades políticas debido a su situación de inferioridad económica y discriminación política que las caracterizaba.²⁷⁴ Al proclamarse la igualdad jurídica, desaparecieron las diferencias raciales y sociales, considerándose ahora a todos los individuos como ciudadanos mexicanos. Los indígenas dejaron de existir. Por si lo anterior fuese poco, también hay que destacar que las poblaciones indígenas, en sí mismas, eran consideradas un obstáculo para la integración del país, o en otros términos, se les excluyó del proyecto nacional por considerarlos un atraso para la modernización del país.

Es así que los pueblos indígenas sufrieron un proceso de aculturación en nombre de la democracia y la República: proyectos de imposición económica, el individualismo occidental y los valores liberales de estructura estatal. Se tuvo la misión de que los indígenas fueran concebidos como ciudadanos iguales a los demás integrantes de la sociedad mexicana.²⁷⁵ Se ignoró la diversidad cultural por

²⁷¹ Véase: Velasco, Gómez Ambrosio, “Democracia liberal y democracia republicana” en *Aracauria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, U. de Sevilla, año 1, no. 1, 1999, p. 72-82.

²⁷² Castrillón Orrego, Juan Diego, *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia*, UNAM, México, 2006, pp.190-194

²⁷³ “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. La división política fue superpuesta a la estructura colonial, por lo que los indígenas quedaron al margen, ya que la división política no tomó en cuenta los territorios indígenas ni el pluralismo jurídico”. Véase: Ramírez González, Irma; Arriaga Ornelas, José Luis, “La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural”, en *Culturales*, México, 2011, v. 7, n. 14, p. 87-124.

²⁷⁴ Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, IIDH-El Colegio de México, México, 1988, p. 23

²⁷⁵ Castrillón Orrego, Juan Diego, *Globalización...*, *op. cit.*, p. 187.

querer establecer el proyecto de la modernidad y al mismo tiempo se creó en el imaginario social que los pueblos indígenas representaban precariedad. Se trató de un proceso de invisibilización jurídica y política de los pueblos originarios.

Este proceso de globalización que se impuso, también encuentra otro fundamento, en la Organización de Estados Americanos (OEA), suscrita en Bogotá en 1948. La OEA es una organización de Estados del continente Americano que promueve una propuesta de organización acorde a principios democráticos y liberales en cada uno de los Estados miembros. Se trata de una organización que inició bajo la premisa de que sus Estados compararían un proyecto de nación: democracia y derechos individuales. Originalmente, como puede esperarse, las más de 400 comunidades indígenas de los Estados americanos que pertenecían a esta organización, no eran parte de ese proyecto. Su destino era la asimilación a los valores de la civilización promovida. Actualmente los debates que ocupan en lugar preponderante en la agenda de la OEA son iniciativas de integración económica y que tienden a pensar al continente como una totalidad: turismo fortalecimiento y promoción de la democracia, el fenómeno de la corrupción, etcétera.²⁷⁶

a) El universalismo del liberalismo es incompatible para la diversidad cultural

Si somos congruentes con lo establecido en el segundo capítulo, podríamos decir que la política del Estado mexicano en relación al multiculturalismo es la siguiente: la autonomía y libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas son válidas, siempre y cuando no afecten el bien común y la unidad nacional. De lo anterior se puede asumir, de acuerdo al liberalismo, que es posible aceptar o condenar ciertos valores, y que aquellos que son condenables deben ser abandonados por la comunidad indígena y reconocer, en automático, los valores

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 212.

liberales aceptados. Bajo esa premisa se justificaría, por ejemplo, la prohibición de ciertas costumbres.

Si retomamos a Rawls, él acepta de antemano que las sociedades modernas se caracterizan por la diversidad cultural, pero también establece que ese conjunto de doctrinas diferentes que componen una sociedad y que representan esa multiculturalidad, deben ser razonables, y por lo tanto, dentro del marco de instituciones y principios esenciales de un régimen democrático; lo que llama mucho la atención –él mismo lo afirma– es que aquellas doctrinas no razonables, irracionales y hasta absurdas deben ser contenidas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad.²⁷⁷

Llama la atención porque aquello que identifica como “razonable” evidentemente está relacionado con la razón moderna, y en consecuencia, en oposición a aquello que no entra dentro de esa categoría. Es cierto que el pluralismo que defiende Rawls reconoce la existencia de, por ejemplo, doctrinas religiosas, pero con el límite de ser razonables. Esto desde luego constituye un problema si asumimos que lo razonable de una teoría tiene que ver con el grado de utilitarismo o de beneficio propio a quien la profesa, pues no todas las doctrinas persiguen ese interés. Quizá sea la falta de sensibilidad moral la que más sea dañina para una sociedad, y eso en gran medida es promovida por una sociedad racional.²⁷⁸

Es por eso que Rawls propone que lo que necesitamos es una idea dentro de la cual sea posible conectar y relacionar entre sí todas las ideas y todos los principios; es decir, necesitamos una sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales, que tengan una concepción sobre lo que es la justicia independiente de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales.²⁷⁹ Sin embargo, en primer lugar, creo que la propuesta del profesor Rawls carece de fundamento realista, o fundamento sociológico, si lo que pretendemos es proporcionar respuestas a contextos como el de México, donde las personas no son iguales y no son libres.

²⁷⁷ Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, nota 161, p. 75-76.

²⁷⁸ Esta es una de las conclusiones a las que llega Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

²⁷⁹ Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, p. 34.

En segundo lugar, considero que fijar una concepción de justicia que sea homogéneamente aceptada por la sociedad es presuponer que la justicia, sus métodos y las formas en que se manifiesta, pueden ser vistas, asimiladas y practicadas por todas las personas, en un acto “libremente aceptado”.²⁸⁰ Se trata de una concepción de la justicia que, contenida en una concepción moral general, es aplicable a la generalidad de la sociedad e incluye el valor de la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación. En ese sentido, creo que Rawls cae en un error epistemológico cuando piensa en la naturaleza humana afín a la idea de una sociedad donde se comprenda inequívocamente el concepto de justicia. Es decir, luego de elaborar su teoría sobre una sociedad democrática que reconoce la idea de una concepción de justicia que puede ser concebida por las diversas formas de pensamiento, asume que la naturaleza humana debe ajustarse a ella, y no al revés. Así, la concepción pública de justicia determina la naturaleza humana, y no viceversa.

Asimismo, Rawls parte de la premisa de que existe la posibilidad de un acuerdo universal entre los individuos acerca de lo que es la justicia. Esto muy de la mano con Joseph Raz, cuando afirma que si la justicia no busca una pretensión de verdad la estabilidad de la misma quedaría dañada.²⁸¹ Es cierto que Rawls, en *Liberalismo Político*, trata de mitigar esta deficiencia en su teoría afirmando que la discusión entre lo que es justo o no, se debe de dar no entre concepciones de lo verdadero, sino entre personas que son razonables. Por razonable, el autor entiende la capacidad de las personas de pensar sobre lo justo de una situación. Asimismo, Rawls manifiesta que la diversidad de doctrinas razonables conduciría, naturalmente, a desacuerdos razonables, que no son otra cosa que desacuerdos cuya fuente puede ser explicada en términos razonables, o más bien, cuya explicación no vaya en contra de la razonabilidad –lo cual se logra a través de equilibrar nuestros objetivos y su lugar en nuestra manera de vivir–.²⁸²

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 35.

²⁸¹ Raz, Joseph, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy & Public Affairs* Vol. 19, No. 1, Invierno, 1990, pp. 3-46.

²⁸² Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, nota 161, p. 73.

Rawls considera que una forma de ver el mundo es razonable si comparte los principios de la justicia liberal –propuesta en *Teoría de la Justicia*–. Lo cual resulta ser autorreferencial, ya que las únicas doctrinas que son aceptables son aquellas que comparten, o al menos no se oponen, el principio de justicia liberal. Al respecto Rawls, podría argumentar que para que la justicia sea públicamente justificable, sólo ha de presuponer ideas que, al encontrarse implícitas en la cultura política pública, se espera razonablemente que todos los ciudadanos y ciudadanas admitan esa concepción de justicia.²⁸³ Al final del día, Rawls intenta formular una moralidad mínima, capaz de alcanzar una aceptación universal. Imagina haber hallado esa moralidad mínima en principios de justicia.

Sin embargo, considero que esto supone explicar la idea de que en la sociedad todas las personas aceptarán una concepción filosófica igual. Lo cual es, por razones del pluralismo, imposible. Esto se debe a que una concepción de justicia sólo puede ser verdadera si la miramos con los ojos de una filosofía particular. Considero que Rawls cae en el mismo error: no hay un criterio específico para distinguir lo razonable de lo irrazonable, sin que éste criterio no sea una suerte de totalitarismo epistemológico. Por lo que cualquier sentido de la justicia, ya supone un deseo de que los demás entiendan y acepten ese sentido.

Si un desacuerdo no puede ser explicado en términos racionales, luego entonces estaremos ante un desacuerdo que no vale porque no entra dentro de aquellos valores que consideramos importantes y valiosos para nuestra vida y que apoyen nuestras creencias y nuestros esquemas de pensamiento. Lo anterior resulta comprensible en términos sociológicos si consideramos que la manera en que valoramos las evidencias y cómo sospeamos los valores morales y políticos está condicionada por la totalidad de nuestras experiencias y por toda la vida que hemos llevado.²⁸⁴ Al respecto Rawls mantiene que el liberalismo sólo permite el

²⁸³ Véase: Rawls, John, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, De Francisco, A. (trad.), Paidós, Barcelona, 2002.

²⁸⁴ Berlín considera, según Rawls, que cualquier sistema de instituciones sociales está limitado en los valores que puede admitir, de manera que hay que hacer una selección de entre toda la gama de valores morales y políticos que podrían ser llevados a efecto. Esto obedece a que cualquier sistema de instituciones tiene, por así decirlo, un espacio social limitado. Cuando nos vemos obligados a hacer una selección entre valores que apreciamos mucho, o cuando nos aferramos a varios y debemos restringir cada uno de ellos en vista de las necesidades de los demás, nos

fomento de las concepciones del bien que sean consistentes con los principios de justicia.²⁸⁵ Esto quiere decir que, bajo esta perspectiva, hay ciertas ideas del bien que no pueden permitirse.

b) Liberalismo vs. Comunitarismo

El debate entre el liberalismo y el comunitarismo es muy amplio²⁸⁶. No es menester de esta investigación abordarlo. Aunque sí resulta interesante e importante para defender el por qué la concepción individualista del liberalismo no es pertinente cuando se trata de comunidades y pueblos indígenas.

El multiculturalismo liberal parte de la idea de que las sociedades humanas son meras asociaciones de individuos y que este escenario se da de manera universal. En otras palabras, el liberalismo afirma que todas las personas, sin importar su condición cultural o económica, son ese sujeto universal, y por lo tanto gozan de autonomía. De esto se deriva que los únicos derechos que existen son derechos de los individuos y que los grupos no tienen propiamente derechos.²⁸⁷

Se podría pensar que el reconocimiento de los derechos colectivos ya es una realidad, al menos en México, sin embargo, vale la pena aclarar una situación. Los derechos colectivos son aquellos que pueden protegerse a través de asociaciones o grupos que asumen la representación del interés agraviado, pero al final, el principio jurídico que defienden está basado en un interés individual. Así lo reconoce Ovalle Favela al mencionar que los derechos colectivos “se refieren a una pluralidad de situaciones de ventaja de carácter individual”.²⁸⁸ Lo anterior significa que, por

enfrentamos a grandes dificultades al establecer prioridades y al hacer ajustes. Véase: Rawls, John, *Liberalismo Político...*, *op. cit.*, nota 161, p. 74.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 188.

²⁸⁶ Véase: Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, trad. María Luz Melon, Gedisa, Barcelona, 2000; Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987; Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

²⁸⁷ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, *op. cit.*, nota 18, p. 23.

²⁸⁸ Ovalle, Favela José, “Acciones Populares y Acciones para la Tutela de los Intereses Colectivos”, *Revista Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXVI, no.107, mayo-agosto de 2003, pp. 587-615.

ejemplo, la lesión a un derecho colectivo es una lesión a los derechos individuales de los integrantes de una comunidad y no una lesión a la comunidad en sí misma. En el caso de los pueblos indígenas, crear una entidad jurídica e investirla de derechos no significa crear derechos colectivos.²⁸⁹ Esta misma situación es reconocida por Joseph Raz cuando menciona que los derechos, aún los colectivos, sólo pueden ser tales si sirven a los intereses de los individuos.²⁹⁰ Es decir, se trata de derechos que protegen los derechos de individuos pertenecientes a una comunidad.

Sin embargo, lo que pretendo ahora defender es que el liberalismo se ha enfocado en privilegiar a los individuos, olvidando la importancia de las comunidades. Con esto no quiero embarcarme en la discusión de si los derechos individuales han de ceder ante los derechos de la comunidad, que es una parte de este debate.²⁹¹ Más bien, lo que nos interesa ahora es reconocer la importancia de las comunidades indígenas, en sí mismas, como fundamentales para la formación de la identidad moral de los individuos.

Vale la pena aclarar que el comunitarismo no está peleado con los derechos individuales. El comunitarismo, al menos el defendido por Charles Taylor²⁹², cuestiona al liberalismo en relación a un concepto de bien común que trascienda el simple bienestar individualista, es decir, un bien común que esté fundado en una comunidad. El comunitarismo en ese sentido, lo que pretende es asumir que las decisiones acerca de lo justo, o del bien y del mal, no se dan de manera universal, sino que tienen como marco de referencia una idea compartida por una comunidad.

Lo anterior no supone, como algunos teóricos lo han interpretado, una defensa nacionalista. Lo que me interesa defender del comunitarismo es que los grupos de carácter étnico, como las comunidades indígenas, están en posición de reclamar la validez de sus propias fuentes morales, precisamente porque son una comunidad. Este punto de vista considera que las personas indígenas, aún siendo

²⁸⁹ Véase: Cruz Parceró, Juan Antonio, "Sobre el concepto de derechos colectivos", *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 12, 1998, págs. 95-115.

²⁹⁰ Véase: Zambrano Tiznado, Juan Pablo, "Multiculturalidad y derechos colectivos en Joseph Raz", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, no 41, julio-diciembre, 2009, 287-292.

²⁹¹ Valcárcel, Armelia, "Ética para un mundo global", *Temas de Hoy*, Madrid, 2002, pp. 116-117.

²⁹² Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política..."*, op. cit., nota 45.

sujetos autónomos, no pueden pensarse de forma aislada y con independencia de la comunidad que da origen a la formación de su identidad. Precisamente es la importancia concedida al individuo y a su autonomía de donde se infiere que es necesario atender a las circunstancias sociales que condicionan la formación de su identidad y el desarrollo de su autonomía. De esta manera se puede comprender que la autonomía de las personas indígenas está en función de las prácticas y valoraciones propias de los grupos a los que pertenecen.

Si asumimos las anteriores consideraciones, tendríamos que asumir también que la cosmovisión generada por la comunidad indígena tiene la misma validez epistemológica que la cosmovisión de las personas que son parte de la cultura dominante. Situación que desde el liberalismo no tiene cabida.

c) ¿Neutralidad del Estado liberal?

De acuerdo con Rawls, el Estado no debe favorecer ninguna concepción del bien. La neutralidad es necesaria para la paz social, ya que la sociedad está conformada por ciudadanos que profesan diferentes concepciones del bien. Si el Estado promoviese alguna, la paz social podría verse amenazada por los ciudadanos que profesen las concepciones no promovidas. También se podría objetar que debido a que es imposible que una concepción de la vida se ejerza sobre valores verdaderos, el Estado no debe favorecer a ninguna. También se podría decir, como Dworkin, que la neutralidad del Estado está justificada porque así debe ser, es decir, es una justificación moral del Estado.²⁹³ En ese sentido, lo cierto es que es deseable que el Estado mexicano no debiera estar al servicio de una clase social en particular o de una cultura, sino que debe ser de todas las comunidades culturales.²⁹⁴

Sin embargo, las teorías comunitaristas afirman que el Estado liberal no es, y no puede ser, neutral respecto a las concepciones del bien, debido a que el

²⁹³ Véase: Dworkin Ronald, "Liberalism", *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.

²⁹⁴ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, op. cit., nota 18, p. 114.

liberalismo por sí misma ya es una concepción del bien, es decir, se asume que el Estado liberal no puede sino promover una cultura. Lo anterior se debe a que ninguna forma de política puede justificarse sin alguna visión de lo que es bueno para sus individuos²⁹⁵, y ya que el liberalismo es, al final, una forma de política, tiene una concepción del bien –generalmente ubicada en el bien como racionalidad– y por lo tanto no puede ser neutral. La neutralidad es imposible porque todos los órdenes políticos defienden algunos valores y en consecuencia unos ganan y otros pierden.²⁹⁶ Incluso esos los valores dominantes son elegidos sobre muchos otros.

Esto queda al descubierto cuando nos damos cuenta que la política oficial del Estado mexicano durante todo el siglo XX respecto de los indígenas estuvo encaminada a una posición de asimilación e integración cultural, en donde se trató de incorporar a los indígenas a la sociedad moderna. La cultura indígena es vista como folclor y por lo tanto no se le da reconocimiento económico y político.²⁹⁷ Como se puede notar, hay una concepción de que la cultura mexicana es única y coherente, haciéndola “oficial”. Esto orilla a creer que, en consecuencia, los indígenas deben converger a la cultura oficial, haciendo caso omiso al problema de la diversidad cultural.²⁹⁸

Esta política está fundada sobre la idea de que la autoridad estatal está por encima de las diferencias culturales, y correlativamente, de acuerdo con Ernesto Garzón Valdés, existe un “deber de dinamismo” o “deber de disposición al cambio” caracterizado por la adecuación de las culturas no dominantes a la de la cultura dominante.²⁹⁹ Idea que tendería a la conservación de una identidad cultural de un Estado, basado en la premisa de que existe un universalismo de principios neutrales

²⁹⁵ Véase: Galston, William, *Liberal purposes*, Cambridge University Press, 1991.

²⁹⁶ Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia...*, *op. cit.*, nota 287, p. 26.

²⁹⁷ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, *op. cit.*, p. 37.

²⁹⁸ “La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural.” Véase: Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional, 16 de Enero de 1996. Disponible en:

<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/pronun.htm>

²⁹⁹ Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

a los que se llega a través de un consenso entre distintas culturas, siempre y cuando éstas últimas cumplan con el requisito de ser doctrinas razonables.

La construcción de los Estados latinoamericanos posterior a su independencia de las potencias europeas se acompañó del crecimiento del discurso mestizo, lo que en muchas ocasiones invisibilizó los temas de raza y cultura alrededor de los procesos de poder. Según Carlos Montemayor en general este proceso ha permitido cuestionar la condición política de los pueblos indígenas.³⁰⁰ Las comunidades indígenas muestran históricamente resistencia al papel del Estado y de sus políticas integracionistas y asimilacionistas no sólo del lenguaje, sino también de la cultura y de sus derechos, en las cuales el discurso del mestizaje poco contribuyó a hacerlas visibles. Los conflictos de la articulación entre los pueblos indígenas y el derecho alcanzan formas culturales que se ejemplifican en el proyecto de castellanización de las expresiones culturales y en los proyectos políticos de unidad nacional.

En principio, el modelo de Estado nación moderno, occidental, negó a las etnias y se constituyó en un régimen jurídico político hegemónico frente a otras culturas a través de la conquista; de esta forma, quedando negadas o excluidas otras culturas con sus respectivos sistemas normativos que sobreviven hasta nuestros días. Bajo esta percepción unicultural, se concibe la etnicidad y el nacionalismo como basados en un tradicionalismo conservador y, por lo tanto, bajo los ideales del liberalismo, las diferentes culturas debían ser erradicadas, por aberrantes. Por lo que "...se diseñó e implementó una propuesta de Estado monocultural aséptico a toda expresión cultural, social, religiosa o sexual, que se impuso autoritariamente y que invisibilizó, o trató de integrar o asimilar, a las diferentes expresiones socioculturales de la sociedad en un Estado nación monocultural".³⁰¹

³⁰⁰ Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México, Ed. De Bolsillo. 2008, p. 50.

³⁰¹ Castrillón, Juan Diego, *La dialéctica nacional e internacional en el reconocimiento del pluralismo jurídico: el caso Colombia frente a los pueblos indígenas*. En José Emilio Ordoñez Cienfuentes (coord.) "Pluralismo jurídico y pueblos indígenas", México, UNAM-IIJ, 2005, p. 2.

Bajo esta perspectiva los indígenas que se encontraban en el territorio mexicano eran vistos como atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían no-ciudadanos hasta que fueran redimidos de su condición de salvajismo. En otras palabras, dejar de ser indígena implicaba convertirse en ciudadano y pasar a formar parte de una nación. Esta percepción del indígena, de acuerdo con distintos autores, fue un invento de los europeos –a partir de la Colonización de América–, que veían en él a un sujeto sin voz, una parte que no era parte.³⁰² Esto tuvo su fundamento en la idea de que la civilización europea era superior a las comunidades originarias del continente americano. En términos generales esta situación no cambió mucho a lo largo del tiempo: siempre se les vio como sujetos que no tenían voz.

Sin embargo, considero que siempre las políticas públicas de los gobiernos tienen efectos en las preferencias de las personas respecto a la elección de un modo de vida u otro. Un claro ejemplo de esto, es la liberalización de las escuelas en México³⁰³, con lo que se van adoptando por parte de los estudiantes ciertas percepciones sobre lo que es llevar una buena vida; o los contenidos históricos de los programas de estudio. Los estados liberales fomentan estas acciones, y con razón, porque una de las funciones de la educación es generar cierta unidad social o nacionalismo. Asimismo lo afirma Kymlicka: “Las decisiones relacionadas al uso oficial de los lenguajes, el núcleo de la currícula en educación, y los requisitos para adquirir ciudadanía, han sido creados con la intención de difundir una cultura a través de la sociedad, y de promover una identidad nacional basada en la participación de esa cultura societal.”³⁰⁴

El Estado liberal no puede ser neutral con respecto a las culturas.³⁰⁵ La historia nos demuestra que ha sido un propósito explícito de los Estados modernos el fomentar la cultura de la mayoría. Por ejemplo, el proceso de habla del castellano

³⁰² Ramirez Gonzalez, Irma; Arriaga Ornelas, José Luis, “La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural”, *Culturales, Mexicali*, vol. 7, no. 14, diciembre 2011, p. 87-124.

³⁰³ Véase: González, E., *Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas en las Américas*, CPU-e, *Revista de Investigación Educativa*, no. 9, julio-diciembre, 2009, Instituto de Investigaciones en Educación, pp. 1-11, Veracruz, México.

³⁰⁴ Kymlicka, 2002, p. 347.

³⁰⁵ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.*, nota 42, p. 157.

en México como el idioma predominante es producto de las políticas públicas del Estado mexicano. La promoción de una lengua oficial garantiza, en cierta medida, que se expanda la cultura que habla esa lengua.

Es evidente que esa cultura fue favorecida por el Estado de manera deliberada.³⁰⁶ Por eso Kymlicka manifiesta que “Todas las democracias liberales han adoptado esta meta de desarrollar un lenguaje y cultura nacionales comunes. Esta es parte de la estrategia liberal-nacionalista para ayudar a asegurar a solidaridad y la legitimidad política dentro de los Estados democráticos.”³⁰⁷ La reproducción de una cultura y lengua oficial perjudica las culturas y lenguas excluidas de ese proyecto de nación.

Sin embargo, la solución que propone Kymlicka dista mucho de ser una buena solución. En primer lugar porque parte de la idea de que si bien la neutralidad de un Estado respecto de las culturas no es posible, no es un hecho relevante siempre y cuando atendamos la desventaja que eso ha generado a las demás culturas.³⁰⁸ Esto es, de lo que se trata es de el Estado esté obligado a otorgar ciertos “derechos diferenciados” –restricciones internas y protecciones externas³⁰⁹– que protejan a las culturas desatendidas por la neutralidad.³¹⁰

Y es que el liberalismo no constituye un campo de reunión para todas las culturas, sino para un cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros.³¹¹ Esto significa, para ser claro, que el liberalismo no puede gozar de una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente, diría Taylor.³¹² Sí, el liberalismo es tolerante, pero como todo dogma, defiende un postulado.

³⁰⁶ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, primera edición, Paidós-UNAM, México, 1998, p. 39-48.

³⁰⁷ Kymlicka, 2002, p. 346.

³⁰⁸ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.* p. 164.

³⁰⁹ Las restricciones internas son medidas a las libertades básicas de los individuos que conforman a las culturas minoritarias. Las protecciones externas son medidas para que las culturas minoritarias no puedan ser absorbidas por la cultura dominante. Véase: Kymlicka, Will, “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo”..., *op. cit.*, nota 19.

³¹⁰ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.* pp. 46-56.

³¹¹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la “política...”*, *op. cit.*, nota 45, p. 92.

³¹² *Ibidem*, p. 93.

Uno de los ejemplos más consistentes con lo afirmado son las decisiones de la SCJN en relación al multiculturalismo, así como la diversidad de leyes que afectan la multiculturalidad indígena. Como lo pudimos apreciar en el pasado capítulo, tanto el comportamiento de la SCJN como las leyes representan la visión de un proyecto de nación que defiende ciertos principios liberales, y en consecuencia, defiende una cultura compatible con ese liberalismo.³¹³

d) Diversidad cultural vs. Nacionalismo metodológico

Bajo la visión del multiculturalismo liberal una costumbre de alguna comunidad indígena que resulte ajena debe pasar la prueba de ser una creencia verdadera para que sea considerada como valiosa y por tanto, respetada. Para el multiculturalismo liberal, una creencia es verdadera cuando ésta puede ser aceptada por cualquiera sujeto racional independientemente del contexto social en el que haya nacido o se desarrolle. Si resulta ser una creencia falsa, entonces debe ser condenada. Esta idea de una racionalidad universal parte de la idea de que todas las personas aceptan algunos valores independientemente de su contexto cultural. Ronald Dworkin afirma que una sociedad liberal es aquella que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida, porque se presume, de antemano, que todas las personas tienen la capacidad –autonomía– de determinar su idea de vida buena.³¹⁴

Esta línea de pensamiento, expuesta también por Rawls, está preocupada por establecer ciertos principios básicos que nos conduzcan a acuerdos racionales entre personas, vengan de donde vengan. Pensamiento que persigue un ideal kantiano de encontrar normas de convivencia obligatorias para cualquier persona que se asuma como racional, pues se piensa que es la única manera de lograr una

³¹³ Véase Capítulo Segundo.

