

Juan Carlos Abreu y Abreu*

Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México)

jabreuy@derecho.unam.mx

**Indígenas, sujetos excluidos y marginados
por la Constitución mexicana****

*Natives, excluded and marginalized subjects
by the Mexican Constitution*

*Indígenas, sujeitos excluídos e marginalizados
pela Constituição mexicana*

Artículo de investigación: recibido 20/11/2019 y aprobado 04/09/2020

* Investigador del Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE) juan.abreu@inacipe.gob.mx
Profesor de Evolución del Derecho Mexicano en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) jabreuy@derecho.unam.mx

** Este artículo es el resultado de las investigaciones realizadas por el autor en su línea de investigación Antropología Jurídica.

Resumen

En este artículo se hace un recuento del devenir de los derechos a la diferencia en México, desde una perspectiva jurídico-antropológica; se señalan las vicisitudes que las poblaciones indígenas han atravesado en su lucha por el reconocimiento a sus identidades y territorios; y, finalmente, se pone énfasis en el panorama multicultural actual, desarrollando los avances y retos del Estado mexicano en términos de protección y garantías de las poblaciones que han decidido conservar y transmitir formas de vida no occidentales.

Palabras claves: México; poblaciones indígenas; multiculturalismo; paz; Constitución; Derechos Humanos.

Abstract

This article recounts the evolution of rights to difference in Mexico, from legal anthropology. We point out the vicissitudes that indigenous populations have gone through for recognition of their identities and territories. Finally, we emphasize the current multicultural panorama, developing the advances and challenges of the Mexican State in terms of protection and guarantees from the populations that have decided to conserve and transmit non-Western ways of life.

Keywords: Mexico; indigenous people; multiculturalism; peace; Constitution, Human Rights.

Resumo

Este artigo relata a evolução dos direitos à diferença no México, desde uma perspectiva jurídico-antropológica; São apontadas as vicissitudes pelas quais passaram as populações indígenas em sua luta pelo reconhecimento de suas identidades e territórios; e, finalmente, enfatiza-se o panorama multicultural atual, desenvolvendo os avanços e desafios do Estado mexicano em termos de proteção e garantia das populações que decidiram conservar e transmitir modos de vida não ocidentais.

Palavras-chave: México; populações indígenas; multiculturalismo; paz; Constituição; Direitos Humanos.

*a la memoria de don Oscar Correas (1943-2020), inextinguible
faro en la crítica jurídica latinoamericana.*

Vivimos en una sociedad de la que no podemos, en verdad, enorgullecernos. Donde la buena voluntad y los derechos humanos, no pasan de ser anhelos siempre elusivos, como los espejismos. Donde la crueldad de la cárcel ofrece una vista horrorosa de la sociedad que ha inventado esos infiernos. Donde la participación política de los ciudadanos está mediada por una casta infame de políticos profesionales siniestros y corruptos, plaga que no conocen los pueblos indios. Donde los amos de la guerra disponen como patronos de hacienda sobre la vida y la muerte, no sólo de los pueblos atacados, sino de sus propios soldados. (Correas, 2007)

Exposición de motivos

Estudiar el devenir de los derechos a la diferencia cultural en México, específicamente de los derechos de las poblaciones indígenas, insta no solo a mostrar una revisión histórica del multiculturalismo en la norma, sino también a hacer una crítica del proceso en el que esta supuesta evolución se materializó constitucionalmente. Supuesta, porque los derechos que hoy se “reconocen”¹ a las poblaciones indígenas en México padecen las patologías del *realismo jurídico*,² que aqueja a muchos otros sujetos que forman parte de las minorías que, en las últimas décadas, han sido reconocidas por las constituciones locales y por la federal;³ pues aún estamos lejos de que cesen los despojos y atropellos cotidianos

1 “Sólo quien tiene el poder, puede “reconocer”. ¿Cómo podría “reconocer” el débil al fuerte? No cabe ni siquiera preguntarlo. Sólo el fuerte, el hegemónico está en situación de “reconocer” al otro. Si el otro fuera igualmente fuerte, o más, no cabría, no tendría sentido, hablar de tal “reconocimiento”. Esto puede verse desde otro punto de vista; desde la pregunta: ¿Quién dio derecho al reconociente para reconocer al reconocido? ¿Por qué tiene que “reconocerlo”? ¿Acaso el otro necesita el permiso del poderoso para existir? Nótese que, en el caso de las comunidades indígenas, éstas existían *antes* de que existiera el estado que hoy las “reconoce” -o, más bien, no lo hace-. ¿De dónde obtuvo el sistema normativo hegemónico el derecho a no reconocer a los pueblos indígenas? (Puesto que “reconocerlos” es lo mismo que tener el derecho a no reconocerlos)” (Correas, 2007. p. 131).

2 Por *realismo jurídico* entendemos a la doctrina filosófica del derecho que se centra en el estudio de la relación entre la norma *de iure* y *de facto*, con la finalidad de analizar el efecto que la norma escrita tiene en la realidad.

3 “En México, algunos textos jurídicos, incluso constitucionales, han tratado de resolver la cuestión refiriéndose a los grupos humanos que pertenecen a sociedades existentes antes de la

que sufren las poblaciones indígenas. La diferencia, entonces, entre una revisión meramente jurídica y una que incluya una perspectiva antropológica es que esta última cuestiona los derechos que las poblaciones y sujetos indígenas tienen, o no, *de facto* sobre la reproducción de su identidad y las autonomías de sus territorios. Por lo anterior, en este texto, el lector encontrará un recuento crítico del devenir y los retos que el Estado mexicano tiene en materia de protección efectiva de los derechos a tener una identidad diferente a la de las mayorías.

Hacer *memoria* requiere someter lo que se aborda como fenómeno a un análisis crítico, pues de poco sirve derrochar tinta para seguir la comparsa de los *entretenedores* del ditirambo cívico y la efeméride. Al contrario, para contestar a la vacuidad de los estudios exegéticos tradicionales, nuestra reflexión pone en tela de juicio los lugares comunes del discurso jurídico. No habremos de distraer a nuestro amable lector con una construcción teórica respecto de la aplicación del *pensamiento crítico* a nuestras reflexiones; baste solo hacerle la oportuna advertencia de que las páginas que tiene entre manos claudican del acartonamiento academicista y ofrecen una interpretación más holgada, no con ello caprichosa, sino que liberada de los encorsetados modelos de análisis del texto constitucional al que nos acostumbró una historia del derecho arrodillada al discurso oficialista, hoy por demás decadente.

Ahora bien, para abrimos paso en el berenjenal de la problemática indígena desde el plano del sistema jurídico mexicano, y atrevemos a proclamar que son los más notables ausentes en la Constitución, es porque para construir nuestros argumentos revisitamos la *antropología jurídica*, tendiendo puentes con las propuestas metodológicas de vanguardia de un *interculturalismo* que responde a la posibilidad de un conocimiento interdisciplinario (sociológico, histórico, filosófico), que no se limita a la especulación intelectual, sino que anticipa formas comunitarias para conceder soluciones a un reto de espectro continental, incluso global.⁴ Veámoslo así, los procesos globalizadores en los

conquista española; e identifican a tales pueblos, como los que mantienen no sólo su idioma, sino sus sistemas normativos. Esto último es un acierto, pues lo que constituye a una sociedad humana, es el conjunto de normas que usan para resolver sus conflictos, y *establecer quiénes son inquiridos por esas normas*. Con lo cual, casi sin querer, la ideología jurídica reconoce el pluralismo jurídico que niega expresamente, tanto en la enseñanza, como en el ejercicio del sistema jurídico” (Correas, 2007, p. 147).