³¹⁴ Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, trad. Antoni Domenech, Paidós, Barcelona, 1993.

estabilidad para la convivencia en la sociedad. El problema entonces es que las posiciones liberales, basadas en una supuesta racionalidad, asumen que la discusión racional deriva en un consenso racional universal. Esto supone que cualquier discusión contiene un mínimo conjunto de reglas que conducirán a un consenso racional y universal.

¿Es posible ese consenso? Karl Popper sostiene que “Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos.”³¹⁵ Este marco común de supuestos básicos para el autor es un marco intelectual, es decir, un conjunto de principios que pueden ser lógicos, metodológicos, epistemológicos, axiológicos, metafísicos, éticos e incluso estéticos. Ante esta situación muchos autores consideran que se trata de un mito.³¹⁶ El mito consiste en creer que una discusión racional sólo es posible si se parte de un mínimo de supuestos compartidos, y en sentido contrario, quienes parten de marcos distintos no llegarán a un acuerdo.³¹⁷ Esto se debe, en alguna medida, por la creencia de que una discusión debería concluir en una victoria de la verdad, representada por una de las partes, sobre la falsedad representada por la otra parte.

Tampoco estoy de acuerdo con lo propuesto por algunos autores como León Olivé, que mencionan que si bien lograr un diálogo que tenga como consecuencia llegar un acuerdo justificado para todos por las mismas razones éticas es impensable, lo que sí se puede hacer es lograr un acuerdo sobre alguna cuestión, aunque cada una de las partes tenga razones diferentes para aceptarlo. De acuerdo con este autor, cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada, para cada parte, de acuerdo con su propia concepción moral, y no de acuerdo a una única concepción ética de validez universal como propone Rawls.³¹⁸ No estoy de acuerdo pues si bien es un escenario posible, el que dos culturas puedan llegar a un acuerdo aunque su justificación sea desde distintas

³¹⁵ Popper, Karl, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. Marco Aurelio, Paidós, Barcelona, 2005, p. 35.

³¹⁶ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, *op. cit.*, nota 18, p. 146.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

³¹⁸ *Ídem*.

razones éticas, acepta de antemano que siempre se puede llegar a un acuerdo racional. ¿Qué pasa si ese acuerdo no es posible?

Como mencionamos líneas arriba, una sociedad con metas colectivas, como las sociedades indígenas, violan el modelo liberal. En las comunidades indígenas de México, la cultura por sí misma ya constituye un bien que es valioso. En ese sentido, esa comunidad no es neutral porque defienden que la vida buena es la fidelidad de su cultura. El liberalismo no tolera esa diferencia porque insiste en una aplicación uniforme de las reglas y porque desconfía de las metas colectivas.³¹⁹

De hecho, como pudo constatar en el pasado capítulo, existe en el imaginario de los Ministros de la SCJN que aceptar que una sociedad indígena adopte ciertas metas colectivas basadas en la autonomía y en la libre determinación es una suerte de amenaza en contra de la unidad nacional y en contra de la libertad individual. Esto se explica ya que los Ministros, como operadores jurídicos, siempre realizan interpretaciones normativas que están repercutidas por la cultura propia de cada uno de ellos, social e históricamente determinada.

Además, existe una gran brecha entre el derecho predicado por los jueces de la SCJN, es decir, el derecho oficial o dominante, y los sistemas normativos propios de las comunidades indígenas y que son desconocidos por los operadores jurídicos, lo que origina una desconfiguración entre ese sistema dominante y los derechos alternos. Derivado de esto último también se genera una problemática lingüística, que divide a las personas entre las que hablan español –al menos suficientemente, de acuerdo al Código Penal Federal– y las que no, dando como resultado una diferencia sustancial en la resolución de los conflictos puesto que prevalece un tipo de hegemonía cultural etnocéntrica. De acuerdo con Ortiz Elizondo, en los procesos judiciales, en donde constitucionalmente se deben tomar en cuenta los usos y costumbres de las personas indígenas que formen parte³²⁰,

³¹⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política..."*, op. cit., nota 45, p. 90.

³²⁰ Dos excepciones solitarias en cuanto a la incorporación real de la pluralidad a través de modificaciones a las estructuras de gobierno han sido, por una parte, las disposiciones en materia indígena incorporadas a la Constitución del Estado de Oaxaca, que entre otras cosas reconocen el carácter de entidades de derecho público de los pueblos indígenas y que han permitido aplicar el sistema de usos y costumbres como mecanismo para la realización de elecciones municipales, sustituyendo así la intermediación de los partidos políticos. La segunda excepción son las disposiciones contenidas en la Ley de justicia indígena del estado de Quintana Roo de 1997, por la

incluso en aquellos casos donde se han presentado opiniones periciales para argumentar condiciones culturales, no se han aceptado las prácticas culturales, ni las instituciones indígenas.³²¹

Esta visión rawlsiana ignora que las costumbres deben ser evaluadas tomando en cuenta su significado dentro de un contexto cultural y que desde el punto de vista interno de la comunidad indígena, en muchas ocasiones se trata de actos que no afectan las necesidades básicas de sus miembros. Evidentemente si asumimos esta postura, se llega a la conclusión de que no existe un único estándar de validez absoluta para la evaluación de la diversidad cultural. Hay hechos que se pueden reconocer y percibir desde una perspectiva y que son imposibles de conocer y percibir desde otra.³²²

Por esto, una de las premisas de la que estoy convencido es que no existen criterios absolutos para calificar como racionales o no, acciones o decisiones de una persona o comunidad, ya que éstas siempre deben ser situadas y evaluadas desde criterios que sólo forman parte de una cultura específica.³²³ Reconocer la diversidad cultural en un discurso teórico no es solamente aceptar que una comunidad hable una lengua distinta, que tiene su propia historia y sus costumbres, es también reconocer que muchas veces no comparten los mismos valores básicos, anhelos y ambiciones; que en muchas ocasiones no tienen las mismas necesidades básicas o los mismos criterios de evaluación moral y epistémica, o que asumen la naturaleza humana de forma distinta, o la concepción y relación que existe entre individuo y sociedad, o entre el individuo y la naturaleza son muy particulares.³²⁴

cual se crea un Sistema de justicia indígena con representación de los centros ceremoniales mayas. Este sistema es precedido por un Consejo de la judicatura de la justicia indígena el cual vigila el desempeño de los jueces tradicionales, cuyas decisiones tendrán carácter de cosa juzgada. Véase: López Bárcenas, Francisco, "La diversidad mutilada. Los derechos indígenas en la Constitución de Oaxaca", en Gabriel García Colorado e Irma Eréndira Sandoval (coords.), *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 2000.

³²¹ Ortiz Elizondo, Héctor, *Impacto del marco jurídico vigente en el reconocimiento de la diferencia cultural a procesados indígenas*, INI, México, 2001.

³²² Véase: Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.

³²³ Olivera, Mercedes, "Sobre las Profundidades del Mandar Obedeciendo" en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord), *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, CONACULTA-INAH, México, 2004, pp, 219-247

³²⁴ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, op. cit., nota 18, p. 62.

Si consideramos que las tradiciones –tanto las prácticas como los símbolos– son, como lo afirma Eric Hobsbawm, reglas que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición³²⁵, luego entonces se puede afirmar que no se trata de prácticas naturales en sí mismas. Menciono esto puesto que considero que si se acepta, nos debe llevar en automático a considerar que las tradiciones son inventadas dentro de un espacio y tiempo determinado. Además, esa invención de las tradiciones, de acuerdo con el historiador, obedece a un proceso de formalización y referencia del pasado, es decir, de los momentos históricos relevantes de una sociedad.³²⁶ En ese sentido, las tradiciones que correspondan a una sociedad en particular no necesariamente deben pertenecer a otra sociedad que, por poner un ejemplo, es colindante con la primera.

Esto se debe a que las tradiciones simbolizan cohesión social y pertenencia a un grupo y que tienen como objetivo legitimar un sistema de valores relacionados con el comportamiento. Es por eso que la ideología liberal, tradicional de las sociedades occidentales y la predominante en México, no es compatible con muchas de las tradiciones de las comunidades y pueblos indígenas, como por ejemplo, en la construcción de los lazos sociales o en las instituciones jurídicas. La explicación más simple es que las tradiciones liberales parten de una cosmovisión distinta a las tradiciones indígenas.

Esta incompatibilidad a las formas de vida tradicional de las comunidades indígenas ha sido interpretada por el liberalismo mexicano como un obstáculo para el progreso. Pero ¿qué significado tiene la palabra progreso? Walter Benjamin nos da cierta luz para esta pregunta³²⁷. De acuerdo con el pensador alemán, teniendo como referencia una pintura de Klee, la famosa *Angelus Novus*³²⁸, la modernidad

³²⁵ Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 8.

³²⁶ *Ídem*.

³²⁷ Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro I, Vol.2, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 310

³²⁸ “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él a un Ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del

es una época que ha construido una ilusión de progreso donde la sociedad colonizadora –fundada en el mundo capitalista del individualismo exacerbado–, impone el esquema de la razón ascendente sobre cualquier otra mirada del mundo. Sin embargo, Benjamin no visualiza la historia como un progreso constante y lineal de la humanidad. Asegura que aquello que llamamos “progreso” no es sino la sucesión constante de masacres sobre los explotados, dominados y oprimidos. En ese sentido, la idea del progreso de la mano del capitalismo y los avances tecnológicos desmedidos, no hace muy difícil voltear a ver las crisis ecológicas – desertificación del suelo o la drástica reducción de la biodiversidad por la extinción de millares de especies– que revelan el ímpetu destructivo del modelo civilizatorio. La promesa de progreso, bienestar y felicidad anunciada por el proyecto moderno no se cumplió. De acuerdo con Benjamin, el triunfo de la razón moderna no significó la emancipación del sujeto, sino el empobrecimiento de su subjetividad, de sus relaciones con otros y el deterioro de su entorno; ha significado la masificación de la vida de muchos, correlativa a su individuación.

Ahora bien, esta concepción de unas tradiciones sobre otras en aras del progreso, obedece al discurso del *nacionalismo metodológico*, el cual considera la perspectiva de los Estados nacionales como enfoque aparentemente neutral y automático de las reflexiones teóricas. En otras palabras, se trata de un método de análisis social que supone una idea más o menos uniforme de la sociedad. El nacionalismo metodológico considera que la unidad de investigación es la sociedad nacional.³²⁹

De acuerdo con diversos historiadores, el modelo nacionalista es producto natural de la creación de los Estados modernos y coincidente con el avance del capitalismo. Rustow considera que la creación de la nación es consecuencia directa de la modernidad capitalista ya que ésta última necesita de un sistema articulado

Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas... Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso.” *Ídem*.

³²⁹ El término nación hace referencia a una comunidad histórica, que ocupa un determinado territorio, que comparte una lengua y una cultura.

de comunicación social y de relaciones económicas entre poblaciones grandes.³³⁰ En otras palabras, el nacionalismo metodológico supone que el Estado-nación es la forma necesaria y natural de la sociedad en la modernidad.

El enfoque del nacionalismo metodológico oculta las desigualdades sistémicas por la aplicación de tres principios, según Beck: a) la fragmentación del Estado-nación e imputación de las desigualdades sociales: al diluir la visión de conjunto, por la carencia de una instancia de observación de las desigualdades globales, se favorece la presunción de causalidad endógena; b) las normas nacionales de igualdad, que operan en los planos jurídico (igualdad ante la ley), político (ciudadanía) y cultural (identidad nacional), estabilizan las percepciones sobre las desigualdades; y c) la incomparabilidad entre naciones: se asume que las comparaciones políticamente significativas solo proceden intranacionalmente, excluyendo la comparación internacional.³³¹

Este tipo de modelo nacionalista tiene como consecuencia la creación de toda una serie de instituciones y epistemologías propias. Por ejemplo, la bandera nacional, el himno nacional y el emblema nacional son los tres símbolos por medio de los cuales un país independiente proclama su identidad y su soberanía. En teoría, se asume que en sí mismos transmiten todo el pasado, el pensamiento y la cultura de una nación.³³² Sin embargo, como es el caso mexicano, estos símbolos representan una identidad del México –liberal– independiente, es decir, de un México que apela a un tipo de sociedad homogénea y muy particular. Este nacionalismo metodológico se ve reflejado no sólo culturalmente, sino en cada una de las instituciones creadas en México.

Es gracias al nacionalismo metodológico que cuando se analiza a las comunidades y pueblos indígenas, estos son vistos tomando como referencia obligada al Estado-nación. Según el nacionalismo metodológico la integración se piensa siempre a partir del modelo de la mayoría y la minoría. La mayoría determina los principios de la integración y la minoría debe someterse a ellos. Este

³³⁰ Rustow, Dankwart, *A World of Nations. Problems of Political Modernization*, Brookings Institution, Washinton D.C., 1967.

³³¹ Véase: Beck, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2004.

³³² Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición...*, *op. cit.*, nota 326, p. 8.

pensamiento está cobijado por el proyecto de la modernidad, que implica la asimilación de las minorías nacionales y el desvanecimiento de su identidad.³³³

Consecuentemente este tipo de sociedades son observadas como homogéneas, partes de la nación y no como entes particulares, susceptibles del mismo tratamiento teórico y práctico. Las diferencias asumidas por el nacionalismo metodológico son entendidas como una alternativa excluyente, como un "o lo uno o lo otro".³³⁴ Desde luego, el nacionalismo metodológico al ser una teoría que intenta explicar el mundo –en términos de nación, de subordinación y dominación– tiene una perspectiva que no es neutra y está limitada por un contexto. Esto significa que, como teoría, presupone un tipo de valoración que deja a un lado lo que no considera valioso. Rosalva Aída Hernández considera que:

“El Estado mexicano, heredero de la doctrina liberal de la ilustración y del liberalismo francés, asumió desde sus orígenes el discurso de igualdad de la ciudadanía universal, que reivindica la unicidad del derecho y pone el acento de la personalidad jurídica en el individuo. La triada un pueblo/un territorio/una cultura, como pre requisito para la conformación del Estado, fue el proyecto para el cual se impulsó la política de aculturación e integración de los pueblos indígenas a una cultura nacional homogénea y mestiza. En nombre de la igualdad y de la necesidad de construir una nación moderna, se le negó a los pueblos indígenas el derecho de hablar sus propios idiomas y se impuso el castellano como lengua única; se les implantaron leyes que no entendían y que no consideraban el contexto cultural de los acusados; se deslegitimó la autoridad de sus instituciones político-religiosas, imponiéndoseles autoridades municipales mestizas que concentraban

³³³ Rodolfo Stavenghagen denomina a esta forma de nación “etnocrática”. Véase: Rodolfo Stavenghagen, “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: Los pueblos indígenas” en Jean-François Prud’homme (comp.), *Demócratas, Liberales y republicanos*, México, El Colegio de México, 2000, p. 79.

³³⁴ Gamper, Daniel, “Entrevista con Ulrich Beck: ‘El nacionalismo no da mucho juego para el reconocimiento de los otros’” en *Barcelona Metròpolis. Revista de Informació y Pensamiento Humanos*, otoño 2007-invierno, 2008. Puede consultarse en: http://argentina.indymedia.org/uploads/2011/05/entrevista_con_ulrich_beck.pdf

el poder político y económico de regiones enteras. Todas estas imposiciones se hicieron en nombre del “derecho a la igualdad”. Todos los mexicanos debían ser tratados como iguales, sin considerar las diferencias culturales, económicas y sociales que subsumía esta ciudadanía formal impuesta a través de la ley”.³³⁵

Luego entonces, a lo que debemos aspirar es a que la unidad de investigación de las ciencias sociales, el Estado-nación, debe modificarse, puesto que ya no posee la utilidad que tenía. Queda entonces claro que las diversas culturas no pueden ser consideradas como “lo otro”.

Villoro piensa que “Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familiar semejantes; son intersubjetivos. Estas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos), animado por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas). Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas.”³³⁶

En ese sentido, una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines al hombre mediante varias funciones: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo; 2) señala valores, permite preferencias y elección de fines; 3) da sentido a actitudes y comportamientos. Al hacerlo presta unidad a un grupo, integra a los individuos en un todo colectivo; y 4) determina

³³⁵ Aída Hernández, Rosalva; Ortiz Elizondo, Héctor, *Diferentes pero Iguales: los Pueblos Indígenas en México y el Acceso a la Justicia*, ponencia presentada en el congreso “Reforming the Administration of Justice in Mexico” at the Center for U.S.-Mexican Studies, 2003, p. 2. Disponible en: <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1035&context=usmex>

³³⁶ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, *op. cit.*, nota 307, p. 110.

criterios adecuados para la implementación de medios para realizar esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas.³³⁷

A las culturas les preocupa cómo es el mundo, cómo debemos actuar en el mundo, qué esperamos conseguir del mundo, cómo realizamos eso que esperamos del mundo. Así, la cultura es constitutiva de la identidad personal, al grado de pensar que es razonable que en ciertos casos un cambio radical en la cultura puede repercutir en un cambio de la identidad de las personas. La identidad de la que hablamos se podría decir que se compone de los hábitos, las disposiciones cognitivas y conductuales, los valores y las normas que presupone en sus acciones, las metas que se propone conseguir, sus necesidades y deseos, su comportamiento en el mundo, sus aspiraciones, expectativas y proyectos, y lo que considera importante.³³⁸

Por este lado, la cultura, al ser importante para la identidad de las personas, o mejor dicho, como la cultura determina la identidad de las personas y la realización plena de sus intereses depende de ella³³⁹, constituye una razón a favor de preservar, desarrollar y florecer una cultura, siempre tomando en cuenta las decisiones de los miembros de la misma. Esto inmediatamente está relacionado con la identidad colectiva la cual depende de que personas que compartan las mismas creencias, valores, tradiciones y prácticas, las mantengan como unidades de valor que son importantes en sus proyectos de vida. En pocas palabras, las culturas constituyen a las personas y a su vez, las acciones de las personas preservan y reproducen la cultura.³⁴⁰

De acuerdo con Charles Taylor, la identidad se moldea por el reconocimiento, la falta de reconocimiento, así como por el falso reconocimiento, que una persona le da a otra. Por lo que las personas pueden sufrir un daño si la sociedad no les reconoce su verdadera identidad o si les da un reconocimiento discriminatorio. La imagen de lo indígena que se proyecta sobre las personas indígenas es que son inferiores e incivilizados, y que necesitan ser conquistados para salir del atraso en

³³⁷ *Ibidem*, p. 115.

³³⁸ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, op. cit., nota 18, p. 62.

³³⁹ *Ibidem*, p. 92.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 93.

el que se encuentran.³⁴¹ El reconocimiento de la identidad de las personas es una necesidad humana que si no se otorga es una forma de opresión. Ahora, este reconocimiento no es simple y llano. No sólo se trata de reconocer la existencia de otra persona, o de una sociedad entera, y dejarlo ser. Se trata de que no solamente dejemos sobrevivir las diferentes culturas, sino de reconocer su valor.

El reconocimiento, de acuerdo con Taylor, se construye en un diálogo sostenido y en pugna con otras personas o sociedades que también pretender ser reconocidas.³⁴² Desde luego que esta política del reconocimiento debe ser igualmente válida para todas las personas o sociedades. Pero además, este reconocimiento no debe ser universalista, sino diferenciador. Es decir, es importante que en el reconocimiento de una persona o de una sociedad entera, se apunte el hecho de que son distintas a todos los demás. Esta condición de ser distintos es la que se ha pasado por alto, en nombre del universalismo ciego de los derechos humanos.³⁴³ Además de que esa universalidad es en realidad el reflejo de una cultura hegemónica. El liberalismo parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia y que, en consecuencia, defienden una cultura muy particular, la dominante, cualquiera que sea ésta. Se trata de un particularismo que se disfraza de universalidad.³⁴⁴

Podemos concluir de esta parte que a) todas las culturas aportan algo significativo a la humanidad; b) debido a lo anterior, todas las culturas tienen igual valor; y c) debido a lo anterior, todas las culturas merecen el mismo reconocimiento, y aquellas que necesiten protección para poder sobrevivir deben recibirla.³⁴⁵ Parece apropiado este tipo de reconocimiento porque apunta a que veamos a las demás culturas no a partir de las similitudes que tienen con la nuestra, sino a partir del hecho de ser una cultura. Hay que tomar en cuenta que, como lo afirma Kymlicka, el acceso a la propia cultura es un derecho y por lo tanto no se puede pedir a las

³⁴¹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política..."*, op. cit., nota 45, pp. 43-44.

³⁴² *Ibidem*, p. 59.

³⁴³ *Ibidem*, p. 61.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 43-107.

personas que renuncien a ella, aún y cuando eso signifique, por ejemplo, una limitada vida económica.³⁴⁶

La autonomía y libre determinación, en este sentido, no debe ser excluyente de una justicia social estatal que tenga como meta la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de una sociedad. Esto significa que mientras autónoma y libremente una comunidad indígena pertenezca al Estado mexicano, en nombre de la justicia social, éste deberá preocuparse por satisfacer las necesidades más básicas de los mismos. En otras palabras, una sociedad es justa cuando tienen los mecanismos e instituciones que garanticen la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros. La justicia social tiene mucho que ver con la correcta distribución de beneficios y de cargas en una sociedad.³⁴⁷

e) Diversidad cultural es diversidad jurídica

Reconocer que las comunidades indígenas hacen su propia cultura, y por ende, su propio derecho, y que además es tan valioso como el derecho del Estado, es uno de los primeros pasos.

Existen estudios en los que se da constancia que la concepción del derecho, y en general del eurocentrismo, no es compartida por comunidades indígenas. Por ejemplo, los delitos, los conflictos que estos causan y su resolución son asumidos por los pueblos originarios como problemas comunitarios y no individuales, es decir, que deben ser afrontados por toda la comunidad. Escenario que difiere completamente del derecho oficial en donde los delitos son resueltos de manera individualizada basada en códigos, sin que la sociedad en general pueda ofrecer una opinión.³⁴⁸ Un ejemplo exitoso –exitoso en cuanto a la disminución de la

³⁴⁶ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.*, nota 42, pp. 124-130.

³⁴⁷ Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social...*, *op. cit.*, nota 18, p. 126.

³⁴⁸ Véase: Nader, Laura, "Styles of Court Procedures: To Make the Balance", en *Law in Culture and Society*, Chicago University Press, Adine, 1972; Collier, Jane, *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS/UNICACH, México, 1995.

criminalidad— es el proyecto de seguridad pública impulsado por un grupo de comunidades indígenas –tlapanecas, mixtecas y nahuas— en la costa chica del estado de Guerrero. A través de una serie de instancias diferentes a las autoridades oficiales, como la Asamblea General de Autoridades, integrada por representantes de todas las comunidades indígenas, se imparte justicia de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos, dando preferencia a los procesos de reeducación por encima de un sistema meramente punitivo. Aunque vale la pena apuntar que este sistema indígena de justicia no ha sido reconocido por las autoridades ni federales ni locales, bajo la justificación de que este tipo de actuaciones ponen en riesgo la estabilidad del Estado de derecho monocultural.³⁴⁹ Otro ejemplo de derecho no oficial, son las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas.³⁵⁰

No obstante, los derechos humanos se han convertido efectivamente en el discurso principal utilizado por el Estado para cuestionar los procesos autonómicos. De hecho, existen varios procesos abiertos contra autoridades comunitarias zapatistas en Chiapas, justamente acusadas de abuso de autoridad.

Algunos autores podrían argumentar que el caso de la diversidad cultural en el derecho sí ha tenido grandes avances, ya que en la actualidad existen tribunales indígenas en algunas zonas del país, como es el caso del tribunal indígena en

³⁴⁹ Actualmente se encuentra en revisión una tesis doctoral sobre esta experiencia de autogobierno local, bajo el título “La construcción social de la democracia. La experiencia de la policía comunitaria de la región costa-montaña de Guerrero” de José Joaquín Flores Félix, algunos avances de este trabajo han sido publicados bajo el título “Democracia, ciudadanía y autonomía de los indígenas en la región costa-montaña del estado de Guerrero” en León López, Arturo, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (editores) *Migración, poder y procesos rurales*, UAM-Plaza y Valdés, 2001.

³⁵⁰ Los Caracoles Zapatistas son las nuevas jurisdicciones regionales en las que se divide el territorio de los rebeldes chiapanecos, las cuales agrupan a distintos municipios autónomos. En cada uno de los 5 Caracoles se establecieron las Juntas de Buen Gobierno, las cuales son instancias del gobierno regional que se ocupan de coordinar los trabajos de educación, salud, justicia y comunicación de los municipios autónomos. La instalación de los Caracoles significó un cambio estratégico en la organización político-militar de los zapatistas. De esta manera los zapatistas están reinventando su derecho construyendo regulaciones comunitarias y su relación con el exterior, en lo cual sin duda han incidido las ONGs de derechos humanos y el apoyo de la sociedad civil, para conseguir construir una justicia en donde lo colectivo es la garantía para que los individuos ejerzan sus derechos. De acuerdo a los trabajos desarrollados en la zona y las informaciones que llegan a través de los periódicos, el derecho que los zapatistas construyen es producto de múltiples influencias, sin ser simplemente la reproducción de un derecho comunitario tradicional. Lo que se llama derecho indígena es el resultado de nuevas expresiones normativas que retoman las formas de regulación y organización comunitarias para reelaborarlas a la luz de los nuevos discursos de derechos y de reivindicación identitaria; en este sentido el derecho indígena implica una jurisdicción y un territorio.

Cuetzalan, Puebla³⁵¹. Sin embargo, no sólo en ese municipio, se trata de una justicia reducida a asuntos menores, cada vez más acotada por el Estado y subordinada a las instancias judiciales superiores de la entidad.

El caso del juzgado indígena de Cuetzalan surge desde las redes hegemónicas del estado, con límites precisos y dependientes de los recursos estatales, y se ha convertido en un espacio disputado por las organizaciones con fuerte arraigo local; quienes están tratando de apropiarse del juzgado para que éste no sea solamente la vitrina con la cual las autoridades judiciales poblanas buscan lucir su nueva relación con los pueblos indígenas, con lo que se corre el riesgo de convertirse una política indigenista

Es menester reconocer que México ha dado grandes pasos en el reconocimiento del pluralismo jurídico y en la transición del país hacia nuevas formas de visibilizar y atender las demandas de las sociedades indígenas, sin embargo, la oficialización de la justicia indígena –aquella que podemos identificar con las instituciones y procesos jurídicos de la procuración de justicia Estatal que atienden problemáticas donde están en interés individuos o comunidades indígenas– ha quedado ambigua. Desde que en 1992 se modificó el artículo 4º constitucional para reconocer que estamos en un Estado multicultural, los derechos indígenas, y en específico el acceso a la justicia, –por debajo de la expectativa– se han quedado en meras adecuaciones legales que lejos de revertir la situación de exclusión histórica que han vivido los pueblos y comunidades indígenas, han creado lo que se podría llamar una “burocracia indígena”, que de alguna manera domestica las reivindicaciones indígenas y las armoniza a las instituciones oficiales, dando como resultado, un acceso a la justicia indígena que se somete a las exigencias procesales del Estado. La adaptabilidad que los individuos, pueblos y comunidades indígenas han desarrollado en aras de cumplir con los requisitos formales de las instituciones de procuración de justicia, se traduce en una grave falta de operadores jurídicos –defensores públicos, jueces, ministerios públicos, psicólogos, médicos legistas, etc.– que actúen contextual y culturalmente ligados a la cosmovisión

³⁵¹ Véase: Maldonado Goti, Korinta, *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

indígena. En este sentido, el reconocimiento de la justicia indígena ha sido oficializada, a través de las legislaciones estatales, pero que al final del día, como lo reconoce Orlando Aragón Andrade, parece más una suerte de burocratización de la justicia indígena. Lo que prevalece es la hegemonía del Estado sobre la justicia indígena. Por lo que se trata de un modelo a través del cual las comunidades indígenas deben ajustarse a las instituciones del Estado.³⁵²

f) Tolerancia

Una vez reconocida la diversidad cultural como igualmente valiosa, surge inmediatamente cuestionamientos naturales: ¿debe existir un límite al reconocimiento de la diversidad cultural? ¿Estamos obligados a reconocer a toda cultura sin posibilidad de cuestionar algunas de sus prácticas? ¿Qué pasa con aquellas culturas que de forma abierta violan derechos humanos a sus miembros? ¿También deben ser reconocidas, e incluso protegidas en caso de encontrarse en peligro? ¿Cualquier plan de vida ha de ser aceptado? Estoy convencido de que las anteriores interrogantes pueden ser mejor entendidas, y replanteadas, si comprendemos un concepto: la tolerancia.

De acuerdo con Michael Walzer, la tolerancia, en las sociedades plurales donde hay diferencias muy marcadas, debe ser entendida como un reto.³⁵³ Pero entonces surge la pregunta más importante de todas: ¿debemos tolerar todo ciegamente? Desde luego que la respuesta no es fácil. Si decimos que no, caeríamos en el totalitarismo epistémico. Si decimos que sí, caeríamos en un relativismo absoluto. Es por eso que la respuesta a esta pregunta debe ser matizada. Será la empresa de este apartado. ¿Qué se entiende por tolerancia?

Existe una gran cantidad de críticas en torno al concepto de tolerancia ya que algunos consideran que se trata más bien de indiferencia cultural. De hecho,

³⁵² Véase: Aragón, Andrade Orlando, *De la "vieja" a la "nueva" justicia indígena...*, op. cit. nota 255.

³⁵³ Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

históricamente, la tolerancia liberal es una tolerancia que se inscribe en un tipo de sociedad monocultural. De acuerdo con John Gray, su origen está ligado a los conflictos religiosos. En aquellos tiempos, la tolerancia permitía que individuos que no compartían creencias religiosas tuvieran alguna forma de vida común. Sin embargo, la tolerancia así entendida es limitada, porque presupone un consenso cultural en materia de valores, aunque permitía diversidad de creencias; en otras palabras, la tolerancia se da al interior de una particular forma de vida ética.³⁵⁴ Esto puede ser discutido, porque, de hecho, los primeros teóricos de la tolerancia, como John Locke, extendían sus consideraciones religiosas siempre y cuando no fueran ateos o católicos. Locke no podía imaginar cómo podrían llevar una vida ética aquellas personas que no creían en el pecado.³⁵⁵ Esto parece significar que aún la tolerancia, al menos en sus inicios, no era completamente extensiva, sino cerrada a ciertas formas de vida, ya que daba por supuesto que sería mejor para la humanidad que hubiese sólo un modo de vivir.³⁵⁶

Algunos teóricos, como Rawls, asumen que la tolerancia es sinónimo de neutralidad. No obstante, la neutralidad es *impasse*, es ceguera. Es no tomarse en serio la diversidad cultural. Es un proyecto de moderación ya que la tolerancia surge cuando nos enfrentamos a algo que consideramos pernicioso. Gray considera que “cuando toleramos una práctica, una creencia, un rasgo de carácter, dejamos que exista algo que juzgamos como indeseable, falso, o al menos inferior; nuestra tolerancia expresa la convicción de que, a pesar de su maldad, el objeto de nuestra tolerancia debe dejarse en paz”.³⁵⁷ La tolerancia, en ese sentido, representa ya la defensa de una forma de vida y la indiferencia hacia otra. No se puede ser neutral frente a concepciones del bien sin que esa neutralidad ya presupone un ideal de vida, en el que la autonomía individual es lo central.

De hecho la idea de tolerancia hace alusión al autocontrol para interferir coercitivamente en lo que se considera una conducta inaceptable de otros. Esto se

³⁵⁴ Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, trad. Martín Bruggendieck, *Estudios Públicos*, 80, primavera 2000, pp. 77-93.

³⁵⁵ Véase: Locke, John, *Carta sobre la Tolerancia*, 1689.

³⁵⁶ Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal...”, *op. cit.*

³⁵⁷ Gray, John, “Toleration: A Post-Liberal Perspective”, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London and New York, 1995, pp. 18-19.

debe al hecho de que la tolerancia existe en la medida en que existe una conducta que no coincide con nuestros valores. El que es tolerante está, en mayor o menor medida, en contra de lo que debe ser tolerado. Eso significa en automático que hay una cierta negatividad hacia eso que es tolerado y por lo tanto el pensamiento de que sería mejor que no existiera. Ser tolerante es respecto de un acto que en algunas medida puede afectar aquello de lo que estamos convencidos. Esto quiere decir que el sujeto que es tolerante, de antemano ya goza de ciertas convicciones acerca del acto respecto del cual está siendo tolerante. Una persona tolerante asume desde el principio una postura que defiende –porque le interesa a sus convicciones–.³⁵⁸

Diversidad de pensadores consideran que la tolerancia, así entendida, no es deseable. Zeldin con gran claridad, expresa que “Los tolerados están exigiendo cada vez más ser apreciados, no ser ignorados, y están llegando a ser más sensibles a las sugerencias del desprecio que están al acecho detrás de la condescendencia. No quieren que les digan que no importan las diferencias, que pueden pensar lo que quieran, siempre que se mantengan a sí mismos, apartados de la mayoría... El ideal de la tolerancia se puede ahora ver que no es una meta, sino una piedra en el camino. Comprender a los otros es la gran aventura que yace más allá de él.”³⁵⁹

Por su parte Bhikhu Parekh considera que: “Su petición de reconocimiento va más allá de la súplica familiar en pro de la tolerancia, pues ésta implica reconocer la validez de la desaprobación de la sociedad y confiar en su autodominio. En lugar de eso, piden la aceptación, el respeto e incluso la afirmación pública de sus diferencias.”³⁶⁰

Hans Oberdik piensa que “A nadie le gusta ser tolerado; a la mayoría le molesta. Ser tolerado es ser un objeto del desprecio, condescendencia, o condescendiente ahogo... La supuesta virtud de la tolerancia anima a los que toleran a consentir una complacencia engreída sin fundamento, que celebra su propia superioridad. Mientras que es seguramente mejor ser tolerado que ser perseguido,

³⁵⁸ Salmerón, Fernando, *Diversidad Cultural y...*, *op. cit.*, nota 49.

³⁵⁹ Zeldin, Theodore, *An Intimate History of Humanity*, Vintage, London, 1998, p. 272.

³⁶⁰ Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity...*, *op. cit.*, nota 158, p. 1.

por lo menos los perseguidores miran a los que persiguen como algo digno de perseguir. El tolerante a menudo gusta de presentarse a sí mismo como mostrando gran paciencia y grandeza de alma, no importa cuán ofensivo, infantil, o cualquier otra deficiencia encuentren los objetos de su tolerancia.”³⁶¹

Por estas razones anteriores, considero una reformulación de lo que en las sociedades liberales se practica. Me refiero a una tolerancia que no tenga como función buscar una verdad universal.

Si consideramos que la tolerancia no se presenta en situaciones donde las partes coinciden con cierto punto de vista, sino que la tolerancia aparece cuando nos enfrentamos a un comportamiento que aún sin dañarnos, afecta alguna de nuestras convicciones. No es casualidad que es muy fácil ser tolerante de algo que no es importante para alguno de nosotros. Incluso es típico que al hablar de tolerancia, en abstracto, como lo hacen muchas veces los teóricos sea sencillo hablar alegremente de reconocimiento o de interculturalidad. Lo verdaderamente difícil es tolerar aquello que reprobamos.

Por ello identifico dos reglas básicas que debe seguir todo acto de tolerancia: a) no se puede permitir ser tolerantes con los intolerantes; y b) superando la primer regla, se debe, al menos como presupuesto, tolerar todo ciegamente bajo el argumento de que no se debe interferir en el derecho de las comunidades a darse a sí mismas una concepción del mundo.

Teniendo en cuenta estas dos reglas básicas, creo que lo verdaderamente importante cuando defendemos la tolerancia es creer que es, sin importar si estamos de acuerdo o no con una forma de ver el mundo, reconocer el valor que distintas ideas y prácticas tienen para conocer la verdad. La diversidad de cosmovisiones son necesarias para el conocimiento. Esta manifestación tiene dos vertientes. Por un lado, demuestra que las verdades no son universales, sino que van a depender mucho del lugar donde nos situemos. Posición que defienden autores como Boaventura de Sousa Santos y su famosa epistemología del sur.³⁶²

³⁶¹ Oberdiek, Hans, *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance*, Rowman and Littlefield, 2001, p. 18.

³⁶² Véase: De Sousa, Santos Boaventura, *Una epistemología del sur...*, op. cit., nota 14.

Esto también supone que esa diversidad de pensamientos no se deben a la maldad o al error.

Por lo que debemos luchar es por un sistema que no se asuma como superior a otro, sino que cada uno esté legitimado en su propio contexto cultural. Esto no significa que exista una limitación total. Más lo que se propone es que precisamente en las fronteras, donde se da la contradicción entre ambos sistemas, se pueda ejercer el diálogo. No como imposición, sino como aprendizaje. Es lo que generalmente algunos teóricos, como León Olivé, han denominado diálogo intercultural. Esto permite la coexistencia y supervivencia de los diferentes sistemas culturales, pero con la condición de que se puedan cambiar, a través del diálogo, ciertas formas culturales.³⁶³ La tolerancia entonces supone disposición a la persuasión, lo cual resulta ser un acto de confianza permanente ante la diversidad cultural, porque permite la comprensión del punto de vista ajeno sin indiferencia.

Pedirle a una persona que sea tolerante con el otro en el sentido tradicional no requiere de ninguno de ellos que destierre sus ideas negativas acerca de ese otro y no requiere que ninguno de ellos modifique sus actitudes o ponga en peligro sus creencias acerca de lo equivocado de aquello que desaprueba, aunque requiera de ello una cierta contención a la hora de actuar a partir de esas actitudes. Lo interesante es pedirle a esa persona que haga algo más que practicar la tolerancia hacia el otro en el sentido tradicional, lo que supone comenzar a inmiscuirse de forma profunda en la integridad de sus creencias.

En ese sentido, los creadores del autogobierno indígena podrán asomarse a la legislación oficial y observar la viabilidad de cambios en su cultura, cuando no sea posible coordinar el derecho oficial con el derecho indígena. Esto impide que el derecho de las comunidades indígenas no sea visto como un derecho no oficial, sino como un sistema totalmente válido, lo cual no impide que exista un diálogo intercultural en la zona borrosa, donde se presenta un conflicto entre sistemas. Así entendida, la tolerancia no es neutralidad. Tolerancia significa reconocer la existencia de otras formas de vida, pero además, considerarlas valiosas por sí mismas.

³⁶³ Véase: Alcalá Campos, Raúl, *Los caminos de la interculturalidad*, Porrúa, México, 2015.

Uno de los temas recurrentes en esa zona borrosa o frontera, es la violación a los derechos de las mujeres indígenas al interior de sus comunidades. De hecho es uno de los principales argumentos en contra de la autonomía y libre determinación, ya que se asume que si se deja al arbitrio de las costumbres de las comunidades indígenas los derechos humanos de las mujeres, se estaría contraviniendo el Estado de derecho que debe prevalecer en el país. Sin embargo tal argumento ha sido cuestionado por mujeres indígenas. Por ejemplo, la Comandanta Zapatista Esther del EZLN, en 2001 pronunció un discurso en el Congreso de la Unión, en el que reconocía que las comunidades indígenas no son entes inmutables y reacios a cambiar sus patrones de conducta, y que además ellos mismos han identificado los aspectos negativos de sus costumbres y lo que desean cambiar.³⁶⁴ De hecho, en los últimos años las reivindicaciones por la autonomía están acompañadas por la defensa de los derechos de las mujeres desde la colectividad. De esta manera las mujeres indígenas han establecido luchas internas para propiciar cambios en sus propias comunidades.³⁶⁵

En ese sentido, las mujeres indígenas se han enfocado en pensar el género desde la diversidad cultural.³⁶⁶ Reivindicación que es muy diferente a las reivindicaciones de género desde la universalidad occidental. Esto supone establecer una mirada de *ser mujer* no desde la universalidad antropocéntrica, sino desde su cosmovisión cultural.³⁶⁷ De acuerdo con María Teresa Sierra, las mujeres

³⁶⁴ Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión, en 2001. Puede consultarse en:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>

³⁶⁵ Sierra, María Teresa, "Mujeres indígenas, justicia y derechos", en (comp.) Fernando García *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, p. 273.

³⁶⁶ Véase: Blackwell, Maylei, (Re) Ordenando el discurso de la nación: el movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la autonomía." en *Mujeres y nacionalismo: de la independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 193-234; Millán, Mágina, "'Las mujeres tienen derechos'. Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista", en coord. Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares, *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Porrúa, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 325-354.

³⁶⁷ El Informe reciente del Foro Internacional de Mujeres Indígenas, apoyado por la ONU, se centra justamente en esta problemática y busca además desarrollar estrategias para combatir la violencia contra las mujeres indígenas. FIMI, 2007, *Mairin Iwanka Raya: mujeres indígenas confrontan la violencia*. Puede consultarse en:

<http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>

indígenas están construyendo un discurso propio que se nutre de sus tradiciones pero que paralelamente recurre a los derechos humanos. Las mujeres indígenas están propiciando una discusión sobre el derecho indígena y los roles de género, modificando las inercias culturales. Desde luego que no basta con lo que se está empezando a hacer y las justicias indígenas están avanzando al respecto. Así como en el México oficial la lucha de las mujeres es una tarea pendiente, dentro de las comunidades indígenas se están llevando las discusiones y cambios paulatinos que necesitan para proteger a las mujeres indígenas. Desde esta perspectiva se entiende que las sociedades indígenas no se encuentran encerradas en sí mismas, sino por el contrario están abiertas a discutir los derechos humanos y a apropiarse de sus significados desde sus propios contextos.

Es imprescindible que a las comunidades indígenas se les vea como colectividades que tienen un proyecto histórico y que no son sujetos de consciencia como las personas. Esto significa que existe para las comunidades indígenas un plan de vida común que identifica a sus integrantes, que es muy diferente a cualquier principio que podamos asociarlo con la dignidad humana occidental de las personas. Lo anterior tiene importancia en la medida en que no sólo es imprescindible desde la tolerancia que lo no-indígena pueda tener de ellas, sino del respeto que se debe tener a la imagen que de sí mismas tienen las comunidades indígenas.

Me parece que para que la discusión moral sobre las prácticas que pueden tener o no las comunidades indígenas tenga lugar, en un primer momento debemos superar el reto de que la diversidad de culturas parta del supuesto efectivo de que todas las culturas son igualmente valiosas y por lo tanto, todas son defendibles. Es cierto lo que muchos autores mencionan: la tolerancia tiene sus límites³⁶⁸. No

³⁶⁸ Por ejemplo, Karl Popper tiene un interesante argumento acerca de los límites de la tolerancia. Popularmente se le conoce como la paradoja de la tolerancia: "La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto como ellos, de la tolerancia. Con este planteamiento no queremos significar, por ejemplo, que siempre debamos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición sería, por cierto, poco prudente. Pero debemos reclamar el derecho de prohibirlas, si es necesario por la fuerza, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los

pretendo negar esa afirmación. Sin embargo, de lo que estoy convencido es que antes de abordar la valoración moral de tal o cual actitud y determinar el grado de tolerancia, el primer menester del que debemos preocuparnos es sobre las condiciones para un campo donde la igualdad entre culturas sea un hecho. De lo que se trata es de reconocer al otro como imponderable y que merece nuestro respeto incondicional.³⁶⁹

g) Territorios indígenas vs. Federalismo

Derivado del nacionalismo metodológico, la forma de organización por excelencia de los Estados modernos es el federalismo. Este puede entenderse como un sistema político que considera la división de poderes entre un gobierno central y unidades inferiores, de manera que cada nivel de gobierno tiene jurisdicción sobre ciertos asuntos. Teóricamente el federalismo es una excelente forma de organización política porque permite la cohesión grupal –a través de un proyecto de nación– y a su vez, permite el reconocimiento de organizaciones menores, como lo pueden ser pequeñas regiones autónomas.³⁷⁰ Los ejemplos más prominentes del empleo del federalismo para minorías nacionales son Canadá y Suiza. Sin embargo, es importante mencionar que estos ejemplos de federalismos fueron creados con la intención de que sus minorías tuvieran una gran jurisdicción sobre sus asuntos

argumentos racionales, sino que, por el contrario, comiencen por acusar a todo razonamiento; así, pueden prohibir a sus adeptos, por ejemplo, que presten oídos a los razonamientos racionales, acusándolos de engañosos, y que les enseñan a responder a los argumentos mediante el uso de los puños o las armas. Deberemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes. Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos". Véase: Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, España, 2017, p. 585.

³⁶⁹ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, España, 2009, p. 72.

³⁷⁰ Faya Viesca, Jacinto, *El federalismo mexicano. Régimen Constitucional del Sistema Federal*, Instituto Nacional de la Administración Pública, México, 1988, p. 25.

propios; v.g. en el caso de Canadá, su creación siempre respetó a Quebec como sociedad franco-canadiense.

Es menester recordar que el problema abordado en esta investigación tiene que ver con el reconocimiento de las comunidades y pueblos indígenas. Como lo mencioné líneas atrás, el multiculturalismo hace referencia tanto a lo investigado aquí, como a los retos de la inmigración. En ese último caso, el federalismo no causa en sí mismo un problema en el reconocimiento multicultural de los inmigrantes. Esto se debe a que si bien muchos grupos inmigrantes han exigido un mayor espacio para su diferencias culturales, ninguna de estas exigencias sugiere el deseo de establecerse como sociedades separadas y autónomas de la nación dominante. Por el contrario, muchos de ellos buscan su integración.

¿Pero el federalismo representa un obstáculo en el reconocimiento cultural de las comunidades indígenas? El federalismo mexicano no surgió por razones vinculadas a la diversidad cultural. Su creación estuvo inspirada por las intendencias francesas, por los ayuntamientos, las diputaciones provinciales y las provincias que cada vez tenían más autonomía.³⁷¹ Por supuesto que estos no fueron los únicos elementos. También jugó un buen papel la inspiración extranjera del federalismo estadounidense y el pensamiento liberal europeo.³⁷²

Es gracias a la Constitución de 1824, que en su artículo 4 reconoce que “La nación mexicana adopta para su gobierno la forma de república, representativa, popular federal”.³⁷³ Sin embargo, como lo afirma Salvador Valencia, el federalismo existía en el papel, pero en la realidad lo que había era un gobierno central.³⁷⁴ Fue hasta 1917 que se tomó en serio el carácter federalista, a través del artículo 40 de la Constitución de ese mismo año y que hasta la fecha no se ha modificado.³⁷⁵ Se

³⁷¹ Véase: Cue Cánovas, Agustín, *El federalismo mexicano*, México, Libro-Mex Editores, 1960.

³⁷² Encuentra su formulación teórica en los ensayos de Alexander Hamilton, John Jay y James Madison, comúnmente conocidos como *El Federalista*.

³⁷³ Puede consultarse en: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

³⁷⁴ Valencia Carmona, Salvador, “En torno al Federalismo Mexicano”, en Valadés Diego, Hernández Antonio María (coord), *Estudios sobre federalismo, justicia, democracia, y derechos humanos*, IJ-UNAM, México, 2003, pp. 359-380.

³⁷⁵ “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo que concierne a su régimen interior; pero unidos en una Federación establecida según los principios de esta ley fundamental” . Artículo 40 de la Constitución Política Federal.

consideraba que la idea federalista era la bandera de los avanzados de la modernidad, a diferencia de la idea centralista, que era de los retrógrados.³⁷⁶ Incluso, podría parecer una especie de dogma constitucional en cuanto que se le considera garantía de democracia.

Asimismo, del artículo 124 constitucional se puede deducir que el federalismo nace como un pacto entre las entidades estatales sobre su autonomía y participación en las decisiones nacionales.³⁷⁷ A su vez, los estados federados están obligados, de conformidad con el artículo 115 de la Carta Magna, a adoptar la forma de gobierno republicano, representativo y popular y tener como base de su organización política y administrativa al municipio libre; además, de acuerdo con el precepto 116 del mismo instrumento jurídico, deben gozar de división de poderes.

En ese sentido, la idea del federalismo es distribuir el poder del Estado en dos niveles territoriales distintos, el general y el regional –estado y municipio–, para que cada uno de ellos tenga una serie de atribuciones autónomas. El federalismo entendido así, es una forma de prevenir la concentración del poder. En esencia, responde a la voluntad de establecer un pacto entre entidades autónomas.³⁷⁸ Pero surge la pregunta: ¿y en esa distribución de competencias, dónde quedan las comunidades y pueblos indígenas?

En primer lugar considero que es imperante entender que el federalismo en México está basado en una división eminentemente política, o en otras palabras, en una división espacial que no valora la diversidad cultural. Esto tiene una razón de ser histórica: limitar que los intereses individuales de grupos facciosos estén por encima del interés nacional.³⁷⁹ Asimismo, se debe considerar que en términos sociológicos el federalismo contempla a un país como una unidad, que a su vez es un espacio con una diversidad de experiencias sociales. En ese orden de ideas, el reto del federalismo es cómo organizar los espacios geográficos de acuerdo a cada una de las experiencias sociales. Sin embargo, el gran problema del federalismo en

³⁷⁶ Valencia Carmona, Salvador, “En torno al Federalismo Mexicano...”, *op. cit.*

³⁷⁷ *Ídem.*

³⁷⁸ Faya Viesca, Jacinto, *El federalismo mexicano...*, *op. cit.*, nota 371, p. 21.

³⁷⁹ Velasco Gómez, Ambrosio, “Multiculturalismo, nación y federalismo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XLVII, no. 191, 68-85.

México respecto de las comunidades y pueblos indígenas es que no hay coincidencia entre ellas y los espacios geográficos.

El federalismo mexicano le ha dado más importancia a la integración estatal territorial de la nación que a la redefinición de la idea misma de nación multicultural, para poder integrar la diversidad cultural de los mexicanos en un arreglo federal adecuado que distribuya equilibradamente las competencias de los distintos miembros de gobierno.³⁸⁰ Distribución que al final del día obedece a la limitación de espacios geográficos para los niveles de gobierno y que desconoce verdadera autonomía de las comunidades indígenas. Es decir, se trata de un federalismo que gobierna el espacio geográficos del país como si se tratara de un espacio indivisible, omitiendo la diversidad que de facto existe. El gran problema de esta distribución en México es que el reparto de atribuciones en materia de política así como la división territorial es omisa a la diversidad cultural de las comunidades y pueblos indígenas.

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), las comunidades indígenas en términos geográficos las podemos ubicar en regiones que van a depender de las variantes lingüísticas, los patrones de asentamiento, modos de vida, lengua y formas de relación con el resto de la sociedad nacional. Desde luego que se trata de una empresa compleja el delimitarlas territorialmente. De hecho, de acuerdo con la CDI, la población indígena está presente en casi la totalidad de los municipios del país –en 2, 427 de 2, 457 municipios– y en todas las entidades federativas; sin embargo, la palabra región no hace referencia a estas formas de distribución, sino a los espacios que en términos reales ocupan estas comunidades.³⁸¹

Esto significa que la distribución de las comunidades y pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional no es uniforme. Es decir, no respeta las fronteras geográficas planteadas por el federalismo a través de la figura del municipio y el estado. Evidentemente esta situación se debe a que la ocupación de las

³⁸⁰ *Ídem.*

³⁸¹ *Regiones Indígenas en México*, Documento de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2006. Se puede consultar en: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf

poblaciones indígenas, por razones históricas, no depende de los límites municipales o estatales, sino a patrones de asentamiento cultural –que varían de conformidad con procesos económicos y culturales–.