⁴ “Ya no es posible, en América Latina, hacer ciencias sociales al margen de la consideración de los pueblos indios. Como tampoco es ya posible hablar de justicia social sin tenerlos en cuenta” (Correas, 2007, p. 17).

que discurre nuestro tiempo ponen en evidencia un irrenunciable escenario multicultural. La interacción de los sistemas culturales y, en consecuencia, de los sistemas jurídicos en contextos multiétnicos está soportada por los frágiles pilotes de un añejo conflicto: el *colonialismo*, que incide hoy tanto en el mundo metropolitano (*Norte*) como en el periférico (*Sur*).

Las tensiones provocadas por los *fundamentalismos culturales* son caldo de cultivo para reivindicaciones étnicas, que los profetas del neoliberalismo han concebido como un “choque de civilizaciones” justificatorio de la exclusión y discriminación que aderezan la abismal desigualdad y la injusticia social que pesan sobre las minorías étnicas en los Estados nacionales. En los países latinoamericanos la situación se agudiza crecientemente, merced a las reformas estructurales que han implementado los gobiernos bajo la presión internacional. Estos procesos han significado un aumento de la pobreza, una mayor presencia de organizaciones multilaterales en la definición de las políticas públicas, más aún, el incremento de la violencia y de las tensiones sociales. Este es nuestro marco de referencia cuando nos proponemos analizar la trascendencia de la norma constitucional y los alcances de la acción gubernamental en materia de reconocimiento de poblaciones indígenas en la construcción de *Estados multiculturales*.

La reforma al artículo 2º constitucional (Diario Oficial de la Federación del 14 de agosto de 2001), desde su inspiración *garantista*, definió al Estado mexicano como “pluricultural” y sustentado en sus “poblaciones indígenas”. Ciertamente, nuestro país alberga más de cincuenta *pueblos originarios* que conservan *su identidad*, por vía de defender a ultranza *sus* lenguas y tradiciones. Esto, a la postre, les ha permitido dar sustento a sistemas políticos, económicos y normativos que les son propios, en la medida en que organizan los diferentes aspectos de *su* vida tanto personal como comunitaria.

Nos queda claro, “lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el edificio jurídico y político del Estado moderno colonial” (Santos, 2012). Hoy por hoy, la reforma constitucional no ha resuelto las inveteradas condiciones de sumisión, explotación y abandono a las que se ha sometido a las poblaciones indígenas, pues encarnan, aún en nuestros días, en prácticas discriminatorias y estigmatizadoras. Así pues, en nuestra disertación damos cuenta del fenómeno de la diversidad de México, en tanto las poblaciones indígenas, y otras minorías, exigen respeto a decisiones fundamentales en el marco del pluralismo jurídico.

Asumimos que la *consulta* y *consentimiento previo* de los pueblos indígenas son derecho irrenunciable para revertir los abusos de las decisiones hegemónicas, tanto corporativas como gubernamentales,⁵ empero, a pesar de ser una realidad en la norma, las recientes consultas que se han llevado a cabo están amañadas y no respetan los procedimientos establecidos; por ejemplo, la relacionada a los megaproyectos en el Sureste mexicano. Esto nos lleva a manifestar la urgencia por transitar a un Estado multicultural *de facto*, uno que atienda las implicaciones y consecuencias que susciten el ejercicio de la *autonomía*.

La Constitución como instrumento de exclusión en México (referentes histórico jurídicos)

Nuestra Constitución, ciertamente, representó un instrumento con el que los líderes de las fuerzas beligerantes envueltas en el proceso revolucionario, iniciado siete años antes, cerraron uno de los episodios más dolorosos de nuestra historia, derivado del estallido de legítimas luchas sociales de un proletariado centenariamente campesino y de un naciente obreraje, que exigían el derecho más elemental: no sufrir hambre. Vista desde su aspecto práctico, permitió establecer las *reglas del juego* entre gobernantes y gobernados, por vía de organizar una estructura institucional que, haciendo caso a las tendencias políticas de la época, funcionara dentro de esquemas relativamente democráticos.

Más allá de la norma constitucional, más allá de su discurso ampuloso y rebuscado, de sus pronunciamientos emotivos y ensoñadores, la ideología liberal —que desde el siglo XIX había transformado al vasallo del régimen monárquico en ciudadano con derechos y obligaciones para con el Estado— cristalizaba, mientras dejaba patente el abismo entre lo individual y lo social, como un conflicto sin solución. La Constitución del 17 generalizó una problemática insostenible, en cuanto tomó como herencia una ficción iluminista: “la igualdad”. En consecuencia, los indios, en su calidad de desiguales, sufrieron una terrible discriminación, pues se les obligó a renunciar a su lengua, sus tradiciones,

5 “Debemos ver más allá de las formas obvias del poderío económico y político, y analizar del mismo modo el papel del poder en la producción cultural en otros ámbitos. ‘Recurrir al concepto de hegemonía cultural’, apunta Jackson Lears [...]; el concepto de hegemonía también conlleva un fuerte sentido de contradicción y tensión. Las relaciones de dominación política y económica son vistas como contradictorias e incapaces de determinar o comprender toda la vida y la actividad sociales; la cultura dominante, basada en valores compartidos que se producen y difunden, entra en diversos puntos en problemática conexión con una variedad de experiencias individuales y grupales que no conectan con los significados dominantes” (Roseberry, 2014, pp. 132-133).

su comunidad, y a los que no se asimilaron se les invisibilizó o se les diluyó, reduciéndolos a la calidad de cifra de programa gubernamental. En el devenir histórico de las poblaciones indígenas, fueron relegadas de un *proyecto nacional* que ha pretendido *integrarlos*; sin embargo, las comunidades, aun siendo objeto de exclusión y marginación, no han renunciado a su identidad y se han adaptado a la realidad que se les impone, sin que por ello claudiquen de su propia forma de entender el mundo.

En Europa, la idea de Estado nación se concibió a partir de una organización política de la sociedad que se presumía homogénea en términos etnoculturales, compuesta por individuos iguales en derechos y sometidos al mismo orden jurídico. Esta convicción fue resultado de una invención construida sobre representaciones míticas, que germinó a partir del postulado de constituir organismos políticos con una lengua, cultura y raza homogéneas. En nuestro continente, desde la época indiana, la clase dominante desarrolló múltiples mecanismos de exterminio de los diversos y variados grupos originarios (genocidio, despojo, migración forzada, alienación lingüística y cultural) o, en el mejor de los casos, logró reducirlos e integrarlos a las comunidades homogéneas del imaginario colonial.