Esta aparente dispersión supera las fronteras que el federalismo ha establecido. Sólo a manera de ejemplo, vale citar el caso de la comunidad indígena Huichol, a la que pertenecen aproximadamente 43, 929 personas y está distribuida en cuatro estados: Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Durango. O, por ejemplo, quizás el caso más emblemático de dispersión indígena, la comunidad Nahua, con aproximadamente 2,445,969 de personas, que está distribuida en los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Guerrero, Estado de México, Ciudad de México, Tlaxcala, Morelos, Oaxaca, Tabasco, Tamaulipas, Michoacán, Jalisco, Durango y Nayarit.³⁸²

Lo anterior sin duda alguna cuestiona los límites espaciales que para efectos de la distribución federal se ha impuesto a las comunidades y pueblos indígenas. Y que quizá encuentre explicación en el hecho de que las fronteras espaciales siempre son artificiales.³⁸³ Esto no significa que no son importantes o innecesarias en la organización política de un país. De hecho, estoy convencido, contrario a lo que muchos teóricos piensan, que las fronteras son esenciales para el desarrollo de las culturas. Lévi-Strauss sugiere que las líneas fronterizas marcan aquello que para una comunidad es valioso o no, y que precisamente esa diferencia marcada es el origen de toda cultura.³⁸⁴

Sin embargo, dudo severamente que el federalismo sea capaz de ofrecer una solución a los desafíos de la multiculturalidad indígena.³⁸⁵ Esto se debe principalmente a que los sistemas federales no son establecidos pensando en la

³⁸² *Ídem.*

³⁸³ Brunet dice que: “No debemos dividir el espacio, por la sencilla razón de que el espacio se divide por sí solo..., el resultado de las sociedades humanas culmina con la creación, parcialmente voluntaria y parcialmente aleatoria, de un cierto número de conjuntos a escalas diferentes... Existe un cierto número de subconjuntos encajonados que se forman a diferentes niveles en el espacio... no debemos por lo tanto dividir dichos espacios sino más bien buscar la división existente. Estas estructuras existen a pesar nuestro, y nosotros debemos buscarlas. Lo que resulta en realidad difícil es encontrar los límites”, citado en: Hoffmann, Odile y Fernando I. Salmerón (coords), *Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación*, CIESAS, ORSTOM, México, 1997 pp. 70.

³⁸⁴ Véase: Strauss, Lévi, *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Therèse Cevalco, Paidós, España, 1969.

³⁸⁵ Véase: Kymlicka, Will, “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo...”, *op. cit.*, nota 19.

diversidad cultural, sino en la urgencia de mantener unido a un país. La actual distribución territorial de los pueblos y comunidades indígenas en México está en función de municipios y entidades federativas. Lo anterior es perjudicial para los indígenas pues su distribución no está determinada por espacios geográficos bien delimitados.

Considero que si se pretende ser fiel a las pretensiones de las minorías nacionales en México, es decir, de las comunidades indígenas, tendientes a exigir su autonomía política, económica y territorial que asegure su pleno desarrollo cultural, el federalismo pone grandes obstáculos. Si bien existen federaciones que genuinamente pretenden reconocer a esas minorías nacionales³⁸⁶, se debe aceptar que hay federalismos que no persiguen ese objetivo, como es el caso de México.

Considero que si lo que se pretende es crear un modelo de organización política que refleje las características de la diversidad cultural del país, es imprescindible que se supere la tradicional división política del Estado –gobierno federal, estatal y municipal–, que reconozca plenamente la multinacionalidad de México. Alan Touraine considera que “La concepción estatal de la nación debe ser sustituida por una concepción social y cultural. La nación ya no se define por la creación del espacio unificada o de la ciudadanía por encima de la diversidad social y cultural, sino, al contrario, por la búsqueda de la comunicación intercultural y la solidaridad social.”³⁸⁷

En esta tesitura, coincido con Villoro cuando se refiere a que un territorio de una cultura no tiene por qué estar limitado por fronteras precisas.³⁸⁸ Por ello, el territorio es importante como un elemento de las culturas³⁸⁹, porque permitiría que la autonomía, en cualquiera de sus modalidades, pudiera ser bien determinada espacialmente.³⁹⁰

¿Es posible que puedan existir las autonomías de las comunidades y gobiernos indígenas con la soberanía del Estado? Como se apuntó en páginas

³⁸⁶ Véase: Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, op. cit., nota 307, p. 20.

³⁸⁷ Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 234.

³⁸⁸ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas...*, op. cit., pp. 15-16.

³⁸⁹ Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, México, 2003, pp. 43-44.

³⁹⁰ Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

anteriores, cuando se pretendía darle reconocimiento a los pueblos y comunidades indígenas derivado de las exigencias zapatistas, en las reformas constitucionales se argumentó que el Estado mexicano debía defender la ciudadanía homogénea y la unidad de la soberanía de la nación. Pues bien, esas reformas a la Constitución defienden una visión liberal de la democracia en el marco de un nacionalismo metodológico y que se ha impuesto a los pueblos indígenas de todo el país.

Esta indebida delimitación federativa ha tenido consecuencias prácticas. Por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha impulsado la creación de Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno.³⁹¹ Estas tienen funciones de impartición de justicia, salud, educación, vivienda, tierra, trabajo, alimentación, comercio, información, cultura y tránsito local.³⁹² Quizá valga la pena explorar la idea de un sistema federalista que reconozca la autonomía de las comunidades indígenas.

II. HOMOGENEIZACIÓN CULTURAL: ¿UN PROYECTO DEL MULTICULTURALISMO LIBERAL?

No podía dejar a un lado un tema que me parece esencial cuando nos introducimos al debate del multiculturalismo, me refiero al de la globalización cultural u homogeneización cultural. ¿Por qué es importante este tema para los efectos de esta investigación? Como el lector seguramente ha podido vislumbrar hasta el momento, el multiculturalismo es un problema político y, en consecuencia, moral. Es por ello que el multiculturalismo supone tomar partido en algún sentido, ya sea desde el comunitarismo, ya sea desde el liberalismo, ya sea desde el poscolonialismo o ya sea desde los estudios culturales. Tomar partido significa

³⁹¹ Sobre la significación de las Juntas de Buen Gobierno véase los artículos de Héctor Díaz Polanco, “Juntas de Buen Gobierno ¿Una etapa superior de la autonomía?”; de Araceli Burguete “Las Juntas de Gobierno”; y de Pablo González Casanova “Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía” en Memoria n° 176, octubre del 2003.

³⁹² Velasco Gómez, Ambrosio, “Multiculturalismo, nación y federalismo...”, *op. cit.*, nota 380, p. 84.

posicionarnos de un lado u otro de la balanza sobre cómo vamos a resolver los desafíos que la multiculturalidad nos plantea.

Como hemos visto, el liberalismo es el piso epistemológico por excelencia que se ha desarrollado en México en torno al multiculturalismo. También apuntamos que el liberalismo no sólo nos proporciona pautas de comportamiento en relación con el Estado de derecho y que identificamos como liberalismo político –derechos humanos, democracia, federalismo, división de poderes, etcétera–, sino también en la economía, que identificamos como liberalismo económico y que en las últimas décadas se ha desarrollado como neoliberalismo.

a) Neoliberalismo y globalización económica

El neoliberalismo es un proyecto económico que fija como postulado principal que los mercados deben ser los ejes rectores para organizar toda la sociedad, es decir, lo que se conoce como “economía de mercado”.³⁹³ El neoliberalismo, así entendido, es una cara de un orden económico global, o más bien, de la globalización. De hecho, podríamos decir que el neoliberalismo es la política estatal que le da permiso a la globalización porque de él va a depender el grado de regulación y privatización económica. Esto atiende a lo que diversos autores, como John Holloway, han manifestado en relación a que los Estados no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta los procesos económicos.³⁹⁴ En ese sentido, es la globalización económica la que le da entrada al neoliberalismo para que éste pueda ofrecerle ciertas facilidades estatales: un Estado mínimo que pierde control cada día más frente a los actores económicos globales.³⁹⁵

³⁹³ Véase: Berg, Hartmut et al., *La política de la competencia en la economía social de mercado*, CIEDLA, Buenos Aires, 1988.

³⁹⁴ Véase: Holloway, John, “El Estado y la lucha cotidiana”, *Cuadernos Políticos*, nu. 24, México, D.F., editorial Era, abril–junio de 1980, pp. 7 – 27.

³⁹⁵ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 2008, p. 18.

Ahora bien, el término globalización aunque está de moda, es sumamente controvertido. Tiene connotaciones opuestas: algunos piensan que es la causa de la felicidad, otros de la infelicidad.³⁹⁶ No obstante, creo que es importante reconocer que la globalización no es ni buena ni mala en sí misma, así como tampoco es nueva.³⁹⁷ La globalización es un hecho. Esto nos obliga a reconocer que propiamente la globalización debe ser reconocida en sus beneficios o en su justa medida. Dependerá por supuesto de los efectos que tenga en las sociedades.³⁹⁸ Por ejemplo, la globalización de los derechos humanos desde luego que representa un avance importante.³⁹⁹ En el caso de los pueblos indígenas, la globalización ha permitido que se logren cambios en su reconocimiento jurídico de sus derechos colectivos en el ámbito nacional e internacional.⁴⁰⁰

Tomaré la definición que proporciona Ulrich Beck sobre la globalización: “pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en las distintas dimensiones de la economía, la información, la ecología, la técnica, los conflictos transculturales y la sociedad civil”.⁴⁰¹ Todas estas dimensiones son perturbadas por el dinero, la tecnología, las mercancías y la información, los cuales no conocen de fronteras.⁴⁰² Por lo que lo correcto sería hablar no de globalización sino de globalizaciones: globalización cultural, económica, política, de la información, etcétera.

¿Y por qué sucede la globalización? Algunos, como Immanuel Wallerstein⁴⁰³, consideran que el motor de la globalización es el capitalismo. Otros consideran que la globalización deviene de la sociedad del conocimiento y la información, o sea, de

³⁹⁶ Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 7.

³⁹⁷ Algunos autores consideran que ha habido tres periodos de la globalización. El primero va de 1870 a 1914; el segundo de 1945^a 1980; y la tercera va de 1980 a la actualidad. Véase: Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1997.

³⁹⁸ Anaya, James, “La globalización, el derecho internacional y los pueblos indígenas: evolución y perspectivas”, en *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Chile, 2008, p. 38.

³⁹⁹ Véase: De Sousa Santos, Boaventura.: “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en Gómez Isa, *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 103.

⁴⁰⁰ Véase el Capítulo Primero.

⁴⁰¹ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, op. cit., p. 56.

⁴⁰² *Ídem*.

⁴⁰³ Véase: Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005.

la globalización tecnológica en donde las políticas internacionales de los Estados comparten escenario con otros Estados y con otros actores económicos y sociales.

Por mi parte, estoy convencido en la tesis que sostiene que el capitalismo es la fuente de la globalización y que ésta a su vez permea a todas las relaciones humanas. Sin embargo, también considero que cuando hablamos de globalización no es algo abstracto, que todo lo consume a diestra y siniestra. De hecho, coincido con Gilpin⁴⁰⁴ en que al final del día, la globalización depende de una instancia superior de poder, como pueden ser los Estados nacionales, es decir, de la actitud abierta para desarrollar un ambiente global en sus territorios. No es extraño que por ésta razón que hayan tenido lugar en los últimos años movimientos antiglobalizadores como el *Brexit* o las políticas proteccionistas inmigrantes de Donald Trump.

Pero entonces surge la pregunta de ¿por qué debería ser importante la discusión de la globalización económica en relación con las comunidades indígenas? Mi percepción es porque sería iluso creer que el multiculturalismo sólo obedece al proyecto político de los Estados sin tomar en cuenta las relaciones económicas que determinan ese proyecto.

Como vimos en el segundo capítulo, el neoliberalismo en México –desde 1982–, que da entrada a la globalización económica, tiene su nacimiento gracias a varias situaciones: crisis del Estado de bienestar, crisis económicas y el apoyo internacional, ajustes económicos del FMI y del BM, el Consenso de Washington así como la fuerte presión de actores económicos internacionales. Pues bien, si tomamos en cuenta que ese neoliberalismo, como política del Estado mexicano es un hecho, en ese sentido el multiculturalismo indígena también resulta afectado. Con esto quiero decir que el multiculturalismo liberal en México no sólo tiene que ver con aspectos de lo político, sino también con decisiones económicas. No sólo tiene que ver en cómo los indígenas son tomados en cuenta políticamente, respecto de su autonomía y libre determinación. Considerar sólo esto último para analizar el multiculturalismo sería cerrar los ojos a que la autonomía y libre determinación

⁴⁰⁴ Véase: Gilpin, Robert, *El reto del capitalismo global*, Océano, México, 2003.

también se ve afectada por los proyectos neoliberales que se desarrollan en los territorios de las comunidades indígenas.

No es raro, si hacemos una revisión general a las reformas legislativas de los últimos años que afectan a las comunidades indígenas, que nos encontremos con un serie de políticas que afectan directamente la economía, los recursos naturales, el ambiente, ríos, lagos y zonas prehistóricas, de muchas comunidades indígenas del país. Por ejemplo: la reforma energética; en las reformas destinadas al desarrollo social; o la reforma al artículo 27 constitucional.

De forma sistematizada creo que son dos los grandes efectos que ha tenido la globalización económica en las comunidades indígenas: a) la explotación de los recursos naturales pertenecientes a territorios de las comunidades indígenas; y b) la globalización cultural –también llamada homogeneización cultural–. En el presente escrito propiamente no me ocuparé de la explotación a recursos naturales de las comunidades indígenas. Por eso la pregunta que nos importa en este momento es: ¿en qué medida las medidas del multiculturalismo liberal económico han afectado el comportamiento y la cultura de las comunidades indígenas?

Antes de avanzar, valdría la pena hacer algunas precisiones. Es necesario tener en cuenta que todas las culturas son híbridas, es decir, no existen las culturas puras que no hayan tenido contacto con otras culturas. Esto nos orilla a tomar en consideración que en el caso de las comunidades indígenas, incluso antes de su contacto con la modernidad occidental, ya tenían patrones de convivencia con otras culturas y que aprendían de ellas. En ese sentido, creer que la apertura cultural conlleva una homologación universal de conductas sería un error. Tampoco sería correcto creer que el simple consumo de un bien –Coca-Cola, Mac Donald’s, Apple– nos *americaniza*. O como menciona Gilberto Giménez, “beber Coca-Cola no convierte a un ruso en norteamericano, ni comer sushi convierte a un americano en japonés”.⁴⁰⁵

Cuando hablamos de globalización cultural gracias a la globalización económica, no significa que el mundo se convertirá plenamente en homogéneo

⁴⁰⁵ Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y metropolitanismo global”, en M. E. Sánchez Díaz de Rivera (coord.), *Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2004, p. 131.

culturalmente.⁴⁰⁶ Esto quiere decir que la globalización no significa sólo des-localización, sino que también implica un proceso de re-localización, es decir, de una acentuación de lo local a través de tradiciones des-tradicionalizadas. Se da un proceso de lo local no tradicionalista.⁴⁰⁷ Así, entiendo por homogeneización cultural que existen algunos elementos de la globalización económica que representan una amenaza a la diversidad cultural de las comunidades indígenas, precisamente por la modificación a sus tradiciones. Por eso, por ejemplo, el uso de huipiles ha dejado de ser de uso exclusivo de ciertas comunidades indígenas para convertirse en objeto comercial.

La última de estas precisiones es que las siguientes reflexiones no suponen una teoría acabada. La homogeneización cultural es un tema que es digno de un análisis mucho más extenso que el que se pretende hacer aquí. Basta mencionar que no hay mucha evidencia empírica sobre si la globalización cultural en las comunidades indígenas es un hecho. Sin embargo, sí es de suma importancia su enunciación para una visión completa del multiculturalismo.

b) Homogeneización cultural de las comunidades indígenas. Individualismo y consumismo como paradigma de la modernidad

La principal consecuencia de la globalización es que está determinada, en gran medida, por el carácter desigual de los actores participantes.⁴⁰⁸ Es sinónimo de imposición, explotación ambiental, colonialismo, etcétera.⁴⁰⁹ Por eso Ulrich Beck la identifica como una construcción ideológica del neoliberalismo, ya que considera

⁴⁰⁶ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, *op. cit.*, nota 396, p. 75.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁰⁸ Véase: *Globalización y desarrollo*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2002.

⁴⁰⁹ Álvaro Bello califica al actual proceso de globalización como “paradójico” ya que, al mismo tiempo que está generando un impacto muy negativo para los pueblos indígenas desde el punto de vista económico y cultural, “se ha convertido en el principal espacio y vehículo para la difusión de los derechos de los pueblos indígenas”, en Bello, A.: “Globalización y Pueblos Indígenas”, *El Observador*, Boletín no 2, junio de 2006, p. 4.

que el mercado es el mejor instrumento para aumentar la riqueza mundial y disminuir las desigualdades, exalta la libertad de comercio y propugna el desmantelamiento del Estado.⁴¹⁰

Esta globalización está respaldada por el discurso de la universalización de los derechos humanos y la democracia. Es decir, la lógica de la globalización está justificada porque ésta expande los beneficios de la democracia y el respeto de los derechos humanos. Esto quiere decir que si bien puede ser legítima la defensa por los derechos humanos en las comunidades indígenas, ésta defensa sirve como motivo para que la globalización no sólo esté encaminada al reconocimiento de derechos, sino también una globalización que regule la cultura, las costumbres, las instituciones, la economía y las necesidades. Es por ello que la globalización es un fenómeno que afecta todas las dimensiones de la vida social. En ese sentido, una de las tendencias más fuertes producto del liberalismo económico en su fase globalizadora es la estandarización cultural que amenaza a las diversas identidades culturales, o sea, una globalización cultural. Por ello, algunos autores como Luis Villoro han manifestado que existe una tendencia mundial a crear una comunidad mundial homogénea.⁴¹¹

La globalización es un monopolio que puede convertirse en un vehículo para la homogeneización cultural, la estandarización de patrones de conducta y de hábitos de consumo.⁴¹² En este sentido, los pueblos indígenas se han convertido en una de las grandes víctimas de la globalización. Esto se debe ya que la expansión global de la economía de libre mercado afecta directamente sus formas de vida, sus identidades, así como la propiedad o el uso preferente de sus recursos.⁴¹³ La consecuencias de la globalización se traducen en una estandarización de los proyectos de vida de las comunidades indígenas respecto del proyecto nacional moderno, con lo que se limita su derecho de autonomía que les permita promover

⁴¹⁰ Beck define globalismo como "(...) la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo." Véase: Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, *op. cit.*, nota 396, p. 27.

⁴¹¹ Villoro, Luis, "Autenticidad en la cultura", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 175.

⁴¹² Marta Harnecker denomina a este proceso como "macdonalización de la cultura". Véase: Harnecker, M., *La izquierda en el umbral del siglo XXI: haciendo posible lo imposible*, 1999.

⁴¹³ Cárdenas Gracia, Jaime, "Las características...", *op. cit.*, nota 80, p. 15.

e impulsar su cultura. Esto porque la globalización, ya sea de manera espontánea o dirigida, promueve imágenes y representaciones sociales que buscan homogenizar a las personas.⁴¹⁴ En ese tenor, la homogeneización cultural se traduce en un determinado conjunto de modos de pensar, de comportamientos y de estilos de vida, de valores sociales, patrones estéticos y símbolos que contribuyen a reforzar y consolidar en las personas la hegemonía de la economía de mercado.⁴¹⁵

Esta forma de ver la globalización económica se basa en la idea de que todos los rincones del mundo se están aparejando a un solo mundo, no como reconocimiento de una pluralidad y de la apertura recíproca cosmopolita, sino como un mundo en el que todo gira alrededor del capitalismo: la promesa de un paraíso.⁴¹⁶

Al respecto, es menester señalar que los medios de comunicación masiva juegan un rol importantísimo, pues las personas sueñan y ponderan la mayor amplitud de vida posible gracias a la televisión, el internet, la radio y demás.⁴¹⁷ Las gafas con las que las personas valoran sus vidas están hechas desde los medios de comunicación. El problema no está en soñar con otra vida, el problema es soñar con una vida tan posible como la que nos presentan. ¿Y qué vida posible porporcionan los medios de comunicación? Una vida que muchas veces representa contradicciones sobre el modelo que llevamos.

Por ejemplo, es un hecho constatable que un producto de la globalización es la pérdida de la diversidad lingüística en el mundo, y en consecuencia, de la diversidad cultural.⁴¹⁸ La lengua no es solamente una forma de habla, es también un receptor y promotor de la cultura. La lengua lo es todo para una cultura. De acuerdo con un estudio de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), revela que en México no se ha

⁴¹⁴ Bello, Álvaro, "Los pueblos indígenas y las contradicciones de la globalización", en *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Chile, 2008.

⁴¹⁵ Alberto da Silva Moreira, "Globalización: retos a la teología de la liberación", en Foro Ignacio Ellacuría. Solidaridad y Cristianismo, La globalización y sus excluidos, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2002, p. 138.

⁴¹⁶ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, *op. cit.*, nota 396, p. 96.

⁴¹⁷ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴¹⁸ Ordorica, Manuel, y Constanza Rodríguez, y Bernardo Velázquez, e Ismael Maldonado, "El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena de México", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Editorial Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, no. 29, 2009, pp. 123-140.

extinguido ninguna lengua desde mediados del siglo XX. Pero de las existentes, hay 21 en situación crítica, 33 en peligro, 38 en serio peligro y 52 vulnerables, para un total de 144.⁴¹⁹

La lengua indígena se utiliza entre vecinos, en las pequeñas transacciones comerciales, en fiestas y ceremonias tradicionales y en algunos casos en la vida política local. También es medio de socialización y transmisión generacional de los principales valores culturales del grupo. Pero allí termina su uso y utilidad. La lengua oficial es el español, que se usa necesariamente en toda transacción con el mundo exterior: desde las relaciones laborales y comerciales hasta el trato con funcionarios de diverso tipo (para el importantísimo problema de la tierra, el crédito agrícola, la escuela, los servicios públicos, los tribunales y los procedimientos judiciales). El indígena que no maneja el español está en notoria desventaja en el sistema económico y político y es presa fácil de toda clase de abusos y explotación. Con la expansión de las relaciones capitalistas de producción, el campesino indígena se da cuenta que su propia lengua y cultura no sólo no le sirven, sino que constituye incluso un obstáculo.

La discriminación social y cultural de que es objeto como "indígena" por parte de los ciudadanos que no son indígenas, así como las tendencias ya apuntadas de los servicios educativos y culturales que prestan el Estado y los particulares, refuerzan la autopercepción negativa que tienen los indígenas de su propia cultura. Se crea un círculo vicioso: el indígena no progresa porque es explotado y es explotado porque es indígena. Esta lógica conduce a la siguiente conclusión: si deja de ser indígena dejará de ser explotado, por lo tanto podrá progresar. La culpa de todo, pues, la tiene la cultura indígena. De allí el énfasis que se da al necesario "cambio cultural" o "proceso de aculturación" que permitiría a las comunidades indígenas salir de su atraso económico.⁴²⁰ La globalización en este sentido funciona

⁴¹⁹ *Vitalidad y peligro de desaparición de lenguas*, Documento adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO, 2003, "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro". Esta información puede ser consultada en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf

⁴²⁰ Stavenhagen, Rodolfo, "Minorías Étnicas y Política Cultural", en *Revista Nexos*, 2005, p. 6. Documento disponible en: http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0006.pdf

como una ideología o un mito necesario para que los gobiernos disciplinen a sus ciudadanos y eliminen los obstáculos que se pretendan imponer a los intereses globales –como la existencia de pueblos y comunidades indígenas– y así satisfacer las exigencias del mercado neoliberal.⁴²¹

Cuando se piensa en indígenas muchas personas tienen en su imaginario las ropas típicas, un “lenguaje” propio y una relación estrecha con el trabajo campesino. Todos esos son estereotipos que al final del día limitan la autonomía de las comunidades indígenas. Para la sociedad no indígena, ser indígena es sinónimo de sucio, ignorante, pobre, flojo o rebelde. Jorge E. Horbath llega a la conclusión de que la lengua es motivo de discriminación y que incluso algunas personas indígenas consideran que es una limitante para competir en los mercados de trabajo.⁴²² Esto es consecuencia evidentemente de las condiciones económicas de la globalización que no coinciden con las prácticas culturales de las comunidades indígenas y que los obligan a migrar a las ciudades en busca de trabajo.

Al respecto, Menéndez considera que el racismo es una forma normal, específica de las sociedades capitalistas, para establecer una relación con otros y que les permite su expansión. Esta relación, de acuerdo con el antropólogo, implica la interiorización, subordinación y distanciamiento de los otros, de salvajes y primitivos.⁴²³ Esto supone que el nombre de “indígena”, producto de las relaciones de dominación históricas, es un ente que cumple un estereotipo que debe ser subordinado.

Magali Mora Torres y María Gabriela, en un interesantísimo estudio, llegan a la conclusión de que los efectos de la globalización en la cultura de la etnia mazahua se han visto reflejados en la transformación de la iconografía plasmada en las artesanías que producen, ya que han decidido alterar los elementos gráficos que

⁴²¹ Cárdenas Gracia, Jaime, “Las características...”, *op. cit.*, nota 80, p. 18.

⁴²² Horbath Corredor, Jorge, “La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, p. 128.

⁴²³ Menéndez, Eduardo, “Racismo, colonialismo y violencia científica”, *Revista Transformaciones*, Centro Editor de América Latina, 1972, 169-196.

les han dado identidad desde sus orígenes a fin de representar imágenes comerciales que les permitan incrementar las ventas de sus productos.⁴²⁴

El respeto a la diversidad cultural no tiene sólo que ver con respetar su lengua, vestimentas y costumbres alimentarias, como actos de no discriminación. También es importante difundir su cultura y entender que ese es su modo de vida. Pero esto no es lo único. También se trata de entender que su cosmovisión no sólo es usar trajes típicos, sino una relación directa con la tierra que trabajan. Cambiar, impositivamente, el tipo de economía comunitaria de las comunidades indígenas por una economía de mercado occidental, profundiza la destrucción de su cultura. Por ejemplo, Arturo Escobar considera que la economía occidental, capitalista, no percibe a la naturaleza como algo externo, sino como parte fundamental y dependiente de sus procesos, convirtiendo la naturaleza en un aspecto integral de la propia reproducción del capitalismo.⁴²⁵

En ese sentido, muchos autores coinciden que los efectos de la globalización se traducen en una mundialización de las pautas de comportamiento de la modernidad capitalista: individualismo y el consumismo.⁴²⁶

Individualismo

Con la entrada de la modernidad, se les otorgo a las personas la calidad de individuos. La realidad suprema y más segura de la antigua metafísica, el dios trascendental, fue eliminado con motivo del “yo” cartesiano. En ella hay inscrita una incesante acción “individualizadora”⁴²⁷. Ser individuo significa ser diferente a todos los demás. En una sociedad de individuos, todos deben ser individuos. El individuo

⁴²⁴ Mora Torres, Magali y Villar García, María Gabriela, *Los efectos de la globalización en la identidad cultural de la etnia mazahua del estado de México. caso: jiquipilco. una aportación desde la disciplina del diseño*, Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional A.C., 2015.

⁴²⁵ Escobar, Arturo, “Constructing Nature, elements for a post-structural political ecology”, en coord. Richard Peet y Michael Watts, *Liberation ecologies, environment, development and social movements*, Chapel Hill, North Carolina Press. 1996.