El México liberal republicano no pudo desprenderse de esa concepción unívoca de Estado (al modo europeo); por ello, los pueblos originarios fueron vistos como un lastre, un estorbo para el *proyecto de Nación*, que se impuso con una grave carencia de legitimidad, pues encontró sustento en el despojo y la usurpación de los derechos de los pueblos de indios y les contuvo excluidos y marginados. Recién proclamada la independencia nacional, la emergente élite criolla se dio a la tarea de transformar la Nueva España en un Estado moderno. Por ello se le negó espacio a la cultura indígena desde las primicias del siglo XIX, se invisibilizó al indio y el criollo asumió el rostro de un México que pone su mirada en el proyecto modernizador basado en la imitación de lo europeo; se pretendió *blanquear* al mexicano, se negó la realidad del “México profundo” y se creó un “México imaginario” (Bonfil, 1990). Los indígenas fueron vistos por los nacionalistas liberales de la época como remanentes de un pasado a superar y evadieron un problema que supusieron resolver a través de su inclusión en la categoría universal de *ciudadano*, a partir del sofisma de la igualdad ante la ley. Decretar la igualdad entre desiguales, sin establecer las condiciones particulares que efectivamente compensaren las desventajas de hecho, solo tuvo como consecuencia profundizar aún más la desigualdad social.

Con la Revolución en puerta, una nueva élite tomó el poder y se elaboró un nuevo proyecto de unidad nacional que enalteció la figura del mestizo. Ni el criollo ni el indio encarnaban la *Historia*. El mestizo surge como la reivindicación del glorioso pasado prehispánico (el indio muerto), pero receptivo a la cultura universal, para encaminarse al progreso moderno. La ideología nacionalista se verá reflejada en la producción artística y cultural de los gobiernos postrevolucionarios: en el muralismo de Rivera, en el proyecto educativo de Vasconcelos y su idea de la “raza cósmica” y el exordio de “forjar patria” de Manuel Gamio. La arqueología y la antropología se convierten en disciplinas al servicio del Estado; su tarea será restaurar los templos y rescatar las antiguas piezas prehispánicas para crear los grandes museos, los nuevos santuarios de la nacionalidad.

Para 1939, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, la Asamblea de Lingüistas y otras dependencias, como el Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional y el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, señalaron a la antropología como ciencia para administrar la política “indigenista”. En este ambiente se crea el Instituto Indigenista Interamericano (III), que tuvo su primera reunión en Pátzcuaro, Michoacán en 1940, y se propuso la creación del Instituto Indigenista Mexicano. Para mediados del siglo XX sucedió una explosión de instituciones que tendrán como propósito rescatar las culturas prehispánicas y el patrimonio cultural como un bien “propiedad de la nación” y testimonio del fastuoso pasado precolombino. Sin embargo, excluyeron al indio vivo y comenzó una representación de este como hambriento, desarraigado e ignorante, que debía ganarse su lugar como *igual* en la sociedad moderna. El proyecto indigenista postrevolucionario impuso un modelo de desarrollo paternalista en el que atender al *México profundo*, agrario y popular no fue el objetivo, sino hacer crecer otro México: el industrial urbano y cosmopolita. Este proyecto planteó básicamente la homogenización de la población mexicana, por vía de que el indio renunciase a la cultura propia y adoptase una diferente. El patrimonio cultural es útil solo para el discurso demagógico, mientras que los pueblos indígenas, imposibilitados para ejercer la capacidad de tomar decisiones, se subordinan al Estado, que suple sus deficiencias atávicas. Se imparte educación básica para todos, se establece el español como lengua nacional, se eliminan las lenguas indígenas, se difunde la idea del mundo urbano y del progreso; ahí el germen del abandono y el empobrecimiento del campo.

En México, a partir de que los Estados Unidos de Norteamérica establecieron su poderío hegemónico en la posguerra, las ideologías nacionalistas se matizan; emerge una clase media urbana con anhelos de mejora social, que mira como aspiración el *american way of life*. En la década de los sesenta, los medios masivos de comunicación difunden un modelo de vida americanizado que engendra en la pequeña burguesía mexicana el ideal de nueva sociedad. Las comunidades indígenas se tornan invisibles; existen en el mapa como una mera referencia de orientación turística. A todas luces, la política oficial del Estado mexicano durante el siglo XX fue de integración cultural; es decir, pretendió incorporar a las poblaciones indígenas a la sociedad moderna, se les concedió conservar aspectos folclóricos y pintorescos en función de un imaginario nacional y se les marginó de las decisiones fundamentales en los ámbitos político o económico. Esto obedeció en gran medida a la idea de una nación homogénea, que dejó fuera las identidades colectivas que conforman el variopinto mosaico de la nación mexicana.

Durante las últimas décadas del siglo XX, en toda América Latina estallaron diversas movilizaciones sociales caracterizadas por la reivindicación de las identidades y la defensa de los derechos humanos. Estos movimientos detonaron en el estudio de “el otro”, a partir de la necesidad de reconocerle; sin embargo, el reconocimiento a la diversidad cultural fue tardío respecto de reivindicaciones como los derechos de la mujer, la convivencia entre homosexuales, la preocupación por el medioambiente. La razón radica en que el reconocimiento a la diferencia cultural es más identitario que ideológico y étnico-cultural más que político. El 1° de enero de 1994 estalló en Chiapas una rebelión armada de indígenas mayas encabezada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).⁶

⁶ “La idea que está en la base del nombre, *liberación nacional*, supone que el país, si bien tiene instituciones propias, y más o menos efectivas, de todos modos, los políticos que gobiernan lo hacen conforme con instrucciones extranjeras, o, al menos, conforme con intereses económicos extranacionales. La idea, es, pues, que hay que “liberar” a la patria del yugo extranjero, e iniciar un nuevo camino, de libertad e independencia, que conduzca a una Sociedad más justa y solidaria. Pues bien, todos estos movimientos de liberación nacional comenzaron a organizar a la población del territorio ‘liberado’, como suelen decir. Y, obviamente, eso lo hicieron produciendo gran cantidad de normas, fundando tribunales para aplicarlas, y prestando su fuerza para hacerlas cumplir. Como por lo demás, en cualquier estado moderno; más aún, en el caso de los subversivos o insurgentes latinoamericanos de las guerras de independencia, al principio pequeñas organizaciones, llegaron a convertirse en los estados modernos de hoy” (Correas, 2007, p. 43).

Este fue el detonante que hizo visible el problema histórico de la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano.⁷

Para encarar el incidente, se abrió un largo proceso de diálogo y negociación entre los beligerantes y un gobierno neoliberal que tuvo que enfrentar la demanda de autonomía como el núcleo central de sus reivindicaciones como grupos étnicos. Esto fue lo que introdujo en el debate nacional e internacional la problemática indígena como una cuestión nodal. Los reclamos de democracia, libertad y justicia, junto con la autonomía, fueron las demandas de las poblaciones indígenas representadas por el EZLN, y esta denuncia encontró eco en amplios y diversos sectores de la sociedad. La propuesta autonómica del EZLN exigió considerar un conjunto de problemas que van desde el control del territorio y la tenencia de la tierra, la producción y el manejo de los recursos, hasta los derechos humanos, la ética y la política, en un marco plural de culturas, sensibilidades y cosmovisiones. Las demandas de los insurgentes zapatistas estaban orientadas a exigir su derecho a la diferencia cultural y a decidir su desarrollo.

Del proceso de negociación entre el Estado mexicano y el EZLN resultaron los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, firmados el 16 de febrero de 1996, a manera de arreglo entre las organizaciones indígenas y la delegación gubernamental. En los Acuerdos de San Andrés se reconoció la necesidad de: (i) establecer una “nueva relación” entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, basada en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad; (ii) desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia que acepte las visiones del mundo de los pueblos indígenas, sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo; y (iii) reconocer en la legislación nacional a las comunidades como entidades de derecho público, al tiempo que se incluye el derecho de estas a asociarse en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos identitariamente distintos a la mayor parte de la sociedad mexicana.

⁷ Es oportuno precisar que aún está vigente la ley de amnistía que promulgó el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, publicada en el Diario Oficial de la Federación de 22 de enero de 1994, que beneficia a los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Diversas organizaciones indígenas mantuvieron su desacuerdo por la falta de reconocimiento jurídico de las autonomías municipales y regionales, cuyos puntos más controversiales entienden: (i) una concepción de la *territorialidad* de las entidades autonómicas que reconociera claramente su contenido político y jurisdiccional; (ii) el reconocimiento de nuevos ámbitos territoriales que fueran más allá de lo comunal; y (iii) la autonomía como orden de gobierno adicional y complementario de los poderes de la nación. Más allá de la reforma constitucional que resultó de los Acuerdos de San Andrés, las comunidades indígenas siguen enfrentando un conflicto agrario y político constante en sus territorios, que se ha acrecentado merced a los problemas ambientales por la desmesurada explotación de sus recursos naturales a manos de nacionales y extranjeros, principalmente en la producción de maderas y minerales. Ciertamente, la mayoría de las zonas naturales ricas en recursos naturales han sido cuidadas ancestralmente por los asentamientos indígenas que –dicho sea de paso– se encuentran entre los territorios de mayor pobreza en el país.

Después del levantamiento de 1994, los indígenas desplegaron diversas iniciativas de resistencia civil: tomaron municipios, a los que se cambió su denominación por nombres mayas, e hicieron renunciar a los alcaldes “no legítimos”; justificaron sus estructuras autonómicas que, para 1998, sumaban 38 municipios autónomos, en convivencia –no sin dificultades– con los “constitucionales”. El Gobierno federal, desde ese tiempo –sin importar el partido político en el poder–, ha llevado a cabo sistemáticas técnicas de contrainsurgencia en los territorios zapatistas, apresando autoridades y destruyendo instalaciones. Con esta política contrainsurgente, el gobierno ha hostigado e intimidado a los zapatistas, utilizando al ejército y grupos paramilitares (los “chinchulines”), mientras que hipócritamente entrega “becas” para estudiantes pobres, “apoyos” para las madres de familia, “ayudas” para la vivienda o para la crianza de ganado, o, peor aún, dinero a cambio de que los insurgentes entreguen las armas, dejen la organización zapatista y apoyen los megaproyectos gubernamentales de la gestión presidencial en turno, incluso de la actual, contra la que se han declarado abiertamente beligerantes (Soriano, 2013, pp. 119-148).

Multiculturalismo, justicia y derechos humanos

Habida cuenta de que la reforma al 2º constitucional está inscrita en el ámbito de los derechos humanos, encontramos en el pluralismo jurídico justificación para nuestra disertación, en cuanto entendemos su valor como un modelo

de derecho (aplicable a la condición de los Estados nacionales modernos) en el reconocimiento a las minorías étnicas y migrantes. Las tendencias del multiculturalismo se desarrollaron desde la última década del siglo pasado en el pensamiento occidental moderno, y podemos encontrar sus principales planteamientos sintetizados en la obra de algunos filósofos liberales, como John Rawls en su *Teoría de la justicia*.⁸

El multiculturalismo cobró fuerza durante la segunda mitad del siglo XX en países como Canadá y Estados Unidos,⁹ tanto como expresión de una política oficial, en el primer caso, como de una práctica educativa y política, en el segundo, sobre todo a raíz del movimiento de lucha por los derechos civiles, que puso de manifiesto las diferentes implicaciones del concepto de integración nacional y el lugar que en ella jugaba el dominio de la cultura, que deja de ser el exclusivo dominio de la cohesión social y se exhibe a sí misma como fuente potencial de la fractura social. Tomando como punto de partida estas ideas, sostenemos el presupuesto fundamental de que los seres humanos son racionales;¹⁰ en consecuencia, podemos afirmar que, aunque pertenezcan a distintas culturas, y, por lo tanto, tengan distintos marcos conceptuales, pueden participar de la construcción del Estado plural.

8 “El renacer de la filosofía política en el ámbito anglosajón, y por consiguiente en el resto del orbe, tuvo lugar apenas unas décadas de la mano de las reflexiones sobre la justicia, en las que, como es bien sabido, la obra de John Rawls gozó de un carácter seminal. Rawls atribuyó una filiación kantiana a su peculiar método filosófico, al que bautizó crípticamente con el nombre de *constructivismo*” (Colom González, 2008, p. 57).

9 “Los estudios sobre la ‘aculturación’ empezaron a aparecer en la antropología estadounidense a partir de la década de 1930 y adquirieron popularidad en las décadas de 1940, 1950 y 1960, para después pasar de moda. A medida que empezaron a aparecer, abordaron ciertos problemas percibidos en los estudios antropológicos relacionados con la historia, el cambio social y cultural y el impacto del mundo occidental en los sujetos antropológicos. Antes de que los estudios sobre la aculturación se pusieran de moda, los antropólogos rara vez intentaron situar a los individuos estudiados en un contexto contemporáneo. Eran ‘históricos’ en el sentido de que intentaban recuperar y recapturar los valores, las prácticas y las tradiciones de los indios americanos de los siglos XVIII y XIX, pero la historia se detuvo con la conquista y el desplazamiento a las reservas [...]. Los estudios sobre la aculturación fueron intentos por traer a esas poblaciones al presente, explorar los entornos en que vivieron y el impacto que estos tuvieron en sus prácticas culturales y sus creencias” (Roseberry, 2014, p. 129).

10 “Los diferentes constructivismos se caracterizan por partir de una determinada concepción del individuo como agente moral racional, adoptar una determinada perspectiva caracterizada por las notas de universalidad e imparcialidad [...] y recrear una situación ideal de discusión caracterizada por la libertad de los participantes” (González Amuchástegui, 2004, p. 82).

Por ello, asumimos al constructivismo como la corriente de pensamiento que nos permite comprender los elementos razonables para otorgar derechos, pues asume al sujeto que acepta la dignidad de otras formas de vida, es decir, quien dentro de su marco conceptual puede aceptar otras realidades a través de principios comunes. Lo característico del constructivismo es que la veracidad de los enunciados depende de los observadores; luego, la validez de los juicios morales depende de su aceptabilidad para un sujeto o para una comunidad de sujetos en determinadas condiciones también ideales. En cuanto tienen la capacidad de consensuar un estado de cosas ideal, se erigen como agentes morales, libres e iguales, para alcanzar acuerdos sobre aquellos principios de justicia que deben regir la vida en sociedad. De esta forma, la sociedad en su conjunto encuentra medios eficaces para practicar la democracia. Es decir, a partir de los movimientos pacíficos ordenados y justificados, las diferentes identidades pueden reivindicar su derecho a la diferencia, principalmente su derecho a tener una jerarquía de valores diferentes a los de la sociedad hegemónica y tener las mismas oportunidades de una vida digna.