⁴²⁶ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?...*, *op. cit.*, nota 396, p. 152.

⁴²⁷ La “individualización” consiste en transformar la identidad humana de algo en una tarea y en hacer responsables a los actores la realización de esa tarea y de las consecuencias, así como de los efectos colaterales, de su desempeño. Véase: Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, Ediciones Culturales Paidós, México, 2015.

es el número uno del ciudadano, porque el ciudadano busca su propio bienestar a través del bienestar de la ciudad en que vive, mientras que el individuo tiende a la pasividad, al escepticismo y la desconfianza hacia la comunidad.

A diferencia de lo que proclaman sus defensores, la globalización económica bajo la hegemonía del mercado no ha significado una superación de los efectos nocivos del capitalismo, sino su universalización. La mundialización económica y cultural, resultado de la revolución tecnológica en la electrónica, la informática y las comunicaciones, al estar subordinada a la lógica del capital ha acelerado los procesos de concentración capitalista y ahondando las diferencias entre ricos y pobres. Sin embargo, ha llevado al extremo los valores propios de la mentalidad capitalista: individualismo, competitividad, eficientismo, desbordado ánimo de lucro, mercantilización de todos los planos de la vida; la racionalidad del mercado se ha elevado ahora en paradigma organizacional, ético y metodológico; se ha generalizado el conformismo, la apatía por lo público y la exaltación de la realización individual, como también la livianización de los lazos cotidianos; regocijo por el encuentro efímero, se eluden compromisos, se sospecha de vínculos estables.⁴²⁸

La mercantilización generalizada de las relaciones sociales, llevada al extremo en el actual contexto neoliberal, busca disolver “toda forma de sociabilidad y la posibilidad de producir libremente otras formas de vida que representa la confirmación recíproca de la individualidad y de la opción de asignarse fines comunes”⁴²⁹. Tal afirmación es evidente a plena observación de la realidad cuando leemos que Melody Beattie aconseja a sus lectores en su libro de autoayuda sobre la codependencia, que tratar de resolver los problemas de otros nos hace dependientes, de modo que lo mejor es ocuparse solamente de los asuntos propios.⁴³⁰ La lucha por la singularidad se ha convertido en el principal motor de la modernidad.

⁴²⁸ Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007.

⁴²⁹ Barcelona, Pietro, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Valladolid, 1992.

⁴³⁰ Beattie, Melody, *Liberate de la codependencia: como dejar de angustiarte, de controlar y de vivir pendiente de los problemas de los demás. y como comenzar a ocuparte de ti mismo y a disfrutar de tu propia vida*, Editorial Sirio, 2009.

De acuerdo con Marshall Berman, las personas que están inmersas en la posmodernidad deben tener una personalidad que sea fluida y abierta, dispuesta al cambio, que no permita que la nostalgia afecte sus ganas de renovación.⁴³¹ Los individuos de estas sociedades se les puede considerar como lumpenproletariado espiritual, es decir, como aquellas personas que viven por el presente y para el presente: sobreviven con la única condición de obtener placer. No se preocupa por ninguna otra cosa que por lo que pueda ser consumido y disfrutado en el acto. Su filosofía es la del *hic et nunc*.⁴³²

De acuerdo con Zygmunt Bauman, quien identifica este tipo de sociedades como líquidas, una de las características de los fluidos es que no conservan fácilmente su forma, no se aferran al espacio⁴³³ y lo único que los hace existir, es el tiempo. En ese sentido, la modernidad está afectada de un síntoma líquido. Bauman lo deja muy en claro: “la sociedad moderna líquida es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas”.⁴³⁴ La liquidez, para Bauman, es una vida de incertidumbre constante. La modernidad líquida tiene su directa observación en que se están disolviendo los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones políticas colectivas.⁴³⁵ Lo que tiene como origen la pérdida de comunidad y el nacimiento de individualismo exacerbado.

Lo sólido son esas obligaciones “irrelevantes”, los deberes éticos. Esto generó que se disolviera de alguna manera toda la trama de relaciones sociales, dejándola desnuda, desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de nadar contracorriente del juego moderno.⁴³⁶ Gilles Lipovetzky en el *Crepúsculo del deber*, menciona que hemos llegado a una etapa en la historia de la humanidad en la que nos podemos librar de los odiosos compromisos y deberes infinitos; que por fin no nos sentimos perseguidos en alcanzar ideales morales; que nuestro individualismo

⁴³¹ Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Editores S. XXI, México, 2000, p. 90

⁴³² Filosofía del aquí y ahora.

⁴³³ Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, 1° ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p.8.

⁴³⁴ Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, op. cit., p.9.

⁴³⁵ *Ibidem*, p.12.

⁴³⁶ Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, op.cit., p.10.

está limitado por la tolerancia. Esta etapa del “postdeber”, es una moralidad minimalista. Situación que el autor nos insiste a lo largo de su obra a celebrar y a regocijarnos por la libertad que ha traído.

La sociedad de este siglo desvaloriza los órdenes superiores y aniquila los sacrificios por la colectividad en razón del bienestar personal; es una sociedad que repudia el deber y corona los derechos individuales. La moral de esta sociedad ya no está basada en una voluntad general por la que luchar, sino en una moral indolora que no exige ningún sacrificio mayor, ningún arrancarse de sí mismo. No hay más un deber heroico, sólo reconciliación con los intereses hedonistas.⁴³⁷

Consumismo

La cultura del consumo atribuye a las mercancías un valor simbólico, por lo que se trata de consumir marcas a las cuales se les atribuye un significado que no está presente en la cosa misma, pero que constituye su imagen y que la reviste de un valor económico superior. Esto estimula a las personas a desear más de lo que necesitan para su vida, pues se crea una confusión entre deseo (siempre abierto e insaciable) y necesidades (necesidades humanas básicas, impostergables).⁴³⁸

La lógica del consumismo es una respuesta a cómo afrontar el reto planteado por la sociedad de individuos, la cual está encaminada a satisfacer las necesidades de las personas que se esfuerzan por construir y preservar su individualidad. El consumismo de hoy no tiene como objetivo satisfacer las necesidades –ni siquiera las más sublimes–, sino satisfacer el deseo –caprichoso, volátil y efímero– que no requiere justificación ni causa.⁴³⁹ No está basado en reglas sino por la seducción y por la aparición de deseos cada vez mayores.

La idea es convertir el lujo de hoy en la necesidad de mañana –y proclamar “lo quiero ya”–. Como no hay normas para convertir algunos deseos en necesidades

⁴³⁷ Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, 5ª edición, trad. de Juana Bignozzi, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

⁴³⁸ Da Silva Moreira, Alberto, “Globalización: retos a la teología de la liberación”, en Foro Ignacio Ellacuría, Solidaridad y Cristianismo, *La globalización y sus excluidos*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2002, p. 138.

⁴³⁹ Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, *op.cit.*, p. 80.

y quitar legitimidad a otros deseos, convirtiéndolos en falsas necesidades, no hay referencias para medir el estándar de conformidad. En la sociedad occidental la satisfacción sólo es seductora en la medida en que el deseo permanece insatisfecho. Si existieran límites a los deseos, sería el fin de la industria y los mercados de consumo. La no satisfacción de los deseos es el eje del motor de la economía consumista.⁴⁴⁰ Una sociedad de consumidores es una sociedad que juzga y evalúa a sus miembros por sus capacidades y su conducta en relación al consumo. La política de vida tiende a ser configurada a imagen de los objetos de consumo y siguiendo las líneas implícitas del síndrome consumista. Ese síndrome es un cúmulo de actitudes, estrategias, disposiciones cognitivas, juicios y prejuicios de valor, sobre el funcionamiento del mundo y cómo desenvolverse en él, imágenes de la felicidad y maneras de alcanzarla.⁴⁴¹

La comunidad indígena no es acumuladora de riqueza y tampoco es consumista, como la sociedad occidental. En cambio, valora la cooperación, la armonía con la naturaleza, sus propios ritmos de trabajo y su pertenencia a la tierra.⁴⁴² Diversos testimonios de miembros de comunidades indígenas coinciden con estas afirmaciones. Por ejemplo, la siguiente cita de una profesora indígena, transcrita en el trabajo de María Bertely-Busquets:

“El valor dado al dinero depende del grado de aculturación. Si estoy muy aculturado pienso que estudiar me ayudará a acumular dinero para ser alguien en la vida. En cambio, cuando es más importante nuestra Madre Tierra que el dinero, se siente en nosotros la fuerza de la endoculturación, la comunidad y la familia.”⁴⁴³

⁴⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, op.cit., p.109.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p.112.

⁴⁴² Bertely-Busquets, María, *Políticas neoliberales y afectaciones territoriales en México: Algunos "para qué" de "otras" educaciones*, *LiminaR*, San Cristóbal de las Casas, v. 14, no. 1, p. 30-46, jun. 2016, p. 35.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 36.

La forma de vida aprendida y aprehendida de los medios de comunicación masiva –el *American way of life*– está en contra de los conocimientos y valores indígenas, además de desvalorizar la vida campesina en contraste con la sobrevaloración de consumos, servicios y bienes derivados de la urbanización y la modernización dominantes.

De hecho, como sugieren varios trabajos antropológicos, las acepciones indígenas a distintos conceptos difieren en gran medida de lo que se entendería en Occidente. Por ejemplo, la palabra “nosotros”, en una incitación “nosótrica” invita a reconocer –más allá de la suma de individuos– que las realización de las actividades indígenas privilegia la dimensión comunitaria sobre la dimensión individual. La palabra “nosotros” desempeña la función de un principio organizativo en forma horizontal, ya que ellos piensan y viven como un todo orgánico y complejo en el cual todos son hermanas y hermanos, y en el que desarrollan una inteligencia colectiva.⁴⁴⁴ O por ejemplo, la palabra “territorio”, la cual significa para distintas comunidades indígenas, no solamente un pedazo de tierra, sino un todo donde se incluye a personas, animales, truenos, agua, cuevas, montañas; así, territorio representa respeto a todo lo que vive.⁴⁴⁵

c) Un caso de homogeneización cultural indígena: Ley Federal de Zonas Económicas Especiales

El 27 de abril de 2016, se publicó en la Gaceta Parlamentaria el Decreto de la Ley Federal de Zonas Económicas Especiales (LFZEE). La Ley en comento es de extrema relevancia para el país, no sólo desde el punto de vista económico, sino cultural. Es en éste último sentido que va el desarrollo del presente escrito. La

⁴⁴⁴ Véase: Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal...*, *op. cit.*, nota 323.

⁴⁴⁵ Véase: Sartorello, Stefano, Raúl Gutiérrez y UNEM, "Modelo curricular de educación intercultural bilingüe, UNEM", en María Bertely (coord.), *Sembrando nuestra propia educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*, México: UNEM/ECIDEA, Papeles de la Casa Chata, CIESAS, Ediciones Alcatraz, 2009.

pregunta es imprescindible: ¿qué consecuencias habrá en la identidad cultural de las sociedades indígenas que se pretende afectar a partir de la entrada en vigor de la Ley?

El texto de la iniciativa de Ley menciona como motivos para su promulgación el hecho de que hay un claro “rezago social” en algunas entidades federativas, situación que refleja una relación directa entre las tasas de crecimiento económico y los niveles de bienestar en la población. Es en ese tenor que, tomando como modelo económico a China, Corea del Sur y Chile, abatir la pobreza y promover la generación de empleos de calidad, está íntimamente relacionado con la integración de las economías locales a la economía global. La premisa genuina de la Ley es clara: hay que globalizar la economía de los estados de la federación con mayores índices de pobreza y erradicar el rezago social. Se trata de incrementar la productividad, a nivel regional, para que los habitantes del sur tengan las mismas posibilidades de desarrollo y bienestar que los del resto del país.⁴⁴⁶

La exposición de motivos hace referencia que coexisten dos Méxicos: por un lado, uno moderno, con altas tasas de crecimiento, integrado a la economía global y muy competitivo, y, por otro, uno con menor nivel de desarrollo, altos niveles de marginación y pobreza, y donde predominan actividades de baja productividad. El México moderno ha logrado posicionarse como una de las principales potencias exportadoras. Por su parte, el sur del país ha quedado al margen debido a diversas barreras estructurales que inhiben su potencial productivo y limitan su integración a la economía global: no ha desarrollado industrias.

El espíritu de la Ley Federal de Zonas Económicas Especiales descansa en el argumento de: “impulsar el crecimiento económico sustentable que reduzca la pobreza, permita la provisión de servicios básicos y expanda las oportunidades saludables y productivas en las regiones del país que tengan mayores rezago social, a través del fomento de la inversión, la productividad, la competitividad, el empleo y una mejor distribución del ingreso entre la población.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ A lo largo de las pasadas 3 décadas, el Producto Interno Bruto per cápita de los estados del Norte de México y Bajío ha crecido en 47%, mientras que en los estados del Sur únicamente ha aumentado en 7%.

⁴⁴⁷ Artículo 1 de la LFZEE.

Los sitios en los que ubican las zonas económicas especiales son: 1) Puerto Lázaro Cárdenas, Michoacán; 2) Puerto Salina Cruz, Oaxaca, cuya área de influencia se extiende por el Corredor Industrial Interoceánico (zona franca), hasta conectarse con el Puerto de Coatzacoalcos, Veracruz; y 3) Puerto Chiapas, Chiapas. En los tres casos, los sitios guardarán una integración muy cercana con la infraestructura portuaria ya instalada, por lo que de detonarse exitosamente, se convertirán en polos de desarrollo regional, provistos de áreas de influencia económica, social y territorial muy considerables.

Bajo ese contexto es que la iniciativa de Ley pretende la creación de las llamadas Zonas Económicas Especiales: territorios con una ubicación geográfica estratégica y de los que se permita aprovechar el potencial productivo y logístico. Su propósito es crear un “clima de negocios favorables”, pues se busca atraer la inversión nacional y extranjera, a través de incentivos económicos y estímulos fiscales. La construcción, desarrollo, administración y mantenimiento de ZEE se realizará por el sector privado o, en su caso por el sector público, en bienes inmuebles de propiedad privada o en inmuebles de dominio público de la Federación.

Una Zona Económica Especial, según el texto de la Ley, es un área delimitada geográficamente; ubicada en un sitio con ventajas naturales y logísticas para convertirse en una región altamente productiva. Estas Zonas ofrecen un entorno de negocios para atraer las inversiones –nacionales y extranjeras– y generar empleos de calidad, considerando entre otros elementos: beneficios fiscales y laborales, un régimen aduanero especial, un marco regulatorio ágil, etc.⁴⁴⁸ El establecimiento de estas ZEE será a través de decretos, que contendrán

⁴⁴⁸ Se desgravarán los bienes que se introduzcan en las ZEE, así como los servicios que se otorguen en las mismas, cuando esas actividades se lleven a cabo por empresas residentes en México, actividades que estarán afectas a la tasa 0%. Cuando los bienes que se introduzcan provengan del extranjero no deberán estar afectos al impuesto mencionado. Tratándose de extracción de bienes que se introduzcan de las ZEE para introducirse al resto del país, dicha tasa estará afectada a la tasa general de pago. Si se extraen los bienes y se destinan al extranjero, tal operación no tendrá efecto alguno en el IVA. Tratándose de las actividades que se realicen al interior de las ZEE no se considerarán afectas al impuesto y las empresas no se considerarán contribuyentes de ese impuesto, por lo que hace a dichas actividades.

el paquete de estímulos y medidas concretas por zona conforme a sus condiciones iniciales y vocación productiva.

De acuerdo con la Ley y la exposición de motivos el propósito de la creación de estas Zonas es la generación de empleos bien pagados, atracción de inversión, generación y fortalecimiento de cadenas de valor locales, fomento a las exportaciones y aumentos en la productividad, con el objetivo de mejorar el bienestar de la región. En suma, lo que se busca es detonar el desarrollo económico y social en las regiones más rezagadas del país, reflejándose en una mayor calidad de vida de sus habitantes.

Considero importante señalar que se han firmado múltiples convenios para impulsar la generación de empleos permanentes, el desarrollo industrial, el crecimiento de la productividad del trabajo, e inversiones productivas que impulsen el desarrollo económico de las Zonas Económicas Especiales.⁴⁴⁹ Sin embargo, todos los convenios firmados están relacionados en el sector empresarial y con organismos internacionales como el Banco de Mundial –convenio que otorga ayuda financiera y de marco jurídico, y que evidentemente está a la sospecha de que sea como todas las ayudas de dicho organismo, es decir, con ciertas condiciones estructurales⁴⁵⁰, sin que exista alguna referencia o convenio que garantice los derechos indígenas. En otras palabras, la ZEE desconocen no sólo la participación de los pueblos indígenas en la construcción de dichas zonas, sino que desconocen su existencia. La motivación de la LFZEE no tiene en cuenta los impactos y perjuicios que las zonas económicas tendrían sobre las comunidades indígenas. El proyecto de infraestructura de la LFZEE pone en peligro a los pueblos indígenas

⁴⁴⁹ La Secretaría de Hacienda y Crédito Público, a través de la Autoridad Federal para el Desarrollo de las Zonas Económicas Especiales, firmó un Acuerdo de Cooperación Técnica con el Banco Mundial para fortalecer el proceso de desarrollo y creación de las Zonas Económicas Especiales. Véase: <http://www.gob.mx/zee/articulos/banco-mundial-y-shcp-suscriben-acuerdo-de-cooperacion-tecnica-para-fortalecer-a-las-zee?idiom=es>

⁴⁵⁰ En los convenios se pactan las bases para la ubicación estratégica con alto potencial productivo y logístico en los lugares donde se desarrollarán las ZEE; los proyectos de infraestructura que mejorarán la conectividad y aumentarán el atractivo de la región; el paquete de incentivos, tales como a) incentivos Fiscales: ISR, IVA, seguridad social y régimen aduanero especial; b) incentivos locales: nómina, predial, traslado de inmuebles, hospedaje y compras de gobierno; y c) incentivos no fiscales: programas federales en inversión inicial, financiamiento, capacitación, innovación, competitividad, apoyo sectorial, apoyo al empleo y emprendimiento.

que reciben el impacto de la globalización económica. Una política que podemos identificar como de neoliberalismo.

Con la Ley Federal de Zonas Económicas Especiales, el Estado mexicano deja en claro que la producción masiva de bienes de consumo es de interés público, desvelando esa complicidad ingenua de apoyar al capitalismo con políticas que eliminan las barreras del crecimiento económico a costa de la identidad cultural de las comunidades indígenas del sur.

El discurso establecido en la Ley de ampliar los sectores económicos al mercado global, trae intrínsecamente aparejado una afectación a la cultura y que necesariamente se refleja en una afectación a la identidad de una determinada sociedad. El discurso fundante de la iniciativa de la Ley plantea cambios en el ámbito del mercado económico, pero sus repercusiones alcanzan lo psicológico a nivel individual y trasciende el ámbito de la cultura indígena, produciendo cambios en sus hábitos, actitudes y en el modo de vivir, que se imponen de manera sutil.

Por ejemplo, detrás de la textualidad de la Ley, como el "combatir la pobreza y el rezago social" o "la productividad constituye la principal determinante del crecimiento de una economía", sobresalen los valores y principios centrales del modelo neoliberal de globalización que ya mencionamos. Se hace presente un lenguaje detonador de que sólo importa la producción y su consumo desenfrenado.

Considero que la promulgación de esta Ley obedece a la idea de que en México existen dos sociedades diferentes, cada una de las cuales tienen su dinámica propia y son hasta cierto punto independientes una de la otra: una sociedad arcaica, tradicional, agraria, estancada o retrógrada, y una sociedad moderna, urbanizada, industrializada, dinámica, progresista y en desarrollo. Es criticable esta postura porque se hace desde una postura que se refiere a un progreso lineal, occidental y evolucionista.

En ese sentido, la exposición de motivos de la Ley sostiene que para el progreso de México es necesario que se difundan los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales. Estos productos del industrialismo, incluyen tanto las pautas culturales como el capital, las tecnologías y las instituciones. El movimiento es desde los sectores occidentales hacia los sectores

o pueblos atrasados y primitivos, rurales, precapitalistas; los cuales sólo pueden progresar y desarrollarse bajo el estímulo de la modernidad.

Este tipo de visión parte de un supuesto evolucionista y concibe el desarrollo hacia economías industrializadas y capitalistas como un fin al que todas las sociedades deben aspirar. Desde esta perspectiva, las sociedades se pueden situar en la “tradición” o en la “modernidad”. En ese sentido, la Ley parte del hecho de que las sociedades indígenas son pobres debido a la falta de modernización y a la existencia de sistemas, instituciones y tradiciones “arcaicas”.

La Ley en comento emplea un indigenismo neoliberal disfrazado de política de desarrollo, supuestamente para alcanzar la igualdad y la equidad en una sociedad que se extrapola cada vez más, debido a las políticas neoliberales implementadas desde hace 30 años.⁴⁵¹ Asimismo, la Ley nos enseña que desde el Estado se contempla a los pueblos indígenas como grupos “vulnerables” y no como sujetos de desarrollo con capacidades y recursos propios. Es una visión asistencialista de combate a la pobreza que impide a los funcionarios ver a estos grupos sociales como productivos sino como entes marginados que necesitan la asistencia social para evitar el empeoramiento de la pobreza, sus condiciones de vida y de subsistencia.⁴⁵²

El gobierno mexicano promueve la competitividad y la acumulación de capital como una forma de alcanzar la libertad y la dignidad de los pueblos con rezago social. Las políticas de Estado para la atención a los problemas indígenas, han tratado de promover el desarrollo de los pueblos indígenas desde una visión de sacarlos del atraso e incorporarlos a la modernidad –como es el caso de la presente Ley–; sin embargo, la experiencia, nos demuestra que hasta ahora no se han logrado reducir los grandes abismos de desigualdad entre pueblos indígenas y el resto de la población mestiza mexicana, que es la mayor parte de la población nacional.⁴⁵³ La Ley en comento surge como una narrativa erudita para justificar el

⁴⁵¹ Sámano Rentería, Miguel Ángel, *El desarrollo rural y los pueblos indígenas en la era de la globalización*, p. 380. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3536/18.pdf>

⁴⁵² *Ibidem*, p. 381.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 380.

proceso de civilización, con la superioridad de una raza sobre las otras y de una clase sobre las demás: ven en los ciudadanos de las entidades del norte al eslabón más avanzado de la evolución racial de la población mexicana porque en él se concentra el espíritu emprendedor y racional propio de los norteamericanos.

Es como si todo aquello considerado parte de las comunidades locales representase el “atraso”, y la globalización, sinónimo de “progreso”. Implica la supresión de la vida local a fin de lograr un modelo de cultura nacional compartido por todos. En suma, la Ley proclama que dentro de las fronteras de México haya espacio para una sola lengua, una sola cultura y una sólo memoria histórica.

Parece que el Estado mexicano toma como la integración de los indígenas alrededor de una imaginada cultura nacional moderna y homogénea. Sigue predominando una visión del campesino indígena inculto que tiene que ser castellanizado/evangelizado. Las metas de la Ley son claras: promover el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas y su integración nacional; así como anular la distancia evolutiva que separa a los indígenas de la época actual, transformando su mentalidad, tendencias y costumbres, para sumarlos a la vida civilizada moderna e incorporarlos íntegramente dentro de la comunidad social mexicana.

Los postulados de la Ley chocan contra la realidad cultural de las comunidades establecidas en esas entidades federativas: lenguaje, tradiciones y costumbres. Éstas ahora serán consideradas manifestaciones aberrantes, a la espera de ser reemplazadas por una sola lengua nacional estandarizada para todos, una versión única de la historia común para todos, un calendario común, conmemoraciones comunes y un mercado común. Esta globalización cultural al son del mercado global es la venta del *American way of life* que se extiende a golpe de consumo. Una cultura conforme con los valores del modelo moderno capitalista: el individualismo y el consumismo. El ideal de vida de este modelo es la vida de lujo, de orden, de éxitos y triunfos que tienen una única medida: ganar dinero.

La globalización, en el plano cultural, propicia un proceso de homogeneización que intenta socavar la identidad pluricultural de un continente que alberga a más de cuatrocientos pueblos indígenas. La acción civilizadora del Estado

se enfoca en normalizar el estilo de vida de las poblaciones rurales con el fin de reducir la distancia cultural entre la ciudad y el campo. De la misma manera, una de las consecuencias –aunque aún no hay estudios importantes al respecto– de este proceso "desindigenizador" es que quienes se verán influenciados por la globalización aprenderán a interiorizar los criterios dominantes y oficiales, hasta el punto de reprimir y despreciar sus propios orígenes culturales.⁴⁵⁴

En suma, podríamos decir, que los postulados de la Ley chocan contra la realidad cultural de las comunidades establecidas en esas entidades federativas. Lenguaje, tradiciones y costumbres, ahora serán consideradas manifestaciones aberrantes, a la espera de ser reemplazadas por una sola lengua nacional estandarizada para todos, una versión única de la historia común para todos, un calendario común, conmemoraciones comunes y un mercado común.

Los procesos globalización suelen incidir en forma negativa sobre la cohesión interna de los grupos indígenas. Hay constancias de que el uso de tecnologías de la información impacta y amenaza la continuidad de los lazos solidarios basados en las relaciones de parentesco y de reciprocidad pautadas por cada cultura. Son frecuentes las rivalidades entre los que se tienen un celular y los que no, por ejemplo. Este tipo de globalización es la lógica dominante mundial y todas las consecuencias culturales que de ello se derive: el individualismo, el egoísmo, consumismo exacerbado y la estandarización de la cultura.

Por otro lado, el derecho a la tierra de las comunidades indígenas no solamente debe tomar en cuenta a la tierra como un medio de producción que les corresponde explotar a ellos de acuerdo a sus necesidades; también este debe ser visto en función de que el territorio define el espacio cultural y social de los grupos. Es por esto que la expansión de la globalización bajo los términos que hemos mencionado es tan perjudicial para los indígenas.

Es cierto que la gran diversidad de pueblos y comunidades indígenas en México hace difícil establecer un patrón homogéneo de su cosmovisión. Sin embargo, diversos estudios consideran que básicamente ésta se fundamenta sobre una idea de comunitarismo, es decir, la prevalencia de los intereses de la comunidad

⁴⁵⁴ Stavenhagen, Rodolfo, "Minorías Étnicas y Política Cultural...", *op. cit.*, nota 421, p. 3.

que de los individuos. También su relación con la naturaleza es armónica, ya que muchos pueblos indígenas se consideran a sí mismos como parte integral de la naturaleza en lugar de considera a ésta última como objeto de dominación, por lo que la explotación de los recursos naturales se hace en su justa medida. Esto orilla a creer que los indígenas no tienen una percepción de lo que en occidente se considera como “desarrollo” o “progreso”. La racionalidad económica de los indígenas no es de acumulación exacerbada, sino de redistribución entre todos sus integrantes. Todo ello deriva en una dicotomía de los conocimientos entre los pueblos indígenas y las ideas modernistas de la globalización, y que se vuelve fundamental para la exclusión social.