La “cuestión indígena”, asignatura pendiente de los derechos humanos en la Constitución

La diferencia entre las reivindicaciones culturales y otras, como las de grupos minoritarios diversos, radica en que aquellas reclaman derechos de autonomías frente al Estado (derechos políticos más que identitarios). En cuanto sociedades que viven en colectivo y tienen un territorio y culturas ancestrales, las sociedades indígenas no reclaman únicamente su reconocimiento a través de derechos específicos, sino que son reclamos para un proyecto de vida diferente. Al respecto, durante las décadas de los ochenta y noventa, se constituyeron las bases teóricas y pragmáticas de los movimientos de los pueblos indios independientes del Estado y se erigieron como sujetos activos en el acontecer político de Latinoamérica (López y Rivas, 1996).

Las contracelebraciones del *quinto centenario* y el reconocimiento de las autonomías en Nicaragua (1987) fueron impulsoras del desarrollo de los procesos de reafirmación de las identidades étnicas y las luchas por los derechos indígenas; aquello cifró al reconocimiento de la autonomía como la demanda estratégica de los pueblos indios. A partir de entonces, se cuestionan los preceptos que subyacen a la exigencia de un desarrollo autónomo de las comunidades indias,

así como la inclusión del indio como actor político; demanda central para el reconocimiento de sus derechos políticos y culturales (López y Rivas, 2004).

La cuestión indígena¹¹ adquiere una dimensión mayúscula a nivel nacional, ya que, en la ideología paternalista predominante en las políticas públicas de décadas anteriores, los pueblos indígenas habían sido víctimas de explotación y de prácticas integracionistas. A partir de este momento el indio es sujeto político activo, que desarrolla sus propias propuestas y estrategias en la lucha por sus derechos humanos (Díaz-Polanco, 2008, p. 245). Es ahí donde cobra importancia el debate por la autonomía –en cuanto producto de los resurgimientos étnicos– como urgencia por el reconocimiento a su derecho a la *libre determinación*, sin transgredir los principios morales y jurídicos que contemplan como observancia el respeto a la dignidad de proyectos de vida diversos. Este movimiento propone abandonar las políticas diseñadas por los *no indios* (políticas indigenistas) en aras de una lucha por la política de los indígenas, que incluso trascienda a lo meramente indio. Esto ha repercutido en que la *intelligentsia* indígena ocupe los escenarios del debate de los derechos humanos.

El tema indígena dejará de discutirse como una *cuestión étnica*, para debatirse, cada vez más, como una cuestión étnico-nacional. Es decir, se dejan a un lado los intentos por resolver dicha cuestión en el ámbito únicamente indígena y se asume que su resolución requiere transformaciones no solo en este rubro, sino también –y, sobre todo– en el ámbito nacional. Esto implica una transformación muy relevante en el enfoque político, ya que previo al cambio de perspectiva no podía entenderse la autonomía como su planteamiento central. El problema de fondo radica en la nulidad del reconocimiento político a la calidad de *pueblos indígenas* (Gómez Salazar, 2009). Entonces, la diversidad cultural no entraña el problema en sí misma; de hecho, constituye un capital tangible e intangible de enorme potencial para el desarrollo de los derechos humanos, en la medida en que se legitima para impulsar estrategias que eliminen la estructura asimétrica subyacente en el fondo de la pluralidad.

Llegado este punto de la disertación, tenemos claro que los derechos humanos, tal y como están previstos en la norma constitucional –no obstante, esenciales–, no reflejan la gama de necesidades vitales de los grupos indígenas, como entes

11 “Nos ha guiado la convicción de que la llamada ‘cuestión indígena’ –una falta de respeto desde el inicio–, es, sobre todo, una cuestión jurídica. Se puede hablar lo que se quiera de ella, en los términos en que lo hacen los socio-politólogos o los antropólogos. Pero el asunto permanece siendo jurídico” (Correas, 2007, p. 10).

colectivos, e incluso, en algunos casos, tales prescripciones operan en sentido restrictivo a las prácticas socioculturales de los pueblos indígenas. Entendámoslo, su perspectiva es, en lo general, colectiva, pero esto no quiere decir que a los indígenas no les interese que sean tutelados sus derechos individuales, sino que más bien responde a una lógica en la que el bienestar colectivo implica el bienestar individual. De allí que las comunidades indígenas asuman que, para ejercer plenamente los derechos individuales, deba estar garantizado el pleno ejercicio de los derechos colectivos.

El paso de un mundo *moderno* a uno *posmoderno* exige una transición histórica cargada de riesgos para las comunidades culturales diversas. La entrada al siglo XXI no da pie a más optimismo que aquel que con moderación nos conceden algunas notas sobre el progreso científico y el avance tecnológico; cierto, no desconocemos muchas consecuencias benéficas, pero han traído aparejadas otras tantas que son indeseables y peligrosas. La preconización de la “sociedad del conocimiento” y del “desarrollo tecnocientífico” enfrenta un escenario convulso (gobiernos corruptos, escándalos corporativos, organizaciones criminales internacionales, lavado de dinero a través de las bolsas de valores y los bancos); por ello asumimos como una causa la construcción de las luchas identitarias que requieren la consolidación de redes sociales globales como herramienta y estrategia de *emancipación*.

De este modo, es imperativo fortalecer las normas e instituciones que protegen otras formas de ver el mundo, en la medida en que reclaman su derecho sobre su entorno natural, que representa una extensión de su *cosmovisión*; es por ello que, en la trama de los derechos humanos, la diversidad cultural exige no solo reconocimiento, sino también una regulación de las prácticas entre comunidades para garantizar la vida y florecimiento de otras. Los avances tecnocientíficos —como los llamamos ahora— son útiles para la *vida cotidiana* en casi todas las sociedades, preponderantemente en las urbes occidentales; sin embargo, la ciencia manifiesta otra cara: su uso militar y ecocida. Esta es la razón más urgente vinculada con los derechos humanos como norma constitucional y suscritos en pactos internacionales.

Entendemos al *pluralismo cultural* como un instrumento político que servirá no solo para lograr una convivencia más justa, sino además para la construcción de un Estado democrático y plural, para lo que el diálogo es requisito indispensable. Nos surgen interrogantes: ¿cuáles son las condiciones que garantizan un diálogo eficaz?, ¿cuáles han de ser las condiciones de un diálogo plural para evitar caer

en el relativismo? Si pretendemos un diálogo plural para materializar la justicia, nuestra herramienta a privilegiar es *la razón*.

La complejidad de los estudios culturales radica en la *otredad*: el diferente a nosotros y a nuestros marcos conceptuales. Es por ello que acudir a la teoría y a los tratados es solo la mitad del trabajo. Incluso leer sobre la realidad de culturas diferentes limita nuestro campo de acción, ya que casi siempre los estudios sobre culturas diferentes a la hegemónica están escritos desde el punto de vista del *no excluido*. En el caso de las comunidades indígenas, los trabajos sobre el comportamiento, el sistema de cargos, la política, la estructura social y tantos otros rasgos de las comunidades mayas, nahuas, quichuas o aimaras están elaborados por los no indígenas; excepcionales son los casos de trabajos desarrollados por la *intelligensia* indígena, ya que la mayoría de ellos están más enfocados en defender sus territorios y resolver los conflictos que afectan su comunidad que en escribir trabajos académicos.

La fragmentación y la diversidad cultural se transforman en un laberinto de posibilidades y potencialidades del ser que le confieren a la identidad esa característica de extrema movilidad y mutabilidad. Sin duda alguna, el contacto con la otredad genera el desarrollo de habilidades culturales y comunicativas que le permiten al individuo entrar y salir de un sistema de interpretaciones para entenderse con los demás, y al mismo tiempo genera inevitables procesos de hibridación en los cuales algunas formas se separan de las prácticas existentes y se combinan con nuevas formas en nuevas prácticas.

La posibilidad de un diálogo con el *otro* parte de reconocerle su condición de *excluido*, comprender que es diferente a mí. Es decir, nuestro diálogo no exige que reconozca al *otro* como mi *igual*, sino como mi *diferente*. Por lo tanto, el *otro* responderá en el diálogo conforme a sus propios principios éticos. Así, en un primer plano, el diálogo es válido en la medida en que entiende las razones del *otro*.

58

El diálogo intercultural

El diálogo intercultural debe ser transversal para disipar la fantasía de una simetría –de antemano inexistente– entre las culturas diversas (Dussel, 2010). Por ello, la *teoría de los derechos humanos* tiene ante sí un vasto territorio virgen por explorar: los *principios de validez* que den sustento a los *espacios del diálogo*, a partir de la *racionalidad*. El diálogo necesario en el pluralismo cultural –para alcanzar la interculturalidad– acepta y analiza los aspectos positivos de la posmodernidad y la globalización desde los propios marcos conceptuales de cada

cultura y resalta también los elementos positivos propios, asumiendo claramente las diferencias asimétricas que siempre va a tener con respecto a la *otredad*.

Las diferencias que se reivindican a través de los derechos humanos pueden generar una mayor fuerza de reconocimiento si buscan momentos de diálogo entre ellas; subrayamos, diálogos transversales –indígenas con feministas, por ejemplo–, un diálogo más allá que el establecido por los programas gubernamentales. El diálogo en el pluralismo cultural no puede ser, únicamente, materia de *expertos* en su cultura, que hablen sobre sus *valores* o *virtudes*; el diálogo intercultural implica la crítica a la cultura propia y la situación global, ya que es ahí –en la aceptación de un mundo multicultural– donde se pueden comenzar a forjar respuestas eficaces ante la problemática actual. Por ello, el diálogo no debe ser susceptible a la manipulación de quienes detentan el poder para hablar, publicar o tomar decisiones, sino, que primero, es un ejercicio entre las *periferias*, un *diálogo intercultural Sur-Sur*, antes de pasar al *diálogo Sur-Norte*.

Los sujetos en identidades individuales o colectivas se mueven en la globalización de una forma desigual y con relativa rapidez. Los derechos humanos deben servir como punto de encuentro con la *otredad*, formando un *tercer espacio* donde se junte una cultura con la otra en espacios de diálogo y adaptación, para poder superar la inevitable dicotomía del *nosotros* en contraposición al *ellos*. Esto exige hoy una fuerte articulación entre los Estados plurales y las estructuras internacionales, a fin de generar acciones democráticas, pues la norma internacional no tiene ya como único protagonista al Estado que la suscribe como parte, sino que entiende una gama de intereses, incluyendo los movimientos sociales en materia de diversidad cultural.

En este momento, el tema de la paz se vuelve fundamental para sostener la convivencia con el *otro*. Ante este irrefutable planteamiento, nos surge la duda: ¿qué se necesita para llegar a la paz con otras culturas? Definir la paz es asunto complejo, pues nos enfrenta a variopintas definiciones a partir de las corrientes de pensamiento que nos acomoden. Ahora bien, más allá de lo valiosas o similares de dichas concepciones, nos queda claro que siempre sabemos cuándo hay ausencia de paz.

La paz no puede ser una imposición, pues resultaría contradictoria, debido a que no es un *bien* que se obtiene al quitárselo a otros; lo decimos así, porque para poder mantener la paz es fundamental tener conciencia de los límites y alcances de nuestros marcos conceptuales forjados desde nuestra identidad. Cuando existen ejercicios de diálogo, las culturas pueden conocerse y reconocerse a

partir y a través de la *otredad*. La frontera de una cultura está siempre delimitada por la cultura del *otro*. Visto así, el diálogo es la herramienta fundamental para establecer la paz (Panikkar, 2000, p. 30). El diálogo no implica únicamente comunicarse, pues tiene la responsabilidad implícita de construir igualdad entre los grupos o individuos que dialogan. Esta igualdad radica en tomar conciencia de ver al *otro* como persona, con dignidad y absoluta capacidad de tomar decisiones.

La construcción de una vida en paz se hace posible por virtud del diálogo. Sin embargo, no basta con el diálogo para dar solución a los conflictos; para ello debe servir el Estado institucionalizado, toda vez que tiene el mandato de hacer una abstracción de la problemática, la discusión y las conclusiones derivadas del diálogo, para materializar su función de impartir justicia. Las políticas públicas de un Estado plural deben fundarse en el diálogo abierto, sostenido en la extensa red de las *cosas tenues*. Tomemos como pretexto para entender esta idea a las *comunidades migrantes*, que introducen de manera vertiginosa nuevos modos de interacción social y con ello modifican las relaciones culturales nacionales—entonces, la realidad siempre rebasará las políticas públicas multiculturales—.

Para lograr un tránsito real hacia la interculturalidad es necesaria la participación activa y persistente de las diversas culturas—en primer término, las marginadas—. El pluralismo cultural solo puede cristalizar a través de espacios institucionales en que se construyan consensos que produzcan acuerdos eficaces. Urge brincar de la teoría al hecho político, que permita el encuentro de valores entre las diversas culturas, tomando en cuenta sus características tangibles e intangibles. El Estado plural tiene la responsabilidad de establecer el espacio político donde el gobierno sea promotor de participación para las diferencias y legitimar las *prácticas fundamentales* para la supervivencia de cualquier cultura. El pluralismo cultural no borda en el vacío, sino en el marco de arreglos y ordenamientos. La coexistencia de un pluralismo político e institucional junto al pluralismo cultural y la convergencia entre ellos puede contribuir a prever mecanismos institucionales para que las particularidades grupales puedan entrar a la arena pública con las dinámicas requeridas para el juego democrático.

Como hemos defendido, los individuos constituidos como sujetos morales en conjunto son quienes tienen el poder—dentro de los Estados plurales—para forjar mecanismos de diálogo donde el consenso y el disenso sean herramientas de asociaciones voluntarias y organizadas para hacer efectivo el reclamo de justicia social. La sociedad civil es la encargada de hacer el ejercicio interpretativo de los derechos humanos, para convivir pacíficamente

entre los distintos universos identitarios. Se requiere, pues, el despliegue de nuevas aspiraciones de reestructuración de las esferas pública y privada, así como un cambio en la lógica de la acción colectiva e individual en el marco de sociedades que reconocen su carácter multicultural y han asumido nuevas formas de automovilización y de ordenamientos políticos institucionales, que pretenden restablecer los nexos entre ciudadanía, democracia y globalización. Es la sociedad civil organizada el complemento de las estructuras de justicia institucionalizada donde la democracia puede encontrarse con el Estado plural, e incluso puede ser confrontado ante cualquier inconformidad.