Evidentemente esto no quiere decir que las comunidades y pueblos indígenas no tengan límites y deficiencias económicas. Por supuesto que sus reivindicaciones de acceso a la salud, a educación y en general a programas que los ayuden a impulsar su economía aspiran a mejorar sus condiciones sociales, pero esto no significa que sus pretensiones estén encaminadas a participar en los modelos de consumo exacerbado de las sociedades capitalistas y a modificar su cultura. La cultura no debe ser un obstáculo para el desarrollo.⁴⁵⁵ Un pensamiento contrario que asuma que las comunidades y pueblos indígenas sólo pueden salir de su “rezago social” ingresando a otra cultura –una cultura líquida– como lo hace la LFZEE es crear las condiciones para su aculturización y homogeneización.

Por mencionar otro caso, está la reforma en 1992 del artículo 27 de la Constitución, en donde se modificó el régimen de propiedad ejidal y comunal por el de propiedad privada, abriendo la posibilidad de introducir las tierras a la lógica del mercado capitalista. Díaz-Polanco nombró a este proceso como *etnofagia*, porque por un lado se reconoce el carácter pluricultural de México y por otro no se asume la importancia de la tierra en la cosmovisión indígena.⁴⁵⁶ La reforma agrario modernizó el campo y la economía en torno a él, pero también sustituyó la palabra

⁴⁵⁵ Víctor Hugo Cárdenas, ex vicepresidente de Bolivia, manifestó que para los pueblos indígenas el desarrollo es “desarrollo con identidad”. Al respecto, véase: Documento “Módulo de Desarrollo con Identidad, del Programa de Formación de Líderes Indígenas de la Comunidad Indígena. Disponible en: <http://sipi.info/repositorio/archivo/pdf29.pdf>

⁴⁵⁶ Véase: Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.

indígena por campesino, que elimina la condición étnica y cultural, para volverlo sólo sujeto económico, así como la concepción de la tierra ligado a la espiritualidad para volverse sólo un instrumento de explotación. La inclusión de la tierra al sistema económico capitalista terminó desarticulando los sistemas de vida indígena.

También el Plan Puebla Panamá es otro ejemplo de esta globalización que no toma en cuenta las necesidades de las comunidades indígenas. Además se parte del hecho que existe un “atraso social” y económico en el sur de México.⁴⁵⁷ Desde luego que el proyecto a simple vista suena deslumbrante: construcción de presas, carreteras conectando a México con países centroamericanos, redes de tren, oleoductos, puertos, entre otros; sin embargo, esto da pauta a intereses de poderosas economías sin que se tomen en cuenta las opiniones de las comunidades y pueblos indígenas.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Collombon Bermúdez, Maya, “Movimientos indígenas en contra del Pan Puebla Panamá”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, p. 74.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 76.

CAPÍTULO CUARTO

MULTICULTURALISMO DESCAFEINADO

Los filósofos políticos liberales del presente no han reflexionado con suficiente profundidad sobre lo que implica el hecho de que el concepto liberal de sujeto humano que articula el ideal de la autonomía no sea universalmente compartido. O, para expresar la misma idea en otros términos, los filósofos contemporáneos no han comprendido todas las implicancias del multiculturalismo.

John Gray⁴⁵⁹

Como hemos podido observar, el multiculturalismo liberal trata de responder a la pregunta de ¿cómo tratar las diferencias culturales sin que la estructura institucional, política, económica, jurídica y cultural liberal se modifique? Si se tratara de formular una premisa que responda a cómo es el multiculturalismo liberal indígena en México sería más o menos así: la autonomía y libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas son permitidas, siempre y cuando no afecten el bien común y la unidad nacional. Esto significa que en México la autonomía y libre determinación de las comunidades indígenas, en un ejercicio de ponderación, tienen menos peso que toda la estructura del liberalismo.

Pues bien, a este multiculturalismo lo he denominado *multiculturalismo descafeinado*, ya que representa una forma de resolver los retos de la diversidad cultural sin ser realmente multicultural. El siguiente argumento proporcionado por Žižek, aunque provocativo –como toda la obra del pensador esloveno– nos arroja una luz sobre este problema:

⁴⁵⁹ Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal...”, *op. cit.*, nota 355, p. 81.

“La forma ideológica de este capitalismo global es, lo sabemos, el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: “autóctonos” cuyas costumbres hay que reconocer y “respetar”. La relación entre el viejo colonialismo imperialista y la actual autocolinización del capitalismo global es exactamente la misma que la que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo. Al igual que el capitalismo global supone la paradoja de la colonización sin Estado-nación colonizador, el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las culturas locales no-europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autoreferencial de racismo, un “racismo que mantiene las distancias”: “respetar” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cuál él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contrapone al Otro los valores particulares de su cultura), pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.”⁴⁶⁰

Coincidimos con el filósofo en el sentido de que la neutralidad multiculturalista es falsa pues de antemano parte de un contenido universalista basado en nociones occidentales –liberales–, como la libertad o los derechos individuales. En otras palabras, el universalismo liberal no es más que una occidentalización y “la demostración de la homogeneización sin precedentes del mundo actual”.⁴⁶¹ O en

⁴⁶⁰ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2008, p. 65.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 68.

otras palabras, es como si, frente al fin de la historia y la imposibilidad de imaginar un futuro distinto a la modernidad, encontráramos en el multiculturalismo una válvula de escape que sustituya la lucha por las diferencias culturales, y que mantiene en un *impasse* el estado homogéneo que ha construido la globalización en torno a la diversidad cultural.

El término *multiculturalismo descafeinado*⁴⁶² lo elaboré tomando como referencia el pensamiento de Slavoj Žižek. En *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y Terror*, el filósofo expone una idea interesante: la Revolución Francesa ha sido elogiada por numerosos pensadores liberales que desconocen, o pretenden desconocer, la necesidad de la Época del Terror robesperriana. Lo que desean es 1789 sin 1793, o sea, una revolución descafeinada, que huelga lo menos posible a revolución. Žižek considera que los defensores de las revoluciones quieren una revolución sin revolución, o sea, sin asumir la necesidad del terror para defenderla y mantenerla. Me parece que el apellido “descafeinado” describe la condición de ciertos aspectos de nuestra realidad que, por cualquiera que sea la razón, no estamos dispuestos a asumir en sus consecuencias. Es por eso que para Žižek, el terror revolucionario es una amarga verdad que hay que respaldar enteramente.⁴⁶³

En ese sentido, me parece que el multiculturalismo liberal es un multiculturalismo privado de su contenido. Es descafeinado porque a través de él se quiere dar un reconocimiento deseado a las comunidades indígenas pero sin sufrir los molestos efectos secundarios, como pueden ser las contradicciones del mundo indígena con el mundo occidental.⁴⁶⁴ El multiculturalismo liberal se resume en la siguiente frase: “¡Piensa libremente, pero obedece!”.⁴⁶⁵ Se limita a decir: “Puedes convivir entre nosotros entre tanto mantengas tus costumbres para ti

⁴⁶² “En el mercado de hoy, encontramos una serie entera de productos privados de su propiedad maligna: café sin cafeína, crema sin grasa, cerveza sin alcohol. Y la lista sigue: ¿qué es el sexo virtual sino el sexo como sexo sin sexo, la doctrina de Colin Powell de guerra sin pérdidas (de nuestro lado, claro) como la guerra sin guerra, la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración de los expertos como la política sin política”. Véase: Žižek, Slavoj, *La pasión en la era de la creencia descafeinada*, Buenos Aires, 2004. Disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos/ZizekPasion.htm>

⁴⁶³ Véase: Žižek, Slavoj, *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y Terror*, Ediciones Akal, Madrid España, 2010.

⁴⁶⁴ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia...*, op. cit., nota 370, p. 60.

⁴⁶⁵ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia...*, op. cit., p. 173.

mismo y no nos afecten”. Se trata, pues, de una tolerancia que respeta al otro pero manteniendo distancia frente a él. Es descafeinado porque se respeta la identidad de las comunidades indígenas pero manteniendo una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada.

I. MULTICULTURALISMO SIN MULTICULTURALISMO

Nuestra percepción es que en México es cierto que se han abierto brechas para el reconocimiento de esa diversidad cultural y apertura democrática. No hay duda de que México ha tenido enormes avances como Estado democrático, y que también han tenido importancia en las políticas públicas que abonan al reconocimiento pleno de los derechos de las comunidades indígenas. Sin embargo, hasta el momento los retos que plantea el multiculturalismo han sido afrontados desde los cambios administrativos, pero no existe una real y tangible tolerancia a la diversidad cultural que se traduzca en su respectiva representación en las decisiones sobre el proyecto político del Estado mexicano.

De forma que las reivindicaciones de las comunidades indígenas tienen límites predeterminados, que funcionan bajo la lógica del “indio permitido”, como lo afirma Charles Hale.⁴⁶⁶ El “indio permitido” tiene su reconocimiento en el establecimiento de una serie de instituciones políticas, que si bien tienen un discurso plural –como la Comisión de Asuntos Indígenas dentro del Congreso de la Unión–, al final de cuentas, su permisión está acotado a la compatibilidad con el liberalismo económico y político.

Esta cuestión se vio reflejada en el 2001 cuando la SCJN no se atrevió a revisar las demandas de las comunidades indígenas. La SCJN, como lo pudimos observar líneas atrás, históricamente se ha desarrollado con una relativa debilidad

⁴⁶⁶ Hale, Charles, *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido*, ponencia para la conferencia, “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado,” organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), octubre, 2004.

institucional. Mucho de esta situación se debe a su dependencia del Ejecutivo. Sin embargo, en relación a los retos que plantean las reivindicaciones de las comunidades indígenas, la SCJN también ha sido una institución que defiende una agenda política muy precisa, entre la que se encuentra el liberalismo económico y político.⁴⁶⁷ En ese sentido, la actuación de la SCJN y la promulgación de ciertas leyes, sobre todo en materia económica, es un lenguaje subversivo recalcan que si las comunidades indígenas mejoran su alimentación, educación, economía y esparcimientos, serán parte de una evolución hacia la modernidad, al ritmo de la del resto del país.

Asimismo, las modificaciones constitucionales –la de 1992 y la de 2001–, fueron rechazadas por las comunidades y pueblos indígenas, cuya inconformidad no fue tomada en cuenta por el legislativo bajo el argumento de que se había legislado pensando en no violentar la integridad de la nación –o más bien, para no dar poder a los indígenas–. Tampoco en materia electoral, los esfuerzos del Congreso Nacional Indígena ni de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, han logrado aumentar significativamente los espacios de representación popular de los indígenas, tanto a nivel federal como local, al interior de los partidos políticos.⁴⁶⁸ Si bien es cierto que desde 1994 a la fecha el Congreso de la Unión ha tenido una “bancada indígena”, lo real es que ésta no ha tenido la fuerza suficiente para colocar el tema indígena en la agenda.⁴⁶⁹

Estos avances, de acuerdo con Rosalva Aída Hernández, parecen marcar el surgimiento de un discurso oficial sobre el multiculturalismo. Discurso encaminado a sí reconocer la multiculturalidad del país, pero con la reserva de que las

⁴⁶⁷ Véase: Gómez, Magdalena, “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte”, en Hernández, Aída, Sarela Paz y Teresa Sierra (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa, México, 2004, pp. 175-205.

⁴⁶⁸ Por ejemplo, Margarito Ruiz, en 1990, diputado federal del PRD, elaboró junto con algunos intelectuales como Héctor Díaz-Polanco, una iniciativa de ley que creara una sexta circunscripción plurinominal electoral indígena, que garantizar cincuenta curules para los indígenas. Desde luego que no prospero esta iniciativa. Véase: Ruiz, Margarito, “La Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía”, en Burguete, Araceli, (Coord.), *Experiencias de autonomía indígena*, Documento 28, IWGIA, Dinamarca, 1999.

⁴⁶⁹ Valladares de la Cruz, Laura, “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización Indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, pp. 289-308.

comunidades indígenas pudieran pretender atentar contra la unidad nacional bajo el argumento de su autonomía. Lo que devengó en una evidente limitación a ese pleno reconocimiento. Sólo basta enunciar el primer párrafo del artículo 4 constitucional para confirmar esto: “La nación mexicana es única e indivisible”.⁴⁷⁰

Bajo esa tesitura, denomino multiculturalismo descafeinado a toda una serie de prácticas que si bien en el discurso pretenden el reconocimiento pleno de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, en los hechos se trata de una visión del mundo integracionista. Actitud que no está muy alejada de las intenciones de las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España para evangelizar a los indígenas.⁴⁷¹ Me parece que el multiculturalismo descafeinado en realidad pretende integrar a los indígenas a la modernidad y al progreso.

De acuerdo con Charles Hale, las políticas del multiculturalismo no representan la totalidad de las reivindicaciones indígenas, puesto que las que tienen cabida son aquellas que responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial. Institución que reconoce que las expresiones multiculturalistas pueden ser de dos clases: a) las que construyen capital social y son dignas de estimular; y b) las que son disfuncionales al modelo neoliberal porque genera conflictos y disenso.⁴⁷² Los gobiernos están usando el término de derechos culturales para dividir y domesticar los movimientos indígenas. Autoras como Sieder, consideran que las demandas de los pueblos y comunidades indígenas, más allá de tomarse en serio, quedan limitadas a las presiones de organismos internacionales que pretenden descentralizar el poder del Estado.⁴⁷³ Es decir, como lo manifiesta Rosalva Aída Hernández, estos cambios “reconocen el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación, pero con

⁴⁷⁰ Aída Hernández, Rosalva; Ortíz Elizondo, Héctor, *Diferentes pero Iguales: los Pueblos Indígenas...*, *op. cit.*, nota 336, p. 4.

⁴⁷¹ Sus principales representantes eran Francisco de Vitoria, Fray Alonso de la Veracruz y Fray Bartolomé de las Casas.

⁴⁷² Hale, Charles, “Rethinking indigenous politics in the era of de “indio permitido”, *NACLA Reporto on the Americas*, september-october, vol. 38, núm. 2, 2004.

⁴⁷³ Sieder, Rachel, “Introduction”, en *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, ILAS, Londres, 2002.

suficientes candados como para hacer que su efectiva puesta en marcha parezca aún más lejana.”⁴⁷⁴

Gina Chávez Vallejo, considera que esto que denomino multiculturalismo descafeinado, es una suerte de *neo-indigenismo*. Afirma lo anterior ya que pareciera que los Estados, desde el corporativismo, han reconocido las reivindicaciones indígenas en el discurso, pero sin que necesariamente haya alteraciones a la estructura del poder. Se trata al final del día de una suerte de domesticación de las protestas indígenas.⁴⁷⁵ Este multiculturalismo descafeinado por lo tanto se ha encargado de poner límites a las demandas indígenas.

El multiculturalismo quiere a un “otro” privado de su “otredad”. El “otro” es reconocido siempre y cuando no sea realmente “otro”.⁴⁷⁶ En ese sentido, el multiculturalismo liberal lo que hace es darle concesiones a las comunidades indígenas para ser lo que “deben ser” pero sin ir más allá de eso. Cualquier cuestionamiento a fondo de la sociedad liberal que lo tolera, ya no será tolerado. Es una actitud intolerante porque obliga a ese “otro” a vivir contento en una sociedad que no le permite ser lo que realmente es.

Si retomamos lo establecido en el pasado capítulo, podríamos decir que el multiculturalismo liberal presupone la superioridad de la concepción liberal del mundo. Por eso garantiza el derecho a la existencia de las comunidades y pueblos indígenas, bajo la condición de que se supediten a las reglas de juego formuladas desde la visión liberal. Es por ello que el multiculturalismo no deja de ser un modelo asimilacionista que busca integrar a los grupos culturalmente diferentes a la cultura del grupo dominante mediante la renuncia a su diferencia, para adecuarse a los principios universales del liberalismo, que no pueden ser cuestionados por una doctrina que no sea razonable, como pensaría Rawls.

El proceso de modernización y de oficialización del derecho indígena responde a la lógica de represión de las formas auténticas de los estilos de vida

⁴⁷⁴ Aída Hernández, Rosalva; Ortiz Elizondo, Héctor, *Diferentes pero Iguales: los Pueblos Indígenas...*, op. cit., nota 336, p. 5.

⁴⁷⁵ Chávez Vallejo, Gina, “Proteccionismo humanista: retórica del neo indigenismo en el Ecuador”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, pp. 235-236.

⁴⁷⁶ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia...*, op. cit., nota 370, p. 57.

locales y su reinserción en el invento de los Estados modernos. Esta oficialización de lo jurídico esconde no sólo la necesidad de homologar procedimientos jurisdiccionales sino el desprecio que se ha tenido a lo indígena.

Pero se trata de un desprecio muy particular porque no es contra de todo lo indígena, sino tan sólo respecto de aquellas formas que podrían afectar las instituciones –sociales, jurídicas, económicas y políticas– que dan cuenta de una realidad y de una verdad propia de lo occidental. Es por ello que es posible advertir que en tiempos actuales existe una tendencia a considerar algunas costumbres como llamativas, y que incluso son apropiadas por personas que no necesariamente son parte de la comunidad a la que pertenece esa costumbre. Nos referimos específicamente, por ejemplo, al uso de prendas de vestir propias de las comunidades indígenas, como los huipiles.

Se trata de un multiculturalismo que no acepta todas las formas extrañas, sino que las acepta en la medida en la que no afecta el orden nacional o el bien común. Es un multiculturalismo a la medida, suavizado. Un multiculturalismo que se alarma ante lo diferente, pero que se apropia de lo que le parece llamativo. Es la negación de lo auténticamente local y la elección arbitraria de un estilo de vida folclorizado.

El multiculturalismo descafeinado es una lucha que deja intacta las pretensiones del proyecto liberal de nación y que reduce las diferencias culturales a protocolos administrativos, dejando a un lado su potencial politización. Estas reivindicaciones indígenas dejan de ser una forma auténtica de cambiar el orden, para convertirse en una batalla que lucha por la tolerancia de las diferencias. El Estado mexicano tolera una actitud en tanto el otro –el indígena– respete una supuesta unidad nacional. Pero esa tolerancia se acaba cuando el Estado se enfrenta a actitudes que le son diferentes e incomprensibles. Se opone a ciertas actitudes desde la visión occidental, desde luego. Con lo que queda al descubierto que la tolerancia no es plena, sino siempre condicionada a la visión del proyecto nacional que ya describimos líneas atrás: su condena a costumbres está siempre

determinada por la visión occidental dominante ya que la argumenta en términos de la dignidad humana europea, o más bien, kantiana.⁴⁷⁷

Bajo el proyecto multiculturalista los ciudadanos de los Estados reconocen el derecho que tienen todos los demás a la diferencia cultural, lo cual no significa que sea necesario entender la cultura del otro, sino simplemente respetarla. Este reconocimiento cultural impide que las minorías sean discriminadas y que los individuos pertenecientes a estos grupos sean tratados como ciudadanos. Bajo estas circunstancias, ¿no estaremos ante un nuevo tipo de discriminación? Podríamos pensar que detrás de este multiculturalismo hay un signo de racismo con distancia. El respeto a la identidad de otro mantiene distancia con ese otro en la medida en que quien respeta se posiciona de manera universal y privilegiada. No es un racismo directo que opone los valores de la cultura dominante sobre la vulnerada, pero sí mantiene una posición privilegiada. El respeto multiculturalista por la especificidad de otro es la forma en que reafirma la propia superioridad.

La ideología multicultural liberal opera bajo un espectro cínico, una imagen donde todos cabemos, pero siempre y cuando se acepte que el pensamiento liberal es lo mejor. En ese sentido, la reivindicación de los pueblos indígenas que buscan su libre determinación se logra en la medida en que el respeto a su otredad se limita a la existencia privada sin pretensiones de universalizar sus costumbres.

El multiculturalismo descafeinado se reduce a un respeto por las culturas tradicionalmente excluidas, a las que se les garantiza su derecho a la existencia, bajo la condición de que se supediten a las reglas del juego formuladas desde la visión liberal. Es una forma de asimilar e integrar a los grupos culturalmente diferentes a la cultura del grupo dominante. Es un modo de resistencia aceptada y promovida por el propio Estado.

⁴⁷⁷ Žižek lo explica de la siguiente manera: “Recuerdo, cuando era joven, esos estudiantes maoístas que predicaban y practicaban “la revolución sexual”: cuando alguien hacía notar que la Revolución Cultural promovía entre los chinos una actitud extremadamente “represiva” respecto a la sexualidad, respondían de inmediato que la sexualidad tenía una relevancia muy distinta en su mundo y no debíamos imponerles nuestros criterios sobre lo que es o no “represivo”: la actitud de los chinos hacia la sexualidad era “represiva” sólo desde criterios occidentales.” Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia...*, op. cit., nota 461, p. 69.

Me parece que no resulta exagerado nombrar multiculturalismo descafeinado a una serie de reconocimientos jurídicos, como el acceso a las instancias de la SCJN así como las reformas constitucionales, que lejos de cumplir las exigencias y las demandas de los movimientos indígenas las intenta domesticar y desactivar su potencial progresista. Esto se traduce en que los usos y costumbres de las comunidades indígenas son objeto de protección siempre que guarden coherencia con el sistema de pensamiento y las instituciones jurídicas liberales.⁴⁷⁸

Jean-Claude Milner señala que “Los detentadores de poder, por su parte, conocen muy bien la diferencia entre un derecho y un permiso. Tal vez no sepan articularlas en conceptos, pero la práctica los ha esclarecido mucho. Un derecho, en sentido estricto, da acceso al ejercicio de un poder, en detrimento de otro poder. Un permiso no disminuye el poder del que lo otorga; no aumenta el poder del que lo obtiene.”⁴⁷⁹ En ese sentido, podría decir que en México se han dado permisos y no derechos a los pueblos y comunidades indígenas, precisamente porque los reconocimientos no han implicado, casi en ningún caso, la transferencia de poder del Estado mexicano a los pueblos indígenas, como parece dar testimonio la propia lógica de burocratización indígena.⁴⁸⁰

Charles Hale considera que los gobiernos están utilizando los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas. De forma que si bien se han abierto nuevos espacios para el diálogo intercultural, algunas reivindicaciones no han sido consideradas, por lo que el reconocimiento de la diversidad tiene límites predeterminados. Estos límites, de acuerdo con el autor, son

⁴⁷⁸ Podría pensarse que es suficiente llevar a rango constitucional los derechos de los pueblos indígenas; sin embargo esto no es más que un tipo de reformismo liberal, porque se piensa que con reformas legales se puede revertir la relación asimétrica que históricamente han sostenido las comunidades indígenas con el Estado.

⁴⁷⁹ Véase: Milner, Jean-Claude, *La arrogancia del presente...*, *op. cit.*, nota 268.

⁴⁸⁰ Un ejemplo evidente es el caso del *El Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas*, de la SCJN, que tiene como objetivo orientar la actuación de los funcionarios del Poder Judicial en el contexto de los casos que puedan conocer que impliquen los derechos humanos de los pueblos indígenas y sus miembros; sin embargo, este protocolo tiende a cubrir de neutralidad y despolitizar las prácticas y dinámicas, pues cuando se da este tipo de legitimaciones aparentes, no supone la entrega del poder jurídico-normativo a los grupos y sus actores sociales, sino una subordinación de las prácticas cotidianas a una doble normatividad: por una parte el derecho tradicional y por otra el impuesto por el actor hegemónico.

dos: a) que no pueden violar la integridad del régimen capitalista, y b) la acumulación de poder de las comunidades indígenas. De tal forma que el reconocimiento de la autonomía y libre determinación está acotado a su compatibilidad con el liberalismo.⁴⁸¹

De igual manera, las políticas sobre el multiculturalismo en México se han encargado de sí, utilizar un lenguaje políticamente correcto, pero también de reducir el “problema” indígena, a su precariedad económica. El reconocimiento de la diversidad cultural en su máxima expresión se ha dejado a un lado. Esto desde luego supone la lucha del reconocimiento de su cultura, es decir, el reconocimiento de su cosmovisión, lo cual contiene elementos que no son siempre verificables y ostensibles, sino también espirituales, como la gratitud de pertenecer a una colectividad. Olvida que las diferencias culturales son construcciones históricas.

La lucha no termina en el hecho de ser aceptados o “tolerados” como minoría con derechos adquiridos, sino que su objetivo es aún más ambicioso: el cambio de los modos de vida de la sociedad en su conjunto. Es cierto que una lucha política que se limite a la adquisición de derechos no contribuye mucho a la transformación de los códigos morales vigentes en la sociedad, que a menudo son invocados para determinar cuál es el “lugar” que cada cual debe ocupar en esa sociedad.

Resulta de enorme importancia el proceso de *cosmopolitización* que ha desarrollado Ulrich Beck⁴⁸², y que se refiere a que la experiencia del siglo XXI con la que se enfrentan las sociedades en donde las fronteras de antaño ya no tienen el mismo significado.⁴⁸³ Esto llama la atención, en el caso de México, cuando es posible observar que la sociedad dominante, en un discurso basado en los derechos humanos, tiene la imposibilidad de marcar las fronteras con las comunidades y pueblos indígenas, pero que en realidad dicho discurso sólo queda plasmado en la apreciación artística del folclor tradicional. En otras palabras, esto quiere decir que si bien las fronteras culturales se diluyen cuando se trata, principalmente, de usar

⁴⁸¹ Valladares de la Cruz, Laura, “La política de la multiculturalidad en México...”, *op. cit.*, nota 470, p. 293.

⁴⁸² Gamper, Daniel, “Entrevista con Ulrich Beck...”, *op. cit.*, nota 335.

⁴⁸³ Utilizo el término frontera no en un sentido geográfico, sino en sentido metafórico.

trajes típicos indígenas, esas mismas fronteras reaparecen violentamente cuando se trata de convivir directamente con alguna comunidad o pueblo indígena.