Pluralismo jurídico, pluralidad de justicias

Como lo hemos sugerido, el pluralismo cultural solo puede derivar en acciones a través de una implementación efectiva de los derechos políticos de la *otredad*, determinados a través del diálogo. Para ello necesitamos un pluralismo jurídico que garantice el cumplimiento de lo pactado; también es necesaria una implementación en la norma para legitimar las acciones del *otro*, ya que los ordenamientos legales pretenden ser la codificación jurídico-política de las prácticas morales –aceptadas en el diálogo– socialmente vivas. Solo a través de ello perdurará la estabilidad de los acuerdos alcanzados. La idea de pluralismo jurídico es palpable en la ruptura de la tradición constitucional de catorce países latinoamericanos que reconocen su naturaleza pluricultural; luego, el pluralismo cultural en contadas ocasiones requiere del desmantelamiento de grandes estructuras jurídicas. Más bien son hechos incuestionables que poco a poco ganan terreno en el espacio nacional.

El pluralismo jurídico aspira a normas pensadas para culturas reales y no imaginadas. Requiere un serio compromiso *heurístico*, pues trastoca los *paradigmas* jurídicos impuestos –occidentales y, en consecuencia, coloniales–. De esto dependerá la efectividad de los gobiernos y sus políticas públicas, en la medida en que generen una mayor *justicia social*. Entendemos la justicia como un constructo social y cultural, engendrado en el seno de cada comunidad, en un desarrollo diacrónico. La efectividad social de un esquema de justicia depende de un contexto de significados intersubjetivamente compartidos, sin los cuales “dar a cada quien lo que le corresponde” resulta ininteligible o es vivido como una imposición.

Criticar desde fuera la vigencia y validez de los sistemas normativos y criterios de justicia de una determinada comunidad constituye una contravención moral,

pues la justicia solo tiene sentido en un marco de significados compartidos. Una estructura jurídica (nacional o internacional) aplicada a comunidades inventadas en abstracto resulta estéril e incapaz de aportar escenarios de convivencia intercultural donde los sujetos se sientan reconocidos en el espejo de la justicia, pues son los miembros parte de una comunidad quienes viven (gozan o sufren) una regla impuesta.

Sumergidos en estas reflexiones, encontramos asidero en la antropología jurídica, que puede hacer commensurables reglas para satisfacer el ideal de justicia de diferentes culturas, así como el que un sistema jurídico *aprenda* del otro. La comprensión de la *otredad* jurídica permitirá compartir imperativos de regulación para el fortalecimiento del Estado, principalmente en materia de justicia social para las comunidades culturales más desfavorecidas.

El Estado plural busca la identificación de las comunidades con el territorio al que pertenecen, para afrontar la globalización y garantizar la supervivencia de su riqueza cultural, además de la riqueza natural (flora, fauna, ecosistemas enteros) que custodian. Recordemos, la cosmovisión de nuestras comunidades ancestrales se sostiene en *resistencia*; no bajo un discurso romántico y mítico, sino en la defensa de los elementos simbólicos y concretos que se requieren para afrontar los acelerados procesos de transformación de los entornos político-culturales. La diversidad no es un derecho, es un hecho que el derecho debe tutelar.

El contexto de la implementación de un modelo pluricultural de Estado responde a ciertos rasgos de la situación global (Olivé 2006): (i) el debilitamiento de los Estados nacionales, que han perdido poder y soberanía debido a la expansión del modelo neoliberal global; (ii) el asedio de las grandes empresas multinacionales, que tienen en la mira recursos naturales valiosos que regularmente se hallan en territorios habitados por pueblos indígenas; (iii) el poder económico e ideológico concentrado en quienes controlan los medios de comunicación y el ciberespacio; (iv) la dependencia tecnológica y científica de los países subdesarrollados; (v) el surgimiento de nuevos actores sociales y políticos; (vi) las luchas por el reconocimiento desde diversas perspectivas culturales; (vii) los densos flujos de migración forzada a causa de la miseria; (viii) la exclusión y marginación de las comunidades que se asumen en resistencia; (viii) el marco constitucional de reconocimiento a la diversidad cultural en varios países de Latinoamérica, carente de medidas y prácticas que promuevan las relaciones interculturales; (ix) y el consenso por parte de diversos actores sociales en dar cuenta de la necesidad de llevar a cabo una profunda reforma

del Estado. Siguiendo los postulados del pluralismo cultural que hemos expuesto, consideramos que deben redefinirse los lineamientos sobre los que deba establecerse un proyecto intercultural en nuestro país, que amplíe la perspectiva constitucional de los derechos humanos y permita la transición del Estado nacional a un Estado multicultural.

Las pautas que pueden vertebrar el proyecto de consolidar un Estado multicultural son: (i) el reconocimiento de que la diversidad cultural es un fenómeno de hecho, pero no debe girar solamente en aspectos de la lengua o costumbres peculiares; (ii) la importancia de asumir la diversidad cultural recae en reconocer que existen diversas formas de concebir el mundo, las necesidades básicas, la relación entre individuo y sociedad y las obligaciones políticas de la persona con su comunidad; (iii) en la realidad multicultural subsisten diversas concepciones sobre la dignidad humana y, por lo tanto, los derechos humanos básicos.

Esto último hace imperativo generar un diálogo entre los pueblos. Los temas que están sobre la mesa giran en torno a los sistemas de normas, usos y costumbres que se utilizan en las comunidades indígenas como instrumentos jurídicos para resolver sus conflictos y problemas al interior de las propias comunidades, a pesar de que estos sistemas son paralelos o suplen al sistema jurídico nacional.

La controversia en torno a la autonomía

Uno de los debates de mayor envergadura respecto a la diversidad cultural y a las demandas de los pueblos indígenas en nuestro país apela a la noción de *autonomía*,¹² tema de amplia complejidad debido a la ambigüedad y diversidad de concepciones que suelen atribuirse al término. El debate autonómico está directamente vinculado con la discusión sobre el carácter del modelo democrático, en la medida en que esgrime la autodeterminación como facultad de los pueblos, pues reconoce la diversidad como modo de vida y el multiculturalismo como arreglo sociopolítico (Díaz y Sánchez, 2002).

12 "En México, la clase dominante, por boca de los funcionarios competentes del sistema normativo, los legisladores, ha otorgado –como si alguien, a su vez, le hubiera otorgado derecho tal– a las comunidades indígenas mexicanas, un 'grado' de autonomía que consideraron 'aceptable', y lo ha hecho en una reforma constitucional [...], la cual, como todos saben, ha dejado inconforme a los pueblos indios" (Correas, 2007, p. 141).

Entre las virtudes que encontramos en el régimen autonómico, identificamos que: (i) contribuye a desarticular tensiones interétnicas y fricciones nacionales; (ii) hace posible que los grupos étnicos nacionales asuman a plenitud derechos democráticos; (iii) permite la alternancia entre grupos mayoritarios y minoritarios; y (iv) favorece la solidaridad y fraternidad entre los diversos grupos étnicos que componen el país. En resumen, la autonomía busca formas de compensación y contrapeso, así como de descentralización, lo que la convierte en una “virtud de la democracia”.