La cultura occidental, sumergida en una especie de binarismo, afirma que los otros –los indígenas– tienen una serie de características que, como son diferentes, son dañinas o incómodas. Las pretensiones de neutralidad tienden a juzgar sus propias normas culturales como si fueran universales y a las de los otros, como etnicidad. Por eso Dean MacCannell se pregunta “¿Cómo pueden los grupos de poder, en sus interacciones con los otros, llegar a transmitir la impresión de que ellos son menos étnicos que aquellos sobre los que ejercen su poder?; en otras palabras, ¿cómo pueden generar la impresión de que sus propios rasgos y cualidades son claramente correctos, y que las correspondientes cualidades de los otros son étnicas?”

Al respecto, Slavoj Žižek, citando a Mary Shelley –“Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado”–, considera que lo mejor que podemos hacer es escuchar al otro. Dejar que cuente la historia desde su propia perspectiva.⁴⁸⁴ Sólo de esa manera podríamos, al menos en principio, apreciar la importancia de las particularidades y quitarnos ese velo de la ignorancia que no es más que una mentira contada por nosotros mismos.

II. LO POLÍTICO DEL MULTICULTURALISMO

Es multiculturalismo descafeinado porque está inmerso en un discurso del reformismo legal que supone una sociedad “no conflictiva, armoniosa y consensual”⁴⁸⁵ y donde la política se vuelve un espacio homogéneo caracterizado porque las diferencias culturales son absorbidas a través del consenso. De esta manera las diferencias culturales son convertidas en grupos de personas que “no tienen propiedades inherentes” y que están en el mismo plano de la discusión.

⁴⁸⁴ Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia...*, op. cit., nota 370, p. 64.

⁴⁸⁵ McLaren, Peter, *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Paidós, Barcelona, España, p. 155.

Sin embargo, mi percepción es que el multiculturalismo en México debe ser visto como algo político. ¿Pero qué debemos entender como “político”? Tomando como referencia a Chantal Mouffe para quien la política consiste en una agonía⁴⁸⁶ y a Jacques Rancière⁴⁸⁷ para quien la política es el conflicto acerca de la existencia de un escenario común y la calidad de quienes están presentes en él, podríamos concluir que el núcleo de la política está en el desacuerdo.

Esta identificación del desacuerdo como rasgo esencial en la política no es algo nuevo. Un hecho del que debemos partir es que lo político está relacionado con la existencia de una dimensión de hostilidad en las sociedades humanas.⁴⁸⁸ Así por ejemplo, para Weber el conflicto no puede ser excluido de la vida cultural.⁴⁸⁹ De acuerdo con este pensador “algo puede ser sagrado, aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es (...), algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es”.⁴⁹⁰ En ese sentido, la multiplicidad de puntos de vista sobre el entendimiento del mundo, y su discordia, es completamente natural al desarrollo de las sociedades, y aunque se pretenda, los valores no pueden evitar una batalla eterna.

Autores contemporáneos, como Žižek⁴⁹¹, Francis Fukuyama, Chantal Mouffe o Jacques Rancière, coinciden en un diagnóstico sobre las sociedades modernas: vivimos en un mundo postpolítico, es decir, un mundo que ha pensado haber superado los conflictos, o en una sola palabra, despolitizado. Estos pensadores coinciden en que el liberalismo al tratar de ser totalmente inclusivo, desaparece lo político de los conflictos, relegando los temas de división a la esfera de lo privado.⁴⁹² En ese sentido, el liberalismo está difuminando las diferencias y, en consecuencia, la posibilidad de una alternativa. Y es que el liberalismo, tanto el político como el económico, como ideologías, no consideran que exista una alternativa a la

⁴⁸⁶ Véase: Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2011.

⁴⁸⁷ Véase: Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996

⁴⁸⁸ Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, desmocracia radical*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 6

⁴⁸⁹ Weber, Max, “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”, en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu Editores, p. 247.

⁴⁹⁰ Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 217-218.

⁴⁹¹ Véase: Žižek, Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid, 2005.

⁴⁹² Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía..., op. cit.*

globalización y al capitalismo. Donde no existe alternativa, no hay controversia. No existe alternativa no porque no la haya, sino porque el liberalismo reconoce que a través del consenso todas las controversias dejan de tener sentido y dejan de proporcionar alternativas. En ese sentido va nuestra afirmación sobre lo político del multiculturalismo.

Tengo la percepción de que el término política, o más bien, aquello que entendemos de lo político, ha dejado de tener un significado relacionado con la lucha ideológica, para convertirse en una postpolítica, o política posmoderna, que niega lo político de las reivindicaciones sociales –también las de las comunidades y pueblos indígenas–.⁴⁹³ Y es aquí donde entra el papel fundamental en lo que denomino la función posmoderna del derecho; que no es otra cosa que una forma de ver al derecho desde su maleabilidad. Deng Xiaoping dice que “Poco importa si el gato es blanco o rojo, con tal de que cace ratones”.⁴⁹⁴ En ese sentido, poco importa que el derecho resuelva reivindicaciones sociales desde lo político, siempre y cuando desde las formalidades de lo jurídico se satisfagan sus requisitos y se resuelvan “lo que a su derecho convenga”. Y lo que al derecho conviene es que las cosas funcionen, lo cual significa, si tomamos en cuenta el contexto de la economía global, que lo que funciona es aquello que no entorpece las condiciones de la ganancia capitalista o aquello que no modifica lo que se asume que ya funciona, como por ejemplo, la justicia indígena que se oficializa con tal de no reconocer la cosmovisión indígena.

Así las cosas, si tomamos en serio que están desapareciendo los conflictos y lo combinamos con el anterior apartado, podríamos llegar a la reflexión de que el multiculturalismo liberal es ciego a lo político puesto que lo político tiene que ver con el desacuerdo y la diferencia.⁴⁹⁵

El multiculturalismo liberal trata de domesticar la hostilidad y trata de desactivar el potencial antagonismo que existe en las relaciones humanas. Es por ello que, al eliminar el conflicto, se limita el reconocimiento de la pluralidad de culturas. Lo que requiere el multiculturalismo descafeinado es que los indígenas

⁴⁹³ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia...*, op. cit., nota 461, p. 33.

⁴⁹⁴ De un discurso suyo en 1962, durante un encuentro del secretariado del Partido Comunista Chino.

⁴⁹⁵ Moufe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía...*, op. cit., p. 6.

sean vistos como grupos que tienen derecho a defender sus ideas en el diálogo, pero sabiendo, cínicamente, que nunca podrán prosperar.

Las medidas jurídicas tomadas en relación con el multiculturalismo son una serie de prácticas tolerantes que excluyen la politización de un problema social. Gracias a ellos se merma la posibilidad de elevar ese problema a una cuestión universal. Por ejemplo, el reconocimiento y otorgamiento de cierta autonomía a los pueblos y comunidades indígenas, por mínima que sea, no permite que una crítica al capitalismo puede hacerse en nombre de lo universal porque pareciera que el problema sólo es de los indígenas.

El día que la SCJN decidió que no era competente para analizar las reivindicaciones de los pueblos y comunidades indígenas, de alguna manera las despolitizó racionalmente. Fue una forma de quitarle la explosividad a la exigencia de los indígenas de un cambio en el proyecto político de la modernidad en México. Esa reducción de sus reivindicaciones las puso como si fueran una cuestión judicial menor que simplemente no podía ser analizada por nadie porque no había competencia para hacerlo. Precisamente a esto se refiere Chantal Mouffe cuando critica que el liberalismo trata de domesticar el potencial antagonismo que existe en las relaciones humanas.⁴⁹⁶

Todo esto ha provocado que se asumiera que sus esfuerzos por recurrir a las instituciones del Estado en busca de mejorar sus condiciones fueran en realidad una batalla perdida. Se puede afirmar que los derechos ganados por las comunidades indígenas están insertados en la lógica del liberalismo político y económico, lo cual deriva en un reconocimiento no pleno ni autónomo, sino dentro de una permisibilidad que no modifica sustancialmente el orden de ese liberalismo.

Considero que una visión genuina de la multiculturalidad se da partiendo de lo siguiente: los problemas que se pueden dar en una sociedad multicultural, aquellos que intenta mitigar el multiculturalismo, son problemas esencialmente morales, y por ende, son problemas que son el centro de atención de lo político. Si aceptamos esto tenemos que reconocer que estos problemas se mueven en la arena del conflicto, del antagonismo y del desacuerdo. Las diferencias culturales

⁴⁹⁶ Mouffe, Chantal, *Política agonística en un mundo multipolar*, CIDOB, Barcelona, 2010.

deben ser comprendidas como diferencias políticas y no simplemente como diferencias abstractas o lingüísticas.

Karl Popper consideraba que los acuerdos no siempre son deseables ya que esto en cierto punto puede eliminar la posibilidad de descartar la verdad derivada del acuerdo.⁴⁹⁷ Es natural que las culturas luchen entre sí porque sea que su interpretación de lo que consideran valioso se convierta en hegemónica. Lo que está en juego en el multiculturalismo es que es una lucha entre proyectos de vida opuestos que nunca pueden ser reconciliados racionalmente y en la que uno de ellos ha de ser derrotado,⁴⁹⁸ por lo tanto “es preciso abandonar la idea de un consenso perfecto, de una armoniosa voluntad colectiva, y aceptar la preminencia de conflictos y antagonismos.”⁴⁹⁹

Vale la pena mencionar que la creación de una cultura va directamente relacionada con el establecimiento de una diferencia. Así, cuando hablamos de identidad cultural es porque existe un “nosotros” a contraposición de un “ellos”. Esto supone, desde luego, que necesitamos la diferencia porque sólo podemos construir significado a través de un diálogo con el otro. En ese sentido, no es que la cultura de una sociedad exista de antemano, sino que las culturas existen como tales por su diferenciación con las otras. Pero es menester precisar que no es una diferencia estable, más bien se desplaza y modifica precisamente por la articulación que pueda tener con las demás culturas.

Asimismo, el contenido de aquello que llamamos cultura está organizado desde el poder, sin excepción.⁵⁰⁰ Toda objetividad social está constituida mediante actos de poder.⁵⁰¹ Es decir, la cultura establece un régimen de verdad o no verdad, de lo bueno y lo malo, que se construye desde las relaciones de poder y de saber. Se trata de la diferencia de un nosotros frente a un ellos. Cada cultura es una estructura que aceptan aquellas cosas que son valiosas y rechazan aquellas cosas

⁴⁹⁷ Véase: Popper, Karl, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 60.

⁴⁹⁸ Moufe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía...*, op. cit., p. 10.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁰⁰ Véase: Ortega, Concepción, “Aportaciones del pensamiento Queer a una teoría de la transformación social”, *Ateneo*, 2009, pp. 42-56.

⁵⁰¹ Moufe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía...*, op. cit., p. 7.

que no. Es por ello que las relaciones culturales son luchas permanentes por la dominación de una visión sobre el mundo.

Estoy convencido de que esta diferencia cultural es un elemento necesario para la construcción de conocimiento. Una sociedad que no permite el debate sobre alternativas posibles y reales corre el riesgo de crear personas apáticas y sin participación política.⁵⁰² Por esta razón se debe tratar de promover la mutua afectación (necesariamente conflictiva) entre diferentes formas de vida y distintas cosmovisiones, de tal manera que, a partir de este conflicto, puedan ser puestas en discusión las reglas mismas del juego democrático. Es decir que tales reglas de juego no se presuponen (como pretende Rawls) sino que son efecto del propio antagonismo intercultural. Desde este punto de vista, el desacuerdo es imprescindible para poner en un nivel de igualdad a las comunidades y pueblos indígenas respecto de la sociedad dominante.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 11.

CONCLUSIONES

Después de haber analizado las distintas posturas que hay acerca del multiculturalismo, con independencia de cual creamos que es la mejor, es menester reconocer en un primer momento que el multiculturalismo no significa sólo que una sociedad sea multicultural, sino que es un posicionamiento moral y político frente a los retos que esa multiculturalidad plantea. En México la multiculturalidad es un hecho. Desde la perspectiva de las comunidades indígenas, los problemas de esa diversidad cultural es que no tienen reconocimiento de su autonomía y su libre determinación; no tienen control de sus territorios y recursos naturales; y no tienen participación en las decisiones nacionales.

En ese sentido, el propósito del presente escrito ha sido conocer de manera crítica cómo es el multiculturalismo indígena en México. Considero que una de las aportaciones más importantes de la presente investigación es que intenta acercarse a la racionalidad de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y de los Ministros, en aras de entrever la conceptualización que hacen a casos relacionados con el multiculturalismo. Asimismo, la investigación permite aproximarse al vocabulario con el que los Ministros piensan y se refieren a la multiculturalidad indígena. En este sentido, cabe destacar que esa racionalidad de la diversidad cultural ha sido construida sobre una serie de derechos y argumentos estrictamente liberales, lo cual lleva al hecho de proteger los principios del liberalismo más que los de la diversidad cultural; independientemente de que el fallo sea a favor de las comunidades indígenas. Los casos más evidentes son aquellos que discuten la autonomía y libre determinación y que se enfrentan a argumentos relacionados con posibles riesgos a la unidad nacional y el bien común. Y que al final, limitan el reconocimiento de la diversidad cultural.

El Estado mexicano se asume como nación pluricultural –pero unitaria y federalista– que reconoce a las comunidades que integran los pueblos indígenas como unidades sociales, económicas y culturales asentadas en un territorio, pero que al final de cuentas no admite su dominio ancestral sobre el mismo. La

Constitución establece que la libre determinación y la autonomía se dan en el marco de la misma y de las leyes con respecto al pacto federal, la soberanía de los Estados y, sobre todo, la unidad nacional. No se debe perder de vista que el Estado mexicano se construyó sobre la base de una ideología liberal tanto política como económica. Por lo que la Constitución y las decisiones de la SCJN suponen a las personas –a los miembros de las comunidades indígenas también– establecidas dentro del marco de una unidad política nacional.

Lo anterior conduce a suponer que el proyecto liberal moderno de México está por encima de cualquier reivindicación cultural. Esto encuentra justificación en que, a pesar de la diversidad de posturas liberales sobre el multiculturalismo, hay un núcleo de presupuestos que son compartidos por todos los liberalismos, incluido el de México. Primero, el liberalismo es individualista al suponer la superioridad de la persona en contra las demandas de cualquier grupo social; segundo, es igualitaria porque confiere a todos esos individuos la misma calidad moral y niega que sean relevantes las diferencias entre los seres humanos; y tercero, es universalista porque afirma la unidad de la condición humana y niega la importancia de las formas culturales e históricas. La negación de lo diferente por un lado olvida que la construcción del Estado moderno es meramente artificial, basada principalmente en la violencia y represión de las tradiciones originarias, y por otro, deja de manifiesto que un Estado como México, moderno, lejos de ser una unidad nacional, más o menos estabilizado y homogéneo, es un jaloneo constante entre lo nacional –o si se quiere, entre la modernidad capitalista– y las cuestiones indígenas.

En ese tenor, el multiculturalismo liberal, siendo fiel a la teoría contractualista, parte de la concepción del sujeto como unidad básica de la sociedad que se asocia con otros para la consecución de un bien común. Bajo este entendido, las distintas nociones de lo que es valioso encuentran su límite en la idea de lo justo que deviene de lo acordado en sociedad mediante el consenso de todos los individuos. Esto constituye en esencia el marco de referencia para cualquier plan de vida racional viable. De esta manera, la construcción de modelos de vida buena –como de las comunidades indígenas– se haya restringida a aquello que pueda ser concebido como valioso dentro del marco de lo justo, el cual necesariamente debe asumir los

principios liberales como puntos de partida. Esta división obedece a lo que autores como Boaventura de Sousa Santos identifican como proyectos nacionales que ponen límites a lo que está bien y lo que está mal en nombre de un cierto nacionalismo que goza de universalidad y que limita lo indígena en función de eso que se considera como lo universal.

El proceso de modernización occidental hace ineludible el surgimiento de una cultura común que tienda a la homogeneidad de la sociedad y que sea impulsada desde el Estado. Esto se ve reflejado en la promoción de una lengua oficial normalizada y una cultura generalizada que haga posible el mito de la nación homogénea. Esto supone que los Estados antes que ser neutrales tienen un proyecto liberal que promueve los valores propios del liberalismo. Bajo este esquema, se ha pretendido que las comunidades indígenas sean incorporadas a la cultura mayoritaria por distintos mecanismos. De la misma manera, el espacio del territorio nacional constituye un punto de partida del liberalismo que no voltea a ver a las comunidades indígenas y su distribución geográfica.

Como adelantábamos, una de nuestras principales conclusiones es que el multiculturalismo liberal permitido en México acepta la diversidad cultural en la medida en que tal diversidad no esté en contra de la unidad nacional y el bien común. Es muy complicado para el liberalismo tolerar actitudes que no sólo no comparte, sino que van en contra de sus convicciones. Esto ha significado para las comunidades indígenas, que para ser reconocidas, primero deben ser liberales, y frente a casos donde la diversidad contravenga principios liberales, la única respuesta es la integración cultural, a través del convencimiento y toda clase de métodos evangelizadores.

En el discurso somos un país multiculturalista y tenemos un multiculturalismo incluyente. Nos sentimos orgullosos de nuestro pasado prehispánico y admiramos el folclor cultural de las comunidades indígenas. Pero cuando se trata de ser tolerantes con prácticas que nos parecen ajenas, no hay multiculturalismo, hay unidad nacional, derechos humanos, federalismo, Estado derecho y un proyecto de vida común. El multiculturalismo liberal tiende a domesticar las reivindicaciones de las comunidades indígenas, por lo que es un multiculturalismo sin multiculturalidad

real. A esta forma en que se presenta la he identificado como multiculturalismo descafeinado.

El peligro está en que en la lógica del multiculturalismo liberal es que tiene la capacidad de neutralizar las reivindicaciones indígenas y convertirlas en resoluciones judiciales que, desde los recursos jurídicos liberales, otorgan un margen de satisfacción que impide un cambio real. El multiculturalismo descafeinado articula las exigencias de las comunidades indígenas de tal forma que sean compatibles con las relaciones de poder existentes. Se traduce en la siguiente frase: “la comunidad indígena es libre de elegir siempre y cuando elija correctamente”.

Es por ello que la neutralidad del multiculturalismo es falsa en tanto que presupone un Estado, un derecho y una moral, antepuesto a cualquier acción étnica. Resulta imposible no ser parcial, porque incluso la neutralidad supone tomar partido. La neutralidad que propone Rawls está siempre sesgada por valores éticos y políticos. Se trata de una falsa universalidad neutra.

El multiculturalismo descafeinado, al final del día, expone a las comunidades indígenas a diferentes desafíos como el burocratismo indígena, el paternalismo, la homogeneización cultural, el sometimiento a las necesidades de la globalización económica y la alteración de la personalidad del indígena.

Y es que sería muy complicado para el liberalismo aceptar la autonomía y libre determinación en tanto que hacerlo implica la inestabilidad de las pretensiones universalistas de la cosmovisión liberal y lo llevaría a admitir que no existe ninguna superioridad del Estado liberal sobre otros regímenes no liberales. Esto también se debe a que gran parte de la negativa a reconocer la pluralidad con todas sus implicaciones, es por miedo a que esto desencadene conflictos internos y secesiones. Sin embargo, siguiendo el pensamiento de Žižek, quizá esto es un riesgo que debemos respaldar si lo que pretendemos es tener un multiculturalismo realmente multicultural.

Considerar que el universalismo del liberalismo es inadecuado para el multiculturalismo, no quiere decir que defendamos un relativismo que cierre los ojos ante violaciones a derechos humanos. Pero tampoco significa lo contrario, es decir,

que nos capacite para juzgar a otras culturas. Por ello, considero que la intención del presente trabajo dista mucho de proponer un relativismo cultural encaminado a hacer caso omiso a conductas que están en contra de la dignidad humana –como la violencia a mujeres–. Tampoco el debate está entre priorizar al individuo o al colectivo. Esto se debe a que mi propósito no ha sido proponer un método de interpretación moral que nos ayude a discernir cuál es la mejor forma para decidir casos difíciles de multiculturalidad.

Nuestro trabajo se ha limitado a responder cómo es el multiculturalismo de facto y si éste es el método idóneo para abordar esa diversidad cultural indígena. Una empresa que proponga un modelo de multiculturalismo, rebasaría, por su extensión y complejidad, las pretensiones y alcances de un trabajo como éste. Es por eso que no sería justo calificar de relativista este escrito, si dentro de sus objetivos no está fijar una posición moral.

Es cierto que he defendido una postura que asume que la verdad occidental no es el final de la palabra, y que no es válido juzgar las prácticas indígenas con las gafas del liberalismo en el ánimo universalista que éste invoca para todas aquellas culturas que le son diferentes. Sin embargo, y esto es importante aclarar, no ha sido mi intención decir si tales o cuales prácticas y costumbres indígenas en lo específico, son correctas. No porque no crea que no se pueda llegar a conocer costumbres buenas para las personas, sino porque creo que el liberalismo no puede hacerlo sin poner por delante sus principios rectores.

En ese sentido, estoy convencido que necesitamos legitimar múltiples formas de llegar al conocimiento. Es importante reconocer que hay toda clase de fuentes de conocimiento, pero ninguna tiene autoridad absoluta. La finalidad es encontrar respuestas adecuadas a los retos del multiculturalismo sin imponer determinadamente una visión del mundo. Esto nos conduciría a aceptar que tanto las comunidades indígenas como la cultura dominante, tienen actitudes que son valiosas y que pueden ser aprendidas y aprehendidas por la otra. El cómo podemos elaborar un método que garantice la racionalidad en la igualdad de condiciones dentro de ese aprendizaje mutuo, es un tema digno de investigación. La pregunta a

investigar entonces no sería cómo llegamos a la verdad, sino, a la Popper, cómo podemos esperar detectar y eliminar el error.

Muy en relación con lo anterior, tengamos en cuenta que los acuerdos no son siempre deseables en la medida en que pueden limitar llegar a un mejor conocimiento. Esta postura está influenciada por la dialéctica negativa adorniana, la cual supone que el conocimiento siempre debe ser negado porque esto nos permitiría llegar a mejores conocimientos. Sin embargo, pareciera que el multiculturalismo liberal, en su lógica de “todos caben”, tiende a cerrar los espacios de la discusión, y por lo tanto, los espacios para que el conocimiento se supere. Esta situación fue evidente cuando la SCJN se negó –por cualquiera que sea sus razones, aún las más formalistas– a resolver un caso que definiría la condición de las comunidades indígenas en México. Hoy en día, las comunidades indígenas se sienten ajenas al Estado nacional, no sólo por una cuestión cultural, sino porque las puertas les han sido cerradas. Pareciera que no pueden situarse en la dialéctica negativa y oponerse a los cambios jurídicos e institucionales, porque eso ya fue decidido. Y cuando surge –si es que surge– la oposición, no puede ser atendida en nombre la unidad nacional y el bien común.

El propósito de esta investigación, lejos de proporcionar una respuesta a cómo debe ser el multiculturalismo en México, es evidenciar que existen ciertas inconsistencias relacionadas con el multiculturalismo que defiende el liberalismo. Estoy convencido que el multiculturalismo liberal no alcanza para transformar la realidad del reconocimiento a las comunidades indígenas. Considero que esa ideología no puede proporcionar un modelo que reconozca plenamente la autonomía y libre determinación de las comunidades indígenas.

Las comunidades indígenas, en ese sentido, representan una contradicción en sí mismas respecto del proyecto moderno del Estado mexicano en tanto que son la representación del desequilibrio y la incongruencia de un sistema. Es por ello que las luchas indígenas no son solamente reivindicaciones por el reconocimiento de formas locales de convivencia, como pueden ser sus muy particulares tradiciones, sino que de alguna manera, en mayor o menor medida, cuestionan y ponen de manifiesto las contradicciones de la lógica liberal.

Las reivindicaciones de las comunidades indígenas apuntan a la necesidad de una reforma del Estado que necesariamente debe ir acompañada de la construcción de nuevas formas de convivencia. No sólo es necesario el reconocimiento constitucional de la multiculturalidad –que desde luego es importante–, también es imprescindible que se establezca un nuevo pacto social entre los mexicanos y que efectivamente se contemple a las comunidades y pueblos indígenas como partes integrantes y determinantes de la vida del país.

Sólo entendiendo la importancia de la cultura se puede comprender que el modelo de desarrollo económico y político que predomina en el país –occidental– no ha tenido en cuenta las particularidades culturales indígenas. Y en consecuencia, no existe una adecuada distribución de la riqueza y ni de sus derechos. El reconocimiento de la cultura debería estar encaminado a plantear ciertas políticas desde el Estado. Por ejemplo, es deseable que los servicios públicos sean organizados tomando como referentes los valores de la cosmovisión de las comunidades indígenas. Esto tiene como consecuencia que se refuercen las prácticas que ellos consideran como válidas. Un ejemplo es tomar en cuenta la armonía de la naturaleza en la economía.

Casos como los presentados aquí sobre autonomía y libre determinación de las comunidades indígenas –v.g. Juntas de Buen Gobierno en Chiapas y la Policía Comunitaria en Guerrero– muestran que la reforma constitucional del 2001 para reconocer derechos indígenas en México, ha sido ya rebasada por las experiencias autonómicas que desde la práctica están generando modelos de sociedad alternativos, los cuales muestran a las comunidades y pueblos indígenas como sujetos de derecho y no como sujetos de políticas asistencialistas. No sólo están administrando su justicia, están también construyendo formas de gobierno diferentes y en la medida de lo posible buscando otras formas de desarrollo.

Un multiculturalismo multicultural debería evitar tratar la diversidad cultural como si fuera un tema de folclor y evitar limitar las reivindicaciones indígenas sin hacer concesiones de poder político y económico a los pueblos indígenas. Esto sugiere que debemos reconocer un pluralismo de los valores en su sentido fuerte, como contrapuesta de un liberalismo que busca el establecimiento de una unidad

mundial basada en la aceptación del modelo occidental. Tomar en serio el pluralismo de valores en su sentido fuerte no puede ser compatible con el liberalismo, debido a que el pluralismo de valores podría estar en contra de las causas que defiende el liberalismo, v.g. la libertad individual como valor absoluto.

Un multiculturalismo multicultural no debería aspirar a comprender a las comunidades indígenas para integrarlas o incorporarlas sino para dejarlas ser dentro de sus propios horizontes y a su propio ritmo.

FUENTES DE CONSULTA

Bibliografía

ABREU y Abreu, Juan Carlos, *Los indígenas, aquellos olvidados por la Constitución*.

ADAMS, John, *Novanglus Essays: Adressed to the Inhabitants of the Colony of Massachusetts Bay*, no. 7, 6 de marzo de 1775.

ADORNO, Theodor, *Crítica Cultural y Sociedad*, Ed. Akal, Madrid, 2008.

_____, *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Ed. Akal, Madrid, 2006.

_____, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, España, Ediciones Akal, 2005.

_____, *Educación para la emancipación*, Ediciones Morata, Madrid, 1970.

AGUILAR Rivera, José Antonio, "Después del consenso: el liberalismo en México (1990-2012)", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, año LVIII, no. 218, mayo-agosto de 2013.

ALCALÁ Campos, Raúl, *Los caminos de la interculturalidad*, Porrúa, México, 2015.

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México S.XXI, 1969.

ANAYA, James, "La globalización, el derecho internacional y los pueblos indígenas: evolución y perspectivas", en *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Chile, 2008.

ANSOLABEHERE, Karina, *La política desde la justicia, Cortes supremas, gobierno y democracia en Argentina y México*, Fontamara, FLACSO-México, 2007.

_____, "Jueces, política y derecho: particularidades y alcances de la politización de la justicia", *Revista Isonomía*, México, no. 22, abril, 2005.

ARAGÓN, Andrade Orlando, *De la "vieja" a la "nueva" justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2016.

BARCELONA, Pietro, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Valladolid, 1992.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, 1° ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, *Vida líquida*, México, Ediciones Culturales Paidós, 2015.

_____, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 2015.

_____, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

_____, *Ética posmoderna*, S. XXI Editores, México, 2005.

_____, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007.

_____, *La globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

BECK, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2004.

_____, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 2008.

BELLO, Álvaro, "Los pueblos indígenas y las contradicciones de la globalización", en *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Chile, 2008.

BENJAMIN, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, libro I, Vol.2, Abada Editores, Madrid, 2008.

BERG, Hartmut et al., *La política de la competencia en la economía social de mercado*, CIEDLA, Buenos Aires, 1988.

BERMAN, Harold J., *Law and revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1983.

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Editores S. XXI, México, 2000.

BERTELY-Busquets, María, *Políticas neoliberales y afectaciones territoriales en México: Algunos "para qué" de "otras" educaciones*, LiminaR, San Cristóbal de las Casas, v. 14, no. 1, p. 30-46, jun. 2016.

BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Manantial, Buenos Aires, 2002.

BLACKWELL, Maylei, (Re) Ordenando el discurso de la nación: el movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la autonomía.” en *Mujeres y nacionalismo: de la independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 193-234.

BLANCO Cortina, David, “Los límites del multiculturalismo. Más allá del multiculturalismo liberal”, *Revista Electrónica Diálogos de Derecho y Política*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de A., no. 10, año 4, mayo-agosto 2012.

BLANCO, Cristina, *Las migraciones contemporáneas*, Alianza, Madrid, 2000.

BONILLA Maldonado, Daniel, *La Constitución multicultural*, Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Siglo de Hombre Editores, Bogotá, 2006.

BORDIEU, Pierre, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, S.XXI Editores, México, 2015.

_____, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, *La fuerza del derecho*, Ediciones Uniandes y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2000.

BOVERO, Michelangelo, “Cabos Suelos. Un proyecto de izquierda”, en *Nexos*, no. 128, México, agosto de 1988.

BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Secretaría de Educación Pública, México, 1973

CALVINO, Italo, *Las Ciudades Invisibles*, Ediciones Siruela, México, 2007.

CARBONELL Sánchez, Miguel, y PÉREZ Portilla, Karla (coord..) *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, IJ-UNAM, México, 2002.

CÁRDENAS Gracia, Jaime, *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

_____, “Las características jurídicas del neoliberalismo”, *Revista Mexicana de Derecho Constitucional. Cuestiones Constitucionales*, núm. 32, enero-junio, 2015, México.

CASO, Antonio, *Sociología*, México, Ed. Limusa Wiley, 1971.

CASTRILLÓN, Juan Diego, *La dialéctica nacional e internacional en el reconocimiento del pluralismo jurídico: el caso Colombia frente a los pueblos indígenas*. En José Emilio Ordoñez Cienfuentes (coord.) “Pluralismo jurídico y pueblos indígenas”, México, UNAM-IIJ, 2005.

_____, *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia*, UNAM, México, 2006.

CHÁVEZ Vallejo, Gina, “Proteccionismo humanista: retórica del neo indigenismo en el Ecuador”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, pp. 235-236.

CIORAN, Emilie, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, México, 2010.

COLLIER, Jane, *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS/UNICACH, México, 1995.

COLLOMBON Bermúdez, Maya, “Movimientos indígenas en contra del Pan Puebla Panamá”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008.

CONSTANT, Benjamin, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Del espíritu de conquista*, trad. M. A. López, Tecnos, Madrid, 1998.

COSÍO Villegas, Daniel, *Historia moderna de México*, Hermes, México, 1998.

COSSÍO Díaz, José Ramón, *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, México, Porrúa, 1999.

CRUZ Parceró, Juan Antonio, “Sobre el concepto de derechos colectivos”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 12, 1998, págs. 95-115.

CUE Cánovas, Agustín, *El federalismo mexicano*, México, Libro-Mex Editores, 1960.

DABAT Alejandro (coord.) *México y la globalización*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, México, 1994.

DA SILVA Moreira, Alberto, “Globalización: retos a la teología de la liberación”, en *Foro Ignacio Ellacuría, Solidaridad y Cristianismo, La globalización y sus excluidos*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2002.

DEL REFUGIO Gonzáles, María, José Antonio Caballero Juárez, “El proceso de formación del Estado de derecho en México. Los modelos de Estado en la Constitución de 1917”, *Estado de derecho y transición jurídica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

DELEUZE, Gilles, "Posdata sobre las sociedades de control", en *El lenguaje libertario, Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Editorial Altamira, 1999.

DE SOUSA, Santos Boaventura, *Una epistemología del sur*, Siglo XXI, México, 2009.

_____, *Descolonizar el poder, reinventar el poder*, Trilce, Universidad de la República, Uruguay, 2010.

_____, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en Gómez Isa, *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, trad. Guillermo Graíño Ferrer, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

DÍAZ Polanco, Héctor, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Edit. S. XXI-UNAM, México.

_____, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.

_____, "Derechos indígenas y autonomía", *Crítica Jurídica*, México, núm. 11, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1992.

_____, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.

DUPRET, Baduoin, "Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: teorías críticas y reespecificación praxiológica", *European Journal of Legal Studies*.

DUSSEL, Enrique, *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014.

_____, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 1994.

DWORKIN, Ronald, *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

_____, *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1989.

_____, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, España, 1993.

_____, "Liberalism", *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.

ECKARDT, Frank, "Multiculturalism in Germany: From Ideology to Pragmatism—and Back?", *National Identities*, Alemania, Vol. 9, No. 3, Septiembre 2007, pp. 235-245.

ESCOBAR, Arturo, "Constructing Nature, elements for a post-structural political ecology", en coord. Richard Peet y Michael Watts, *Liberation ecologies, environment, development and social movements*, Chapel Hill, North Carolina Press. 1996.

FANON, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

FARRELL, Martin, "¿Hay derechos comunitarios?", *Revista Doxa*, no. 17-18, Alicante, 1995, pp. 69-94.

FAYA Viesca, Jacinto, *El federalismo mexicano. Régimen Constitucional del Sistema Federal*, Instituto Nacional de la Administración Pública, México, 1988.

FERNÁNDEZ Bravo, Álvaro (comp.), *La invención de la nación*, Manantial, Buenos Aires, Argentina, 2000.

FERRARI, Vincenzo, *Primera lección de sociología del derecho*, 1ª ed., México, UNAM-IIJ, 2015.

FIX FIERRO, Héctor y LÓPEZ AYLLÓN, Sergio, "El acceso a la justicia en México. Una reflexión multidisciplinaria", en Fix-Fierro, Héctor y López-Ayllón, Sergio, *Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, T. I, UNAM, México, 2001.

_____, "Cambio jurídico y autonomía del derecho: un modelo de la transición jurídica en México", *Estado de derecho y transición jurídica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Editorial Gedisa, 2001.

_____, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010.

_____, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

FREDERIC, Jameson y SLAVOJ Žižek, *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Argentina, 1998.

FREUD, Sigmund, *Los orígenes del psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones Alianza, 2007.

_____, *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

FRIEDMAN, Lawrence, "Is there a modern legal culture?", *Ratio Juris*, vol. 7, no. 2, 1994, 117-131.

FRIEDMAN, Milton, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

FUKUYAMA, Francis, *El Fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992.

GALEANA, Patricia (coomp.), *La condición de la mujer indígena y sus derechos fundamentales*. Seminario internacional. Federación Mexicana de Universitarias. Comisión Nacional de Derechos Humanos. Coordinación de Humanidades, México, UNAM, SEGOB, 1997.

GALSTON, William, *Liberal purposes*, Cambridge University Press, 1991.

GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, Porrúa, México, 2006.

GARCÍA Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

GARCÍA Villegas, Mauricio, *Sociología y crítica del Derecho*, México, Fontamara, 2010.

GARZÓN Valdés, Ernesto, "El problema ético de las minorías étnicas", en *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

GILBERTO Giménez, "Cultura, identidad y metropolitanismo global", en M. E. Sánchez Díaz de Rivera (coord.), *Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 2004.

GILLIAN, Angela, *Clase, raza y etnicidad en Brasil y México*, trabajo presentado en la 73va. Reunión anual de la asociación americana de antropología en la Cd. De México, 1974.

GILPIN, Robert, *El reto del capitalismo global*, Océano, México, 2003.

GONZÁLEZ Galván Jorge Alberto (coord.) *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, México, 2002.

_____, *El derecho consuetudinario indígena en México*, Cuadernos del instituto de investigaciones jurídicas no. 2 serie L. cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios, Coord., José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, México, IJ-UNAM, 1994.

_____, *Panorama del derecho mexicano. Derecho indígena*. México, UNAM. McGraw Hill interamericana editores, 1997.

GOODHART, Arthur, "Determining the ratio decidendi of a case", *Yale Law Journal*, vol. XL, no. 2, December 1930, pp. 161-183.

GÓMEZ, Magdalena, “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte”, en Hernández, Aída, Sarela Paz y Teresa Sierra (coord.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa, México, 2004, pp. 175-205.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo, *La democracia en México*. México, Ed. Era. 1965.

GONZÁLEZ, María del Refugio, “Historia del derecho mexicano”, *Introducción al derecho mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1981, vol. 1, pp. 11-108.

GRAMSCI, Antonio, *Maquiavelo y Lenin*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 2003.

GRAY, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, trad. Martín Bruggendieck, *Estudios Públicos*, 80, primavera 2000, pp. 77-93.

_____, “Toleration: A Post-Liberal Perspective”, *Enlightenment’s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, London and New York, 1995.

GUILLEN, Arturo, *México hacia el Siglo XXI*, PyV UAM, México, 2000.

_____, *Mito y realidad de la globalización neoliberal*, Porrúa, México, 2007.

GUTIÉRREZ Martínez, Daniel (coord..), *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI, México, 2006.

GUY, Peters, *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*, Gedisa, Barcelona, 2003.

HALE, Charles, *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido, ponencia para la conferencia*, “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado,” organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), octubre, 2004.

_____, “Rethinking indigenous politics in the era of de “indio permitido”, *NACLA Reporto on the Americas*, september-october, vol. 38, núm. 2, 2004.

HALL, Stuart, “Cultural Studies: two paradigms”, *Media, Culture and Society*, no. 2, London, 1980, pp. 57-72.

HAMILTON, Alexander et al, *The Federalist: from the original text of Alexander Hamilton, John Hay, and James Madison*, the Modern Library, New York, 1937.

HARNECKER, Marta, *La izquierda en el umbral del siglo XXI: haciendo posible lo imposible*, 1999.

HARVEY, David, *Breve historia del Neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, Akal, Madrid, España, 2007.

HAYEK, Friedrich, *Camino de Servidumbre*, trad. José Vergara Doncel, Alianza Editorial, 2011.

HERNÁNDEZ Cervantes, Aleida, *Las transformaciones del Estado y del derecho en el contexto de la globalización económica*, UNAM, México, 2010, tesis doctoral.

_____, *Diferentes pero Iguales: los Pueblos Indígenas en México y el Acceso a la Justicia*, Proyecto sobre la Reforma de la Administración de Justicia en México, Centro de Estudios México-Estados Unidos, La Jolla, California.

HOBBSAWM, Eric, *La era de la revolución. Europa 1789-1848*, 6° edición, Buenos Aires, Grupo Editorial Planeta, 2007.

_____, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2012.

HÖFFE, Otfried, *El proyecto político de la modernidad*, 1°ed, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.

HOFFMANN, Odile y Fernando I. Salmerón (coords), *Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación*, CIESAS, ORSTOM, México, 1997.

HOLLOWAY, John, “El Estado y la lucha cotidiana”, *Cuadernos Políticos*, nuo. 24, México, D.F., editorial Era, abril–junio de 1980, pp. 7 – 27.

HORBATH Corredor, Jorge, “La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México”, en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008

IBARRA Palafox, Francisco, “La libertad de las minorías etnoculturales”, en *Tercer Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad*, Grupo Salinas, México, 2009.

_____, *Minorías etnoculturales y Estado nacional*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005.

JAY, Martin, *La imaginación dialéctica*, Taurus, España, 1973.

KAISER, Axel, *La tiranía de la igualdad*, Ediciones Deusto, Barcelona, España, 2017.

Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Concha Roldán, Madrid, 2013.

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

KENNEDY, Duncan, “Nota sobre la historia de los CLS en los Estados Unidos”, *Revista Doxa*, no.11, 1992

_____, “La educación legal como preparación para la jerarquía”, Academia, *Revista sobre Enseñanza del Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, año 2, no. 3, enero-junio de 2004.

KEYNES, John Maynard, *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.

_____, “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Nacional de Educación a Distancia; y Universidad Autónoma Metropolitana, No. 7, 1996, p. 20-54.

_____, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, España, 2003.

_____, “Liberal individualism and liberal neutrality”, *Ethics*, vol. 99, no. 4, págs. 883-905.

LASKI, Harold J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Todos somos caníbales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

_____, *Raza y Cultura*, Madrid, 1999.

_____, *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Thérèse Cevasco, Paidós, España, 1969.

LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, 5ª edición, trad. de Juana Bignozzi, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

LÓPEZ-AYLLÓN, Sergio, *Las transformaciones del sistema jurídico y los significados sociales del derecho en México. La encrucijada entre tradición y modernidad*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

_____ y FIX-FIERRO Héctor, “¡Tan cerca, tan lejos! Estado de derecho y cambio jurídico en México (1970-2000)”, *Culturas jurídicas latinas de Europa y América en tiempos de globalización*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.

LÓPEZ Bárcenas, Francisco, “La diversidad mutilada. Los derechos indígenas en la Constitución de Oaxaca”, en Gabriel García Colorado e Irma Eréndira Sandoval (coords.), *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Legislativas, México, 2000.

LÓPEZ Medina, Diego Eduardo, *El derecho de los jueces*, Editorial Legis, Colombia, 2000.

LUHMANN, Niklas, *La moral de la sociedad*, Editorial Trotta, Madrid, España, 2013.

MCLAREN, Peter, *Pedagogía crítica y cultura depredadora*, Paidós, Barcelona, España.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

MALDONADO Goti, Korinta, *Los juzgados indígenas de Cuetzalan y Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Anagrama, Barcelona, 2011.

MARX, Karl, *El Capital*, Tomo I, Siglo XXI Editores, México, 2010.

MENÉNDEZ, Eduardo, "Racismo, colonialismo y violencia científica", *Revista Transformaciones*, Centro Editor de América Latina, 1972, 169-196.

MÉRIDA Cañaverl, Jacobo, *El concepto de derecho indígena*. México, Ed. Poder judicial del Estado de Chiapas, 2010.

MILLÁN, Mágina, "Las mujeres tienen derechos'. Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista", en coord. Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares, *Política, etnicidad e*

inclusión digital en los albores del milenio, Porrúa, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 325-354.

MILNER, Jean-Claude, *La arrogancia del presente: miradas sobre una década: 1965-1975*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

MONREAL Ávila, Ricardo, *Reformas estructurales, mitos y realidades*, H. Cámara de Diputados, LXII Legislatura, Porrúa, México, 2014.

MONTEMAYOR, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México, Ed. De Bolsillo, 2008.

MONTESQUIEU, Charles, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 2007.

MORA Torres, Magali y VILLAR García, María Gabriela, *Los efectos de la globalización en la identidad cultural de la etnia mazahua del estado de México. caso: jiquipilco. una aportación desde la disciplina del diseño*, Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional A.C., 2015.

MOUFFE, Chantal, *En torno a lo político*, FCE, Argentina, 2011.

_____, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 2015.

_____, *Política agonística en un mundo multipolar*, CIDOB, Barcelona, 2010.

NADER, Laura, "Styles of Court Procedures: To Make the Balance", en *Law in Culture and Society*, Chicago University Press, Adine, 1972.

NARVÁEZ Hernández, José Ramón, "La crisis de la codificación y la historia del derecho", *Revista Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XV, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2003.

NURIA González, Martín (coord.), *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau*, t. I: Derecho Romano. Historia del Derecho, UNAM, México, 2006.

OBERDIEK, Hans, *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance*, Rowman and Littlefield, 2001

O'FARRELL, Pablo Badillo (coord.) *Pluralismo, tolerancia y multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Madrid, España, Ediciones Akal. 2003.

OLIVÉ, León, *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, UNAM, México, 2008.

_____, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999.

OLIVERA, Mercedes, "Sobre las Profundidades del Mandar Obedeciendo" en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord), *Tejiendo Historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, CONACULTA-INAH, México, 2004, pp, 219-247.

ORDOÑEZ Mazariegos, Carlos Salvador, "Tradición y modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización", en Ordoñez Cienfuentes, José Emilio Rolando (coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

ORDORICA, Manuel, y CONSTANZA Rodríguez, y Bernardo Velázquez, e Ismael Maldonado, "El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena

de México", Desacatos. *Revista de Ciencias Sociales*, Editorial Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, no. 29, 2009

ORTÍZ Elizondo, Héctor, *Impacto del marco jurídico vigente en el reconocimiento de la diferencia cultural a procesados indígenas*, INI, México, 2001.

OVALLE, Favela José, "Acciones Populares y Acciones para la Tutela de los Intereses Colectivos", *Revista Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXVI, no.107, mayo-agosto de 2003, pp. 587-615.

PAJUELO, Ramón y SANDÓVAL, Pablo, *Globalización y Diversidad Cultural, una mirada desde América latina*, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, London, 2000.

PIQUERAS, Andrés, *Movimientos sociales y capitalismo. Historia de una mutua influencia*, Valencia, Ed. Germaia, 2007.

POPPER, Karl, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad. Marco Aurelio, Paidós, Barcelona, 2005.

_____, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, España, 2017.

RAMÍREZ González, Irma; Arriaga Ornelas, José Luis, "La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural", en *Culturales*, México, 2011, v. 7, n. 14, p. 87-124.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México, trigésima séptima reimpresión*, Colección Austral, Editorial Planeta Mexicana, México, 2001.

RANCIÈRE, Jacques, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2007.

_____, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

_____, *El odio a la democracia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012.

RAWLS, John, *Liberalismo Político*, trad. Sergio René Madero Báez, cuarta reimpresión, FCE, México, 2003.

_____, *Teoría de la Justicia*, trad. María Dolores González, segunda reimpresión, FCE, México, 2000.

_____, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, De Francisco, A. (trad.), Paidós, Barcelona, 2002.

RAZ, Joseph, "Autonomía, tolerancia y el principio del daño", trad. R. Correa, *Revista de Estudios Públicos*, Santiago, Chile, no. 76, pp. 91-113, 1999.

_____, *La ética en el ámbito público*, trad. de María Luz Melon, Barcelona, Gedisa, 2001.

_____, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 1, Invierno, 1990, pp. 3-46.

REYES Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, T. I., Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

- RIVERA Ríos, Miguel Ángel, "Apertura comercial y reestructuración económica en México", en Dabat Alejandro (coord.), *México y la globalización*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, México, 1994,
- ROBESPIERRE, Maximilien, *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, España, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.
- RUIZ, Margarito, "La Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía", en Burguete, Araceli, (Coord.), *Experiencias de autonomía indígena*, Documento 28, IWGIA, Dinamarca, 1999.
- RUSTOW, Dankwart, *A World of Nations. Problems of Political Modernization*, Brookings Institution, Washinton D.C., 1967.
- SÁBATO, Ernesto, *La resistencia. Una reflexión contra la globalización, la clonación, la masificación*, México, Editorial Planeta Mexicana, bajo el sello editorial Booket, 2003.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Editorial Anagrama, Barcelona, 2004.
- SALAS-PORRAS, Alejandra, "Las élites neoliberales en México: ¿cómo se construye un campo de poder que transforma las prácticas sociales de las élites políticas?", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre, 2014.

- SALAZAR Luzula, Katya, *El acceso a la justicia de los pueblos indígenas en Oaxaca: retos y posibilidades*, Washington, Organización de los Estados Americanos, 2007.
- SALMERÓN, Fernando, *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Paidós, México, 1998;
Olivé, León, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, México, 2003.
- SÁMANO Renteria, Miguel Ángel, *El desarrollo rural y los pueblos indígenas en la era de la globalización*.
- SAMIR, Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1997.
- SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, trad. María Luz Melon, Gedisa, Barcelona, 2000.
- SARTORELLO, Stefano, Raúl Gutiérrez y UNEM, "Modelo curricular de educación intercultural bilingüe, UNEM", en María Bertely (coord.), *Sembrando nuestra propia educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*, México: UNEM/ECIDEA, Papeles de la Casa Chata, CIESAS, Ediciones Alcatraz, 2009.
- SIEDER, Rachel, "Introduction", en *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, ILAS, Londres, 2002.
- SIERRA, María Teresa, "Mujeres indígenas, justicia y derechos", en (comp.) Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008.

SILVA, Germán, “El proceso de la investigación sociojurídica en Colombia”, en *Revista Diálogos de Saberes*, no. 15, abril – junio, Facultad de derecho, Universidad libre de Colombia, Bogotá, Colombia, 2002.

SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

_____, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Tecnos, Madrid, 2009.

SÜSSMUTH, Weidenfeld, “The Integration of Challenge: Living Together in a Europe of Diversity”, en *Managing Integration*, Migration Policy Institute, 2005.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, IIDH-El Colegio de México, México, 1988.

_____, “Los movimientos étnicos indígenas del Estado nacional en América Latina”, *Civilización: configuraciones de la diversidad*, México, UAM-1, 1984.

_____, “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: Los pueblos indígenas” en Jean- François Prud’homme (comp.), *Demócratas, Liberales y republicanos*, México, El Colegio de México, 2000.

_____, “Minorías Étnicas y Política Cultura”, en *Revista Nexos*, 2005.

STUART Mill, John, *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

SUÁREZ Ávila, Alberto Abad, *La protección de los derechos fundamentales en la Novena Época de la Suprema Corte*, Porrúa, México, 2014.

TADESCO, Juan Carlos, *Educación en la sociedad del conocimiento*, 1° ed, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2000.

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, 1993.

TELLO, C. *La política económica en México*, siglo XXI, México, 1976.

TORRE Rangel, Jesús Antonio, "Los acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho", *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, año 30, núm. 30, 2006, pp. 537- 577.

TOURAINÉ, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

TREVES, Renato, *Introducción a la sociología del derecho*, trad. Manuel Atienza, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1978.

TREVIÑO, Javier, *The sociology of law*, St. Martin Press, New York, 1997.

TROTSKY, León, *Terrorismo y Comunismo (Anti-Kausty)*, 1ª edición, Edizioni Il Comunista, 2005.

VALENCIA Carmona, Salvador, "En torno al Federalismo Mexicano", en Valadés Diego, Hernández Antonio María (coord), *Estudios sobre federalismo, justicia, democracia, y derechos humanos*, IJ-UNAM, México, 2003, pp. 359-380.

VALCÁRCEL, Armelia, "Ética para un mundo global", *Temas de Hoy*, Madrid, 2002, pp. 116-117.

VALLADARES de la Cruz, Laura, "La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización Indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio", en comp. Fernando García, *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2008, pp. 289-308.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Porrúa, México, 2007.

VÁZQUEZ, Rodolfo, *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

VELASCO, Gómez Ambrosio, "Democracia liberal y democracia republicana" en Aracauria, *Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, U. de Sevilla, año 1, no. 1, 1999, p. 72-82.

_____, "Multiculturalismo, nación y federalismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XLVII, no. 191, 68-85.

VILAS, Carlos, *La izquierda en América Latina: presente y futuro (notas para una discusión)*, Ed. FIM-CEA, 1996.

VILLORO, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985.

_____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

_____, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, primera edición, Paidós-UNAM, México, 1998

VLADÍMIR Ilich, Lenin, *Imperialismo, la fase superior del capitalismo*, Taurus, México, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005.

WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

_____, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

WEBER, Max, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

_____, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

_____, “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”, en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu Editores.

WILLIAMS, A. Robert, *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford University Press, New York, 1992.

WRIGHT, Mills Charles, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

YONG-JUNE, Park, *Pedir lo imposible. Slavoj Žižek*, España, Ediciones Akal, 2014.

YRIGOYEN Fajardo, Raquel, *Pueblos indígenas. Constituciones y reformas políticas en américa latina*, Lima, International institute on Law and Society-IILS, INESC, ILSA, 2010.

ZAMBRANO Tizado, Juan Pablo, "Multiculturalidad y derechos colectivos en Joseph Raz", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, no 41, julio-diciembre, 2009, 287-292.

ZELDIN, Theodore, *An Intimate History of Humanity*, Vintage, London, 1998

ŽIŽEK, Slavoj, *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y Terror*, Madrid, Ediciones Akal, 2010.

_____, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2008.

_____, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, España, 2009.

_____, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid, 2005.

Legisgrafía

Ley Federal de Zonas Económicas Especiales

Mesografía

RANCIÈRE, Jacques *Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales*, Estudios Visuales, 2010. Consultado el 10 de noviembre de 2016 en: http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/05_ranciere.pdf

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres*. Consultado el 09 de agosto de 2017 en: <http://juango.es/files/discurso-sobre-las-ciencias-y-las-artes.pdf>