El concepto de autonomía es aplicable a una entidad colectiva, a un grupo de persona, si ese grupo ostenta creencias, valores y normas compartidas, con una historia, con instituciones, prácticas y un proyecto común, y si además tiene procedimientos aceptados por la mayoría de sus miembros, mediante los cuales se toman decisiones de interés colectivo que son aceptadas como legítimas por la mayoría de los miembros de la comunidad. Ahora bien, para que la autonomía de los pueblos indígenas pueda materializarse, se requiere transformaciones en tres niveles: (i) en la organización del territorio nacional; (ii) en las esferas político-administrativas; y (iii) en la participación de los indígenas en las instancias de decisión local y nacional.

Por su parte, el Estado está obligado a revisar su propia naturaleza y su papel, toda vez que establecer bases firmes y duraderas para las relaciones entre diversas culturas exige una transformación. En un país multicultural, el Estado no debe pertenecer a ningún grupo cultural, sino que debe ser de todas las comunidades culturales.

64 Llegado este punto de la disertación, nos resulta conveniente distinguir entre autonomía *ética* y política. En su aspecto ético, la autonomía refiere a una *voluntad* comunitaria que sigue el ordenamiento que ella misma dicta y no el promulgado por otros; esto fortalece el concepto de *libre determinación* aplicado al sujeto moral. Pero en el sentido político, la autonomía cobra otra dimensión, pues hace referencia a un grupo social o a una institución que ejerce el derecho de establecer sus propias reglas en un ámbito limitado de competencia (Villoro, 1999).

Para entender esto, debemos tomar perspectiva de la autonomía desde un nivel de persona y, por extensión, aplicarla a las comunidades; en este sentido, un agente individual es autónomo *si y solo si*: (i) ejecuta una acción o se abstiene de hacerlo, por decisión propia –la persona examina las razones y los motivos por los cuales actúa o se abstiene de hacerlo, y esas razones y motivos le parecen

aceptables—; (ii) actúa o no, y hace esto de acuerdo con deseos, preferencias y fines que ha formado en una reflexión crítica —el agente se identifica con esos deseos, fines y preferencias reconociéndolas como suyas y no impuestas—; y, (iii) las acciones o inacciones están reguladas por reglas y normas que el agente decide aceptar como resultado de un análisis crítico de las mismas.

Es posible justificar el derecho de los pueblos indígenas a una autonomía política, teniendo en cuenta que puede tomar variadas formas según las circunstancias: autonomías comunales, municipales, regionales, de la autonomía de un único pueblo o comunidad indígenas o de regiones pluriétnicas. Lo relevante es que estas autonomías tendrán que emanar de las interacciones transculturales donde los propios pueblos decidan el tipo de autonomía que quieren y discutan en torno a qué tan factible sería llevarla a cabo en el contexto nacional, teniendo siempre en consideración y como parte de la discusión los aspectos históricos, políticos, económicos, culturales y sociales reales.

Consideramos conveniente aclarar que el Estado debe reconocer la autonomía de la cultura tradicional, pero la autonomía no implica la independencia y soberanía plena como región, con territorio propio y otras formas de gobierno. La aclaración nos da pauta para vislumbrar los límites y restricciones de la autonomía: (i) ningún derecho individual reconocido en el ámbito nacional (derecho doméstico) podrá ser socavado por las reglas locales; en el mismo sentido, (ii) no puede transgredir el esquema mínimo de derechos humanos reconocidos en el concierto internacional; y (iii) debe materializarse mediante formas jurídico-administrativas en el marco de un *Estado de derecho*, para que las comunidades se conviertan en entes autónomos desde el ámbito jurídico-político.

Conclusiones

Hasta aquí hemos hecho una revisión sucinta sobre el devenir de las poblaciones indígenas en el marco de los derechos que supuestamente han ganado en la historia de la formación del Estado nacional mexicano. Asimismo, hemos podido vislumbrar las pautas mínimas que posibilitan la conformación de un Estado pluricultural como un espacio de negociación, intercambio y diálogo entre las diversas culturas que conforman el país. En este sentido, hemos subrayado la necesidad de atender las demandas de los pueblos indígenas, así como la posibilidad de asumir la diversidad cultural en su complejidad y reconocer sus derechos, no solo como se ha plasmado en la Constitución y en la norma

internacional, sino con la voluntad de reivindicar los derechos políticos y otorgar el reconocimiento de la autonomía.

Pese a la dificultad de trazar la figura del Estado multicultural –al que debería trasladarse el Estado actual–, es posible esbozar algunas ideas que nos orienten a su construcción. Suscribimos la necesidad de tener una *soberanía compartida* para defender al país de fuerzas económicas anónimas (empresas transnacionales, Estados nacionales hegemónicos); pero esta soberanía de ninguna forma puede ser excluyente ni aislante, ni fundarse en nacionalismos, sino en la interdependencia entendida como la posibilidad y necesidad de compartir con otras naciones ciertos atributos. Es fundamental que el Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos, sin perder de vista las necesidades de todos los sectores de su población. Precisamos de un *Estado múltiple*, que implica pasar de una unidad homogénea a una asociación plural donde las culturas y las comunidades reales participen en todas las esferas de decisiones y de poder (Villoro, 2010).

En suma, podemos decir que un Estado plural supone el derecho a la igualdad y, a la vez, el derecho a la diferencia de todas las personas y comunidades a elegir sus formas de vida y sus proyectos comunes. Un Estado plural abandona la idea de una cultura homogénea para todos los habitantes del país, así como de un único orden legal centralizado y promueve la equidad entre todas las formas de cultura. La democracia participativa será la vida adecuada e inmediata para pasar de un Estado homogéneo a un Estado plural, que no surgirá de manera automática ni destruyendo al Estado actual, sino en un proceso paulatino de transformación de las instituciones actuales. Un Estado encargado de disminuir y erradicar la marginación y la discriminación nos habla de un Estado equitativo y justo, que a todos nos incumbe construir en el marco de la amplia diversidad cultural, fuente primaria de nuestra riqueza como nación multicultural.

Referencias

- Correas, O. (2007). *Derecho indígena mexicano* (tomo I). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Coyoacán.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo.

- Díaz-Polanco, H. (2008). La insoportable levedad de la autonomía. En N. Gutiérrez Chong (coord.), *Estado y autonomías en democracias contemporáneas*. IIS/Plaza y Valdés.
- Díaz-Polanco, H. y Sánchez, C. (2002). *Diverso: el debate por la autonomía*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2010). Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación. En A. Mondragón y F. Monroy (coords.), *Interculturalidad: Historia, experiencias y utopías*. Universidad Intercultural/Plaza y Valdés.
- Gómez Salazar, M. (2009). *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. UNAM.
- Amuchástegui, J. (2004). *Autonomía dignidad y ciudadanía: una teoría de los Derechos humanos*. Tirant lo Blanch.
- López y Rivas, G. (1996). *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- López y Rivas, G. (2004). *Autonomías, democracia o contrainsurgencia*. Era.
- Olivé, L. (2006). *Interculturalismo y Justicia Social*. UNAM.
- Panikkar, R. (2000). *La Paz e interculturalidad*, España. Herder.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e historias: ensayos sobre cultura, historia y economía política*. El Colegio de Michoacán.
- Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho. En B. Santos y A. Grijalva (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad* (pp. 13-50). Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.
- Soriano, M. L. (2013). Organización y filosofía política de la revolución zapatista en Chiapas. *Universitas*, 18, 119-148.
- Villoro, L. (1999). *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo/Paidós/FFyL/UNAM.
- Villoro, L. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE.