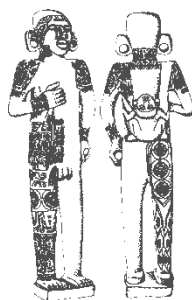




**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
"LUIS VILLORO"**

**Programa institucional de
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



**El largo itinerario de los derechos humanos de los pueblos
indígenas**

TESIS que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta el maestro en Historia

ALEJANDRO GUTIÉRREZ HERNÁNDEZ

Director de tesis:

Dr. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

Morelia, Michoacán, abril de 2026



Contenido

Resumen	5
Generalidades	9
El objeto, las teorías y el método	18
Las teorías	22
<i>El apoyo histórico</i>	<i>22</i>
Historia social	24
Historia cultural	26
Historia de las mentalidades	27
Historia intelectual.....	31
Historia conceptual	34
<i>Las teorías de los derechos humanos</i>	<i>40</i>
Teoría naturalista	41
Teoría deliberativa de los derechos Humanos	43
Teoría de la protesta.....	44
Teoría discursiva de los derechos humanos.....	44
Tabla 1. Teorías de los derechos humanos.	46
<i>El aporte de la reflexión filosófica</i>	<i>47</i>
Filosofía de la liberación vs. la imposición colonial	48
Multiculturalismo: La construcción de la identidad nacional y la exclusión indígena.....	50
La interculturalidad como posibilidad de diálogo entre iguales diferentes	53
La hermenéutica analógica: de resistencias y la lucha por el Ser y la identidad	54
Tabla 2. Teorías Filosóficas	61
Disensos y representaciones: Los dilemas teóricos de la identidad en clave política.	63
Tabla 3. Disensos y representaciones.	69
La división del trabajo	71
Hace muchos años.....	72
Tabla 4 Fundación del Tribunal del Santo Oficio.....	76
La lucha continúa: Indígenas en reivindicación	78
El México de contrastes.....	80
El concepto y su fin.....	83
CAPÍTULO 1	95
La configuración del indio	95
<i>La humanidad del indio.</i>	<i>96</i>
<i>La providencia y el regnum rex</i>	<i>102</i>
<i>El cristianismo y su misión civilizadora</i>	<i>104</i>
<i>El criollo y el criollismo.....</i>	<i>109</i>
<i>La definición del indígena.....</i>	<i>117</i>

<i>El tránsito de indio a indígena.....</i>	<i>119</i>
<i>La resemantización proteccionista del indio, en la primera mitad del XIX.....</i>	<i>121</i>
<i>El positivismo como antecedente del racismo mexicano.....</i>	<i>127</i>
Las fuentes y razones del positivismo.....	127
Positivismo, control social y unidad nacional.....	129
Capítulo 2.....	144
Racismo, eugenesia, mestizofilia, nación y nacionalismo en la construcción del indígena.....	144
<i>Raíces y creencias del racismo.....</i>	<i>144</i>
Tabla 5 Las cinco capas de desarrollo histórico del racismo según Max Hering Torres.....	150
Tabla 6 Estratificación histórica del concepto de raza y racismo.....	152
<i>Estado moderno, higienismo, control, inclusión y nación.....</i>	<i>155</i>
<i>La mestizofilia en la concepción del indígena.....</i>	<i>158</i>
<i>El mestizaje como alternativa para el progreso.....</i>	<i>159</i>
<i>La idea de nación y nacionalismo sus elementos y condiciones.....</i>	<i>175</i>
<i>La noción de nación.....</i>	<i>177</i>
<i>El nacionalismo y sus teorías.....</i>	<i>188</i>
Capítulo 3.....	193
El hispanismo y el indigenismo: autores, seguidores y propuestas.....	193
<i>El hispanismo redentor.....</i>	<i>194</i>
<i>El indigenismo: sus definiciones y sus apariciones.....</i>	<i>201</i>
Las definiciones de la otredad desde el indigenismo.....	202
<i>El nacionalismo como base del indigenismo mexicano.....</i>	<i>205</i>
<i>La Sociedad indianista y su fugaz institucionalidad.....</i>	<i>207</i>
<i>El internado nacional de indios: el proyecto de inclusión del nacionalismo posrevolucionario.....</i>	<i>215</i>
<i>El indigenismo en el programa posrevolucionario.....</i>	<i>223</i>
<i>El indigenismo de estado y las instituciones.....</i>	<i>226</i>
<i>La consolidación del nacionalismo mexicano y la teoría de la aculturación.....</i>	<i>243</i>
Las regiones de refugio.....	249
El INI y otros agregados del indigenismo de estado.....	251
Capítulo 4.....	264
El estatuto jurídico del indígena en instrumentos nacionales e internacionales (1812-1917)	264
<i>Los documentos fundamentales del constitucionalismo mexicano.....</i>	<i>265</i>
<i>La ausencia del indio en el constitucionalismo mexicano.....</i>	<i>268</i>
<i>La Constitución de 1917 y los indígenas.....</i>	<i>274</i>
<i>La legislación internacional y los derechos de los pueblos indígenas.....</i>	<i>275</i>
Precedentes indigenistas en la legislación internacional.....	276
El Convenio 169 de la OIT y su definición de indígena.....	279
La declaración universal de los derechos humanos de los pueblos indígenas.....	282

<i>La transición reformista del artículo 4° al 2° de la Constitución mexicana</i>	286
<i>El artículo 4° constitucional y el rezago jurídico en materia indígena</i>	286
<i>La llegada de la reforma al siglo XXI</i>	303
Capítulo 5	308
El reordenamiento de la relación entre el estado y los pueblos indígenas	308
<i>La emergencia de los nuevos movimientos indígenas</i>	309
<i>La cuestión de la autonomía indígena y los derechos civiles indígenas</i>	320
<i>Autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas</i>	322
<i>Identidad indígena</i>	325
<i>Elementos constitutivos de la identidad indígena</i>	333
<i>Las definiciones legales del indígena</i>	336
<i>La legislación internacional</i>	336
El convenio 169 de la OIT.....	337
La definición del artículo 2° de la Constitución Mexicana	338
<i>Otros conceptos de identidad: Etnia, comunidad, comunalidad y pueblo indígena</i>	347
Consideraciones y reflexiones	350
<i>Reflexión A</i>	351
<i>Reflexión B</i>	360
<i>Reflexión C</i>	373
En resumen	380
Bibliografía	394
Anexos	439
<i>Anexo 1</i>	439
La Reforma Constitucional Indígena.....	439
<i>Anexo 2</i>	441
Sermón de Adviento, Pronunciado por Montesinos	441
<i>Anexo 3</i>	443
Título: <i>Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco</i>	443
Acusación del fiscal Cristóbal de Anego:.....	443
<i>Anexo 4</i>	446
<i>Banco Mundial, 2011, 2</i>	446

Resumen

Este trabajo de tesis analiza el desarrollo histórico-jurídico de los derechos humanos de los pueblos originarios de México desde posturas filosóficas; en una temporalidad que corre desde la conquista hasta las reformas constitucionales de 2024, lo que ha llevado a un largo itinerario prolongado y conflictivo de reconocimiento de sus derechos y su existencia. Se examina cómo la cultura hegemónica impuso categorías como "indio" e "indígena" para ejercer un control ontológico, político, cultural y social. A través de la hermenéutica analógica y la interculturalidad, el trabajo cuestiona las estructuras de exclusión (higienismo, mestizofilia, nacionalismo, etc.) que han limitado el ejercicio de la autonomía y los derechos civiles de estas comunidades. Se destaca que la identidad indígena ha sido una construcción sujeta a procesos de negación y resistencia, donde los pueblos originarios han luchado por ser reconocidos como sujetos plenos frente al Estado.

Palabras clave: 1. Resistencia indígena; 2. Racismo; 3. Indigenismo; 4. Nacionalismo; 5. Identidades

Abstract

This thesis examines the historical and legal evolution of the human rights of Mexico's native peoples through a philosophical lens. Spanning from the conquest to the constitutional reforms of 2024, it traces the long and turbulent journey toward recognizing their rights and very existence. The paper explores how the dominant culture imposed labels like "Indian" and "indigenous" as tools for ontological, political, cultural, and social control. By applying analogical hermeneutics and an intercultural approach, it questions the systems of exclusion—such as hygienism, mestizofilia, and nationalism—that have hindered these communities' autonomy and civil rights. The work underscores that indigenous identity is not a fixed category but one shaped by both denial and resistance, as native peoples have continuously fought to be acknowledged by the State as full and equal subjects.

Keywords: 1. Indigenous resistance; 2. Racism; 3. Indigenism; 4. Nationalism; 5. Identities.

A:
**Alejandro de Jesús a Alejandra Yomara, a Yanel Alessandra y a mi amada
Laura.**

Mi cuarteto de inspiración, amor, paz y felicidad

Mi agradecimiento total a Martha, mi hermana, por su amor tan grande

Con todo y eso...pasa la nada

De todo esto, no soy ni la mitad de todo aquello.
Quisiera escribir en mi nombre y por mi cuenta,
sin embargo, de todo estoy inconsciente y lo comprendo.
En el esfuerzo del habla se me enredan los puños de una extraña lengua;
de súbito, se me enraízan los troncos de cuatrocientas voces, y me trabo
con una inocencia de adobe, vacío y flaco como las nubes de mi pueblo.
Tirano y desentendido, soy el polvo de los que fueron antes,
poco digno de los zapatos de mecate, me complazco con saber que escribo con
algo de donaire, con el interés de la suerte y lo frondoso del recuerdo de mi
madre.

-AGH

Considerando en frío, imparcialmente...

Considerando en frío, imparcialmente,
que el hombre es triste, tose y, sin
embargo,
se complace en su pecho colorado;
que lo único que hace es componerse
de días;
que es lóbrego mamífero y se peina...

Considerando
que el hombre procede suavemente del
trabajo
y repercute jefe, suena subordinado;
que el diagrama del tiempo
es constante diorama en sus medallas
y, a medio abrir, sus ojos estudiaron,
desde lejanos tiempos,
su fórmula famélica de masa...

Comprendiendo sin esfuerzo
que el hombre se queda, a veces, pensando,
como queriendo llorar,
y, sujeto a tenderse como objeto,
se hace buen carpintero, suda, mata
y luego canta, almuerza, se abotona...

Considerando también
que el hombre es en verdad un animal
y, no obstante, al voltear, me da con su
tristeza en la cabeza...

Examinando, en fin,
sus encontradas piezas, su retrete,
su desesperación, al terminar su día atroz,
borrándolo...

Comprendiendo
que él sabe que le quiero,
que le odio con afecto y me es, en suma,
indiferente...

Considerando sus documentos generales
y mirando con lentes aquel certificado
que prueba que nació muy pequeñito...

le hago una seña,
viene,
y le doy un abrazo, emocionado.
¡Qué más da! Emocionado...
Emocionado...

– **Cesar Vallejo**

Generalidades

El desarrollo de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México tiene una larga historia de lucha y resistencia. Desde la llegada del europeo y las posteriores conquistas y la colonización, el entonces llamado “indio” fue representado y significado como objeto de unas y otras ideas, sobre todo económicas, religiosas y racistas. Por lo mismo, la identidad indígena ha sido objeto de múltiples procesos de adjudicación y negación desde la época colonial hasta la actualidad, incluso antes.

A través de una lectura ontológica e histórica, podemos comprender cómo estos procesos han intentado en distintos momentos, imponer una identidad homogénea y subalterna a los hoy llamados *pueblos originarios*. Sin embargo, estos pueblos han resistido activamente luchando por el reconocimiento de su *Ser* y su diferencia ontológica, lo que ha llevado a repensar la relación histórica entre el estado mexicano y los pueblos indígenas, a través de un diálogo que respete y reconozca su identidad y su lucha por el derecho a definir su propia identidad y su lugar en el mundo, más allá de las categorías impuestas por el poder hegemónico.

En México esto ha sido un tema central en el debate filosófico, ontológico e histórico desde la llegada de los europeos. En este sentido, este proceso de imposición no solo implicó un choque cultural y la dominación física, sino también la subordinación ontológica y la imposición de nuevas categorías de *Ser*, *identidad* y *pertenencia*. Los pueblos indígenas, en este nuevo marco colonial, eran categorizados y redefinidos en función de un sistema de poder que los posicionó como sujetos inferiores o carentes de razón, en contraste con el “ser civilizado”.

Filósofos latinoamericanos y mexicanos han desarrollado teorías que abordan cómo la imposición colonial reconfiguró el Ser de los pueblos indígenas, alterando sus formas de vida, su cosmovisión y en muchos casos, su auto-percepción. Los sistemas de conocimiento indígenas fueron reemplazados o subsumidos por la epistemología occidental, que impuso una nueva estructura de lo que significaba el *Ser*. La diversidad étnica se vio anulada desde el inicio de la conquista; las poblaciones prehispánicas con su historia coartada fueron transformadas al nuevo orden colonial y pasaron de ser entidades diversas a una sola y homogénea: el indio/los indios. (Bonfil, 2011)

Esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes.

Tal actitud generalizante la comparten necesariamente todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error. (Bonfil, 2011, p. 111)

Desde la época colonial hasta la actualidad, los pueblos indígenas han enfrentado procesos de adjudicación de identidad impuestos por el poder hegemónico, lo que ha generado una lucha constante por la preservación y redefinición de su ser y su lugar en la nación

mexicana. Si bien la colonización en México implicó el revestimiento de una imposición cultural, durante toda la colonia se gestó un acople y desensamble de identidades, con todas las contradicciones y necesidades que eso implicó.

El inicio de la guerra de independencia fue el parteaguas para el comienzo de una nueva era de afirmación de identidades, desde la cultura hegemónica. Buena parte del siglo XIX México lo vivió en guerras internas y extranjeras, sin embargo, el siglo XIX representó un periodo clave en la construcción de la identidad nacional mexicana, un proceso que, en gran medida, excluyó a los pueblos indígenas. En la última parte de ese siglo, tanto intelectuales como políticos establecieron que la situación de los indígenas representaba un “problema” para el progreso del país, por lo que se debatió el rumbo de la presencia indígena en México, lo que fue llamado el “problema indígena”. Entre las propuestas estaba la de contemplar la desaparición de los indígenas, para evitar el “lastre” que representaban para la modernización del país, o bien, que los indígenas tenían que integrarse al país lo más pronto posible y adoptar la cultura de la sociedad dominante, con lo que surgió la idea de un proceso de “nacionalización del indio”, que era el *mestizaje*. Andrés Molina Enríquez propuso un *México mestizo* y excluyó a los indígenas del proceso de conformación de identidad nacional y la modernización del país. Tiempo después, la idea de la *mestizofilia* fue retomada por José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica* (1925) en la que proponía como respuesta, al llamado problema indígena. el *mestizaje*.

[...] el ejemplo emblemático era, por supuesto, la figura del presidente Benito Juárez, Benemérito de las Américas, de origen indígena zapoteco. A lo largo del siglo xix, poco hizo el Estado para mejorar la condición de los pueblos indígenas.

Hacia finales del siglo xix, algunas voces sensatas aconsejaban ampliar la responsabilidad del Estado en materia de educación, con el objeto de proporcionar a la niñez indígena la posibilidad de asistir a la escuela para poder integrarse mejor a la sociedad nacional. Nació así la política indigenista que durante el siglo xx sería la tónica dominante en el discurso oficial. A los estudiosos que participaban en los asuntos públicos les animaba generalmente un fuerte sentimiento nacionalista y estaban convencidos de que solamente una población culturalmente unificada podía terminar de construir una nación fuerte, capaz de enfrentarse a las potencias extranjeras y de erigir las instituciones que el país necesitaba. (Stavenhagen, 2013, p. 24)

Luego del porfiriato, los revolucionarios establecieron políticas aisladas para indígenas, que fueron el antecedente inmediato del indigenismo. Desafortunadamente esas políticas no prosperaron a favor de los pueblos indígenas, por el contrario, siguieron manteniéndolos en una situación de discriminación y exclusión aún en sus propias tierras. Sobre este tema, Guillermo Zermeño (2011) conjetura que “la invención del mestizaje como principio regulador de la identidad nacional moderna tuvo un efecto negativo (en el nivel de las representaciones) en relación con la población ‘indígena’ (denominada así a partir del siglo XIX)” (p. 285).

El mestizaje como proyecto ideológico buscó borrar las diferencias raciales y culturales en favor de una identidad nacional homogénea, con lo que se invisibilizaron las identidades indígenas.

La ideología del mestizaje promovida por intelectuales como José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica* (1925), fue una política que buscó integrar a los pueblos indígenas en la narrativa nacional, pero lo hizo a través de la asimilación y la negación de sus particularidades

culturales y ontológicas. En términos filosóficos, este proceso puede ser entendido como una nueva forma de adjudicación de la identidad. El mestizaje no representó una verdadera integración de los pueblos indígenas, sino una imposición de una identidad que, en última instancia, seguía negando su Ser y su diferencia ontológica.

Comenta Rodolfo Stavenhagen (2013) que, “Durante la mayor parte del siglo XX, cuando dirigían el país los gobernantes que se reclamaban herederos de la Revolución Mexicana, los pueblos indígenas aparecían y desaparecían del debate público según las circunstancias políticas y sociales del momento” (p. 23). Uno de los más interesados en la política de asimilación del indígena, fue Andrés Molina Enríquez, quien propuso un *México mestizo* y excluyó a los indígenas del proceso de conformación de identidad nacional y la modernización del país.¹ Desafortunadamente esas políticas no prosperaron a favor de los

¹ Carlos Ramírez comparte un análisis sobre el contexto del país, en aquél entonces de la reforma del 2001: En 1982 el país evidenciaba ya el agotamiento del viejo esquema de crecimiento. Por más esfuerzos que se hicieron para reconstruir el deteriorado edificio nacional, finalmente eran más los signos de agotamiento general que los indicios de recuperar lo perdido. De hecho, se asistía entonces a la comprobación de que la estructura productiva, distributiva y de participación era menor que las demandas de bienestar y politización de la sociedad. Lo que en 1970 comenzó a percibirse en 1976 tenía su primera gran crisis, en 1982 aparecía ya como indicador de que los *tiempos modernos* exigían planteamientos más audaces. La misma deserción nacional que implicó la fuga de capitales desde el segundo semestre de 1981 a septiembre de 1982 comprobaba la singularidad de los hechos; los viejos estilos de convivencia y los tradicionales mecanismos de conciliación no estaban funcionando, y por tanto había que pensar en sustituirlos. 1982 fue el punto culminante de las tres grandes crisis nacionales: crisis del modelo de desarrollo, crisis del sistema político y crisis de los pactos sociales. En síntesis, los históricos mecanismos de producción y distribución, de participación social y de distribución de áreas de poder, no estaban funcionando. Los primeros indicios de estas tres grandes crisis ya habían asomado: en 1968 estalla la gran crisis en el sistema político; en 1976 estalla la gran crisis en el modelo de desarrollo; y en 1982 estalla la gran crisis en los pactos sociales. La incapacidad de los gobiernos de Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría y José López Portillo condujeron a una acumulación de desequilibrios sociales, productivos y políticos que impidieron fórmulas de reconciliación o de reconstitución del viejo proyecto nacional mexicano, definido históricamente con base en acuerdos no escritos entre sectores políticos, sociales y productivos. Las tres grandes crisis nacionales no fueron solo evidencias de desajustes, sino datos de rupturas estructurales. Es decir, no se trataba de desacuerdos ni desavenencias, sino de desarreglos que mostraban nuevas correlaciones de fuerzas políticas y productivas, unas avanzando a costa de las otras. Eran indicios de una nueva realidad en la que se apreciaba una sociedad más participativa y sectores políticos y productivos dispuestos a rebatirle hegemonía y titularidad a la clase política gobernante y, por derivación, al propio Estado. Las tres grandes crisis indicaban, pues, el agotamiento del liderazgo del Estado en su conformación de entonces y la necesidad de

pueblos indígenas, por el contrario, siguieron manteniéndolos en una situación de discriminación y exclusión aún en sus propias tierras.²

La idea del mestizaje como esencia de la mexicanidad, emerge de la segunda mitad del siglo XIX y lo hizo a costa del sometimiento de *lo indígena*. “Al tiempo que se magnificó la imagen del mestizo como metáfora de la nación, se produjo la fabricación de una imagen del indio “realmente existente” como una etnia o raza en proceso de desvalorización.” (Zermeño, 2008, p. 92). Guillermo Zermeño define que:

La línea divisoria trazada entre el uso del vocablo mestizo en la sociedad colonial y su conceptualización moderna es esencialmente de índole filosófica, es decir, su transformación semántica ocurre en el pensamiento filosófico y teológico, por un lado, y en la aparición de una nueva forma de entender el razonamiento económico-político y en la apreciación del mundo social y natural. La transformación del mestizo en la noción de mestizaje desarrollada por Vasconcelos se inscribe en la narración del progreso civilizatorio. Es una noción envuelta en una concepción biologicista de la evolución humana. Es decir, sin el factor Darwin, Gustave Le Bon, Herbert Spencer, la emergencia del mestizaje como idea reguladora de la comprensión de las naciones iberoamericanas no hubiera sido posible. (2008, p. 92)

encontrar acuerdos de recambio. La posposición de esta tarea no hizo sino acumular más desequilibrios y discordancias, hasta que la nacionalización de la banca mostró la ruptura final (Ramírez, s.p. 2008).

² Menciona Chaoul que:

Si la promiscuidad y el hacinamiento eran vistos como signos de transmisión de enfermedades, de laxitud moral y de indisciplina, la falta de higiene y el alto consumo de alcohol se asociaron con patologías sociales que debían ser erradicadas en razón de alcanzar el progreso. La importancia que adquirió la bacteriología al iniciar el siglo permitió que los higienistas se proclamaran a sí mismos no sólo como guardianes que podían prevenir las enfermedades sino como regeneradores del medio social y de la moralidad. (Chaoul, 2012, p. 251)

Este proceso puede ser entendido como una nueva forma de adjudicación de la identidad; aunque el mestizaje no representó una verdadera integración de los pueblos indígenas, sino una imposición de una identidad. Menciona Zermeño (2008) que: “La invención del mestizaje como signo distintivo de la nación tuvo lugar entre 1850 y 1950. Su sostén se encuentra en un conjunto de discursos que le dan origen y lo reciclan” (pp. 92-93). A pesar de los esfuerzos por asimilar a los pueblos originarios, estos han resistido activamente estos procesos a lo largo de los siglos. Desde la época colonial hasta los movimientos indígenas contemporáneos, la resistencia indígena puede ser vista como una lucha por el reconocimiento de su Ser.

El proceso de relación del estado con los indígenas ha tenido diversas etapas de significación y resemantización de esos muchos *Otros*: indio/indígena/originario. En cada uno de esos trámites históricos se ha perdido algo –o mucho— de cultura de los pueblos indígenas, aunque también se ha ganado terreno en la lucha por la identidad, la autonomía indígena y otros derechos que aún están pendientes de consolidarse.

Hoy en día, en cuanto a la presencia de los pueblos, comunidades y personas indígenas, a nivel internacional representan una gran diversidad. Según estimaciones del Banco Mundial (2011), existen más de 5000 grupos distintos en 90 países y hablan aproximadamente 7000 lenguas. Los conforman cerca de 476 millones de personas, lo que equivale al 6 % de la población mundial. Las estimaciones distribuyen el poblamiento indígena en los siguientes porcentajes: Asia: 34%, América: 28%, África: 16%, Pacífico: 10%, Europa: 2%. En un *artículo* publicado en línea, el Banco Mundial, se pregunta: ¿Quiénes son los pueblos indígenas? su respuesta es que no hay una definición ampliamente aceptada, como explica Jessica Belmont:

Debido a los contextos variados y cambiantes en los que viven los Pueblos Indígenas y debido a que no existe una definición universalmente aceptada de Pueblos Indígenas, esta política no define el término. En diferentes países, se puede hacer referencia a los pueblos indígenas con términos como 'minorías étnicas indígenas', 'aborígenes', 'tribus de las montañas', 'nacionalidades minoritarias', 'tribus desfavorecidas' o 'grupos tribales' (Directiva Operativa 4.10). (Banco Mundial, 2011, p. 2)³

La misma autora —Jessica Belmont— explica que a muchas comunidades indígenas no se les ha reconocido la propiedad de sus tierras y recursos naturales; además de que no son prioritarios para el gasto público y las inversiones, lo que limita o niega el acceso a los servicios básicos e infraestructura. Esta exclusión provoca que su participación en la economía formal, el acceso a la justicia y la representación política se vean disminuidos. “Esta herencia de desigualdad y exclusión ha dejado a los Pueblos Indígenas más expuestos a los impactos del cambio climático y a las amenazas naturales, incluyendo brotes de enfermedades como la COVID-19” (Belmont, s. f.). Según un comparativo de Chevalier Naranjo (2021), México cuenta con la mayor población indígena de Latinoamérica: se reconocen al menos 68 pueblos indígenas bajo criterios etnolingüísticos y 23 millones de personas se autoadscriben como tales, representando el 19.4% de la población nacional.

El censo de población de México, que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2020, reveló que el 6.1% de la población de tres años en adelante, se

³ Si bien coincidimos con esta publicación del Banco Mundial, respecto a la ambigüedad del término indígena, también es cierto que no coincidimos con los últimos calificativos que se mencionan al final de la cita, por otra parte, tampoco coincidimos con la idea de que “se desconoce el origen del término”, del cual hablaremos más adelante, sin embargo, si llamamos la atención, respecto al *continuum* de ambigüedad que el mismo informe fomenta, ya que solo menciona la ineficiencia del término, sin resolverla.

registró como hablante de alguna lengua indígena, lo que representa 7 millones 387 mil 341 personas mayores de 3 años, hablantes de lenguas indígenas. Es importante señalar que las personas hablantes de lenguas indígenas, representan 6.5% del total de población de 3 años y más de edad en el país, y de ellos el 12.3% son monolingües. (OIT, 2019, 52; Amnistía internacional, 2024) Según los datos del Censo del INEGI y sus resultados del Cuestionario ampliado, del 2020:

- En México existen 23.2 millones de personas de tres años y más que se autoidentifican como indígenas, lo que equivale a 19.4 % de la población total de ese rango de edad.
- La población total en hogares indígenas¹ en 2020 fue de 11 800 247 personas, lo que equivale a 9.4 % de la población total del país.
- El tamaño promedio de los hogares indígenas fue de 4.1 personas.
- El Censo de Población y Vivienda 2020 identificó que en México había 7 364 645 personas de tres años y más hablantes de lengua indígena, lo que representó 6.1 % de la población total del país en ese rango de edad. (INEGI, 2022, p. 1)⁴

La población indígena tiene una importante presencia en el país (seguramente en este 2025, más del 20%). y su diversidad vuelve compleja la relación entre sí y sobre todo de esta

⁴ Datos de la misma fuente establecen que:

- La población total en hogares indígenas en 2020 fue de 11 800 247 personas, lo que equivale a 9.4 % de la población total del país.
- El tamaño promedio de los hogares indígenas fue de 4.1 personas.
- El Censo de Población y Vivienda 2020 identificó que en México había 7 364 645 personas de tres años y más hablantes de lengua indígena, lo que representó 6.1 % de la población total del país en ese rango de edad.
- En 2020, se contabilizaron 2 858 588 hogares censales indígenas, lo que se traduce en 8.1 % del total de hogares censales (35 219 141) en México. De estos, 90.7 % eran hogares de tipo familiar, 67.6 % hogares nucleares y 31.7 %, ampliados. De los hogares indígenas, 73.9 % refirió que es hombre el «jefe de familia» y 26.1 %, mujer. El tamaño promedio de los hogares indígenas resultó de 4.1 personas, lo que es mayor al promedio nacional, que era de 3.6 integrantes por hogar. (INEGI, 2022, 1)

con el estado. Existen 68 pueblos indígenas u originarios, con 364 variantes lingüísticas reconocidas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Como fuerza política suma más del 20% (el padrón electoral se compone de más de 100 millones), así que estamos en presencia de un segmento social que puede definir una elección presidencial, una circunstancia más que vuelve atractivos a los pueblos originarios, para continuar con la sumisión y manipulación política en beneficio de algunas organizaciones políticas.

Por todo lo anterior, consideramos justificado revisitar la historia de la relación de los indígenas con el estado —sea cual fuera su configuración y origen— para abordar el trayecto del estatuto de los derechos humanos de los pueblos originarios, así como los vaivenes de su trato social y cultural por parte de la cultura hegemónica como fenómenos histórico-filosófico.

El objeto, las teorías y el método

Hablar de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México, desde cualquier disciplina académica, implica un mínimo de historia y un máximo de reflexión. En el estudio de este tema se involucra una reflexión profunda sobre sí mismo y sobre el otro; y se corre el riesgo de descampar tanto esa “otredad”, al grado de tocar fibras y pulsiones enquistadas en la propia cultura y la ajena. Me refiero a que la discusión que proponemos implica la toma de conciencia del observador más que la del observado. Estamos en presencia de una reflexión filosófica que aborda lo ontológico de sí mismo, a través del “otro”. La diferenciación del yo, con el “otro”, implica para el observador el reto del autoanálisis y el dilema de la objetividad/subjetividad, en el proceso de auto referenciación, para identificar y comprender la distinción que define al *Otro*, al observado. Mas complicado aún, es distinguir al *Otro*, como otro sujeto, es decir como un ser diferente y al “otro”, como un fenómeno, producto de las

transacciones sociales, en ese caso: indígena/sistema jurídico. Dentro de este último fenómeno, aún hay que distinguir entre sistema-jurídico-indígena/sistema-jurídico-dominante (para no otorgarle por ahora una denominación conceptual).

Ante tales dilemas, nos proponemos algunas preguntas para guiar el desarrollo de la reflexión que proponemos, y que pretendemos responder: ¿De qué nos habla el que los derechos humanos de los pueblos originarios en México hayan tardado tanto años en llegar a ser considerados como tales? ¿el racismo o la consideración de diferencia por raza, ha sido la determinante para negarle sus derechos a estos pueblos? ¿por qué se operó el cambio del concepto indio a indígena, quienes lo promovieron y cuáles fueron las razones? ¿Cuál es la situación jurídica actual de los pueblos originarios en México? ¿Cuáles son los derechos humanos con las que cuentan las poblaciones originarias en nuestro sistema jurídico los pueblos indígenas? ¿tienen legitimidad, reconocimiento y validez los sistemas jurídicos indígenas? ¿existen tales sistemas jurídicos? ¿Los pueblos originarios ejercen realmente el derecho a la libre determinación? ¿Dentro de las generaciones de derechos humanos, cómo se exigen los derechos de cada una de las generaciones?

Precisamente, el presente trabajo escudriña en ese pretérito en el que se entrelazan las historias de los mexicanos contemporáneos y los llegados del viejo continente. En esas historias es donde podemos localizar, analizar y comprender, el estatus que guarda hoy día la situación social, política, jurídica y afectiva del indio. Explora cómo la identidad indígena ha sido construida, deconstruida y reconstruida a lo largo de los siglos, utilizando herramientas de la filosofía, en particular la ontología, y la historia. Por ello, nos proponemos analizar el itinerario histórico del estatus legal, social y político de aquellos sujetos que habitaban las tierras que hoy llamamos nuestras.

Por ello, el objetivo de este trabajo es conocer, entender, analizar, describir e interpretar la forma en que fue significado y tratado el sujeto llamado “indio” desde el proceso de descubrimiento y conquista, hasta la fecha de la última reforma de la Constitución general mexicana (2024), lo que redundó en un muy largo itinerario de reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos originarios en México.

Proponemos una interpretación histórico-filosófica, del discurso cultural que redundó en un discurso jurídico-político, sobre la existencia y capacidad legal del indígena y, por ende, la llegada de sus derechos humanos. Consideramos que la recuperación de esta significación sobre la figura del *indio*, nos develará algunas de las fuentes del trato que el estado mexicano y de buena parte de la sociedad les han dado a estos grupos hoy llamados *originarios*.

En ese orden de ideas, el objeto de estudio del presente trabajo es la configuración del indio/indígena/originario, que históricamente ha realizado la cultura hegemónica al paso de la historia, lo que ha dado como resultado la imposibilidad de la justiciabilidad de los derechos humanos de pueblos indígenas. Esto nos permitiría comprender cuáles son los fenómenos o variables de incidencia profunda, que han limitado y limitan el ejercicio y respeto de los derechos humanos de estos pueblos. En esta empresa, el problema de estudio es móvil, tiene diferentes caras, su lectura es multidimensional, por lo que se requiere de abordar una serie de particularidades, tales como:

A. Un análisis desde distintas categorías y conceptos, que se involucran en la significación, simbolismo y definición de indios/indígenas/pueblos originarios; lo que nos llevará a desentrañar la red semántica y semiótica de estas categorías, de varios siglos atrás, hasta el día de hoy; sin embargo, en esta retrospección haremos énfasis en los significados que se dieron a las categorías mencionadas, sobre todo del siglo XVIII al XX.

B. En otro trámite metodológico, hemos de estudiar el volumen de legislación nacional e internacional que otorga o reconoce derechos a las comunidades o pueblos indígenas. Consideramos que, con esto, podemos insertar el problema de estudio en un contexto global, que conecte el fenómeno mexicano, con los procesos histórico-políticos de la región y el continente, con lo que pretendemos que el estudio de la legislación internacional nos ministre evidencias sobre las preguntas que hemos planteado arriba.

C. Comprender los impedimentos de las comunidades indígenas, para el acceso a sus derechos humanos de primera, segunda y tercera generación; aunque los que más nos interesan, son los de primera y segunda generación: civiles y políticos y; derechos económicos, sociales y culturales (DESC).

La variedad de disciplinas que existen en los campos del humanismo y las ciencias sociales, tienen una multiplicidad de posibilidades de abordar el objeto de estudio o fenómeno observado, sin embargo, no podemos recargar nuestro análisis en todas. Por eso, decidimos que la multi e interdisciplinariedad que utilizaremos para el análisis e interpretación de nuestro fenómeno, abarca ciencias especulativas que aportan elementos teóricos y metodológicos que nos acercan de una forma más sensible al fenómeno, que otro tipo de disciplina formal o exacta.

Definimos nuestra investigación con un modelo teórico múltiple, que nos provea de claridad en cuanto el mismo proceso, aunque desde distintas visiones o paradigmas (en el sentido de Thomas S. Kuhn, 2004), por lo que desarrollamos una investigación documental, con un enfoque cualitativo, en un nivel descriptivo-explicativo.

Las teorías

Fijamos como herramientas interpretativas y conceptuales, algunas propuestas de la Historia, la Filosofía, el Derecho y la Política. Entendemos que la Filosofía está presente en cada una de las disciplinas que enunciamos, sin embargo, dejamos en claro que no hacemos uso de la filosofía de la historia, o filosofía del derecho o la ciencia política. Es importante acotar que, si bien el trabajo de interpretación requirió del ejercicio del pensamiento crítico de la Filosofía, también es cierto que se revisaron teorías planteadas por las otras disciplinas. En ese sentido, encontramos que la herramienta es múltiple, aunque el fenómeno sea único, lo que consideramos como un enriquecimiento del presente trabajo tanto en sentido teórico como metodológico. Así entonces, en lo que sigue exponemos las consideraciones de cada una de las teorías que utilizamos para el abordaje de nuestro objeto de estudio: *El itinerario histórico de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México*.

El apoyo histórico

Dentro del proceso histórico-sociocultural de construcción del concepto indio, las élites gobernantes de México pretendieron en algún momento —con fines integracionistas— aminorar la carga peyorativa que se inició en la etapa colonial sobre el término de *indio*; aunque esta intención no fue tampoco garantía de un mejor trato. Dentro de esa lógica integracionista se buscó incluir el término indígena para aminorar la exclusión que generó el término “indio”. Pese a los intentos de incluir a los indígenas al proceso de integración nacional, subsistió en toda política integracionista la exclusión y discriminación que terminó consolidándose en el siglo XIX como una posición claramente racista. Por eso, consideramos importante analizar cómo los términos de: *indio-indígena-originario*, han cambiado en su

significado y uso a lo largo del tiempo, reflejando transformaciones históricas, sociopolíticas y culturales.

Dejamos en claro que no es el proceso histórico del giro lingüístico o semiótico de los términos que comentamos, sino que se busca dar cuenta del uso semántico (intencionalidad) de ambos conceptos, en la relación del grupo hegemónico con los indígenas en México a propósito del binomio conceptual Indio/Indígena, la concreción del estado-nación mexicano, la llegada de las ideas europeas “cientificistas” y sin duda, la creación y consolidación del nacionalismo mexicano y la artificialidad de la identidad mexicana y de lo mexicano.

Estimamos que el estudio de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México se enmarca en una intersección entre varias corrientes historiográficas y teorías históricas. Para abordar este tema desde una perspectiva metodológica rigurosa y coherente, se pueden aplicar diversas teorías históricas que ofrecen diferentes lentes de análisis en torno a las luchas, identidades y procesos políticos de los pueblos indígenas. Algunas de las teorías históricas que evaluamos para el abordaje del fenómeno son, la historia social, historia cultural, historia de las mentalidades, historia intelectual y la historia conceptual.

Como ya apuntamos, la historia de los pueblos indígenas en México ha sido marcada por la lucha constante por el reconocimiento de sus derechos, su autonomía y su identidad. Estas luchas no pueden comprenderse adecuadamente desde una sola perspectiva teórica, ya que involucran dinámicas sociales, culturales, políticas e intelectuales que se han desarrollado a lo largo de siglos. Por lo tanto, para este trabajo revisamos varias teorías de la historia que abordan distintos aspectos de esta compleja realidad. Las teorías históricas que consideramos en nuestro análisis permiten una comprensión integral de la trayectoria de los derechos humanos, la identidad y la autonomía de los pueblos indígenas en México.

Historia social

A lo largo de la historia social, diversos estudios han puesto de relieve el papel fundamental de los grupos subalternos en los procesos de cambio. Uno de los enfoques clave ha sido el análisis de las revoluciones desde una perspectiva social, observando cómo los sectores populares, como campesinos y otros grupos marginados, han sido actores centrales en la construcción de nuevas estructuras de poder. Esta perspectiva, centrada en la acción de las clases populares, también puede ser aplicada al estudio de los pueblos indígenas, quienes desde sus comunidades han luchado por sus derechos y han impulsado cambios frente al Estado.

Otro enfoque relevante ha sido el análisis de las costumbres y tradiciones populares como medios de resistencia social. Las prácticas culturales, los rituales y las creencias han sido esenciales para la preservación de las identidades y la resistencia a las imposiciones externas, especialmente en el caso de los pueblos indígenas que han mantenido y adaptado estas tradiciones en respuesta a la colonización y la intervención estatal.

Los estudios sobre los movimientos sociales han desarrollado un marco teórico útil para comprender cómo la movilización colectiva puede transformar las estructuras políticas. Esto es relevante en el análisis de los pueblos indígenas, quienes han organizado movimientos para defender sus tierras, cultura, autonomía política y derechos humanos ante las instituciones estatales.

Asimismo, los enfoques críticos de la historia, que ponen en primer plano las voces de los grupos marginados, han permitido visibilizar las narrativas silenciadas en las versiones dominantes de la historia. Este tipo de análisis es esencial para una comprensión más completa

de la historia, destacando las luchas de los pueblos indígenas y la necesidad de recuperar sus voces para entender su impacto en la historia nacional.

Finalmente, el estudio de las experiencias de las clases populares a través de los archivos históricos ha demostrado ser una herramienta valiosa. Los documentos históricos pueden revelar indicios de resistencia y negociación por parte de los sectores marginados, incluidos los pueblos indígenas, cuya historia suele quedar relegada. Estos archivos permiten visibilizar cómo estas comunidades han lidiado con las imposiciones del poder, negociando y resistiendo a lo largo del tiempo. En esta corriente de historia existen abundantes historiadores que pueden aportar una interesante perspectiva de análisis social, tales como E.P. Thompson, Eric Hobsbawm, Georges Lefebvre, Charles Tilly, Howard Zinn, entre otros.⁵

Como ejemplo está E.P. Thompson con su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), en la que plantea que los sujetos sociales, a pesar de las condiciones de explotación y opresión, son capaces de construir su propia agencia histórica a través de la resistencia y la organización. Aplicado al contexto mexicano, este enfoque nos permite analizar cómo los pueblos indígenas no solo han sido víctimas de la colonización y la modernización, sino también protagonistas de su propia historia al resistir y reivindicar sus derechos colectivos. Thompson (1963), explica que la clase social no es una estructura, ni una categoría, sino algo que sucede en el tiempo, una relación histórica. En el caso de los pueblos indígenas, sus luchas por los derechos territoriales, la autonomía política y la identidad cultural no pueden entenderse como fenómenos estáticos, sino como procesos en constante

⁵ Al respecto de la Historia social se recomienda revisar Lefebvre, G. (1939). *La Revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)* FCE; Edward Palmer Thompson (E.P. Thompson) *The Making of the English Working Class* (1963), *Costumbres en común* (1995) Ed. Crítica; Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. McGraw-Hill. Zinn, H. (1980). *A People's History of the United States*. Harper & Row. Thompson, R. (1963). *The Emergence of a Working Class*. Greenwood Press.

transformación, moldeados por su interacción con el Estado y las instituciones coloniales y postcoloniales.

Eric Hobsbawm, conocido por su enfoque marxista y su análisis de las clases sociales, el nacionalismo y las revoluciones, en su obra: *La invención de la tradición* (2002), escrita en coautoría con Terence Ranger, ofrece una perspectiva útil para entender cómo los estados modernos han intentado "inventar" tradiciones nacionales que a menudo excluyen o asimilan a las culturas indígenas. En el contexto mexicano, este concepto puede aplicarse a cómo las instituciones estatales han tratado de integrar a los pueblos indígenas bajo una identidad nacional homogeneizante, a menudo en detrimento de su autonomía y derechos colectivos.

Así entonces, la perspectiva de la Historia social puede aportar significativas interpretaciones respecto a los usos y afirmaciones de las identidades indígenas en México, sobre todo el uso social de las tradiciones y de los imaginarios confeccionados por el propio estado, usando la matriz cultural indígena para legitimar su política pública y sin duda su identidad nacional.

Historia cultural

La historia cultural se enfoca en el análisis de las prácticas culturales, las representaciones simbólicas y la producción de significados en contextos históricos específicos. En su obra *Formas de historia cultural* (2000), Peter Burke examina cómo las culturas se transforman a través del tiempo, influenciadas tanto por las élites como por las clases subalternas.

En el caso de los pueblos indígenas, este enfoque permite investigar cómo su identidad y su sentido de pertenencia han sido objeto de reinterpretación y negociación tanto dentro de

sus propias comunidades como en el ámbito de la política estatal. La historia cultural es necesaria para comprender cómo las narrativas hegemónicas han intentado asimilar o marginar a los pueblos indígenas, y cómo estos han respondido mediante la reivindicación de su identidad cultural y sus tradiciones.

Burke (2000) considera que la cultura no es un patrimonio estático, sino un campo de batalla donde se disputan significados. Esta consideración es especialmente relevante para analizar la lucha de los pueblos indígenas en México por la preservación de sus lenguas, rituales y formas de vida, a pesar de las presiones de la globalización y la modernización.

Historia de las mentalidades

La historia de las mentalidades, influenciada por la escuela de los *Annales* y autores como Fernand Braudel, Philippe Ariès, Georges Duby, Roger Chartier y Jacques Le Goff, entre otros, pone énfasis en los sistemas de creencias y las actitudes colectivas que perduran en el tiempo; se centra en el estudio de los sistemas de pensamiento, creencias y valores que configuran las formas en que las sociedades perciben el mundo, a sí mismas y a los grupos que las componen. Esta corriente historiográfica considera que las mentalidades colectivas son esenciales para comprender las representaciones sociales y culturales a lo largo del tiempo, ya que influyen profundamente en las conductas, decisiones y estructuras de poder.

Uno de los enfoques centrales de esta corriente es el análisis de los cambios en las percepciones de grupos específicos, como los niños, las mujeres o las minorías, reflejando cómo las sensibilidades y los valores han cambiado. El estudio de la infancia, por ejemplo, muestra cómo las actitudes hacia los niños han transitado desde la indiferencia en ciertas

épocas hasta el surgimiento de una visión moderna que los considera sujetos con derechos específicos.

Otro aspecto importante es el análisis de las representaciones colectivas relacionadas con las estructuras sociales, económicas y religiosas. La mentalidad feudal, por ejemplo, se enfocaba en cómo la jerarquía y las relaciones de poder estaban justificadas en un marco religioso y económico, mientras que la modernidad trajo consigo la secularización y la transformación de esas representaciones, afectando las percepciones de los derechos y las libertades. También, esta corriente estudia cómo las ideologías políticas y religiosas han moldeado la forma en que las sociedades ven a otros grupos, como los pueblos indígenas. Las mentalidades coloniales, por ejemplo, justificaron la exclusión y subordinación de estos grupos, como parte de un mandato divino, y estas representaciones colectivas han persistido en diversas formas hasta hoy, influyendo en la marginación y discriminación contemporánea.

La historia de las mentalidades también se enfoca en la relación entre las ideologías y las prácticas cotidianas, examinando cómo las ideas abstractas sobre la sociedad y el poder se traducen en comportamientos, rituales y normas sociales. En este sentido, la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos puede ser vista no solo como una demanda política, sino como una resistencia cultural frente a mentalidades coloniales y postcoloniales que los han despojado de su autonomía.

La memoria colectiva es una noción estrechamente vinculada a la historia de las mentalidades, juega un papel crucial en la formación de identidades nacionales y étnicas. Las representaciones de los pueblos indígenas en la memoria histórica han fluctuado entre la glorificación romántica y la marginación política, lo que sigue afectando en la actualidad su inclusión en los discursos sobre derechos humanos y autonomía.

En el caso de México los cambios estructurales, como las relaciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas, deben ser comprendidos en el contexto de procesos históricos de largo plazo. Las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas no son un fenómeno reciente, sino el resultado de siglos de interacción y conflicto desde la colonización española. La historia de las mentalidades permite analizar cómo las cosmovisiones indígenas han sobrevivido a la colonización, la evangelización y la modernización, y cómo estas visiones del mundo siguen formando las luchas contemporáneas por los derechos humanos y la autonomía.

La historia de las mentalidades en México ha permitido analizar cómo las representaciones colectivas, valores culturales y sistemas de creencias han influido en la construcción de la identidad nacional y la relación entre los diferentes grupos sociales. Esta corriente, que en México ha sido desarrollada por historiadores como Aurelio de los Reyes, Alicia Mayer, Carlos Martínez Assad y Enrique Florescano, entre otros, ha proporcionado herramientas clave para comprender cómo las mentalidades han moldeado las estructuras de poder y las políticas de exclusión e inclusión a lo largo de la historia del país. Uno de los principales enfoques ha sido el estudio de la memoria histórica y su impacto en la construcción de la identidad nacional. La narrativa oficial del pasado mexicano ha glorificado ciertos momentos históricos, como la Independencia y la Revolución, mientras que ha tendido a invisibilizar o distorsionar la presencia y contribuciones de los pueblos indígenas.

La construcción de una memoria nacional ha sido fundamental en la creación de un sentido de pertenencia colectiva, pero este proceso también ha contribuido a perpetuar la marginación de los grupos indígenas, al presentarlos como elementos del pasado prehispánico, despojados de su relevancia en el presente. (Florescano, 1995) Además, la historia de las mentalidades ha revelado cómo las representaciones colectivas sobre los sectores populares, el

campesinado y los pueblos indígenas han sido instrumentalizadas por el estado y las élites, para legitimar políticas de control social. Carlos Martínez Assad (2003) es de la idea que, la percepción que la cultura hegemónica ha tenido de los indígenas como "primitivos" y ajenos al "progreso", ha sustentado una larga historia de políticas de asimilación y marginación, justificadas bajo la idea de que estos grupos debían ser "civilizados" por el estado.

Otro aspecto de esta corriente en México es el estudio de la percepción de la justicia y los derechos humanos en México, en este rubro, Aurelio de los Reyes (2004) considera que la historia oficial ha minimizado o distorsionado las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, mientras que las mentalidades colectivas han perpetuado actitudes paternalistas o de desprecio hacia estos grupos.

Esas representaciones han alimentado una visión donde los indígenas son vistos como sujetos pasivos, en lugar de actores sociales que demandan autonomía y derechos. La memoria y las representaciones colectivas han sido, por tanto, fundamentales para la conformación de las políticas públicas y las actitudes hacia los pueblos indígenas. Las representaciones del pasado han legitimado ciertos regímenes políticos y estructuras de poder que han perpetuado la exclusión de los pueblos originarios. Estas representaciones no solo han definido la historia oficial, sino que también han configurado las formas en que los pueblos indígenas son percibidos en el México contemporáneo, lo que ha afectado sus luchas por la autonomía y el reconocimiento de sus derechos. (Florescano, 1995)

Por otro lado, la obra de Jean Meyer (1973), aunque enfocado en la Cristiada, también proporciona herramientas para entender cómo las mentalidades colectivas, en torno a la religión y el poder, han influido en las movilizaciones populares y en la resistencia cultural de los grupos marginados como los indígenas. Este tipo de análisis de mentalidades, aplicado a

contextos religiosos y políticos, ofrece un marco para entender las luchas indígenas en defensa de su identidad cultural y su resistencia a las políticas de homogeneización.

La historia de las mentalidades en México ha permitido desentrañar las complejas interacciones entre las ideologías dominantes y las luchas de resistencia cultural y política de los pueblos indígenas. Los historiadores mexicanos han mostrado cómo, las mentalidades colectivas han influido en la marginación de estos grupos y cómo las representaciones de su identidad, han sido utilizadas, tanto para su exclusión como para su inclusión parcial en la narrativa oficial de la nación mexicana; lo que nos permite comprender cómo las mentalidades hegemónicas han estructurado la percepción y el tratamiento de los pueblos indígenas, y cómo estos grupos han luchado por redefinir sus representaciones, identidad y derechos dentro de la sociedad.

Historia intelectual

La historia intelectual, representada por autores como Quentin Skinner y Peter Gay, se enfoca en el desarrollo de las ideas políticas, filosóficas y sociales. En el contexto de los pueblos indígenas en México, este enfoque permite examinar cómo las ideas de derechos humanos, soberanía y pluralismo cultural se han desarrollado a lo largo del tiempo, tanto desde la perspectiva indígena como desde la política estatal. Quentin Skinner, en su obra *Visions of Politics* (2002), argumenta que las ideas deben ser entendidas en su contexto histórico de producción, y que los discursos políticos no son simplemente expresiones de ideales abstractos, sino respuestas a problemas concretos.

La historia intelectual en México se ha centrado en el análisis del pensamiento de las élites, las ideas políticas, los movimientos sociales y las formas en que el conocimiento y las

ideologías han sido producidas, transmitidas y debatidas a lo largo de la historia del país. Esta corriente, ayuda a comprender las interacciones entre el pensamiento intelectual y los contextos sociales, políticos y culturales, sobre todo en relación con los derechos humanos, la autonomía y la identidad de los pueblos indígenas.

Uno de los pensadores más influyentes del siglo XX en México es Leopoldo Zea, quien desarrolló una interpretación del pensamiento latinoamericano desde una perspectiva decolonial. En sus obras analiza cómo la intelectualidad en América Latina ha sido influenciada por el pensamiento europeo, y cómo los intelectuales latinoamericanos han buscado generar un pensamiento propio, que responda a las realidades y necesidades de la región. Esto es especialmente relevante para los pueblos indígenas ya que, Zea destaca la necesidad de reconocer la diversidad cultural y el derecho a la diferencia. Su enfoque explica cómo los discursos intelectuales han invisibilizado o subordinado el conocimiento indígena, y cómo estos pueblos han sido objetos de proyectos hegemónicos de modernización y nacionalismo (Zea, 1980).

José Gaos –otro autor fundamental en la historia intelectual de México— llegó a México como exiliado español en la década de 1930, y desarrolló una rica obra sobre la historia de las ideas en Hispanoamérica, en la que analiza la interacción entre las ideas filosóficas europeas y la realidad latinoamericana. En el contexto de los pueblos indígenas, su obra es relevante para entender cómo las élites intelectuales mexicanas han adoptado y adaptado el pensamiento occidental, a menudo sin prestar suficiente atención a las epistemologías indígenas. Gaos subraya que la historia del pensamiento en México debe ser comprendida no solo como una transferencia de ideas europeas, sino como un proceso de mestizaje intelectual (Gaos, 1962).

Otro intelectual mexicano importante es Edmundo O'Gorman, conocido por su crítica a la concepción tradicional del "descubrimiento" de América. O'Gorman argumentó, que la idea de América como un territorio descubierto, es una construcción intelectual europea que ignora la preexistencia de civilizaciones con sus propios sistemas de pensamiento y organización social. Desde su perspectiva, las ideas sobre los pueblos indígenas fueron moldeadas por una mentalidad colonial que veía a los pueblos originarios como inferiores y necesitados de ser "civilizados". O'Gorman propuso replantear la historia intelectual de México, reconociendo el papel de los pueblos indígenas no solo como sujetos históricos pasivos, sino como actores con sus propias epistemologías y formas de concebir el mundo (O'Gorman, 1958).

Octavio Paz, aunque principalmente conocido como poeta y ensayista, también fue un pensador influyente en la historia intelectual de México. En su obra *El laberinto de la soledad*, Paz explora las profundas raíces del sentimiento de alienación en la identidad mexicana, y cómo la Conquista y la Colonia afectaron la autoimagen de los mexicanos, en particular de los indígenas. Paz analiza cómo el mestizaje cultural ha generado tensiones en la identidad nacional, y cómo los pueblos indígenas han sido marginados tanto en el plano intelectual como en el social y político. Su obra es útil para entender, cómo las elites intelectuales mexicanas han construido una narrativa nacional que a menudo ha excluido a los pueblos indígenas como sujetos plenos de derechos y autonomía (Paz, 1950).

Antonio Caso, uno de los fundadores del *Ateneo de la Juventud*, criticó el positivismo que dominaba el pensamiento mexicano en el siglo XIX, argumentando que las ideas europeas al ser aplicadas de manera acrítica no consideraban las particularidades de México, especialmente en relación con su diversidad cultural y social. Aunque no se enfocó

directamente en los pueblos indígenas, su rechazo al determinismo positivista abrió un espacio para la discusión sobre la diversidad y la necesidad de desarrollar un pensamiento mexicano que responda a las realidades del país, lo que incluye la necesidad de integrar las epistemologías indígenas (Caso, 1912).

Para nosotros, la historia intelectual mexicana ofrece una ventana crucial para comprender cómo las ideas sobre la identidad, los derechos humanos y la autonomía de los pueblos indígenas han sido moldeadas, debatidas y en muchos casos, marginadas. Los intelectuales mexicanos han abordado de manera crítica la relación entre las ideas occidentales y las realidades mexicanas, proporcionando herramientas valiosas para analizar, cómo las luchas indígenas por sus derechos han sido tanto intelectualmente resistidas como, en algunos casos, reconocidas. En este sentido, la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos no puede desligarse de las transformaciones políticas y sociales que México ha experimentado desde la independencia.

Historia conceptual

Consideramos que todas las aportaciones de la historiografía del siglo XX, que enumeramos líneas atrás, tienen una confluencia no solo en las temáticas, sino en el sentido de hacer historia (la filosofía de la historia), así como en algunas metodologías. Ese encuentro historiográfico parece coincidir en la *historia conceptual*,⁶ propuesta principalmente por

⁶ Los conceptos básicos de la historia conceptual son: 1. *Conceptualización*: La historia conceptual se basa en la conceptualización, que implica el análisis exhaustivo de un concepto a lo largo del tiempo. Este proceso da la forma y el significado a un concepto en un contexto histórico y cultural específico; 2. *Lenguaje*: El lenguaje desempeña un papel central en la historia conceptual, ya que los conceptos se expresan a través de palabras y términos. Por ello, Koselleck (1993) entiende que es a través del lenguaje que los conceptos adquieren su forma y se transmiten en la historia; 3. *Historicidad*: Uno de los principios fundamentales de la historia conceptual es la comprensión de la historicidad de los conceptos; se considera que los conceptos tienen historia y

Reinhardt Koselleck. El mismo autor menciona que, en esta perspectiva hay dos categorías importantes (entre otras, sin duda) para la hechura de una interpretación histórica, considerando a la modernidad en su antes y después: a) el *espacio de experiencia* y b) el *horizonte de expectativa*.

El espacio de experiencia se refiere al conjunto de experiencias pasadas vividas y disponibles para interpretarlas en el presente.

La experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena. En este sentido, la *Historie* se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena. (Koselleck 1993, p. 338)

Este espacio se compone de recuerdos, memorias y lecciones del pasado que siguen influyendo en la comprensión del presente. Así, el espacio de experiencia es la porción del pasado que, habiendo sido vivida, está operativa en el presente (Langewiesche, 2015, p. 291). Un ejemplo claro de este concepto es cómo las experiencias vividas durante la Segunda Guerra Mundial siguen influyendo en las políticas y actitudes contemporáneas.

Por otro lado, el "horizonte de expectativas" se refiere a las anticipaciones, esperanzas, temores y pronósticos que los individuos o las sociedades tienen sobre el futuro. Este horizonte está determinado por las proyecciones y visiones de lo que podría suceder, basadas

con el tiempo, reflejan las condiciones y preocupaciones del momento o época en que surgen y se desarrollan; 4. *Interdisciplinariedad*: La historia conceptual incorpora elementos de la filosofía, la lingüística, la sociología y la antropología en sus análisis. Por eso, la integridad de la interpretación histórica en la historia conceptual se vuelve compleja y enriquecedora.

tanto en el espacio de experiencia como en las aspiraciones y deseos presentes. Koselleck explica que:

El horizonte de expectativa es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud, pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen. (Koselleck, 1993, p. 338)

Un ejemplo contemporáneo sería, cómo las expectativas sobre el desarrollo tecnológico influyen en nuestras visiones de la vida cotidiana en las próximas décadas. Koselleck argumenta que la historia se desarrolla en la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas. Las experiencias del pasado informan y configuran las expectativas del futuro, y estas expectativas, a su vez, pueden reinterpretar y resignificar esas experiencias pasadas. Esta dialéctica es esencial para entender cómo las sociedades perciben y manejan el tiempo histórico. Se entiende pues, que la estructura temporal de la experiencia histórica no se agota en el pasado acumulado, por el contrario, está en interacción con el futuro esperado (1993, pp. 339-343; 2001, p. 22).

En el marco de la historia conceptual, los términos "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativas" son categorías históricas que permiten una profunda comprensión de la dinámica temporal en la historiografía. Dichas categorías estructuran y dan sentido a cómo los individuos y las sociedades interactúan con su pasado y su futuro, revelando una compleja interacción entre memoria y anticipación que define la experiencia histórica humana. En este sentido, los conceptos *indio* e *indígena* son susceptibles de ser abordados por esta perspectiva ya que, a la llegada del europeo a las nuevas tierras, las conceptualizaciones comenzaron desde el momento en que se nominó a esas tierras como las "indias" de ahí el

nombre dado a los pobladores originarios.⁷ Así que, las categorías de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”⁸ desempeñan un papel fundamental en esta corriente y para este trabajo, ya que proporcionan una herramienta analítica poderosa para comprender cómo los

⁷ Mencionan José Luis Villacañas y Faustino Oncina que:

«Concepto», en este sentido, posee una estructura muy precisa. Es un índice (Nietzsche diría un «indicio») que da a conocer las transformaciones sociopolíticas y orienta la perspectiva histórica. Pero, a la vez, él mismo transforma las acciones históricas y sus expectativas. Son índices y factores, por lo tanto, realidades teórico-prácticas. Las luchas político-sociales quedan registradas en los conceptos, pero las luchas por «los términos apropiados» —la lucha semántica— forman parte de la lucha política y la determinan. Por eso la historia conceptual (y no la vieja historia de la filosofía) confluye en la historia social. Construir la historia del concepto es un procedimiento necesario para construir la historia social, no sólo en la medida en que así describimos las luchas sociales, sino también los sujetos en lucha. De otra manera la historia conceptual degenera en mera crítica de fuentes (FP, pág. 113). La permanencia y la variación del concepto constituyen un mecanismo óptico para evaluar la pervivencia o no de estructuras sociales, pero también las intenciones y la voluntad de los actores. (1997, p. 32)

⁸ Sobre estas categorías Koselleck explica:

Por eso, ensayemos algunas definiciones a modo de oferta: la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena. En este sentido, la *Historie* se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena. Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que solo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud, pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen.

Así entonces, el “horizonte de expectativas” se refiere a las anticipaciones, esperanzas, temores y planes que las personas tenían respecto al futuro en un momento histórico particular. Este concepto se contrapone al “espacio de experiencia”, que abarca el conjunto de experiencias pasadas que una sociedad tiene y que conforman su comprensión del presente. (1993, pp. 338-339)

Según Koselleck (2004):

[...] el “horizonte de expectativas” es la visión del futuro desde el punto de vista del presente, condicionado por la experiencia pasada y las circunstancias actuales. Por eso la historia conceptual utiliza el “horizonte de expectativas” para analizar cómo los conceptos y términos clave evolucionan y se reinterpretan a lo largo del tiempo. (p. 338)

Las expectativas futuras influyen en cómo se redefinen y aplican los conceptos en diferentes contextos históricos. Este concepto es particularmente útil para estudiar movimientos sociales y políticos, ya que las expectativas de cambio y las visiones utópicas o distópicas del futuro juegan un papel crucial en la movilización y las acciones colectivas. Una de las ventajas de esta herramienta, para los historiadores es que les permite contextualizar, cómo las personas del pasado veían su futuro y cómo esta visión influía en su comportamiento y decisiones. Así, se pueden evitar anacronismos, ya que se enfoca en las percepciones del tiempo en el pasado, en lugar de imponer percepciones contemporáneas. Koselleck (2004) argumenta que la historia es impulsada por la tensión entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”. El cambio histórico puede entenderse mejor al estudiar cómo las expectativas del futuro se confrontan y se reconfiguran a la luz de nuevas experiencias y eventos (p. 338).

conceptos cambian a lo largo del tiempo, y cómo las expectativas de la sociedad en diferentes épocas influyen en la comprensión y el uso de los conceptos, así, cada época tiene su propio "horizonte de expectativas", entendido este como el conjunto de experiencias, eventos y valores que influyen en cómo se entienden y utilizan los conceptos en ese período histórico específico ya que los conceptos no son fijos, sino que varían a medida que las circunstancias y las percepciones sociales cambian; por ello la importancia de la estratigrafía del tiempo en la historia conceptual.⁹

Un claro ejemplo de ejercicio de historia conceptual es el que ha hecho Guillermo Zermeño Padilla (2002), quien amplió la aplicación del concepto de "horizonte de expectativas" a la historia de América Latina. Su argumento es que la región tenía su propio horizonte de expectativas único, moldeado por la colonización, la independencia y la construcción de naciones. Zermeño sostiene que este horizonte de expectativas latinoamericano influyó en la forma en que se entendieron conceptos como "nación", "identidad" y "modernidad" en la región. Por ejemplo, en el proceso de independencia de América Latina en el siglo XIX, el horizonte de expectativas estaba marcado por la búsqueda de la autodeterminación y la construcción de naciones independientes. Esto influyó en la forma en que se conceptualizó la "nación" en la región, ya que pasó de ser una entidad

⁹ Explica Faustino Oncina Coves la importancia del análisis estratigráfico:

La estratigrafía posee una doble connotación: por un lado, mienta la superposición de planos en la experiencia, para concluir que lo habitual es un requisito de lo sorprendente, lo repetitivo de lo único, lo recurrente de lo singular; en suma, sin estructura no hay acontecimiento. De ahí se colige una arqueología del tiempo histórico que refuta el dilema historia lineal o cíclica. Por otro, también sirve para elucidar la relación entre lenguaje y actos de habla, semántica y pragmática. Ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado próximo o remoto, y compartido por todos los hablantes y oyentes. Entender o ser entendido presupone un conocimiento previo de cómo ha sido usado el lenguaje. Todos los conceptos son actos de habla en una situación que no puede ser replicada, ocurren sólo una vez, pero son irreductibles a actos de habla individuales. (2003, p. 231)

colonial a un concepto asociado con la soberanía y la identidad nacional. En el contexto de América Latina, Zermeño aplicó esta perspectiva para analizar cómo los conceptos clave se transformaron en el proceso de construcción de naciones independientes en la región. Un ejemplo de lo que mencionamos es cómo explica Guillermo Zermeño (2015) el concepto *Revolución*:

Revolución constituye un indicador conceptual privilegiado para reflexionar sobre el carácter paradójico de esta clase de experiencia de temporalidad, ya que en su mismo proceso de articulación se puede advertir su conversión en lo que Claude Lévi-Strauss denominó *mitema* (*mytheme*), entendido como una unidad discursiva compleja y distinta de la noción tradicional de “mito”. Si así fuera, la conversión de esta unidad histórico-conceptual en un *mitema* implicaría, dentro de esta misma experiencia temporal, la disolución de la oposición clásica entre mito e historia. El primero quedaría implicado en la segunda. Esto significaría que todos nuestros conceptos modernos están inscritos de algún modo en la paradoja. Y uno de nuestros retos consistiría en saber si se puede desparadojizar lo que hasta ahora se ha presentado casi exclusivamente como un problema histórico/filosófico o lógico/histórico o si se tendría más bien que asumir que dicha paradoja es algo intrínseco e insalvable a la experiencia moderna de temporalidad. (pp. 58-59)

Es el caso del concepto indio, que viró de ser una denominación gentilicia impuesta por el conquistador, a una categoría jurídica del mundo europeo, el concepto cambió en su significado, aunque conservó algunos efectos en el imaginario social como el sentido de exclusión y discriminación. Así entonces, el horizonte de expectativas del concepto indio tuvo una vigencia determinada, en tanto se suscitó el descubrimiento y así en cada etapa de la

conquista y la colonización, hasta llegar a dar un giro lingüístico y semántico de indio a indígena y de este a pueblo originario. Por lo que es importante analizar esas significaciones en las épocas o etapas históricas en donde estuvo presente o expresado el concepto indio y el de indígena. A este trabajo se le escapa la empresa de rastrear y dar seguimiento a los conceptos en todo el espectro de la historia nacional, sin embargo, si alcanzamos a analizar nuestro objeto en dos grandes etapas: a) la etapa colonial y b) la etapa moderna. La primera parte de este trabajo desarrolla un marco de referencia en el que se inscribe el comienzo del discurso integracionista, y es ahí en donde comienzan lo que consideramos los “equivocos”. La segunda parte del trabajo se centra en el análisis de los conceptos ya en la modernidad, en la que analizamos el giro semántico de los conceptos: a) *indio*; b) *indígena*; c) *Originario*.

En lo que respecta al ámbito histórico que aborda este trabajo, la pregunta que guía esta etapa es: ¿la protección hacia los indígenas, manifestada por el estado mexicano a lo largo de su vida independiente, mantuvo significados proteccionistas de particular intención para los intereses del grupo hegemónico, desde la emisión de leyes protectoras del indio por la corona española, a la política proteccionista del estado mexicano moderno? es decir, en tanto la Corona española operó las facultades que le otorgaba su poder con miras a la protección del indio, como una facultad otorgada por la divinidad (así como un compromiso exclusivo de la realeza), ¿el sentido proteccionista del estado mexicano decimonónico y de principios del siglo XX, tenía el interés de generar una unidad nacional, apoyado en el discurso de la inclusión como mero pretexto de identidad y legitimidad política de la clase hegemónica.

Las teorías de los derechos humanos

En cuanto al análisis desde el derecho, decidimos abordar el fenómeno desde los derechos humanos. La definición o conceptualización de estos derechos ha ido cambiando en

cada etapa histórica; así, desde las teorías clásicas sustentadas en el derecho natural a los enfoques más actuales, los derechos humanos se han ido adaptando a los diferentes ambientes sociopolíticos y culturales. En México, por ejemplo, el desarrollo de los derechos humanos se ha suscitado por la siempre urgente necesidad de justicia y las transformaciones sociales. En ese orden de ideas, las teorías sobre estos derechos se pueden ordenar, para fines de su estudio, en cuatro perspectivas: A. La *naturalista*; B. la *deliberativa*; C. La de *protesta* y; C. la *discursiva*. A continuación, hacemos una síntesis sobre cada una de ellas.

Teoría naturalista

La teoría naturalista mantiene el argumento de que, los derechos humanos son intrínsecos a la naturaleza humana y existen independientemente de las instituciones sociales o el reconocimiento legal, por eso se considera que son anteriores al Estado y por ello son superiores al interés de aquél. Este enfoque se vincula con la tradición clásica del *jusnaturalismo*, la lejanía de su desarrollo alcanza a autores como Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, quienes sostenían que los principios de justicia derivan de la naturaleza racional del ser humano (Aquino, 2002). Esta teoría, aunque criticada por su pretensión de universalidad y falta de contextualización, sigue siendo influyente en la doctrina jurídica contemporánea y en el desarrollo de normas internacionales. Así entonces, los derechos naturales son aquellos que poseen los individuos de manera inherente, sin la necesidad de que existan instituciones políticas o legales que los reconozcan o implementen.

En ese sentido, los derechos humanos representan una categoría específica dentro de los derechos naturales: aquellos derechos que son innatos y, por tanto, inalienables, lo que implica que no pueden ser renunciados, confiscados o suprimidos por ningún ente o autoridad.

Al estar estrechamente ligados a la esencia de lo humano, los derechos humanos poseen características que trascienden las contingencias políticas y sociales. Entre estas propiedades se destacan su *universalidad*, dado que son aplicables a todo ser humano sin excepción; su *independencia* respecto a cualquier tipo de reconocimiento jurídico o social para ser válidos; su *naturalidad*, en cuanto derivan de la condición humana misma; su *inalienabilidad*, lo que significa que no pueden ser transferidos o renunciados voluntariamente; su *inmunidad a la confiscación*, protegiéndolos de ser retirados o negados por cualquier autoridad; y su *imprescriptibilidad*, es decir, no están sujetos a caducidad o extinción a lo largo del tiempo. Este conjunto de atributos coloca a los derechos humanos como un fundamento esencial en las discusiones filosóficas y jurídicas contemporáneas, al proveer una base sólida para la protección de la dignidad humana frente a cualquier forma de opresión o exclusión.

En cuanto a sus limitaciones, podríamos preguntarnos: Si son preinstitucionales ¿no tendríamos muy pocos? y luego ¿En dónde colocamos el parámetro de lo natural? si bien estas preguntas no son lo suficientemente sólidas para derrumbar o contradecir esta teoría, si son guías para pensar en cómo justificar o legitimar la abundante cantidad de derechos humanos de última generación. Lo que no obstaculiza el pensar esos derechos humanos *nuevos* o *emergentes*, como la posibilidad de enriquecimiento de la teoría naturalista, si consideramos que el Ser cambia y creemos en la dinámica ontológica de lo humano.

En México, la tradición naturalista ha jugado un papel importante en la configuración de los derechos fundamentales, consagrados en la Constitución de 1857 y en la concepción del juicio de amparo, que parte del supuesto de que existen derechos inherentes a la persona humana que deben ser protegidos frente a cualquier abuso de autoridad (Vallarta, 1881). Sin

embargo, la aplicación de esta perspectiva se ha visto limitada por la resistencia institucional y los desafíos de implementación en contextos de pluralidad cultural y desigualdad estructural.

Teoría deliberativa de los derechos Humanos

La teoría deliberativa, asociada principalmente con Jürgen Habermas, se centra en la idea de que los derechos humanos son el resultado de procesos deliberativos y de consenso racional entre los miembros de una comunidad política. Según esta perspectiva, los derechos no son absolutos ni preexistentes, sino que emergen de un acuerdo social sobre las normas que deben regir la vida en común (Habermas, 1996). La teoría deliberativa propone que el valor de los derechos humanos radica en su capacidad para estructurar un espacio de deliberación pública en el que todos los ciudadanos puedan participar en igualdad de condiciones.

En México, la teoría deliberativa ha encontrado eco en la promoción de la democracia participativa y en los esfuerzos por incluir a los pueblos indígenas y otros grupos marginados en los procesos de toma de decisiones. Las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas, como las de 2011 y 2016, pueden interpretarse como intentos de aplicar esta teoría en el contexto mexicano, al buscar la inclusión de voces tradicionalmente excluidas en la definición de sus propios derechos y formas de autonomía (Oropeza, 2017). Un ejemplo de esta teoría puede ser la llamada “consulta indígena” (que es de por sí un derecho) con la que se pretende incluir a los indígenas en la toma de decisiones públicas, sin embargo, dicha ley no da exactamente una representación política a los pueblos indígenas, incluso podríamos cuestionarla como una graciosa concesión que el estado hace las poblaciones indígenas, ya que no es lo mismo la *Consulta* sobre asuntos indígenas, que el reconocimiento de la capacidad e participar en los procesos electorales, no solo en las comunidades indígenas, sino

en todos los comicios en los que el indígena pueda participar desde su propia expresión cultural.

Teoría de la protesta

La teoría de la protesta, desarrollada por autores como Nancy Fraser y Axel Honneth, sostiene que los derechos humanos deben entenderse como el resultado de luchas sociales y políticas para el reconocimiento de la dignidad y la igualdad (Fraser, 2003). Según esta perspectiva, los derechos no son otorgados por el Estado ni emergen de un consenso racional, sino que se conquistan a través de la resistencia y la protesta contra las injusticias y las estructuras de poder opresivas.

En el contexto mexicano, esta teoría se ha manifestado de manera significativa en los movimientos sociales, como los de las comunidades indígenas y las organizaciones de derechos humanos que luchan contra la violencia e impunidad. Casos emblemáticos como el de Ayotzinapa y las movilizaciones del movimiento #NiUnaMenos muestran cómo la protesta social ha sido un vehículo para visibilizar violaciones de derechos humanos y exigir cambios estructurales en el sistema de justicia (Rabasa, 2010). La teoría de la protesta también se refleja en las demandas de verdad y justicia de las familias de desaparecidos, que buscan transformar el dolor en acción política y reivindicación de derechos.

Teoría discursiva de los derechos humanos

La teoría discursiva de los derechos humanos, influida por autores como Seyla Benhabib y Robert Alexy, se centra en el análisis de cómo los discursos normativos construyen y redefinen los derechos humanos en función de los contextos históricos y

culturales. Esta perspectiva sostiene que los derechos no son entidades fijas, sino que se negocian y reformulan constantemente en el marco de prácticas discursivas que determinan quiénes son considerados sujetos de derechos y qué significa ser humano (Benhabib, 2004).

Críticos como Iris Marion Young han argumentado que la teoría discursiva sobreestima la capacidad del diálogo racional para resolver conflictos, ignorando las desigualdades de poder inherentes en muchos contextos de discusión. Según Young, la teoría de Benhabib y Alexy asume un contexto ideal donde los participantes gozan de igualdad, lo cual rara vez es el caso en la realidad, particularmente en sociedades con profundas divisiones de clase, género y etnia. “La idea de un diálogo racional igualitario ignora las desigualdades estructurales que limitan la participación de los grupos más vulnerables” (Young, 1990, p. 78). Desde la perspectiva de derechos colectivos, la teoría discursiva de los derechos humanos se enfrenta a un desafío significativo, por su enfoque en el individuo como sujeto de derechos y en la justificación de derechos mediante el consenso racional. “La teoría discursiva privilegia al individuo como sujeto de derechos, lo cual limita su aplicabilidad a contextos de derechos colectivos” (Young, 1990, p. 82). Fraser (1997) señala que este enfoque individualista puede ser problemático en contextos en los que las comunidades buscan la defensa de derechos colectivos, ya que “El ideal de diálogo racional inclusivo es difícil de sostener en contextos de dominación y desigualdad estructural” (Fraser, 1997, p. 85). como en el caso de comunidades indígenas, ya que el modelo de diálogo propuesto por Seyla Benhabib y Robert Alexy, no logra abordar los conflictos de poder en contextos donde los grupos vulnerables carecen de acceso equitativo al discurso público.

Otro punto crítico hacia la teoría discursiva es su incapacidad para asegurar justicia material. Benhabib y Alexy enfatizan el valor del consenso discursivo, pero un crítico como

Honneth (1996) menciona que “Para lograr una justicia auténtica, el reconocimiento discursivo debe acompañarse de transformaciones materiales” (Honneth, 1996, p. 28). Señala además que el reconocimiento discursivo no necesariamente se traduce en cambios materiales. Esta teoría podría quedarse en un nivel simbólico sin afectar las condiciones estructurales que perpetúan la desigualdad. Por otra parte, también se le ha criticado a estos autores y esa corriente que, se centra en principios de racionalidad y universalidad propios de la tradición filosófica occidental. Sobre esto, Enrique Dussel menciona que, “La racionalidad discursiva se convierte en un estándar que no necesariamente es inclusivo de la pluralidad cultural” (1998, p. 115). Con esto, critica este enfoque por imponer una visión etnocéntrica que podría ser excluyente hacia otras formas de organización y normatividad cultural ya que la imposición de normas racionales occidentales puede deslegitimar las tradiciones y prácticas de comunidades no occidentales.

En México, la teoría discursiva ha sido utilizada para analizar el papel de los medios de comunicación, el lenguaje jurídico en la construcción de la opinión pública y en la configuración de agendas políticas de derechos humanos. El uso del discurso de los derechos humanos, para legitimar políticas de seguridad y control social, así como para promover una cultura de derechos y respeto a la diversidad, muestra cómo el poder del discurso puede, tanto fortalecer como socavar, la protección de los derechos en contextos de desigualdad y conflicto.

Tabla 1. Teorías de los derechos humanos.

NATURALISTA	DELIBERATIVA	PROTESTA	DISCURSIVA
--------------------	---------------------	-----------------	-------------------

• Naturaleza / Razón • Reconocidos • Prerrogativas (negativas) • Conveniente reconocimiento • Universales • Buenas leyes y acciones	• Voluntad / Razón • Acordados • Principios • Legalmente establecidos • Potencialmente universales • Buena organización política	• Lucha • Conquistados • Demandas o exigencias • Legalmente idealizados • Universalidad negativa • Lucha constante	• Lenguaje • Platicados • Ideas vacías • Legalmente indiferentes • Universalidad pretendida • Fracaso
FUNDACIONALISTAS		CONSTRUCTIVISTAS	
Fuente: https://cursos8.scjn.gob.mx/course/view.php?id=11#			

El aporte de la reflexión filosófica

El estudio de la ontología y del ser en América Latina ha estado profundamente influenciado por el proceso de colonización y sus efectos en las culturas originarias. Así, en el caso de la filosofía, más allá de un engorroso recuento de teorías filosóficas desde los griegos a nuestra era, contemplamos describir las que más se adecúan para el análisis del objeto de estudio, en ese orden de ideas, el contexto del fenómeno es sin duda, la identidad indígena.

En México este ha sido un tema central en el debate filosófico, ontológico e histórico desde la llegada de los colonizadores europeos. El encuentro entre los pueblos originarios y los europeos no solo representó un choque cultural, sino también una imposición de nuevas categorías de ser, identidad y pertenencia. La pregunta en este caso es ¿cómo ha sido construida, deconstruida y reconstruida la identidad indígena en México, a lo largo de su historia, desde la etapa de la conquista y la colonia y hasta la modernidad? Aquí, algunas de esas teorías que nos han orientado en el presente trabajo.

Filosofía de la liberación vs. la imposición colonial

Desde una perspectiva ontológica, el encuentro colonial en el siglo XVI significó una transformación radical en la comprensión del ser indígena. Los pueblos nativos, con su propia cosmovisión y categorías ontológicas, fueron violentamente desplazados por una estructura de poder que intentó reducir su identidad a una posición subalterna.

Leopoldo Zea, uno de los primeros filósofos mexicanos en abordar la cuestión de la colonialidad, argumenta que la colonización fue un proceso de deshumanización en el que los indígenas fueron despojados de su capacidad de agencia ontológica. En su obra *El pensamiento latinoamericano* (1976), Zea sostiene que el proceso colonizador implicó una imposición de valores y concepciones del Ser, que marginaron a los pueblos indígenas al negar la legitimidad de sus cosmovisiones. Según Zea, la ontología impuesta por los colonizadores estaba vinculada con la idea del progreso y la civilización, y todo lo que escapaba a esa lógica era considerado primitivo o inferior.

Enrique Dussel (1994) sostiene que el proceso de colonización fue, en esencia, un proceso de negación del *Otro*, en el que el ser indígena fue subsumido bajo la lógica de la alteridad. Esta alterización convirtió a los pueblos originarios en sujetos de conocimiento, reducidos a objetos en el discurso colonial, y les negó su derecho a ser reconocidos como sujetos plenos. Según Dussel (1994), el ser indígena fue reconfigurado dentro de un sistema de dominación ontológica que lo despojó de su autonomía y lo situó en una posición de inferioridad respecto al ser europeo. Esto generó una crisis identitaria para los pueblos originarios, cuyas formas de ser, existir y pertenecer fueron brutalmente alteradas. Para

Miguel León-Portilla, (1992), los conquistadores no solo impusieron su dominio político y militar, sino también una concepción del ser que excluía y degradaba al indígena.

Desde su perspectiva de la *Filosofía de la liberación*, Dussel ha criticado la ontología eurocéntrica impuesta por la modernidad-colonialidad. Señala que la modernidad, que se presenta como un proceso universal de desarrollo, es en realidad una construcción fundamentada en la exclusión y subordinación del "Otro", específicamente del indígena y del afrodescendiente en América Latina, como dijera Bolívar Echeverría: “La modernidad, motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas es una promesa de abundancia y emancipación, una promesa que llega a desdecirse a medio camino, porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente” (2001, 265).

Para Dussel, la *ontología del Ser* en la modernidad es una ontología del poder, que define quién puede ser considerado plenamente humano y quién queda excluido de esta categoría (Dussel, 1994). El mismo autor, introduce el concepto de *exterioridad*, que describe la posición de los pueblos oprimidos y excluidos de la ontología dominante. Desde esta exterioridad, es posible cuestionar y resistir la imposición colonial, generando una nueva ontología de la liberación, en la que el Ser de los pueblos indígenas no está subordinado a las categorías impuestas por el colonizador. La liberación ontológica implica un reconocimiento y una recuperación de la dignidad y la subjetividad de los pueblos colonizados, permitiéndoles reconstituir su propio Ser desde su cosmovisión originaria. Sin embargo, es ahí en donde radica una de las fuertes críticas a esta posición, es decir, ¿cuál es la cosmovisión originaria de la que los indígenas habrán de echar mano para reconstruir su identidad y Ser del pasado? Al

parecer Dussel da por hecho que hay una sola comsmogonía originaria y que, además, los pueblos indígenas actuales... la conocen.

Por otra parte, el filósofo argentino Rodolfo Kusch ofrece una perspectiva complementaria a la de Dussel, enfocándose en la relación entre el *ser americano* y la *tierra*. Kusch argumenta que la ontología indígena está profundamente enraizada en la relación con la naturaleza, una concepción del Ser que fue radicalmente alterada por la colonización.

En su obra *Indios, porteños y dioses* (1976), Kusch sostiene que la cosmovisión indígena no separa al Ser de su entorno, sino que lo entiende en relación con la *tierra* como un ente viviente y sagrado. Para Kusch, el proceso colonial rompió esta relación simbiótica, imponiendo una visión mecanicista y extractivista del mundo, en la que la tierra dejó de ser vista como un sujeto y se transformó en un objeto de explotación. Kusch plantea que la *reivindicación del ser indígena* pasa por la recuperación de la tierra como un espacio sagrado y vital. En este sentido, su pensamiento ontológico no solo se refiere a la subjetividad individual de los pueblos indígenas, sino también a su conexión colectiva con el territorio. La ontología indígena, según Kusch, es una ontología comunitaria en la que el Ser se define en función de la pertenencia a la comunidad y a la tierra, un aspecto que fue destruido por la colonización y que debe ser restaurado para lograr una verdadera liberación.

Multiculturalismo: La construcción de la identidad nacional y la exclusión indígena

Otra línea teórica importante para el análisis de la identidad indígena es el debate entre multiculturalismo e interculturalidad. El multiculturalismo es una propuesta teórica y práctica que busca integrar y reconocer la diversidad cultural dentro de los estados modernos. Will

Kymlicka, uno de sus principales defensores, ha formulado una teoría que articula la protección de los derechos colectivos de los grupos culturales minoritarios sin comprometer los principios democráticos y liberales. Considera que los estados liberales tienen la obligación moral de reconocer y proteger los derechos culturales de las minorías, especialmente aquellas que han sido históricamente marginadas (Kymlicka, 1995).

En su teoría, distingue entre tres tipos de minorías: grupos nacionales, inmigrantes y comunidades indígenas. Según Kymlicka, cada grupo tiene necesidades y derechos específicos que el estado debe reconocer para promover una verdadera igualdad y respeto hacia sus diferencias culturales (Kymlicka, 2002). En su teoría de la "ciudadanía diferenciada" (1995), argumenta que las minorías culturales (en nuestra investigación diríamos que los pueblos indígenas) deben ser reconocidas y protegidas dentro de las democracias liberales mediante derechos diferenciados que respeten su cultura. Kymlicka plantea que los derechos individuales se complementan con derechos colectivos que permiten a las minorías mantener sus prácticas culturales distintivas. Estos derechos diferenciados buscan evitar la asimilación forzosa y proteger la autonomía cultural de las minorías, lo cual él considera fundamental para la justicia social en sociedades diversas. (Kymlicka, 1995). Sostiene que las minorías culturales requieren derechos diferenciados para conservar su identidad y modo de vida en el marco de un estado mayoritario que, sin políticas específicas, las absorben o marginan (Kymlicka, 2001).

Sin embargo, esta perspectiva ha sido ampliamente criticada por autores como, Bhikhu Parekh, Iris Marion Young, Brian Barry, Homi K. Bhabha, Raúl Fornet-Betancourt, Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Charles Taylor, Nancy Fraser, Amartya Sen y Tariq Modood, entre

otros no menos importantes. Básicamente se le critica a la propuesta multiculturalista desde cuatro flancos:

1. Eurocentrismo y limitaciones de aplicabilidad: Una de las principales críticas a la teoría de Kymlicka es su aplicabilidad principalmente en contextos occidentales. Muchos autores consideran que su modelo se basa en valores y estructuras propias de las democracias liberales de Occidente, limitando su utilidad en sociedades donde el estado no tiene una tradición de respeto a los derechos individuales o donde los derechos colectivos ya son fundamentales (Parekh, 2006).

2. Cuestionamiento de los derechos colectivos: Algunos críticos, como Brian Barry, argumentan que los derechos colectivos pueden entrar en conflicto con los derechos individuales, especialmente en comunidades en donde las prácticas tradicionales discriminan a ciertos grupos internos, como mujeres o jóvenes (Barry, 2001). La tensión entre los derechos individuales y colectivos plantea un dilema ético en cuanto a la preservación de la cultura sin comprometer los derechos humanos básicos.

3. Desafíos de la autodeterminación: Otra crítica proviene de la dificultad de definir y proteger la "autodeterminación" sin que ello conlleve a una segregación o fragmentación del estado. En ciertos contextos, los derechos colectivos pueden provocar tensiones separatistas, afectando la cohesión y estabilidad del estado, especialmente en regiones donde existen disputas territoriales o históricas entre grupos étnicos (Taylor, 1994; 1993).

4. Perspectiva intercultural: Críticos como Bhabha (1996) proponen que la interculturalidad, en lugar del multiculturalismo de Kymlicka, es una mejor alternativa para construir sociedades que no solo reconozcan la diversidad, sino que también promuevan el diálogo entre culturas, evitando que estas permanezcan aisladas. La interculturalidad fomenta

una interacción más dinámica y evita los problemas que pueden surgir de un enfoque estático de las culturas.

Lo mismo se le ha criticado al multiculturalismo en América Latina, ya que en contextos como el de México, donde las estructuras coloniales siguen siendo predominantes, la propuesta de Kymlicka se percibe como insuficiente. La crítica principal a esta teoría es que, aunque defiende el reconocimiento de derechos diferenciados, no aborda de manera efectiva el desmantelamiento de las estructuras coloniales que perpetúan la marginalización de los pueblos indígenas.

La interculturalidad como posibilidad de diálogo entre iguales diferentes

La identidad indígena en México ha sido objeto de múltiples procesos de adjudicación y negación desde la época colonial hasta la actualidad. A través de una lectura ontológica e histórica, podemos comprender cómo estos procesos han intentado, en distintos momentos, imponer una identidad homogénea y subalterna a los pueblos originarios. Sin embargo, estos pueblos han resistido activamente, luchando por el reconocimiento de su ser y su diferencia ontológica. Hoy en día, la teoría de la interculturalidad ofrece una vía prometedora para repensar la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, promoviendo un diálogo que respete y reconozca su identidad y su lugar en el mundo.

En las últimas décadas, ha surgido en el ámbito filosófico y político la teoría de la interculturalidad como una alternativa a las concepciones hegemónicas de la identidad. A diferencia de la multiculturalidad, que se basa en la coexistencia de diferentes culturas dentro de un mismo espacio sin necesariamente fomentar el diálogo entre ellas, la interculturalidad propone una relación más dinámica y equitativa entre las culturas.

Podemos definir a la interculturalidad como el encuentro y la interacción entre culturas diferentes, en un marco de respeto mutuo y valoración de la diversidad. A diferencia del multiculturalismo, que enfatiza la coexistencia de múltiples culturas en un mismo espacio, la interculturalidad promueve un diálogo activo y una construcción conjunta de significados entre estas culturas. Según Catherine Walsh (2009), esta corriente busca dismantlar las jerarquías culturales impuestas por la modernidad colonial y promover un diálogo entre iguales. En el contexto de los pueblos indígenas en México, esto implica no solo reconocer su derecho a existir dentro de la nación, sino también a participar activamente en la definición de lo que significa ser mexicano. En términos ontológicos, la interculturalidad representa una apuesta por una ontología del ser en común, donde la identidad no se define en términos de jerarquía, sino en términos de coexistencia y reconocimiento mutuo.

La interculturalidad crítica, como lo han propuesto autores como Walsh (2010), se enfoca en el diálogo simétrico entre culturas. Este enfoque es particularmente relevante para los derechos humanos de los pueblos indígenas, ya que reconoce la necesidad de respetar y promover la diversidad cultural sin imponer una visión hegemónica. En México, la interculturalidad crítica es útil para analizar cómo las políticas estatales han fallado o han tenido éxito en incluir a los pueblos indígenas en la esfera política y social.

La hermenéutica analógica: de resistencias y la lucha por el Ser y la identidad

A pesar de los esfuerzos por asimilar y borrar la identidad indígena, los pueblos originarios han resistido activamente estos procesos a lo largo de los siglos. Desde la época colonial hasta los movimientos indígenas contemporáneos, la resistencia indígena puede ser vista como una lucha ontológica por el reconocimiento de su ser. En este sentido, la lucha por

la tierra, la lengua y las tradiciones no es simplemente una lucha por recursos materiales, sino también una lucha por el derecho a existir como sujetos plenos.

Mauricio Beuchot (2004), con su propuesta de la hermenéutica analógica, ofrece una herramienta filosófica útil para comprender esta resistencia. Beuchot argumenta que la hermenéutica analógica permite un acercamiento al otro que no impone una identidad rígida ni una completa asimilación, sino que reconoce la diferencia en su justa medida. Aplicada a los pueblos indígenas, esta perspectiva filosófica sugiere que la verdadera integración no puede lograrse a través de la asimilación, sino a través del reconocimiento de la alteridad y la diferencia ontológica.

En la actualidad, los movimientos indígenas en México, como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), representan una forma de resistencia ontológica. Estos movimientos no solo demandan derechos políticos y sociales, sino también el reconocimiento de su ser y su diferencia ontológica dentro del Estado mexicano. En este sentido, la lucha por la autonomía indígena es una lucha por el derecho a definir su propia identidad y su lugar en el mundo, más allá de las categorías impuestas por el poder hegemónico.

Sin embargo, la propuesta del indigenismo del EZLN se agotó con la falta de exigencia del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés Larrainzar. Algunos sectores políticos critican al EZLN por su aislamiento y su rechazo a participar plenamente en las estructuras políticas tradicionales. También se ha cuestionado la capacidad del movimiento para generar cambios más allá de las regiones donde tiene influencia. Por último, los caracoles que fueron la propuesta de organización política del zapatismo chiapaneco hoy han quedado en el olvido del propio EZ, al parecer enfrentan una dura crisis de credibilidad frente a la población indígena que confió en ellos.

Son esas las razones del por qué nos hemos decidido por un par de teorías que resultan proponer cosas similares con distintos nombres. Nos referimos a la teoría de la interculturalidad y la Hermenéutica analógica. Estas teorías se destacan como las más pertinentes para comprender el desarrollo del Ser indígena en México y su lucha actual por los derechos humanos. La interculturalidad proporciona un marco que no solo reconoce la diferencia cultural, sino que también promueve un diálogo que cuestiona las jerarquías impuestas por el colonialismo.

La hermenéutica analógica ofrece un enfoque que equilibra la diferencia y la identidad común, lo cual es fundamental para construir una sociedad más justa y respetuosa con los derechos indígenas. Es por ello por lo que nos identificamos con tal corriente y nos inclinamos por su aplicación en nuestro análisis. Dentro de esta propuesta nos basamos en las aportaciones teóricas y las reflexivas de Mauricio Beuchot y Luis Villoro. Describimos en lo que sigue, las propuestas de ambos autores.

Respecto a la propuesta de Beuchot, podemos decir que la hermenéutica analógica que ha desarrollado ofrece un enfoque filosófico pertinente para la comprensión de la identidad indígena. Beuchot propone una interpretación equilibrada que no fuerza una asimilación cultural ni permite la exclusión absoluta. En su obra *Tratado de hermenéutica analógica* (2004), Beuchot plantea que las culturas deben ser comprendidas y respetadas en su diferencia, pero siempre buscando puntos de conexión que permitan un diálogo constructivo.

La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México ha sido objeto de diversas interpretaciones desde múltiples disciplinas. Sin embargo, desde la filosofía, la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot ofrece una herramienta valiosa para comprender y abordar esta realidad de manera equilibrada y respetuosa. Esta propuesta,

que busca un punto medio entre el universalismo y el relativismo, es particularmente útil para interpretar la situación de los pueblos indígenas, quienes se encuentran atrapados entre la necesidad de reconocimiento de su particularidad y la imposición de valores y derechos universales.

La propuesta de Beuchot se basa en el principio aristotélico-tomista del "justo medio", adaptado a los problemas contemporáneos de interpretación cultural y filosófica. Beuchot señala que, entre el relativismo extremo, (*equivocista*) que niega cualquier posibilidad de juicio intercultural y el universalismo rígido (*univocista*) que impone valores occidentales como absolutos, existe una tercera vía: la *analogía*. Esta última permite un diálogo entre culturas sin renunciar a la posibilidad de comprender y valorar las diferencias en sus propios términos (Beuchot, 2013).¹⁰

Este enfoque es particularmente relevante para comprender la lucha y presencia de los pueblos indígenas, cuyas cosmovisiones y estructuras sociales son frecuentemente

¹⁰ Los términos que utiliza Beuchot son importados del ámbito de la Psicología, sin embargo, son meramente un recurso nominativo no psicoanalíticos y los utiliza solamente para definir el Universalismo y el Particularismo. Así, Beuchot asocia el *universalismo radical* con la *paranoia*, una postura en la que se pretende que una única verdad, una única norma, puede y debe ser aplicada a todos los casos y culturas sin considerar sus particularidades. En este sentido, el universalismo es "paranoico" porque persigue una imposición rígida de valores y principios que no permiten el reconocimiento de la diversidad. Para Beuchot, este enfoque tiende a borrar las diferencias culturales y aplastar las particularidades en nombre de la *uniformidad*.

Por otro lado, el *particularismo extremo* está vinculado a la *esquizofrenia*, ya que se enfoca en una fragmentación radical del conocimiento y la interpretación. En este caso, se niega cualquier posibilidad de encontrar un terreno común o principios universales, ya que cada cultura o individuo es considerado como una entidad completamente separada y única. La esquizofrenia aquí representa la imposibilidad de diálogo o entendimiento mutuo, pues cada cultura es vista como completamente aislada y sin posibilidad de contacto con otras.

Entre estos dos extremos, Beuchot propone el concepto de *abducción*, retomado de Charles Sanders Peirce, como el proceso adecuado para la interpretación. La abducción se refiere a una forma de razonamiento que no busca conclusiones deductivas o inductivas absolutas, sino que trabaja con hipótesis que son plausibles y que permiten conectar diferentes realidades. En el contexto de la hermenéutica analógica, la abducción es el proceso de encontrar analogías entre lo universal y lo particular, estableciendo una mediación entre ellos.

La hermenéutica analógica utiliza la abducción para encontrar un justo medio: ni imponer una verdad única y universal, ni fragmentar completamente el conocimiento y las normas. Así, el universalismo es suavizado por el particularismo, pero sin caer en la incapacidad de comunicación. Beuchot defiende que la analogía permite un diálogo intercultural que respeta las particularidades culturales sin renunciar a ciertos principios universales como los derechos humanos, pero aplicados con una sensibilidad a los contextos culturales específicos.

incomprendidas o subvaloradas por las normas jurídicas y culturales occidentales. Este enfoque propone que los derechos humanos pueden y deben interpretarse de forma que respeten la particularidad cultural de los pueblos indígenas, sin caer en la trampa del relativismo, que podría negarles los beneficios de los derechos humanos universales.

Los derechos humanos, tal como han sido concebidos en la tradición occidental, han tendido a ser universales y aplicables a todos los seres humanos independientemente de sus diferencias culturales. (Rawls, 2006) Sin embargo, esta universalidad ha generado tensiones cuando se aplica a sociedades con valores y estructuras profundamente diferentes, como los pueblos indígenas en México y América Latina. Los derechos a la tierra, a la autonomía y a la autodeterminación, fundamentales para las comunidades indígenas, a menudo se han visto en conflicto con los marcos legales nacionales o internacionales, que privilegian una noción más individualista de los derechos (Villoro, 1998).

La hermenéutica analógica ofrece una forma de mediar entre los derechos universales y las particularidades culturales. Según Beuchot (2013), el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas no debe implicar una simple asimilación a los marcos occidentales. En cambio, la interpretación analógica permite reconocer que ciertos derechos universales —como el derecho a la vida, a la libertad y a la justicia— tienen expresiones específicas en las cosmovisiones indígenas. Por ejemplo, el derecho a la tierra en las comunidades indígenas no es solo un derecho de propiedad individual, sino una relación colectiva y espiritual con el territorio.

El enfoque de Beuchot sugiere que la *justicia intercultural* debe pasar por una interpretación analógica de los derechos humanos. Esto implica no solo aplicar los derechos de manera abstracta, sino interpretar cómo estos derechos toman forma dentro de la realidad

de los pueblos indígenas. El derecho a la autonomía, por ejemplo, no puede entenderse solo desde el paradigma del Estado-nación moderno; debe ser interpretado desde el marco de los sistemas de gobierno y organización comunitaria de los pueblos indígenas. Con esto, se abre la puerta a la posibilidad de un *diálogo intercultural*, en el que las diferentes culturas pueden aportar a la concepción misma de los derechos humanos. En lugar de imponer una noción de derechos desde una posición de poder, el enfoque de Beuchot sugiere que las *cosmovisiones indígenas* pueden enriquecer el discurso global de los derechos humanos, aportando nuevas formas de entender la comunidad, la relación con el entorno y la justicia (Beuchot, 2004).

La hermenéutica analógica ofrece una vía fecunda para interpretar y aplicar los derechos humanos en el contexto de los pueblos indígenas, ya que permite encontrar un equilibrio entre el reconocimiento de los derechos universales y la particularidad cultural, respetando las diferencias sin caer en el relativismo, en este sentido, se convierte en una herramienta esencial para avanzar hacia una justicia intercultural que reconozca la dignidad y autodeterminación de los pueblos indígenas, mientras se asegura que sus derechos sean plenamente respetados.

En concreto, consideramos que la aplicación de la hermenéutica analógica, en el contexto indígena mexicano, resulta adecuada porque permite un equilibrio entre el respeto a la alteridad indígena y la necesidad de construir una identidad común que integre a estos pueblos en la vida política y social del país, sin negarles su especificidad.

En la misma vía, encontramos las propuestas de Luis Villoro, una de las figuras más relevantes en la reflexión sobre la identidad indígena y la ontología en México. A lo largo de su obra, ha abordado la cuestión del *Ser indígena* desde múltiples perspectivas, incluyendo el existencialismo, la hermenéutica intercultural y la crítica al indigenismo. Villoro insiste en

que el Ser indígena no puede ser entendido fuera de su historia de opresión y resistencia, y que la lucha por la autonomía y la justicia histórica, son elementos fundamentales para la recuperación de ese Ser. En su obra *El poder y el valor* (2017), Villoro articula una teoría del Ser indígena basada en la justicia y el reconocimiento de la pluralidad ontológica de los pueblos indígenas. No se trata de una esencia fija, sino de una identidad que se construye en la historia y que debe ser respetada y protegida en su pluralidad. Villoro puede vincularse con la corriente existencialista en su reflexión sobre el Ser como una entidad que no está dada previamente, sino que se construye en la historia y en la experiencia concreta de los pueblos oprimidos.

En *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1987) desarrolla una reflexión sobre el Ser del indígena como una existencia que ha sido definida por el *otro* (el colonizador), y cómo los pueblos indígenas luchan por recuperar su Ser auténtico frente a las imposiciones externas. Aquí resuena la influencia de Sartre y de Heidegger, quienes también consideraban que el Ser humano está proyectado en el mundo y condicionado por su relación con los otros y el entorno histórico.

Sin embargo, Villoro toma distancia del pesimismo existencialista de Sartre y, así, mientras que para Sartre el *Ser humano* está condenado a la libertad, para Villoro, el *Ser indígena* busca una reconciliación entre su existencia y sus raíces culturales. Para él, el Ser indígena no está "condenado", sino que tiene una *capacidad activa* de redefinir su destino. En ese contexto, la hermenéutica intercultural de Villoro conecta directamente con los enfoques de diálogo intercultural ya que defiende una comprensión relacional del Ser, donde no se trata solo de reconocer la alteridad del otro, sino de encontrar espacios de reconocimiento mutuo entre culturas diferentes.

En su obra *El poder y el valor* (2017), Villoro sostiene que la verdad y la justicia solo pueden lograrse a través de un diálogo que respete la pluralidad ontológica de los pueblos, en particular los pueblos indígenas. Si bien coincide en muchos puntos con Beuchot, Villoro es más crítico del uso de una perspectiva meramente analógica para abordar el Ser indígena; resalta la historia de la dominación como un aspecto clave en la ontología del Ser indígena, señalando que no es suficiente un diálogo intercultural abstracto. Para él, es necesario un reconocimiento de las estructuras de poder que han oprimido a estos pueblos, y de su capacidad para transformar esas estructuras desde su propia perspectiva ontológica.

Villoro también dialoga críticamente con la filosofía posmoderna, en particular con el pensamiento de Derrida (1978) y su idea de *diférance* en que el *Ser* está en constante cambio (si bien Villoro no discute directamente con Derrida). Para Villoro, aunque es cierto que el *Ser indígena* ha sido constantemente reinterpretado por la colonización y la modernidad, no comparte la idea de Derrida de que el Ser es completamente fluido y sin una esencia fija. Villoro considera que los pueblos indígenas sí tienen un núcleo ontológico relacionado con su cosmovisión, su relación con la naturaleza y su sentido de comunidad, que no puede ser diluido por completo en la posmodernidad. Villoro rechaza la excesiva fragmentación posmoderna que podría despojar al Ser indígena de su sentido de continuidad histórica y cultural. Para él, el Ser indígena está en constante redefinición, pero sigue conservando una esencia ligada a su identidad cultural y su resistencia histórica.

Tabla 2. Teorías Filosóficas

Filosofía de la liberación	Multiculturalismo	Interculturalidad	Hermenéutica Analógica
----------------------------	-------------------	-------------------	------------------------

• La colonización como un proceso de negación del ser indígena. • El ser indígena fue alterado y reducido a la categoría de "Otro". • Lucha por el reconocimiento ontológico de los pueblos indígenas.	• Defiende el reconocimiento de derechos diferenciados a las minorías culturales. • Enfatiza la integración multicultural en el contexto de las democracias liberales.	• Propone la interculturalidad como una alternativa que supera las limitaciones del multiculturalismo . • Fomenta un diálogo equitativo entre culturas, reconociendo las luchas de los pueblos indígenas contra el colonialismo moderno.	• Plantea una interpretación que no niega la alteridad ni impone una identidad rígida. • Permite una mediación entre las culturas indígenas y el Estado a través del reconocimiento de la diferencia en equilibrio con la identidad común.
Elaboración propia			

En este trámite, sin duda que la historia va muy de la mano con la anterior propuesta ya que, al considerar la toponimia ontológica del mexicano, nos encontramos con que aquel pretérito que marcó conceptualmente a los pobladores “originarios”, está lleno de equívocos, de rupturas, continuidades y abusos.

Luego de la revisión de las anteriores teorías, dejamos en claro que nos inclinamos por la aplicación de la propuesta hermenéutica de Beuchot, ya que consideramos que se acopla mejor a nuestras intenciones interpretativas, así como a la propuesta de interculturalidad que es compartida entre Luis Villoro y Catherine Walsh, entre otros autores; en ese orden de ideas tenemos completo el esquema teórico-filosófico, por lo que ahora discerniremos sobre las propuestas de algunos modelos de comprensión e interpretación desde la política.

Disensos y representaciones: Los dilemas teóricos de la identidad en clave política.

Rawls propone una teoría basada en la *imparcialidad* y la *equidad*, desarrollada en su obra *Teoría de la justicia* (1971). Según Rawls, una sociedad justa es aquella en la que las instituciones políticas y sociales se estructuran de manera que garanticen la igualdad de oportunidades y el respeto a las libertades básicas para todos los ciudadanos, independientemente de sus circunstancias iniciales. Esta teoría se basa en dos principios fundamentales:

- *Principio de libertad*: Cada persona tiene un derecho igual al conjunto más extenso de libertades básicas compatibles con las libertades de los demás.
- *Principio de diferencia*: Las desigualdades sociales y económicas solo son aceptables si benefician a los menos favorecidos y si existe igualdad de oportunidades.

Rawls propone la *posición original* y el *velo de la ignorancia* como mecanismos para decidir estos principios de justicia. En la "posición original" los individuos deben decidir sobre las reglas de justicia desde un punto de vista imparcial, sin saber cuáles serán sus posiciones en la sociedad. Esto asegura que las reglas beneficien a todos, incluidos los más vulnerables.

La teoría de Rawls puede aplicarse al análisis de los derechos humanos de los pueblos indígenas de la siguiente manera:

- El *principio de diferencia* es especialmente relevante para los pueblos indígenas, ya que reconoce la necesidad de *compensar desigualdades históricas y estructurales*. La idea de que las políticas sociales deben favorecer a los menos

aventajados justifica la implementación de medidas especiales para proteger los derechos de los pueblos indígenas.

- El *velo de la ignorancia* sugiere que, en una situación de justicia ideal, las personas adoptarían reglas que favorezcan a los pueblos indígenas, dado que podrían encontrarse en su posición en la sociedad sin saberlo.

Sin embargo, un límite de la teoría de Rawls es que no aborda directamente los derechos colectivos. Los pueblos indígenas no solo luchan por derechos individuales, sino también por el reconocimiento de su identidad cultural colectiva y su derecho a la *autodeterminación*, un aspecto que otros teóricos critican en el marco rawlsiano. Autores como Charles Taylor (1994; 1993) han argumentado que las teorías universalistas de justicia, como las de Rawls, no logran abordar adecuadamente las demandas de reconocimiento de grupos culturales específicos. En el caso de los pueblos indígenas, estas críticas sugieren que las teorías rawlsianas pueden ser insuficientes para abordar los derechos colectivos o las demandas de autodeterminación.

Precisamente, Habermas (2001) critica a Rawls, por centrarse en una concepción de justicia basada en principios abstractos y universales, en lugar de una deliberación democrática. Para Habermas (1998), la justicia debe emerger del discurso racional en una sociedad donde los individuos deliberan libremente y en igualdad de condiciones. En el contexto de los pueblos indígenas, siguiendo a Habermas, argumentaríamos que el reconocimiento de sus derechos no puede imponerse desde fuera, sino que debe surgir del diálogo intercultural y de su participación en el espacio público.

Jürgen Habermas (1984) en su teoría de la justicia basada en el concepto de "acción comunicativa", explica que la legitimidad de las normas surge de un proceso deliberativo entre

ciudadanos. Según Habermas, las decisiones políticas justas son aquellas que resultan de un discurso racional e inclusivo, donde todas las voces, incluidas las de las minorías, tienen la oportunidad de ser escuchadas y argumentar sus intereses. Aplicada a los derechos de los pueblos indígenas, la teoría de Habermas sugiere la importancia de procesos deliberativos donde estos grupos participen en la definición de las normas que rigen sus vidas. No obstante, críticos como Nancy Fraser (1990) han señalado que los procesos deliberativos habermasianos tienden a asumir una igualdad entre los participantes que no siempre existe en la realidad. En este sentido los pueblos indígenas, cuya voz a menudo es marginada en los debates políticos, esta teoría podría ser demasiado optimista sobre la capacidad de las instituciones para garantizar una representación efectiva.

Ronald Dworkin en su obra *Los derechos en serio* (2009) argumenta que los derechos no deben ser entendidos como simples reglas, sino como principios morales fundamentales que tienen prioridad sobre cualquier política pública que los contradiga. Para Dworkin, los derechos no son concesiones del Estado, sino exigencias morales que este debe respetar. Entonces, respecto a los derechos humanos de los pueblos indígenas esta teoría podría aplicarse para defender los derechos colectivos de estas comunidades, aun cuando sus demandas puedan parecer contrarias a ciertos intereses mayoritarios. Sin embargo, Dworkin ha sido criticado por su énfasis en los principios universales, lo que algunos consideran una abstracción excesiva en contextos culturales específicos, en particular, críticos como Charles Taylor (1994; 1993) mencionan que los derechos universales pueden chocar con los derechos colectivos de comunidades culturales, lo que genera tensiones en la aplicación de su teoría en sociedades multiculturales.

Por otra parte, Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad* (1991), presenta una visión radical de la autonomía como un proceso colectivo donde las sociedades se auto-instituyen a través de significados imaginarios. Según Castoriadis, las instituciones políticas y sociales no son fijas, sino que son productos de la imaginación colectiva. Esta perspectiva es útil para entender cómo los pueblos indígenas, a través de la revitalización de sus tradiciones culturales, pueden reclamar autonomía y auto-instituirse políticamente. Aunque críticos como Nancy Fraser (1989) han argumentado que la visión de Castoriadis tiende a subestimar las dinámicas de poder y exclusión que operan en las sociedades contemporáneas. En el caso de los pueblos indígenas, su enfoque podría ser limitado si no se considera cómo las estructuras coloniales han restringido históricamente la capacidad de auto-institución de estas comunidades y pueblos.

Benedict Anderson, en su obra *Comunidades imaginadas* (2021), argumenta que las naciones son comunidades imaginadas que existen porque sus miembros creen en su existencia. Para Anderson, las identidades nacionales son construcciones históricas que dependen de narrativas compartidas. Esta teoría puede aplicarse al caso de los pueblos indígenas, quienes han sido excluidos de las narrativas nacionales dominantes, pero que han logrado construir sus propias comunidades imaginadas a través de la memoria histórica y la resistencia cultural.

Sin embargo, Partha Chatterjee (1993) han señalado que Anderson no presta suficiente atención a cómo las dinámicas de poder colonial influyen en la formación de estas comunidades. En atención al contexto de nuestros pueblos indígenas, su teoría podría ser insuficiente si no se consideran las barreras estructurales que estos grupos enfrentan al tratar de imaginar sus propias comunidades.

Por otra parte, Michael Walzer propone una visión pluralista de la justicia en su obra *Las esferas de la Justicia* (2001), donde la justicia se define dentro de esferas sociales específicas. Según Walzer, lo que es justo en una esfera (por ejemplo, la economía) puede no serlo en otra (como la cultura). Aplicado a los pueblos indígenas, esta teoría sugiere que sus derechos deben ser reconocidos dentro de una esfera cultural distinta, donde los valores y costumbres propios sean los que determinen lo que es justo. Walzer ha sido criticado por su énfasis en las particularidades culturales, lo que algunos ven como una forma de relativismo moral. Algunas de las críticas a la propuesta de Walzer, argumentan que su enfoque podría conducir a la justificación de prácticas que, desde una perspectiva de derechos universales, serían consideradas injustas, en concreto, su posición adolece de un relativismo extremo que se disloca de toda posibilidad de concreción y universalización.

Por su parte, Anthony D. Smith (1991) desarrolla una teoría del nacionalismo étnico, donde las naciones son vistas como comunidades culturales con raíces en identidades étnicas antiguas. Su enfoque es relevante para los pueblos indígenas, quienes a menudo basan sus demandas de autonomía en su identidad étnica y su relación histórica con el territorio. Aunque se ha señalado que el énfasis de Smith en las raíces étnicas puede llevar a una visión esencialista de la identidad, ignorando los procesos de cambio cultural. En el contexto indígena, su teoría podría ser criticada por no reconocer las dinámicas de mestizaje y sincretismo cultural que han transformado las identidades étnicas en América Latina.

En cuanto a la multidimensionalidad de nuestro tema, consideramos que la teoría que mejor se adapta para el análisis desde la política, es la de Jürgen Habermas: *Teoría del Discurso*. Existen varias razones por las que nos inclinamos preferentemente por esta propuesta, aunque avisamos que no es la única que consideramos, la teoría de Habermas pone

un fuerte énfasis en la importancia del diálogo inclusivo y la participación de todos los grupos en la toma de decisiones. Para los indígenas, que han sido históricamente marginados, esta perspectiva ofrece una vía para que sus voces sean escuchadas y tomadas en cuenta en los procesos políticos y normativos que afectan directamente su vida. Aunque Habermas se enfoca en la deliberación racional y universal, su teoría permite la inclusión de voces diversas. Esto es clave para los pueblos indígenas, ya que su participación en los debates sobre derechos humanos, puede traer nuevas perspectivas basadas en sus tradiciones, cosmovisiones y formas de vida.

La teoría del discurso también puede servir de base para reformar las instituciones democráticas, con la garantía de que los pueblos indígenas no solo sean sujetos pasivos de las políticas, sino que participen activamente en la construcción de las normas que los rigen, desde una posición deliberativa, en el mar de culturas que existen en sociedades como la mexicana. Este enfoque es especialmente relevante para la comprensión de las luchas indígenas por la autonomía y la autodeterminación.

Aunque Habermas presenta una propuesta sólida, también es necesario reconocer sus limitaciones. Las críticas apuntan a que su enfoque puede ser demasiado optimista respecto a la igualdad de los participantes en el proceso deliberativo. En el caso de los pueblos indígenas, cuya voz es sistemáticamente marginada, esta teoría debe complementarse con un enfoque más realista sobre las dinámicas de poder. Por ejemplo, consideramos que la teoría del discurso podría enriquecerse con elementos de las propuestas de Cornelius Castoriadis, en términos de cómo los pueblos indígenas pueden reconfigurar su autonomía a partir de la auto-institución cultural. También puede aportar al análisis, la posición de Michael Walzer, desde la idea del *pluralismo cultural y justicia en esferas específicas*, lo cual es relevante para

reconocer la justicia dentro de las tradiciones propias de los pueblos indígenas. Así que, en tanto Habermas proporciona una base teórica sólida, su enfoque debe ser complementado con teorías más específicas como las de Castoriadis, Beuchot o Walzer, para atender a las particularidades de los pueblos indígenas y sus luchas por los derechos humanos y la autodeterminación.

Tabla 3. Disensos y representaciones.

Teórico	Propuesta Teórica	Crítica
John Rawls	Justicia como equidad basada en principios de igualdad bajo un "velo de ignorancia".	Criticado por su abstracción universalista, que no considera suficientemente las minorías culturales como los pueblos indígenas.
Jürgen Habermas	Teoría de la acción comunicativa y democracia deliberativa basada en el consenso racional.	Criticado por idealismo excesivo al suponer que los consensos racionales son posibles en contextos de profundas divisiones culturales.
Benedict Anderson	Teoría de las comunidades imaginadas donde la nación se construye culturalmente.	Criticado por su enfoque en las élites coloniales, no explora suficientemente las resistencias subalternas, como la de los pueblos indígenas.
Anthony D. Smith	Nacionalismo etnosimbólico que subraya la continuidad histórica de los grupos étnicos.	Acusado de esencializar las identidades étnicas, minimizando su fluidez y transformación en la modernidad.
Ronald Dworkin	Derechos como principios morales fundamentales que guían la interpretación legal.	Criticado por centrarse en los derechos individuales sin prestar suficiente atención a los derechos colectivos de los pueblos indígenas.
Michael Walzer	Justicia distributiva contextual, donde las	Relativismo contextual, puede permitir prácticas opresivas

	comunidades determinan sus propios principios de justicia.	dentro de las mismas comunidades.
Cornelius Castoriadis	Imaginación radical y autonomía social, donde las sociedades crean sus propias instituciones.	Criticado por ser abstracto y utópico, sin atender a las estructuras de poder existentes que limitan la autonomía.
Elaboración propia		

La división del trabajo

La investigación se desarrolló en el gabinete y las fuentes se analizaron desde un ejercicio hermenéutico, apoyado en los aportes de varias disciplinas como la historia, la filosofía, el derecho y la ciencia política. Con esto, queremos decir que el objeto de estudio fue contemplado, definido y acotado desde las ciencias sociales y humanas, debido a la complejidad de su configuración.

La complejidad estriba en la larga duración del fenómeno que analizamos, la complejidad de su esencia que es muy dúctil. En este trámite multi e interdisciplinario, si bien no abordamos el objeto de estudio de manera exhaustiva desde cada una de las disciplinas mencionadas, sí ponemos especial énfasis en la historia, los derechos humanos y por supuesto en la filosofía.

La división que observa el trabajo se debe a que consideramos analizar el fenómeno en dos grandes bloques históricos. El primero desarrolla una propuesta histórica de larga duración, en la que se sucede el primer equívoco respecto a la comprensión y la interpretación de los pobladores del nuevo continente por parte del extranjero. Es en ese orden de ideas que se da la primera adjudicación de significado a los habitantes americanos (con todo lo que esto implicó) este bloque considera entonces algunos eventos o hechos históricos en los que podemos ver y analizar, una desorientación del descubridor/conquistador/ colonizador, respecto a la semántica que utilizaron para significar a esos habitantes. Finalmente en el segundo bloque, se aborda la resemantización que se hizo del término *indio* a *indígena* y a *originario*, por la cultura hegemónica, apoyada en viejas consideraciones jurídicas, culturales y políticas, ese proceso corrió desde el siglo XX, con la revolución de 1910 hasta el último tramo del siglo en donde se suscitaron las reformas constitucionales (1992), que dieron

presencia legal al indígena y le cambiaron la denominación de *indígena* por la de *originario* (2001) y hasta las de última generación de reformas (2024).

Con toda y la larga carga temporal que implica la reflexión de nuestro tema, proponemos esbozar una especie de memoria corta, de los antecedentes lejanos de las condiciones en las que llegó el europeo a América, en específico los españoles.

Hace muchos años

El 21 de diciembre de 1511, Fray Antón de Montesinos subió al púlpito de *La Iglesia y Convento de los Dominicos* de la “Isla Española” (Ciudad Colonial de Santo Domingo en la hoy República Dominicana), para dar su sermón de adviento, en el que increpó a la feligresía asistente a la misa. El sermón de Montesinos es considerado como el comienzo de la defensa de los indios. Su argumento era básicamente nacido del propio cristianismo: todos los hombres son hermanos e iguales ante Dios. El fraile dominico Montesinos no solo se quedó en el sermón pronunciado en la Española, también elevó sus denuncias a España a donde fue llamado y se hizo acompañar de un representante de los colonos, con la finalidad de defender los intereses de estos.

El rey tomó en serio el problema, consultando a teólogos, juristas e intelectuales. Hubo unanimidad en que la recién iniciada colonización era lícita y debía seguir adelante, pero en todo lo demás la controversia se cumplió. Las posturas extremas fueron, por un lado, considerar que los indios eran hombres libres y que la única justificación de la presencia europea en América era la predicación del Evangelio; en el otro extremo, se pensó que Dios había dado las Indias a España como en otro tiempo diera a los judíos la Tierra Prometida; como Josué hizo ante Jericó, los

españoles podían reclamar “su” tierra y atacar, matar y esclavizar a sus habitantes, por el hecho de ser idólatras. La controversia inicial se resolvió con un compromiso, plasmado en las Leyes de Burgos, penosamente elaboradas entre 1512 y 1513, que mantenían el trabajo forzoso de los indios, aunque limitándolo y humanizándolo, pero desgraciadamente estas Leyes no lograron detener la extinción de los aborígenes en las Antillas. (Maestre, 2004, 95-96)

Sin embargo no mucho tiempo después del “sermón de adviento” y, aunque se comenzó a pensar en el indio desde las bases del cristianismo, en 1539 una serie de circunstancias y denuncias darían como resultado una de las más sonadas ejecuciones en toda la historia de México: Francisco Maldonado, sobrino de don Carlos Ometochtzin –señor de Texcoco— lo acusó en 1539 de idolatría y de apostata, además de realizar sacrificios humanos y de amancebamiento con una sobrina menor, con la que había tenido dos hijos. El entonces obispo Fray Jun de Zumárraga (1468-1548)¹¹ e inquisidor apostólico, fue quien llevó a cabo la causa criminal contra Don Carlos, una de las más sonadas en la historia de México.¹² El trasfondo de esas acusaciones es que, el acusado instigaba contra los españoles, fomentando los levantamientos contra ellos. Ometochtzin fue condenado por los delitos que le fincaron y para el 30 de noviembre fue sacado de la prisión del Santo Oficio “con sambenito, coraza y una vela. Tras serle leída la sentencia, pidió la palabra y en la exhortación a los suyos reconoció su culpa y pidió que terminasen con los cultos idólatras. Después fue quemado en la

¹¹ Francisco de Zumarraga, llegó a la Nueva España en 1528. Fue nombrado Obispo de la diócesis de México y posteriormente arzobispo en 1548, aunque la bula que lo consagraba como tal llegó a Nueva España cuando ya había muerto el fraile. Además de recibir el ayate de Juan Diego con la imagen Mariana y ser el superior local y provincial de los Franciscanos. En sus años de inquisidor, ejerció 183 causas por idolatría; muchos de esos acusados eran líderes indígenas, curanderos, y pocos españoles.

¹² Don Carlos Ometochtzin fue denunciado por su sobrino, Francisco Maldonado, para más información reproducimos al final del texto la acusación formal del fiscal ante el Tribunal de la Inquisición. Véase: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzco--0/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html

Plaza Mayor” (González, 1910). La actuación de Zumárraga no fue bien vista por el inquisidor general ni por el emperador Carlos I, por haber actuado de esa forma contra el indio Carlos.¹³

El caso de la ejecución de Carlos Ometochtzin representa uno de los primeros y más impactantes ejemplos de la violenta imposición del catolicismo, y la persecución de las tradiciones mesoamericanas por parte de las autoridades españolas durante la Colonia en México. Este caso se considera un claro ejemplo de intolerancia religiosa y etnocidio cultural ya que, en la causa criminal, no se le permitió a don Carlos una defensa y la Inquisición actuó de manera sumaria y arbitraria. Resalta de ese caso la crueldad con que fue ejecutado don Carlos ya que, incluso para la época, la pena de muerte por la hoguera se consideraba un castigo extremadamente cruel e inhumano ya que, quemar viva a una persona era un acto de enorme salvajismo.¹⁴ El punto más resonante, es el intento de aniquilación de élites "indias" y la ejecución de Don Carlos y otros nobles indígenas, en esa lógica, Zumarraga buscó descabezar y desarticular los liderazgos locales para facilitar la conquista espiritual y política.¹⁵

¹³ Al respecto del estatus del “indio” para la Corona Española, sabemos que había algunas muestras de consideración al indio, en cuanto a su trato y sanciones por la autoridad. Perla Valle explica que:

A pesar de que el sistema judicial español conservaba aspectos de su carácter medieval, la Corona mostró interés por emitir reglas más justas que se adaptaran a las condiciones de los territorios conquistados, para con ello reducir la resistencia indígena al sometimiento español. Con frecuencia se recomendó a las autoridades locales dar buen trato a los indios. (2015. p. 102)

¹⁴ Robert Ricard (2014, pp. 216-217) sitúa la ejecución de Carlos Ometochtzin como un hito clave en los inicios de la ofensiva contra los cultos y rituales indígenas por parte de los evangelizadores españoles en el México colonial y, utiliza este caso como uno de los primeros y más emblemáticos ejemplos de la política de extirpación de idolatrías implementada por autoridades eclesiásticas como el obispo Juan de Zumárraga en la Nueva España.

¹⁵ En un ejercicio de interpretación, pensamos que puede ser posible que la sentencia contra Carlos Ometochtzin, haya sido propuesta como un acto en donde se pretendió abarcar varias expectativas:

1. Purificación por el fuego: En la tradición judeocristiana, el fuego se asocia con la purificación y la destrucción de lo considerado impuro o herético. En la tradición católica existen varias referencias a la acción purificadora del fuego, así encontramos:

La zarza ardiente – Éxodo 3

La Columna de Fuego en el desierto – Éxodo 13:21-22

El fuego consumidor en el Monte Carmelo – 1 Reyes 18:16-40:

La lucha de Elías contra Satán no se menciona de manera explícita. Sin embargo, hay un episodio en el que Elías se enfrenta a los profetas de Baal, que era considerado una deidad falsa adorada en esa época.

Este evento se narra en 1 Reyes 18:16-40 y se conoce como el desafío en el Monte Carmelo. Allí, Elías desafió a los 450 profetas de Baal a una competencia para demostrar quién era el verdadero Dios.

El carbón ardiente que purificó los labios del profeta Isaías – Isaías 6:6-7

Las lenguas de fuego en Pentecostés – Hechos 2:1-4

El fuego consumidor de Dios en la nueva Jerusalén celestial – Hebreos 12:22,28

“todo lo que resiste el fuego, pasaréis por el fuego y será limpio, pero será purificado con el agua para la impureza. Mas todo lo que no resiste el fuego lo pasaréis por agua”. Números: 31:22-23

Quizás para Zumárraga, quemar a Ometochtzin era una medida que buscó "purificar" simbólicamente a la sociedad novohispana de sus cultos paganos.

2. Extirpación de la idolatría: El fuego se utilizaba metafóricamente como instrumento para "extirpar" de raíz las creencias y rituales indígenas vistos como idolatría por los españoles. Fue un proceso llevado a cabo por las autoridades hispanas durante la época colonial para erradicar las religiones indígenas y eliminar su resistencia simbólica. Se caracterizó por la destrucción de ídolos, conversiones masivas y el uso de recursos visuales como murales. (Lara 2016; Velandia, 2017; Gareis, 2007; Chuchiak, 2022). Hubo incluso una ley de Carlos V, del 16 de junio de 1523 sobre el tema de la idolatría en la que se exige:

Se cumpla de manera expedita en todos los reinos de las Indias: “Ordenamos y mandamos a nuestros virreyes, audiencias y Gobernadores de las Indias que todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, ares y adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios se prohíban expresamente con graves penas a los indios idolatrar y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros y muertos en guerra y hacer otras abominaciones contra nuestra santa fe católica, y toda razón natural haciendo lo contrario los castiguen con mucho rigor”. Sacada de su contexto, la ordenanza del emperador no parece más que un grito de batalla iconoclasta, una ley que da vía libre a la destrucción de imágenes, templos y ceremonias que constituyen la identidad cultural y la memoria ancestral de diversos pueblos indígenas; palabras, en últimas, que replicaban una práctica que había comenzado a darse casi desde el inicio de la conquista y que exigía un aval imperial. (Velandia, 2017, 255)

Está práctica de control e imposición que los españoles ejercieron sobre los pobladores indígenas del “nuevo mundo”, fue una gran preocupación para los monarcas y los religiosos. Uno de los argumentos era que esas prácticas idolátras eran producto de la acción del demonio.

3. Espectáculo de poder: La ejecución pública y el suplicio del fuego eran un despliegue de fuerza y autoridad por parte del poder colonial y la Iglesia para amedrentar a la población nativa. Se trataba de exudar el pecado, la malicia, del cuerpo-objeto al que había que aplicarle suplicio a través del descuartizamiento, las marcas simbólicas, expuesto el cuerpo vivo, muerto, quemado; el poder estaba en ofrecerlo el espectáculo.

4. Destrucción total: Calcinar completamente el cuerpo buscaba aniquilar no sólo la vida terrenal, sino también cualquier posible rastro o resurgimiento de las "idolatrías" de las que era acusado.

5. Subyugación cultural: Al condenar las creencias mesoamericanas como herejes y quemar a uno de sus representantes, se buscaba someter ideológicamente a los pueblos originarios.

6. Estigma y advertencia: Dejar la marca indeleble del fuego purificador sobre Ometochtzin operaba como estigma y amenaza sobre quienes persistieran en prácticas religiosas "demoniacas o idolátricas”.

En el caso de la hoguera o el quemar vivo al sentenciado, puede tener su antecedente en el derecho romano ya que se estableció en la Ley de las XII tablas:

La condena para quemar vivo, o crematorio como estaba ya prevista en la ley de las 12 tablas. Para los incendiarios, en este caso con un valor orgánico, punto y seguido. Más tarde se extendió a otro tipo de delitos coma para pasar a ser una de las grandes formas de ejecución en el bajo imperio. Por muchas razones, algunas de índole religiosa, coma fue escogida por los emperadores cristianos como pena capital por antonomasia, punto y en parte (Garrido, 2000, p. 52).

Parece ser que la hoguera representaba simbólicamente la aniquilación total que la empresa colonial y evangelizadora buscaba sobre las cosmovisiones indígenas para imponer un nuevo orden político, social y espiritual en las tierras conquistadas.

Con esta ejecución Zumarraga se adelanta al *Edicto de Fe*, leído el 4 de noviembre de 1571 en la Catedral de México por el inquisidor Pedro Moya de Contreras, con el que se inició el acto fundacional del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. Este documento estableció formalmente la jurisdicción del tribunal sobre un vasto territorio y definió un régimen de control religioso con una distinción crucial: la exclusión expresa de la población indígena de su severa jurisdicción. Este hecho no fue un gesto de tolerancia, sino un elemento estratégico dentro del proyecto más amplio de la "conquista espiritual" (Hering Torres, 2012; Martínez López-Cano, 2001). La supuesta exclusión de los indígenas del fuero inquisitorial obedeció a su consideración jurídica como "neófitos" o nuevos en la fe. Se entendía que, al ser recién convertidos y estar en un proceso de catequización, carecían de la firmeza doctrinal necesaria para ser juzgados con el mismo rigor que un cristiano viejo que voluntariamente cayera en herejía. Por ello, a partir de 1573 (dos años después del edicto), la Corona y la Iglesia dictaminaron que los delitos contra la fe cometidos por indígenas quedarían bajo la jurisdicción de la justicia eclesiástica ordinaria (obispos y provisoros), cuyos procedimientos solían ser menos severos que los del temido Santo Oficio (Alberro, 1988; Hering Torres, 2012). Esta separación institucional refleja las dos caras de la conquista espiritual:

Tabla 4 Fundación del Tribunal del Santo Oficio

Sistema de Control	Población Sujeta	Naturaleza y Objetivo
Justicia Ordinaria Eclesiástica	Población indígena.	Corregir "idolatrías" y "supersticiones", vistas como fruto de la ignorancia y la costumbre. Su objetivo era la disciplina y educación de los

		neófitos, completando la evangelización.
Tribunal del Santo Oficio	Espanoles, negros, mulatos, mestizos.	Perseguir herejías formalizadas (judaizante, protestante, islamizante), consideradas una traición voluntaria a la fe. Su objetivo era la pureza doctrinal de la sociedad cristiana.
Elaboración propia		

La pretendida exclusión del indio no implicó libertad. Por el contrario, fue un mecanismo de control adaptado. Los evangelizadores destruyeron sistemáticamente los elementos más visibles e institucionales de las religiones prehispánicas (templos, ídolos, sacerdocio, sacrificios humanos); no obstante, un extenso sustrato de creencias y prácticas cotidianas (ritos de nacimiento, agricultura, curación, amor y venganza) logró sobrevivir, entretelado en la vida diaria. Frente a estas "abusiones", la Inquisición mostró inicialmente poco interés, pues no entraban en su definición estricta de herejía y, sobre todo, escapaban a su jurisdicción (Hering Torres, 2012; Martínez López-Cano, 2001).

El Edicto de 1571 consolidó un sistema dual de vigilancia religiosa. La exclusión de los indígenas del tribunal inquisitorial no fue un privilegio, sino la expresión de una lógica colonial que los situaba en una categoría aparte: sujetos a corregir y educar, no a castigar como herejes. De este modo, la conquista espiritual avanzó en dos frentes: uno, dirigido por la Inquisición, buscaba erradicar las desviaciones de los ya cristianos; otro, a cargo de la Iglesia regular, procuraba extirpar y reemplazar el universo simbólico indígena, enfrentándose a la resistencia cultural que persistió en las prácticas de la vida cotidiana.

Habrían de pasar muchos años para que los “indios” transmigraran a “indígenas” y se les reconociera un régimen de derechos “diferenciados”, para intentar resarcir lo que históricamente se les había negado: la identidad, la autodeterminación y su propia existencia cultural y hasta física. Sin embargo, no sería una graciosa concesión del estado mexicano a estos pueblos, este reconocimiento llegó luego de años de lucha. Precisamente, la lucha indígena encarna la más clara imagen de la protesta, de la legitimidad de la exigencia de derechos. Por eso consideramos que es necesario replantearnos el itinerario de esa historia, una historia de lucha y de resistencia, por la identidad, el territorio y la libertad.

La lucha continúa: Indígenas en reivindicación

El reposicionamiento de los indígenas, como actores políticos en Latinoamérica, resulta ser uno de los fenómenos más notables sucedidos a fines del siglo XX. Las repercusiones de la emergencia de los movimientos indigenistas lograron poner en el centro del debate público (con distinta intensidad) sus reclamos de reconocimiento como colectivos diferenciados sujetos de derechos, exigiendo nuevos estatutos que garanticen su existencia y su libre determinación, resultando de ello la elaboración de una agenda pública en torno a los derechos de los pueblos indígenas (Llancaqueo, 2005, 67). La década de 1990 es importante para el reavivamiento de la cusa indígena en América Latina.¹⁶

¹⁶ En Ecuador, en el 2019, las comunidades indígenas ecuatorianas volvieron a protestar a través de un “paro nacional”, presentamos aquí una breve cronología del paro y sus repercusiones: El 3 de octubre de 2019 inició en Ecuador un masivo paro nacional y ola de protestas convocadas por movimientos indígenas, sindicatos y organizaciones sociales. El detonante fue el anuncio del gobierno de Lenín Moreno de un paquete de medidas económicas de corte neoliberal conocido como el “Paquetazo”, que incluía la eliminación de subsidios a los combustibles. Los primeros días las movilizaciones se concentraron en la capital Quito, con bloqueos de vías, enfrentamientos con las fuerzas de seguridad y la toma de la Casa de la Cultura. El líder indígena de la CONAIE, Jaime Vargas, fue detenido brevemente. Para el 8 de octubre la situación se había agravado, con fuertes choques en las calles y el ingreso de contingentes indígenas a Quito desde otras regiones del país. El gobierno decretó estado de excepción en todo el territorio nacional. La crisis política se profundizó el 12 de octubre cuando manifestantes tomaron la Contraloría y la sede de la Asamblea Nacional, obligando al

En el ámbito internacional, luego de varios años de firmada la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se firmaron otros documentos internacionales que poco, o casi nada, tenían que ver con los derechos de los pueblos indígenas. Uno de ellos (el cual abordaremos más adelante) es el Convenio 107, firmado en 1957 en el marco de la Asamblea general de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Posteriormente, el 13 de septiembre de 2007, se aprobó la *Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Esta declaración es un instrumento internacional muy específico sobre los derechos humanos de pueblos indígenas, que pretendió resolver el problema de las relaciones inter-étnicas en los estados nacionales de composición pluricultural, por lo que los estados firmantes se obligaron a adecuar sus marcos jurídicos y políticos a la declaración, con el fin de que el articulado que compone este instrumento pueda reflejarse en la realidad.

Los derechos de los pueblos indígenas ya no son una inefable cuestión indígena o de minorías étnicas, sino que, el tema está inserto “en la agenda pública e institucional de los países y en la agenda del sistema multilateral, vinculada a asuntos de derechos humanos, democratización, paz social, medio ambiente o desarrollo social.” (Toledo 2005, p 70).

presidente Moreno a trasladar su despacho a Guayaquil. La capital vio los enfrentamientos más duros de la jornada.

Finalmente, tras casi 2 semanas de intensas protestas que paralizaron al país, el 13 de octubre el gobierno anunció la derogatoria del Decreto 883 que eliminaba los subsidios al combustible, cediendo a una de las principales exigencias. Sin embargo, las protestas no cesaron de inmediato exigiendo otras demandas como la destitución de ministros y una revisión de políticas económicas. La situación se normalizó progresivamente en los días siguientes.

El paro y movilizaciones dejaron 8 fallecidos, miles de heridos y detenidos, y daños materiales. Políticamente debilitó aún más al impopular gobierno de Moreno, próximo a culminar su mandato.

Más allá de la derogación del Decreto 883, el movimiento indígena logró posicionarse nuevamente como un actor protagónico de la esfera política ecuatoriana. Sin embargo, sus reclamos estructurales de mayor participación, defensa de derechos colectivos y un cambio de modelo económico quedaron aún pendientes.

El episodio representó una de las crisis sociopolíticas más profundas que ha enfrentado Ecuador en su historia reciente, evidenciando agudas divisiones, pobreza y desigualdades aún sin resolver en el país.

En síntesis, este es un análisis de la cronología de los hechos del paro nacional y protestas indígenas de octubre 2019 en Ecuador, así como algunas de sus principales consecuencias políticas, sociales y al interior del movimiento indígena. Fue un hito que marcó la aguda confrontación en torno al modelo económico y la participación de los pueblos originarios (véase: BBC News, 2019; DW, 2019; Maurera, 2019).

El México de contrastes

En México, la entonces Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (CDI), presentó en el 2006 un informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México, en el que menciona: “Algunos de los más grandes errores en la historia de la humanidad se han cometido y se siguen cometiendo por reducir la identidad a una sola dimensión, sea ésta la etnia, la religión o el lugar de nacimiento” (Fernández, 2006, 10). La CDI consideró que el estado debía realizar políticas públicas que garantizaran la libertad cultural que, vista como un derecho humano, “adquiere un contenido explícito determinado: las instituciones e intervenciones públicas deben garantizar que la pertenencia a un grupo cultural determinado no implique acceso desigual a las oportunidades de desarrollo personal y comunitario” (Fernández, 2006, 10). La CDI consideró a las políticas públicas como el medio de garantía del derecho a ostentar las diferentes dimensiones de la identidad y, por lo mismo, estas debían proteger ese derecho, que no es otra cosa que, las elecciones individuales legítimas, las cuales deben ejercerse “sin exclusión o trato desigual, ni en el ámbito económico ni en el de la interacción social” (Fernández, 2006, 10).

Los grupos indígenas mexicanos, muestran indicadores sociales más bajos en comparación con el resto de la población del país, lo que significa que tienen los peores resultados en educación, salud, empleo, entre otros rubros. Esta situación remarca la necesidad de medidas específicas, para entender las raíces de esas desigualdades y, llevar a cabo intervenciones públicas encaminadas a mejorar las condiciones de vida de estos grupos.

La pertenencia a un grupo cultural específico implica diferenciarse de otros en alguna dimensión concreta y llevar a cabo acciones que reafirmen dicha identidad. El

contrato social, debe permitir que dichas acciones refuercen la pertenencia al conglomerado social más amplio: la Nación. En México, los grupos indígenas han mostrado sistemáticamente indicadores sociales rezagados con respecto al resto del país, lo cual llama a acciones concretas para entender las causas de dichas brechas y a actuar mediante intervenciones públicas específicas. (Fernández, 2006, 10)

Fernández subraya la importancia de reconocer y respetar la diversidad cultural dentro de un país, asegurando que las políticas públicas no solo promuevan la identidad y cohesión cultural, sino que también aborden las desigualdades sociales persistentes, especialmente entre los grupos indígenas en México.

El mismo informe de la CDI, expresó que, para el diseño de políticas públicas exitosas en materia indígena, es fundamental desarrollarlas en tres vías:

- a. Reconocer la magnitud de los rezagos en desarrollo humano de los grupos indígenas;
- b. Identificar y analizar la heterogeneidad en el patrón de dichos rezagos entre grupos y regiones; y
- c. Aprovechar los instrumentos de evaluación de impacto de políticas públicas, desarrollados recientemente en el país, para conocer la respuesta diferenciada de grupos indígenas a programas específicos (Fernández, 2006, 10).

En México es conocida la tradición indigenista que se esparce por el país, atendiendo a nuestra historia y a la continuidad de las relaciones conflictivas entre el estado Nacional y los indígenas. La historia de la opresión a estos pueblos es larga, compleja, ambigua, contradictoria y penosa, lo que la vuelve un objeto de estudio complejo. A primera vista, podríamos pensar en que la marginalidad del *indio/indígena/originario*, –por lo menos en la

historia— es efecto de la invasión y conquista del europeo. Sin embargo, la compleja relación que se estableció entre los diferentes grupos culturales diversificó los efectos y consecuencias históricas, tejiendo una urdimbre de variantes culturales y de procesos sociales que complican el entendimiento de dicha historia, al mismo tiempo que enriquecen la cultura mexicana en la que confluyen todas esas variantes, efecto del proceso histórico.

En ese orden de ideas, el largo proceso de marginación y discriminación ejercido contra los pueblos indígenas en México provocó diferentes manifestaciones de estos pueblos, que van desde lo pacífico, artístico, cultural, hasta lo violento. Visibilizar a los pueblos indígenas, más allá de la intervención del estado, incluso más allá de las propuestas de la sociedad civil, la académica y la intelectual, ha sido una lucha sobre todo de los indígenas.

Precisamente, el reposicionamiento de los pueblos indígenas latinoamericanos es claramente el año de 1990, sobre todo en México, en dónde tenemos una franca y abierta participación de estas comunidades a partir de la emergencia del EZLN, y todo el efecto que tuvo desde su aparición pública a la fecha.¹⁷ Las realidades de México son variantes y polisémicas, sus procesos históricos no necesariamente coinciden en la narrativa de la historia oficial, cada grupo cultural tiene sus propias luchas y resistencias, ante sus propias problemáticas. Es un grave error considerar que los indígenas comparten la misma historia y los mismos anhelos, esto significa desarticular su presencia e identidad, eso está más cerca de

¹⁷ En cuanto al ciclo de reposicionamiento de los movimientos indigenistas, somos coincidentes con lo que menciona Víctor Toledo Llancaqueo:

Por cierto, el ciclo se inicia antes de 1990, y puede remontarse a varias décadas; asimismo pueden proponerse otras periodizaciones específicas según cada país. Los años 1990 y 2003 son parteaguas simbólicos con hitos de visibilidad continental: el levantamiento de 1990 en Ecuador, y el congreso continental de Quito (1990), hasta llegar al fin de la aventura indígena en el gobierno en 2003 en el mismo país. La oleada de los movimientos indígenas ganó impulso con la campaña de los quinientos años, en torno a 1992, y una definitiva escalada tras la rebelión chiapaneca. El ciclo tuvo su *peak* mediático y cierre simbólico con la pérdida del plebiscito constitucional en Guatemala y la marcha zapatista al Zócalo de Ciudad de México en 2001, la amplia sonrisa de Fox y la sensación de que “algo raro está ocurriendo”. (2005, 68).

borrarlos que de visibilizarlos. Por eso, es necesario reflexionar sobre esas secciones de historia, e imaginar un recuento de adeudos con estas poblaciones; por eso, no debemos olvidar que la lucha indígena, es la resistencia por el *Ser*, es el intento de recuperar la identidad robada.

El concepto y su fin

Para poder comprender, las herencias, préstamos, continuidades, discontinuidades y las cortas y las largas duraciones de la condición social y económica de quienes hoy denominamos indígenas, es necesario historiar el concepto, por lo menos en cuanto a su contexto temporal. Con ello, pretendemos comprender el sentido de lo que nos acontece en la actualidad, en términos de la relación y la concepción de los indígenas.

En ese orden de ideas, observamos que el concepto “indio” en la Nueva España fue aplicado a los pobladores “americanos”, primero por un error geográfico y posteriormente utilizado como una categoría jurídica, a la par de servir como un distintivo social que, al paso del tiempo, se consolidó como un concepto cargado simbólicamente de un sentido peyorativo y degradante. Pasado el tiempo, el término “indio” fue vaciado en su significación jurídica, moral y semiótica al concepto de “indígena”, el cual, no aminoró el sentido negativo, ni mucho menos el contenido racista, aplicado ya no solo a los pobladores originarios, sino a todo aquél o aquella, a quien se pretenda disminuir social y políticamente.

En este entramado de constructos y campos semánticos en la historia nacional, inscribimos el análisis histórico del concepto indio, en la idea acuñada por Claude Levi Strauss, a la que llamó *mitema* (*mytheme*) ya que, consideramos al concepto *indio*, como un

referente conceptual de macroprocesos sociales históricos, además de ver en él, un carácter paradójico que connota dos formas de pensamiento encontrados o contradictorios.¹⁸

Consideramos al concepto indio como un referente atemporal que fue y ha sido, protagonista de controversias desde el momento de su acuñación en el nuevo mundo y hasta la fecha, debido a una confusión conceptual que marcaría por siglos a los nativos de las tierras descubiertas. Tal confusión la provocaron los europeos que dieron el nombre de *indios* a los pobladores encontrados, pensado que habían desembarcado en la India, aunque no tardaron tiempo en darse cuenta del error. Sin embargo, la denominación de indio se volvió un concepto legal que se reservó para todos los habitantes nativos del llamado “nuevo mundo”; más tarde ese concepto, se volvería un calificativo moral, para definir legítimamente la disminución del “otro”: el indio.

El encuentro con los pobladores recién “descubiertos”, representó una paradoja para el cristianismo del siglo XV, sobre todo el cristianismo español: la controversia mayor era determinar si esos pobladores recién encontrados, tenían alma o no. El imaginario con el que arribaron los descubridores, conquistadores y colonizadores, experimentó un choque frontal con lo que encontraron en las “nuevas tierras”. Sin embargo, sus referentes histórico-religiosos buscaron adaptar la diversidad de imágenes con las que entraron en conflicto.

¹⁸ Un ejemplo de lo que mencionamos es cómo explica Guillermo Zermeño (2015) el concepto *Revolución*:

Revolución constituye un indicador conceptual privilegiado para reflexionar sobre el carácter paradójico de esta clase de experiencia de temporalidad, ya que en su mismo proceso de articulación se puede advertir su conversión en lo que Claude Lévi-Strauss denominó *mitema* (*mytheme*), entendido como una unidad discursiva compleja y distinta de la noción tradicional de “mito”. Si así fuera, la conversión de esta unidad histórico-conceptual en un *mitema* implicaría, dentro de esta misma experiencia temporal, la disolución de la oposición clásica entre mito e historia. El primero quedaría implicado en la segunda. Esto significaría que todos nuestros conceptos modernos están inscritos de algún modo en la paradoja. Y uno de nuestros retos consistiría en saber si se puede desparadojizar lo que hasta ahora se ha presentado casi exclusivamente como un problema histórico/filosófico o lógico/histórico o si se tendría más bien que asumir que dicha paradoja es algo intrínseco e insalvable a la experiencia moderna de temporalidad. (p. 59)

Al respecto, Serge Gruzinski (1994) menciona que se desató una guerra de imágenes; ya no era el error de Cristóbal Colón de haber confundido el nuevo continente con la India el que ocupaba los debates teológico-filosóficos, más bien, se trataba de definir la legalidad y legitimidad de la conquista. En esta empresa las imágenes fueron utilizadas como herramientas de colonización cultural y esas mismas lógicas visuales de dominación y asimilación siguieron vigentes en la era moderna y posmoderna, marcada por el imperialismo cultural y mediático. Gruzinski nos muestra en su texto, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, cómo las imágenes no son neutrales ni meramente artísticas, sino vehículos de poder, control e ideología. El autor pretende hacer una genealogía de la colonización visual desde la conquista de América hasta la sociedad global contemporánea, marcada por la saturación de imágenes tecnológicas, al mismo tiempo que problematiza el lugar del espectador, las formas de resistencia y la circulación global de imaginarios.

Desde que Cristóbal Colón pisó las playas del nuevo mundo, se plantea la cuestión de las imágenes. Sin tardanza, los recién llegados se interrogaron sobre la naturaleza de las que poseían los indígenas. Muy pronto, la imagen constituyó un instrumento de referencia, y luego de aculturación y de dominio, cuando la iglesia resolvió cristianizar a los indios desde la Florida hasta la tierra del fuego. La colonización europea apresó al continente en una trampa de imágenes que no dejó de ampliarse, desplegar sin modificarse al ritmo de los estilos, de las políticas, de las reacciones y oposiciones encontradas. Si la América colonial era un crisol de la modernidad es porque fue, igualmente, un fabuloso laboratorio de imágenes. En el descubrimos como las “Indias Occidentales” entraron en la mira de occidente antes de

afrontar, por oleadas sucesivas e ininterrumpida, las imágenes, los sistemas de imágenes y los imaginarios de los conquistadores: de la imagen medieval a la imagen renacentista, del manierismo al barroco, de la imagen didáctica a la imagen milagrosa, del clasicismo al muralismo y hasta las imágenes electrónicas de hoy que aseguran a los mexicanos, por una inversión asombrosa, un rango excepcional en los imperios planetarios de la televisión (Gruzinski, 1994, 12-13).

En este caldo de cultivo, contradictorio, cristiano, polémico y semántico, es que pretendemos llevar a cabo en este apartado, un análisis sobre el giro del concepto indio a indígena. Queremos con esto, comprender cómo y cuándo el argumento racista se legitimó y fue incorporado al uso social de ambos conceptos, a pesar de haberse pretendido sustituir un término por otro y, modificar con ello el sentido peyorativo y de disminución social que se adjudicó al indio desde la época colonial en México. Una pregunta clave en esta parte es: ¿el pretendido giro de sentido semántico, de indio a indígena, contribuyó a la comprensión de las diferentes identidades de los que hoy llamamos pueblos originarios y facilitó el reconocimiento y la justiciabilidad de sus derechos humanos, incluso hoy en día? Está claro que no. El cambio eufemístico no modificó la percepción que sobre el indio se tenía, por el contrario, la percepción peyorativa mediada por siglos de historia, completó la carga simbólica de lo que la conquista y la colonia habían comenzado, es decir, la construcción de un concepto simbólico que tenía como matriz el mundo helénico en el que la existencia de lo salvaje y lo bárbaro tenían un lugar marginal en los acontecimientos cotidianos, es decir, el mundo europeo heredó del mundo griego, entre otras cosas, la concepción de seres *semi-humanos*, *cuasi-inteligentes*, que vivían de manera desenfrenada y fuera de toda organización social normada y pensante.

Los españoles abrevaron de esas concepciones griegas, como el común de los europeos, y le dieron un sentido práctico, teológico, político, social y económico. No dudaron en asignarle al indio las características de lo salvaje y lo bárbaro. Esas denominaciones marcarían la ruta de relaciones que se establecieron entre el dominante y el dominado; aunque a la par, había quienes percibían que los indios no tenían esas características y que, por el contrario, tenían igual o más capacidad que el conquistador. Durante mucho tiempo, la asignación de bárbaro y salvaje permitió al conquistador comenzar la empresa colonizadora plenamente justificada, dentro de la conciencia cristiana y la ambición europea.

Entonces, ¿qué definía al indio como un bárbaro o salvaje? Los europeos señalaron sus prácticas y creencias como el motivo central de su barbarie, sin embargo, ¿de dónde provenía la idea de lo bárbaro y lo salvaje? ¿eran la misma cosa? Algunos autores (Ordoñez, 2009; Muñoz, 2008; García 2006) afirman que el término tiene su origen en la antigua Grecia, y que quizá nació como una necesidad de auto referenciación y de identificación del *Sí mismo*, y para diferenciarse del *Otro*, un Otro que no era parte del mundo griego o lo que los griegos habían configurado como mundo.

Explica Manuel García Sánchez que los pueblos vecinos se observan entre sí, como parte de un sentimiento contradictorio de curiosidad y recelo; por eso, los griegos con su mirada recelosa sobre los bárbaros inauguran en la historia occidental, “una retórica sobre la alteridad impregnada de una conciencia de superioridad consistente en representarse a los vecinos de frontera como agentes de costumbres estrafularias y aberrantes, de vicios convertidos en falsas virtudes” (2007, 33). Ante la ausencia de un concepto o término que pudiera definir ese mundo en construcción, pudo ser que nacieran las denominaciones de salvaje y bárbaro. Sobre esto, explica Graciela Gómez Aso que:

El término comenzó a construirse discursivamente entre los siglos IX y VIII a. C. en pleno proceso de colonización griega y fue utilizado por Homero (2000) en referencia a los carios, aliados de los troyanos, a los que reconoció como barbarófonos. Heráclito de Éfeso, en el siglo VI a. C., se refiere a los pueblos en contacto con los griegos del Asia Menor como los que tienen “alma bárbara” porque no comprenden el logos, la palabra y por tanto la cultura griega. Tucídides (2000) adoptó una postura crítica ante la utilización del término, porque todavía los griegos no tenían un nombre genérico contrapuesto al de los otros. (2016, p. 18)

La construcción semántica del término posibilitó la diferenciación tan necesaria para la forja de su identidad, por lo que, al mismo tiempo que negaban o disminuían a la otredad, ocultaban los préstamos culturales y exaltaban las virtudes propias. Aunque, como explica Manuel García (2007), en el relato mitológico de la vieja Grecia aparece alguna importación de oriente, sobre todo de Egipto, estas aportaciones fueron helenizadas para tratar de buscar en la propia Grecia, si no los orígenes, por lo menos la transformación de una creación cultural en un hito de civilización. Tal es el efecto de su discurso sobre la alteridad etnocentrista que, a la fecha, sigue dando referentes para la construcción de nuestro imaginario occidental, anclados a la Hélade y desconociendo las aportaciones de oriente.

Los griegos creían habitar un mundo ordenado: la *polis*; es en esa circunscripción donde es posible la vida en orden, la vida regida por leyes justas; en contraposición, afuera de ella no existe la justicia, por lo que reina el desorden.

Los primeros que no pertenecían a este mundo regido por las leyes griegas eran sólo seres mitológicos: centauros, cíclopes, ninfas. Todos ellos descritos como seres

monstruosos y alejados del mundo conocido. Estas fronteras míticas se abrieron a la realidad tras la obra de Heródoto (Muñoz, 2008, 156).

Aunque al parecer la idea de bárbaro, entendido en la antigüedad como extranjero, extraño u otro, no fue exclusiva de los griegos, Jorge Ordoñez Burgos (2009) explica que:

El bárbaro era, en primera instancia, aquel cuya lengua materna no era el griego, es decir, era sinónimo de extranjero; este fenómeno no era exclusivo de la Hélade, dado que tanto egipcios, como babilonios, hindúes, hebreos, chinos y árabes, partían de la convicción de ser el pueblo elegido por los dioses, sobresaliendo del resto de sus contemporáneos. (p. 128)

Algunos autores mencionan que los griegos aplicaron la palabra “bárbaro” a los persas, y hay quienes no creen en ello, es el caso de Laënnec Hurbon (1993), quien afirma que los vocablos que los griegos usaron para referirse a aquellos eran los de *xeinoi* (extranjero) o *allothroi* (gente de otra lengua), (Hurbon, 1993, 29, en Cfr. Muñoz, 2008, 156). En efecto, también la proclividad a desaprenderse de los otros fue un fenómeno que no solo era practicado de los griegos a los persas, otras culturas no occidentales, también construyeron sus propios bárbaros.

En la antigua Grecia se llegó a discutir sobre si esos seres, con otra lengua, pudieran ser *humanos* o *animales*. El disenso se resolvió en que los extranjeros podían estar en un estadio más arriba que el del salvaje; el salvaje sería casi un animal.

Aunque la distinción entre un término u otro no parece estar nunca muy clara en el mundo griego, sí es importante señalar que los grupos humanos que ahora se les enfrentan (los persas), comienzan a ser tratados –pero no denominados como hemos visto– como bárbaros. Es decir, aparece en el mundo heleno una serie de grupos de

seres (humanos, animales o un estadio intermedio) que se antepone a su civilización.

(Muñoz, 2008, 156)

Explica Muñoz Moran, que fue Platón quien dio las claves para entender que el concepto de bárbaro estaba condicionado por los territorios en que habitaba y es por ello que estableció tres estadios de desarrollo humano: “Una en lo alto de los montes: la más simple y silvestre. Otra, después, en la falda de los mismos montes, que, poco a poco, fue adquiriendo confianza y ánimo. La tercera, al final, en las llanuras” (Caro Baroja, 1959: 384 Cfr. Muñoz, 156). Es en las llanuras, según Platón, donde se ubica la polis, donde reina el orden del comportamiento social. En el extremo contrario, se situaría al bárbaro o salvaje. Estos seres estaban identificados con un tipo de territorio, un territorio distante, extraño e inhóspito, no conocido, como son las altas montañas, pero también desiertos o bosques.

Varios siglos más tarde, los Romanos adoptarían esta distinción en su violento encuentro con los pueblos del centro de Europa. La invasión Romana estaba justificada por la idea del combate de la civilización contra los salvajes que habitaban los bosques europeos. Esa fama de monstruosidad llegó a Roma por Tácito, quien en su obra *Germania*, “había presentado la imagen de unos bosques donde habitaban “criaturas” inhumanas y monstruosas, capaces incluso, de hacer sacrificios humanos” (Muñoz, 2008, 157). Así como los griegos afinaron la identidad de sus rivales con las denominaciones ya comentadas, así también los romanos designaron y conceptualizaron a sus rivales como salvajes y bárbaros; aunque el mismo Tácito reconocía en los germanos la nobleza y simplicidad, como virtudes que los romanos ya no practicaban;¹⁹ además de ubicarlos no en ciudades, si no en asentamientos

¹⁹ Sobre esta cuestión Simeon Leonard (2019), se pregunta sobre si las invasiones germanas constituyen una de las rupturas decisivas de la historia. En esa reflexión, cae en la cuenta de que sí hubo aportaciones, por lo menos jurídicas, de los germanos a la Roma “civilizada”. Al respecto véase Leonard Guterman, S. (2019) *El Principio de la personalidad del derecho en los inicios de la edad media. Un capítulo en la evolución de las*

individuales en mitad del bosque donde convivían con seres extraordinarios. (Muñoz, 2008, 157) La construcción del bárbaro entonces, estaba cimentada sobre la idea de la diferencia y, con ella, una consideración de inferioridad.

Para la Edad Media, esa poca nobleza que Tácito reconoció en los bárbaros germanos, desapareció para todo salvaje. Siguiendo las teorías griegas antiguas, sobre todo las aristotélicas, se llegó a la conclusión de que el bárbaro era una semi-bestia, alejado de la civilización, pero sobre todo de la fe cristiana. Si bien en la antigüedad el reclamo al salvaje era su falta de orden y su casi estado natural de animalidad, el medieval identificó a esos otros seres como incivilizados, tanto por sus costumbres, idioma, vestimenta y, sobre todo, por su paganismo. Esto último fue uno de los argumentos centrales para la intervención en los territorios de los *salvajes/bárbaros*, para redimirlos en el cristianismo.

El resultado de esas operaciones teóricas (filosófico/teológicas) fue que, todo aquel que vivía fuera de la fe cristiana vivía en un mundo salvaje y pagano, por lo que la vida cristiana era síntoma de civilización; “Dios se había encargado de crear un mundo perfecto donde estos salvajes jugaban el papel de las bestias que vivían en desorden. Fuera de la verdad cristiana, todo era barbarie” (Muñoz, 2008, 158). Así entonces, tanto América como sus habitantes, representaban perfectamente ese teorema de salvajismo, barbarie, incivilización y paganismo, lo que daba como resultado la obligación de los “civilizados” de cristianizar a los “indios”.

Alicia Barabas (2000) apunta que el concepto de bárbaro puede ser entendido como un conjunto de representaciones, que el observador se forma del *Otro* distinto, con mayor o menor independencia de las características de lo observado. Lo que mantiene esa

construcción, aún y sus transformaciones, es la ideología operante en cada época, sin embargo, “todas tienen en común un punto de partida etnocéntrico; el bárbaro es un Otro percibido como diferente a partir del que observa y relata, sea la percepción imparcial, positiva o negativa” (p. 9).

Tenemos entonces, que el concepto de bárbaro o indio, para la etapa de conquista de las Indias, incluso posterior a esa época, ha sido una construcción colectiva extraída ya fuera de los textos, las mitologías o fantasías, y del discurso del estado entre otras instituciones; con lo que, el contenido de esos conceptos no es imparcial, por el contrario, tiende a disminuir al otro, lo considera como un opuesto al “nosotros”. El indio quedó entonces, conceptuado como un bárbaro/salvaje, que debía ser saneado por la acción evangélica. Explica Oscar Muñoz Moran que:

Ya fuera desde un lado u otro, se partía siempre de una idea clara: el indio no era cristiano y, como tal, no era civilizado. Por tanto, era salvaje. Tres atributos de este fueron destacados por encima del resto: la desnudez, clara representación de la animalidad del indio; el canibalismo, que le acercaba peligrosamente a las bestias míticas; y su hábitat salvaje. Lugares que van desde remotas islas, pasando por altas e inaccesibles cumbres, selvas profundas e, incluso, desiertos e infinitas llanuras, eran las localizaciones, no únicamente de grupos de indios salvajes y bárbaros, sino también de bestias, monstruos y seres sobrenaturales con los que parecían convivir (2008, p. 159).

En esas consideraciones, se observa que el conquistador no le concedió plenamente al indio el estatuto de humano. Al paso del tiempo, esa denominación se preservó propiciando

para el cristianismo dos procesos, con algunas transformaciones que subsisten hasta el presente:

[...] un proceso de “salvajización” del bárbaro irredimible, que al mismo tiempo es alejado hacia las fronteras exteriores de la “civilización” y, paralelamente, un proceso de “desbarbarización” del redimible que culmina con la supresión de la diferencia y la conversión en “civilizado”. (Barabas, 2000, 13)

La identidad y formas de vida de los indios americanos reafirmaron la idea de españoles y portugueses, de la existencia de seres que eran como *aquello*, que los griegos habían definido como salvaje.²⁰ Para el europeo religioso, esta realidad dio sentido y forma a su vocación predicadora: sacar del atraso a los *inocentes*. Es, en ese segmento, en donde creció la crítica por el trato dado al indio, por lo que se produjeron serias disputas en torno a la aplicación del término “buen salvaje” y el tratarlos como no humanos y esclavizarlos. Sin embargo, ya fuera benevolente o agresivo el trato, de uno y otro lado se partía de una lógica ineludible: el indio no era cristiano, por eso no era civilizado, luego entonces: era salvaje. Ejemplos les sobraban a los europeos para definir su salvajismo: andaban desnudos, eran caníbales y su hábitat era salvaje. Ello abonaba bastante bien con las consideraciones griegas

²⁰Como explica Rogelio Jiménez Marce (2004):

Es la creación de ciertos “recuerdos” que, según Peter Burke, busca dar significado a ciertos acontecimientos importantes para el grupo. En este sentido, Gavin Smith y Gerald Sider destacan que la “conmemoración” reclama e impone un pasado al futuro y una representación frente al otro. Ello muestra la profunda ambivalencia que tiene las sociedades modernas con respecto al pasado. Ambivalencia que es reproducida por las nuevas instituciones políticas, mismas que tienen la tarea de crear “recuerdos públicos” que estén asociados con la memoria física. Los símbolos conmemorativos invocan un sentido de “recuerdo” más que de “igualdad” entre los individuos. Burke menciona que los grupos sociales construyen sus recuerdos, determinan lo que es lo “memorable” y cómo debe de ser evocado. En este sentido, es interesante la explicación que presentaron los intelectuales liberales sobre los aztecas, el pueblo indígena que, desde su prospectiva, representaba con mayor dignidad a la antigüedad mexicana. Esta visión tenía algunas particularidades, mismas que se incorporaron a la percepción global de la historia que se nos legó. (Jiménez, 2004, p. 75-76)

que engendraron la idea de lo mítico, lo agreste, y lo lejano como características definitorias de esos seres “ajenos” a la civilización.

CAPÍTULO 1

La configuración del indio

La llegada de los europeos al Nuevo Mundo, y la posterior conquista, modificó radicalmente la forma de vida y creencias de los pobladores del territorio descubierto, así como las de los descubridores. Ello planteó en Europa intensas discusiones en los órdenes teológico, moral y jurídico,²¹ de las que se establecieron parámetros de consideración sobre los nuevos territorios, así como de sus pobladores. Uno de los debates principales consistía en saber si el indio podía o, debía ser esclavizado, y es que el descubrimiento de América planteó al mundo europeo, en especial al hispano, un claro problema jurídico, el cual, según Miguel Ángel Suárez Romero (2004) podría dividirse:

[...] en dos grandes bloques o ciclos de exponentes cuyas ideas se oponen entre sí. El primero, que consiste en una serie de títulos que pensadores europeos consideraban justos, se basaron fundamentalmente en la ampliación de valores universales de occidente o bien en una degradación de la categoría jurídica del indio por considerarlo bárbaro, pecador e infiel. El segundo de los ciclos, en cambio, se caracterizó porque los autores no consideraron válidas las afirmaciones de sus antecesores, más, por el contrario, defendieron la calidad humana de los indios

²¹ El descubrimiento de América planteó al mundo europeo, en especial al hispano, un claro problema jurídico, el cual, según Miguel Ángel Suárez Romero (2004) podría dividirse

[...] en dos grandes bloques o ciclos de exponentes cuyas ideas se oponen entre sí. El primero, que consiste en una serie de títulos que pensadores europeos consideraban justos, se basaron fundamentalmente en la ampliación de valores universales de occidente o bien en una degradación de la categoría jurídica del indio por considerarlo bárbaro, pecador e infiel. El segundo de los ciclos, en cambio, se caracterizó porque los autores no consideraron válidas las afirmaciones de sus antecesores, más, por el contrario, defendieron la calidad humana de los indios haciéndolos sujetos de derechos a pesar de su condición de gentiles o no creyentes. (p. 230)

haciéndolos sujetos de derechos a pesar de su condición de gentiles o no creyentes (230).

Desde la llegada del europeo a la “tierras nuevas”, la presencia del indio es polemizada y utilizada como objeto de discusión y como argumento de justificación —en el plano ideológico y el cultural— para la empresa conquistadora y la colonizadora. En ese juego de argumentaciones, se debatió sobre la naturaleza física y espiritual del indio y sobre el lugar social que debía ocupar.

La humanidad del indio.

Los elementos que hicieron posible la configuración del indio en el siglo XVI fueron, el descubrimiento del nuevo mundo y el sistema de explotación imperante en la época. En ese orden de ideas, el indio se vuelve el centro de disputa ideológica entre dos corrientes de pensamiento. Por una parte, está el pensamiento escolástico, sustentado en conceptos como la diferencia de raza, la irracionalidad y prácticas sanguinarias, con las que se configuró la imagen del indio como un ser inferior y afirmó su servidumbre natural, justificando así la expansión colonialista. Por otro lado, está el pensamiento estoico-cristiano, que concibió al indio como un infiel, dando validez con ello a la campaña evangelizadora, aunque en desacuerdo con la política de sometimiento y explotación y el poder político de la iglesia (Lagarde, 1977, p 10-11).

Al respecto de la libertad del indio se sustentaron dos tesis: por una parte, la de Gonzalo Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda,²² que defendieron la legalidad de la

²² Al respecto véase Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 1996, México, FCE.

guerra contra los indios para catequizarles en la fe cristiana; por otro lado, estaba fray Bartolomé de Las Casas, célebre entre los defensores de los indios; él creía que, “entre los infieles que nunca oyeron las nuevas de Cristo ni recibieron la fe, había verdaderos señores, príncipes y reyes, y les correspondía el señorío, la dignidad y la preeminencia real por derecho natural y de gentes” (Zavala, 1984, 40). Con ese argumento, señaló como una tiranía quitarles sus tierras a los indios, y que la sumisión a la fe debía ser voluntaria y la predicación pacífica. Por eso mismo, consideró injusta la guerra, aunque sí afirmó la validez de la concesión pontificia de las Indias a los reyes de Castilla y el derecho del Papa a efectuarla (Barney, 2004, 153).

Antes del debate de Valladolid de 1550, Fray Antón de Montesinos —como hemos comentado antes— ya había externado un sermón, en el que señalaba el “horrible” trato dado a los indios. Quedan sus preguntas como reclamo y memoria de la defensa que pretendió en favor de los indios:

¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (las Casas como se lee en Maestre, 2004, p. 95)

La polémica desatada por las denuncias de Montesinos, se desarrolló de 1511 a 1573, un periodo que Alfonso Maestre (2004) divide en tres etapas para su estudio: la primera de 1511 a 1530, en esta, se dan los primeros pronunciamientos doctrinales y legales. La segunda se desarrolló hasta la promulgación de las *Leyes Nuevas* en 1542, es en esa etapa que Francisco de Vitoria elabora las *reelecciones De Indis*, y se agudiza el problema de los *justos*

títulos, por la intervención libertaria de Fray Bartolomé de las Casas y las dificultades de la conquista del Perú. La última etapa se desenvuelve entre las Leyes Nuevas y la promulgación de las Ordenanzas de 1573. Dentro de esas etapas, lo más sobresaliente fue el debate de fray Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda (1550-1551). Luego de ese periodo, los problemas planteados en el debate de Valladolid pierden fuerza y desaparecen hasta 1573, año en que se elabora y publica la *Copulata*.²³

El primer debate en Burgos (1512) fue motivado por las quejas del trato cruel que los españoles daban a los indios americanos, desde las postrimerías de las expediciones cortesianas. Los primeros en criticar a conquistadores y encomenderos fueron las órdenes religiosas que arribaron a los nuevos territorios. El rey Fernando de Aragón enfrentó esas quejas, en tanto buscaba las vías legales para legitimar su poderío en las “recientes tierras descubiertas”, por eso convocó a la Junta de Burgos, en la que se citó a juristas y teólogos, para la obtención del dictamen legal y el teológico.

Juan López de Palacios Rubios, redactó el dictamen jurídico con el que se sustenta la presencia legítima de los españoles en tierras americanas. El texto se conoció después como *Libellus de insulis oceanis*. Por otro lado, el *De dominio Regum Hispaniae super indos*, de matriz escolástica, fue el dictamen teológico escrito por el dominico Matías de Paz. El perfil

²³ La *Copulata*, (*Copulata de leyes y provisiones de las Indias*), representa el primer esfuerzo de racionalización y codificación del Derecho Indiano durante el reinado de Felipe II. El proyecto lo dirigió el jurista y presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando en 1568. Surgió como un imperativo ante la hipertrofia normativa y la dispersión documental de la legislación de ultramar (Sánchez Bella, 1991). Su objetivo no era la creación de un nuevo cuerpo preceptivo, sino la articulación de un repertorio metódico que funcionara como un instrumento de certidumbre jurídica. Metodológicamente, la *Copulata* se basó en el extracto analítico de las disposiciones vigentes, transformándolas en sumarios breves organizados bajo una estructura lógica de siete libros que abarcaban desde la gobernación espiritual hasta el régimen fiscal y el tratamiento de las poblaciones indígenas (Barrios Pintado, 2015). Si bien el fallecimiento de Ovando en 1575 truncó la promulgación formal de este “Código Ovandino”, la obra supuso un hito en la arquitectura jurídica de la Monarquía Hispánica. Como señala la historiografía especializada, la técnica del sumario y la clasificación temática de la *Copulata* se erigieron como el sustrato documental y metodológico indispensable sobre el cual se construyeron las recopilaciones posteriores, culminando en la trascendental *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias de 1680* (García-Gallo, 1951).

tomista del fraile Matías y de su escrito, tuvo efectos contundentes en la llamada Escuela de Salamanca, encabezada por Francisco de Vitoria. Ambos dictámenes fueron la base para las llamadas leyes de Burgos de 1512, en donde se establecieron tres puntos fundamentales: “1) abolir la esclavitud en el Nuevo Mundo; 2) declarar el dominio español sobre América, y 3) que los indios, hombres libres desde una perspectiva jurídica, no podían ser explotados, pero devenían súbditos de la Corona, por lo que debían estar al servicio del rey” (Valencia, 2020, p. 137).

Como ya decíamos, la Corona española sometió la polémica de la legitimidad de la conquista a una consulta con teólogos y juristas, conocida como la Junta de Burgos (1512).²⁴ La asamblea reunida para tal caso propuso siete puntos o principios que debían adoptarse para las Indias:

1. El rey debía trabajar con diligencia para que los indios se convirtieran a la fe católica, enviando para tal efecto prelados y otros predicadores a Indias, como el Papa lo había mandado en su bula de donación.

2. Puesto que los indios eran súbditos vasallos del rey y no siervos, se les podía imponer y pedir servicios propios de vasallos. Los indígenas no eran siervos por conquista o por infidelidad, ya que en ellos no era pecado, o por compra o nacimiento. De tal manera que los Reyes Católicos siempre les habían llamado *libres*.

3. Se les debía pedir tributo personal a los indígenas, puesto que éstos no tenían riquezas para tributar.

²⁴ En esta Junta de Burgos de 1512 participaron Fray Antón de Montesinos, Fray Tomás Durán, Fray Matías de Paz, Fray Pedro de Covarrubias, Juan Rodríguez de Fonseca obispo de Palencia, licenciados Santiago y Sosa y Juan López de Palacios Rubios, entre otros. Al respecto de esta junta puede consultarse a Oscar Cruz Barney, *Historia del Derecho Mexicano*, 2004, México, Oxford, (148).

4. Los indígenas debían ocuparse siempre en ejercicios corporales o espirituales, a fin de que no recayeran en la idolatría.

5. Para evitar tal ociosidad, era lícito que el rey encomendara a los indígenas entre los españoles de buena conciencia y costumbres, para que éstos los ocuparan y les enseñaran la fe católica y las virtudes. Siempre debía cuidarse que esos encomenderos fueran personas calificadas para ello y no cualquiera.

6. Los encomenderos estarían obligados a otorgar la manutención suficiente a los indígenas y a moderar las cargas de trabajo para que no desesperaran y aborrecieran la fe.

7. El rey debía tasar el trabajo indígena y entregarles hacienda y casas, además de tratarlos como a hombres libres y no siervos. (Barney, 2004, 149)

La junta de Burgos²⁵ y la posterior Junta de Valladolid, concluyeron que la legitimidad de la conquista de las Indias estaba en la donación pontificia.²⁶ En el caso de las indias, esta donación tiene su antecedente en 1493, cuando el Papa Alejandro VI, a través de la “*Bula Inter Caetera*, “*concedió, donó y asignó*” a los reyes católicos y a sus herederos las “*islas*

²⁵ Finalmente, de esta Junta de Burgos se crearon las llamadas Leyes de Burgos (1512), redactadas por Martín Fernández Enciso, Pedro García Carrión y Fray Alonso de Espinar. Fueron las primeras leyes creadas en específico para brindar protección a los indígenas, en las que, según Miguel Ángel Suárez Romero:

[...] si bien no se abolieron las encomiendas, [que ya existían desde 1499] sí declaran al indio como un ser libre y racional, aunque no se trata de una absoluta libertad sino que prevalecía un estado de servidumbre, argumentándose que al ser el indígena proclive a la ociosidad debía tenerse un control sobre él para no entorpecer la labor de adoctrinamiento. (Suárez, 2004, p. 245)

²⁶ La donación Pontificia tiene su raíz en las donaciones que hizo el Papa Alejandro VI a través de las bulas llamadas Alejandrinas en las que se intentó dirimir y delimitar las posesiones de los nuevos territorios descubiertos por españoles y portugueses, sobre todo. Una de las Bulas más famosas sin duda es la *Inter Caetera* (4 de mayo de 1493) también llamada *Bula de partición* o *Bula de demarcación*, que, junto con el Tratado de Tordesillas, delimitaron las posesiones de una y otra Corona. Este fue entonces un argumento para justificar el derecho a conquistar las Indias.

Respecto de este título sólo señalamos aquí la circunstancia de que la dicha donación contaba con numerosos antecedentes. No era, pues, la primera vez que un príncipe cristiano podía exhibir a su favor un acto similar de la Santa sede. En la “donación” a los Reyes Católicos no debe verse, entonces, algo muy especial, porque actos de naturaleza análoga fueron más bien frecuentes a través de la Edad Media. (Huneeus, s.a, p. 3)

remotísimas y las tierras firmes”, descubiertas por Colón y sus hombres navegando en el mar océano, “*por las partes occidentales hacia las indias*”, así como “*las desconocidas [...] y las que se descubran en adelante*”, siempre que no estuvieran constituidas bajo el dominio de otros señores cristianos” (Viejo-Ximénez, 2004, 366). Es precisamente, en la Bula *Inter caetera*, en donde el Papa invistió a los Reyes como señores de las tierras descubiertas. El argumento de la *donación pontificia* se trasladó al *Requerimiento*, redactado por Juan López de Palacios Rubios, en el que se exponía a los indígenas la existencia de un Dios único, al Papa cómo su representante en la tierra, la donación hecha a los reyes católicos y su derecho a ocupar las indias, así como el deber de los indios de someterse a la soberanía del rey y la fe en Cristo.

En ese orden de ideas Juan López de Palacios Rubios, distinguió dos especies de servidumbre: la legal y la natural. Como ya vimos líneas arriba —según Sepúlveda— la legal se originaba por las guerras, la distinción de dominios, la separación de pueblos y la fundación de reinos, ya que anteriormente todos los hombres eran libres y legítimos, así los hombres libres pasaron, en virtud del derecho de gentes, a ser esclavos del vencedor quien los conservaba con vida en lugar de matarlos, por lo que, los infieles que se rehusaran a ser dominados por los españoles, podían ser dominados por la guerra y la esclavitud legal, para que se acogieran a la fe cristiana y “quienes aceptasen a los predicadores podían ser sujetos de acuerdo con la servidumbre natural basada en la barbarie y en la incapacidad de autogobernarse” (Zavala, 1984, 51).²⁷

En cuanto a la servidumbre natural, Palacios Rubios definió la esencia del *Ser* del *Sujeto*, como un ente sumiso a la prédica cristiana, concluyendo que los indios eran libres,

²⁷ Véase, Zavala S. *La filosofía política en la conquista de América*, 1984, México, FCE, pp 40-51.

aunque no sin limitantes y sustentado en el derecho de la época, no admitió la capacidad de soberanía política, pues los consideraba ineptos para autogobernarse.²⁸ Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda, defendieron esas ideas y la legalidad de la guerra contra los indios para catequizarles en la fe cristiana, usando como argumento la servidumbre natural, sustentados en las tesis aristotélicas (Reyes, 2005, 692),²⁹ de lo cual hablaremos enseguida.

La providencia y el *regnum rex*

En la lógica insular, la Divina Providencia premió a los conquistadores con las nuevas tierras por haber combatido la invasión musulmana. La soberanía recibida por los monarcas de parte del Papa, no solo se trataba de un *Dominus possessionis*, sino que era un símbolo de poder, el cual provenía de la autoridad divina. Esto se entiende en el proceso histórico por el que atravesaba Europa, Roma y España en particular, respecto a la tarea de la reconquista de los territorios ocupados por los moros. Por eso, el papado apoyó a España, aún antes del descubrimiento de los nuevos territorios, a cambio, la Corona aportaba al papado el *denarius*,³⁰ que incrementó con el descubrimiento, a partir de este, la Iglesia española se vincula más que nunca con el papado. Luego de completada la tarea de la reconquista, España

²⁸Al respecto consúltese Reyes Manuel, L. (2005) “La Utopía y el nuevo mundo: el derecho a la esclavitud frente a los teólogos juristas españoles” en *La lámpara de Diógenes*, Año 6, Números 10 y 11, Vol. 6, enero-junio 2005, julio-diciembre 2005, México UBUAP, pp. 95-101, localizada el 20 de enero de 2011 en <http://www.ldiogenes.buamx/revistas/10/95.pdf>. También se puede consultar en esta misma edición a Jacob Buganza-Torio, “Bartolomé de las Casas defensor de los indios”, p 103-111. Véase también a Maldonado Simán, Beatriz, (2006) “La guerra justa de Francisco de Vitoria” en *Anuario de Derecho Mexicano Internacional*, vol. VI, México, UNAM, pp. 679-701.

²⁹ Ginés de Sepúlveda –seguidor de Enrique de Segusio, llamado Hostiensis (Susa c. 1200 - Lyon 25 de octubre o 6 de noviembre de 1271) o el Ostiense— y Gonzalo Fernández de Oviedo defendieron la servidumbre natural de los indios sustentados en las tesis aristotélicas.

No obstante, Sepúlveda se centrará más en su barbarie mental y no física. Así, los considera subhombres, cobardes, con vicios inmundos y hostiles supersticiones. Además, sostuvieron que la política de las Indias debía primero, hacer la guerra contra los indios para someterlos y, posteriormente, predicarles el cristianismo. (Reyes, 2005, p. 692)

³⁰ El denario era una moneda romana de plata que se acuñó entre el año 268 a. C. y 360.

se convierte en un estado-iglesia, fusionando los intereses de la Corona y el clero romano, por lo que se vuelve el bastión de la contrarreforma (Maldonado, 2006).

El trasfondo de ese entonces eran las Bulas Alejandrinas de 1493. En el corazón de estos documentos, estaba una vieja doctrina jurídica llamada *omni-insular*, elaborada en la sede pontificia a fines del siglo XI y que fue denunciada por primera vez en 1091, por el Papa Urbano II. En esa doctrina se estableció que todas las islas pertenecen a la jurisdicción de San Pedro y sus sucesores, quienes podían disponer de ellas. La predicación se volvió el instrumento mediante el cual se debería cumplir el mandato divino. El viejo derecho medieval no alcanzaba a dar soporte a esta idea, es entonces que la aportación de Vitoria se vuelve importante, al elaborar su consideración sobre la guerra justa para dar legitimidad jurídica a la ocupación.

Como ya apuntamos, el contexto jurídico y teológico estaba dado desde la Junta de Burgos, y se fue agrandando más la batería argumentativa. En ese devenir, una de las figuras preponderantes fue Francisco de Vitoria, su importancia trascendió a su época, ya que su pensamiento representa la escisión de la escolástica con el *corpus iuris* romano. Vitoria recuperó las doctrinas del derecho natural y la del derecho de gentes, al entender que la sociedad natural no está subordinada a la sobrenatural o eclesiástica. Con esto, definió al humano como un ser social, perteneciente a una comunidad universal (*Communitas Orbis*).

Luego de una discusión epistolar entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, sobre la legitimidad de la invasión del nuevo territorio descubierto, y las noticias del maltrato y abuso de los españoles sobre los indios (como ya lo había denunciado Antón de Montesinos), la Corona española citó en 1550 a juristas y teólogos a debatir en Valladolid. En ese encuentro, Ginés y Bartolomé expusieron sus argumentos durante cinco días y, fray

Domingo de Soto, elaboró un *Summario* del debate. En ese texto podemos encontrar una síntesis de los puntos sumarios de Soto y las objeciones y réplicas de los debatientes.

Ginés de Sepúlveda expuso en su obra, *Demócrates Al ter, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1547) sus argumentos sobre la guerra justa para ocupar los territorios de las indias. La posición de Sepúlveda, en términos jurídicos, parte del derecho natural o derecho de gentes que rige a todos los pueblos, a excepción de los bárbaros.

En tanto Sepúlveda justificó el sometimiento político de los indios, Bartolomé de las Casas, Melchor Cano, Francisco de Vitoria³¹ y De Soto, entre otros juristas y teólogos dominicos españoles, defendieron tesis contrarias a los argumentos de conquista de las Indias. En su esfuerzo por justificar la intromisión hispana en los territorios nuevos, Sepúlveda recurre al argumento de *natura servus* o *servi natura*, que mantiene la idea de la esclavitud y la servidumbre natural, misma que se sustenta en las ideas aristotélicas sobre la relación entre el señor y el esclavo.

El cristianismo y su misión civilizadora

Posterior a las leyes de Burgos, se crearon las leyes nuevas de 1542-1543 o *Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S.M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* (20 de noviembre de 1542). En estas leyes se declaró totalmente abolida la esclavitud de los indios, cualquiera que haya sido la causa de su cautiverio, reconociéndolos como seres humanos libres y vasallos de la Corona, por lo que los

³¹ Contra los títulos de legitimidad de la conquista, Vitoria argumentó siete u ocho títulos legítimos y otros tanto ilegítimos. Al respecto se puede consultar: Vitoria, Francisco de., *Relectio de Indis*, 1967, edición crítica bilingüe de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Véase también a Maldonado Simán, Beatriz., “La guerra justa de Francisco de Vitoria” en *Anuario de Derecho Mexicano Internacional*, vol. VI, 2006, México, UNAM, p 679-70, p 695 y sigs.; además Rojas Garcidueñas, José., *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, 1984, México, Centro de Investigaciones Humanísticas, Escuela de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato.

indios debían ser *evangelizados y bien tratados* (Suárez, 2004, 247). Andrés Reséndez (2019) explica que estas leyes buscaban un “nuevo comienzo”, prohibieron, por ejemplo, el otorgamiento de nuevas encomiendas; no se podía obligar a que los indios llevaran cargas contra su voluntad, entre otras cosas. Sin embargo, aún y las buenas intenciones de las Nuevas Leyes, estas no pudieron aplicarse, y la situación del indio no cambió y siguió siendo esclavizado.

Bartolomé Clavero (2009) explica que, la empresa colonizadora debió sujetarse a ciertas reglas que dieron vida al estatus jurídico y social del indio, el que este autor identifica como la resultante: “[...] de la concurrencia para su caso entre un trío de viejos estados, de *estatus* previamente acuñados, el estado de *rústico*, el estado de persona *miserable* y el estado de menor” (p. 5). La política colonizadora consideró *miserable* al indio, con el argumento de que no podía valerse socialmente por sí mismo, por lo que requería de un amparo especial.

Woodrow Borah (1981) afirma que, “Los indios, siempre diferenciados claramente de españoles y mestizos, quedaron colocados en una situación especial, muy cercana a la de los miserables y, por lo tanto, sujetos a una protección legal especial. Dicha protección se tradujo en procedimientos sumarios y rápidos en los juicios en que intervenían los indios y en una reducción o eliminación de gastos legales” (p. 147). En ese mismo sentido, Jorge E.

Traslosheros (2002) comenta que los indígenas fueron considerados vasallos libres de su majestad, capaces de recibir la fe católica, pero en calidad de cristianos nuevos, miserables y menores de edad necesitados de protección. Por eso, tanto la justicia de la Iglesia como la del rey, debían tratarles de forma especial, con mayor prudencia y templanza por ser “tierras nuevas donde se planta de nuevo la fe” (p. 488), esto fundamentó también la formación de juzgados especiales.

Beatriz Maldonado Simán (2006) menciona que, toda la instrumentación de la legitimidad de la conquista tiene como fondo, las viejas instituciones medievales de relación de poder, entre la Iglesia romana y los Estados monárquicos, relación la cual ejerció poder a través de la institución del *Vasallaje* como modelo de protección, ya que el pontífice romano, considerado señor temporal, ofrecía protección divina. Al ser entregada las tierras al Papa, este las devolvía con la protección y aseguramiento por la gracia de San Pedro, de quien se consideraba que poseía jurisdicción sobre todos los territorios descubiertos, y podía adjudicarlos para el cumplimiento de la misión de evangelizar. Por eso, explica Maldonado que, “el vasallaje constituyó una de las relaciones políticas y temporales más importantes del complejo entramado medieval, en la que el valor de la protección era superior al de la libertad” (2006, p. 688).³²

En tanto el indio era visto por los colonizadores como objeto de explotación, algunos clérigos lo veían como objeto de conocimiento con la finalidad de evangelizarlo. Esto queda claro en el estudio que hace Óscar Martiarena (2001) sobre el trabajo de fray Bernardino de Sahagún, del cual concluye que lo que el fraile buscaba con su *Historia de las cosas de Nueva España*, tenía como objetivo central producir un saber sobre los indios que sirviera para la empresa evangelizadora. Sahagún, en la construcción de este saber, configuró a los indios en *objeto de conocimiento*, al tiempo que él mismo se constituyó en *sujeto que conoce*; todo ello

³² Cabe mencionar que la relación del papado romano, con la Corona Española, fue distinta a como se estableció para otras coronas europeas. Al respecto, Beatriz Urías Horcasitas (1996) sustentada en estudios de A. Rucquoi, explica que desde los inicios de la Edad Media:

Los reyes españoles gozaron de un amplio margen de libertad y autonomía frente a la Iglesia y el papado. Si bien los textos jurídicos españoles reconocieron la supremacía del jefe de la Iglesia y del emperador, en la práctica ni uno ni otro tuvieron suficiente fuerza para imponer su hegemonía en la península ibérica. El poder que ejercían los monarcas españoles fue un poder absoluto en su definición, que el rey no compartió ni con la iglesia ni con el emperador ni con el Papa. (p.24)

para construir una verdad sobre las creencias y prácticas idolátricas de los indígenas y así para saber cómo combatirlas (p. 75).

Miguel Ángel Suárez (2004) comenta, que la institución llamada *Protector de Indios* era la esencia y motivo principal la política estatal, con lo que se pretendía dar protección especial al indio, a partir de la idea de la justicia distributiva desde la concepción aristotélica, con esto se justificaba la presencia de la Corona en las nuevas tierras.

Bartolomé Clavero (2009) explica, al respecto de la calidad jurídica y moral del indio que:

Con el *status* de minoría añadido al de personalidad miserable y sumado al de rusticidad, con este orden de factores y este producto final, ya tenemos determinado el estado general de los indígenas. Así los indígenas, resulta que por naturaleza no eran animales, ni eran tampoco esclavos, más eran todo aquello; rústicos, eran miserables y eran menores y lo eran todo esto exactamente por derecho, de un derecho ajeno, y aplicación de cultura extraña, mediante unas operaciones de asimilación a estados tipificados con anterioridad a un conocimiento. Tal derecho ajeno y tal cultura extraña, dicha asimilación al uno y a la otra, era lo que les hacía tales. (p. 19)

El análisis de Clavero pone en claro el paternalismo que desde la colonia se ejerció sobre la figura del indio. Por una parte, la Corona Española consintió en un principio: que los indios fueran utilizados en beneficio de la república de los españoles. Posteriormente se pretendió moderar esta explotación para no acabar con ellos. Esas disposiciones protectoras generaron la oposición de los colonizadores españoles, que rechazaron cualquier medida protectora para los indios.³³

³³ Otra medida protectora fue una ley de observancia general en 1550 en la que:

Hubo una desafortunada ambigüedad con la que fueron tratados los indios, ya que por una parte la Corona española pretendía ejercer caridad y protección, aunque, por otro lado, el colonizador ejercía explotación y discriminación contra ellos. El resultado de todo el proceso de discusión sobre la legitimidad o no de la conquista, es que el indio terminó siendo visto como un sujeto incapaz, con el ejercicio de derechos disminuido por su situación de minoridad, lo que terminó por colocarlo en un estatus de servidumbre, posición que duraría por lo menos durante toda la etapa virreinal.

Hemos visto hasta aquí la complejidad y contradicción con las que fue incorporado el indio a las estructuras sociales, jurídicas, políticas y culturales. Queremos dejar en claro que el pasado colonial del país estuvo definido por el pensamiento del conquistador, quien fungió como evangelizador, encomendero y gobernante, entre otros roles, que marcaron profundamente la relación del indio, con el “otro”; una relación de dominación, en la que el estigma construido por el pensamiento cristiano del europeo, acompañó a la figura del indio aún y su cambio por el de indígena, un discurso —que se volvió legal— de matriz cristiana, que pretendía entender y significar diferencias históricas, así como al propio presente que se vivía en esa etapa. Uno de los campos significativos más evidente, fue el de la relación de lo hispano con lo nativo: una relación asimétrica, en la que el “indio”, sujeto de dominación y objeto de redención, fue pretexto para dotar de identidad al llamado *criollo*, quien buscó legitimar su posición social y política disminuida legalmente por la península.

se consideraba que todo requerimiento de mano de obra nativa debía ser, al menos teóricamente, libre, sujeta a remuneración y buenos tratos, esto quiere decir que lo que la Corona buscaba era crear un mercado de trabajo libre y asalariado para establecer un nuevo vínculo entre indios y patronos. Sin embargo, durante la Colonia esta meta nunca se logró del todo, a lo más que se pudo aspirar en estas fechas fue organizar un sistema de alquileres, por medio de cuotas obligadas en cada pueblo, bajo la supervisión o coacción de un juez distrital (corregidor o alcalde mayor). (García, 1999, 128)

El criollo y el criollismo

En tanto la existencia e identidad del indio se decidía, en esos vaivenes de imágenes y conceptos de los “otros”, privado de la oportunidad de decidir su presente y sobre su futuro, con su historia y cultura desmantelada, emprendió una resistencia perenne para su propia salvación, en un proceso que continúa hoy en día —a más de 500 años de su reducción— peleando por un lugar representativo más allá de la historia nacional, más allá de la decisión de las clases dominadoras. Precisamente, esa resistencia será capitalizada por otro segmento social en ciernes para la época colonial, el llamado *criollo*, quien intentó posicionarse como un propio de su lugar de nacimiento, como sujeto dotado de antecedentes históricos, hundidos en el mismísimo pasado indio más remoto; con ello, pretendió legitimarse en la Nueva España como candidato natural para el ejercicio del gobierno, así como beneficiario de prerrogativas reservadas a la elite real.

En la complejidad del proceso colonizador, la diversidad abundó en la entonces Nueva España, una de esas diversidades era la étnica —tema del que no abundaremos, aunque si resaltamos aquí— que además de los pobladores nativos de las “indias”, los colonizadores trajeron consigo un alto volumen de población africana bajo un régimen esclavista. Este sector, también nada beneficiado en la vida novohispana, se integró paralelamente al lado del indio y frente a los dos grandes estamentos de entonces, para conformar a la naciente población llamada “mestiza”.

Esa realidad ofrecía hondas diferencias, como apunta Bernardo García Martínez (2000):

Entre los españoles se ahondaron algunas diferencias. Ya hemos señalado que los encomenderos, hijos de conquistadores, se sentían superiores a los pobladores de

raíces más nuevas y que los diversos proyectos e intereses de gobierno, corporaciones e individuos, no sólo distinguían sino incluso enfrentaban entre sí a los integrantes del grupo dominador. Por otra parte, el desempeño económico los sitúa muy diferentes contextos de clase. Luego, con el paso de los años, cobró importancia una distinción más, la que surgió del hecho de ser unos oriundo de la península y otros nacidos en nueva España u otras partes de América, es decir, de una generación nativa o, como se les decía, *criollos* (p. 269).

Los peninsulares tuvieron siempre presente que el lugar de nacimiento determinaba ciertas distinciones legales que dotaron de exclusivos privilegios a los españoles. Sin embargo, al paso del tiempo importó cada vez menos el lugar de origen que el de la ubicación de los intereses y referentes culturales a uno u otro lado del Atlántico.

En esa lucha de poder, el criollo se armó de elementos culturales buscando legitimarse frente el peninsular que ocupaba los puestos de poder, una posición de la que aquel estaba excluido precisamente por su origen y, sobre todo, por su ubicación en la Nueva España. La recreación de una cultura propia llevó a este segmento social a construir lo que se le conoce como *criollismo*; sobre esto, explica Jorge Alberto Manrique (2000) que:

Criollo, en principio, es el hijo de europeo nacido en América; pero, como bien ha visto Edmundo O 'Gorman, el concepto de criollo pronto rebasa esa connotación accidental del nacimiento y cualquier otra racial para referirse a un hecho de conciencia. En efecto, criollo es no sólo el hijo de europeo, sino el hijo, nieto o bisnieto de ese hijo; por eso mismo el criollo puede no tener ciento por ciento de sangre europea; criollo también puede ser quien no precisamente haya nacido aquí, pero se haya sentido asimilado a los aquí nacidos; en fin, un nacido americano puede

eventualmente no ser criollo, según su comportamiento. El concepto, pues, no se limita sólo a esa endeble circunstancia del nacimiento, sino que se refiere a un hecho de cultura, de actitud y de conciencia. Criollo es el que se siente novohispanos, americano, y que por tanto no se siente europeo; pero eso que tan rápidamente se dice entraña no pocas complicaciones en sus entretelas. (p. 433)

El concepto de criollo se da en pareja con el de gachupín y, es precisamente la presencia de este, lo que lleva al criollo a ser consciente de su *ser* diverso. Como muestra de esa diferenciación, el criollo construye una serie de conceptos y categorías simbólicas que conformarán su Ser y su cultura, de los cuáles hay bastante evidencia histórica, como por ejemplo en la poesía, donde además de lo estético, se resalta el antagonismo de uno y otro grupo:

En 1589 el dominico Agustín Dávila Padilla se queja en su Historia y discurso de la provincia de N. Santo Domingo... de las “cargazones de gachupines que año con año vienen de Europa” y les achaca “los males que padece la tierra” (Manrique, 2000, 433).

El criollo, también envió vituperios a su propia tierra por considerarla ingrata. En un vaivén de inconformidad y exaltación —por su tierra y su cultura— el criollo vive una experiencia de incertidumbre en los conflictivos siglos XVI y XVII. En esas épocas la población disminuye y con ese pretexto:

La nueva política regalista que limitaba las encomiendas, el fracaso mismo de la encomienda y mil otras circunstancias, la tierra pasaba por una indudable crisis: crisis material y crisis espiritual. Terminaba un “proyecto de vida” para nueva España, el que lo había imaginado una república teocrático y señorial, dominada por frailes y

encomenderos; y todavía no se definía el nuevo proyecto de vida, el de la nueva España. (Manrique, 2000, p. 434)

Había entonces un problema ontológico en el criollo, un hombre que no se sentía europeo, que detestaba al gachupín y, sin embargo, en el fondo no podía dejar de sentirse español. Porque su modelo a seguir no podía ser otro que el europeo: “Es y al mismo tiempo no es europeo. ¿Quién es?, ¿quién soy? es la pregunta atenazante (Manrique, 2000, p. 434). En esa búsqueda de su identidad, su nombre, su rostro —y una lucha con la Europa que lo niega— el criollo buscará en dónde apoyarse y vitalizar su existencia, intentando darse un “segundo proyecto de vida” que está constituido “justamente por tal preocupación: la cultura es esa búsqueda.” Es en ese trance que el criollo recurre al pasado indígena, exaltándolo y transfigurándolo en una suerte de tradiciones culturales europeas:

Ese criollo que a fin de cuentas distaba mucho de ser indio. Acudió a la alabanza de la tierra: la más pródiga, la más templada, la más hermosa. Acudió a sus ingenios, a los que encontró supremos. Acudió al arte y produjo —para el— “octavas maravillosas”, que en efecto maravillas fueron. Acudió la religión, dando muestras de piedad nunca vistas, buscando sin éxito santos patrones, exaltando imágenes milagrosas, consiguiendo por fin la satisfacción en la Guadalupana. Se aferró a ciertos modos de ser, costumbres, usos, actitudes que por reconocer ya como propios retuvo porque representaban algo sólido para él, pues su mayor preocupación era el sentirse en el aire. Para afianzarse, en fin, tuvo que sentirse orgulloso de la gente, de la tierra, de las obras. Y expresó ese orgullo. Por casi dos siglos la expresión orgullosa es la expresión natural —y necesaria— de la nueva España. Ya desde la tercera década del siglo XVII aparece definido lo que Edmundo O’Gorman ha llamado “el sueño de la

nueva España”, sueño que duraría casi dos siglos; más allá de lo objetivo, nueve España sueña lo que quiere ser: y seguido de tanto querer serlo, de alguna manera lo es. Proyecto de vida éste, en donde lo fáctico trata de alcanzar en desenfrenada carrera lo imaginado. La imagen soñada como modelo concreto que se impone lo real, y lo real distorsionado por esa imagen. La manera normal en que está la actitud se expresa es la *metáfora*, y la metáfora, expresión alterada de lo real, la fuerza de ser dicha y oída, repetida, admitida como moneda corriente, adquiere la categoría de una verdad. En monstruosa y hermosa paradoja la nueva España, esta del segundo proyecto de vida, la nueva España barroca *es* una inmensa y desdibujada metáfora. (Manrique, 2000, p. 435)

En esa misma idea de orgullo, está el poema “Grandeza mexicana” de Bernardo de Balbuena, del que mucho se ha escrito y reconocido como un poema de exaltación y orgullo de la “cultura mexicana”, la que debe entenderse, para la época, como la cultura del criollo. Explica Manrique (2000), que la cultura *manierista* se nutre de mitos, y este, se vuelve para el novohispano una necesidad compulsiva porque le otorga raigambre. “Así, se lanza a buscarlos recrearlos y glosarlos. Es el criollo el gran inventor de mitos y su gran gozador” (p. 435).

El “nuevo” habitante buscó engarzarse a un pasado, pero a un pasado cercano en territorio y lejano en historia, por ello, el criollo asume como propia la historia prehispánica y trata de incorporarla a la tradición europea, agregando algunos elementos de la tierra propia, al molde occidental; en esa mixtura el criollo encontró la diferencia y su orgullo. Así entonces, esa asunción del pasado era un fenómeno culto, por ello vemos que, en las producciones literarias e históricas, se hace gala de erudición, ya que se incorporan los mitos prehispánicos, se habla y escribe en náhuatl, lo mismo que en latín o griego, que eran los idiomas comunes

de la gente de letras. El caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl es emblemático de esta elite criolla de primera generación.

Descendiente de conquistador y, por rama femenina de los reyes de Texcoco, es un criollo culto, procurador y faraute en la real audiencia, sabedor de latines y de historia española, poeta de quilates (ahí, por ejemplo, sus hermosas liras, que serían traducción libre de un poema de Nezahualcóyotl), pleitea sin mucho fruto por recuperar los restos de la encomienda de San Juan Teotihuacán, que le venía por línea colateral. Orgulloso de su tatarabuelo Nezahualcóyotl, es el primero que dibuja la figura de ese rey como el “sabio poeta”, y el primero que, después de atribuirle poemas, traduce éstos en pulcro y florido romance. Adopta el apellido de Alva Ixtlilxóchitl que ninguno de sus abuelos había usado, y ese hecho es de por sí revelador. Y después se da a recopilar, ordenar y traducir cuanta información puede todavía recoger acerca del reino tezcocano. Hecho esto, con todo ese material fabrica en su *Historia* el panorama completo del reino de Texcoco (que desde luego resulta para él el más antiguo y cimentado y el que más títulos posee) tomando como modelo la *Crónica general* de don Alfonso el Sabio, cómo lo ha advertido Edmundo O’Gorman. ¿Puede imaginarse un caso más claro, más hermoso, más acorde con las necesidades espirituales de su circunstancia que ese sincretismo histórico? De sus títulos para figurar entre los fundadores de la historia de México (la historia “consciente” que México hace de sí mismo) responde su obra: sus materiales fueron usados sucesivamente por Sigüenza, por Boturini, por Veytia, por Clavijero, y así hasta nuestros días. (Manrique, 2000, pp. 437-438)

Como hemos visto, el proceso de construcción identitaria de los segmentos sociales en México propició el dilema identitario, que se volvió un laberinto para las generaciones modernas. En ese proceso se mezclaron ideas religiosas, morales, “científicas” y políticas, entre otras, quedando firme desde la mitad del siglo XIX hasta bien entrado el XX, la idea de que México era un conglomerado social, valeroso, con una rica historia prehispánica y, sobre todo, con una identidad única.

Concluimos de todo lo anterior, que el pensamiento colonial español, basó sus acciones en un discurso que argumentaba consideraciones totalmente escolásticas, por lo que la instrumentación y estructura de la minoridad, la exclusión, la marginación y explotación del indio, tuvo su centro de gravedad en el orden moral y religioso del conquistador y el colonizador.

En ese orden de ideas, consideramos que, si bien el pensamiento y las acciones del dominador contra el indio no fueron de lo más respetuosas ni humanas, también entendemos que llevados por la “caridad” y la “salvación” del indio, no propusieron una división basada en el racismo, ya que la matriz del pensamiento europeo o por lo menos del español del siglo XV, era precisamente el cristianismo y no otras razones, por lo que no podemos hablar de racismo para estas épocas, ya que el racismo, por lo menos en México, tiene su más clara manifestación en el siglo XIX, cuando surgen posiciones “científicas” llegadas principalmente de Europa, que intentaban explicar las diferencias entre dominadores y dominados a partir de los estudios de los llamados “naturalistas”.

Insistimos en que la construcción de los significados, aplicados a la otredad, eran dependientes de toda una instrumentación ideológica desde el cristianismo. Por tanto, esas diferenciaciones, por más rudas que suenen, habremos de entenderlas desde el juicio moral de

aquellos actores sociales. En tanto juicios morales, podríamos pensarlos como *prejuicios*.

Precisamente en el análisis de *Las mañanas en la alameda*, de José María Bustamante, Guy Rozat Dupeyron (2001) cita un pasaje de ese texto, en dónde Bustamante intenta explicar *La nueva migración chichimeca...* en el que Dupeyron considera que hay un claro ejemplo de:

la utilización de los prejuicios ligados al color de piel es desde esos prejuicios como los autores de la primera mitad del siglo XIX mexicano, poetas y novelistas, elaboraron retratos de sus héroes indígenas como blancos, más blancos que sus coetáneos (por ejemplo, la superioridad moral de la Malinche marcada por su blancura). No debemos leer a estos autores en términos del racismo científico que se elaborará en la segunda mitad del siglo XIX en Europa sino como diferenciación moral. El blanco sinónimo de pureza y moralidad, para las élites en el cristianismo, se opone al negro de las almas impuras y envilecidas de los campesinos o los esclavos. (cfr. pp. 25, 121)³⁴

El tránsito del juicio moral al juicio científico llevaría algunos siglos, sin que se pudiera evitar la referencia moral en la diferenciación de unos y otros. Por eso, consideramos importante hacer notar que, el problema ontológico del criollo se hará eco en la identidad del mexicano de los siglos posteriores a los de la etapa colonial, en dónde podemos ver con mucha claridad lo que se dio en llamar mestizo y mestizaje, de lo cual hablaremos más adelante en este trabajo. Por ahora, quedamos conformes con entender que el pasado colonial

³⁴ Guy Rozat (2001) en sus análisis de la obra de Bustamante, hace el comentario que citamos arriba y se lo lleva a cabo, cuando localiza el siguiente pasaje de *Las mañanas en la alameda*:

[...] la naturaleza desarrollada en parte su primitiva ferocidad, y había entre ellos una mezcla de civilización y barbarie propia de un pueblo que no había aún gustado las dulzuras de una bella sociedad, pues preciaban de nobles y valerosos. En lo general diferían mucho de los toltecas, pues, eran de color trigueño, de pelo grueso, negro y muy crecido, de inferior estatura que los toltecas, pero fuertes, membrudos Y robustos. Y seguido por el frío del clima vestían todos pieles de animales, adobadas y curtidas. (p.121)

es el referente inicial de la dominación del indio, con argumentaciones prevenidas del cristianismo español y su idea de la salvación o redención por los pecados cometidos. Una redención en la que el indio quedó en lo simbólico, como el objeto de salvación del propio hispano y en lo material, como objeto de explotación y miseria.

La definición del indígena

La definición del indígena mexicano ha sido una construcción histórica y cultural que se ha modificado a lo largo del tiempo, adaptándose a los contextos políticos, sociales, económicos y religiosos que han marcado la historia mexicana. Desde la llegada del europeo en el siglo XVI hasta el siglo XX, la figura del indígena ha sido objeto de constantes reinterpretaciones, cada una condicionada por las necesidades y los intereses de los grupos dominantes en cada período histórico. Esa construcción ha oscilado entre la idealización y la marginación, entre la inclusión forzada y la exclusión sistemática, reflejando las complejidades de la relación entre el Estado y los pueblos originarios de México (Paz, 1986; Bonfil Batalla, 1987).

En la época de la conquista, la mirada europea hacia el indígena estuvo profundamente influenciada por un enfoque teológico que consideraba a los nativos como seres carentes de fe cristiana, lo que justificó en buena medida, los procesos de dominación y evangelización (González Casanova, 1965). Los indígenas fueron definidos bajo categorías morales y religiosas que los situaban en un estado de inferioridad, lo cual facilitó su subyugación. Esta percepción fue reforzada por el marco jurídico colonial, que posicionó a los pueblos indígenas en un estatus de tutela, presentándolos como sujetos incapaces de gobernarse a sí mismos y, por tanto, necesitados de la protección y guía del imperio español (Berdichewsky, 1995).

Durante el periodo colonial, la definición del indígena se consolidó en términos jurídicos y sociales, estableciendo un sistema de castas en el que la identidad indígena estaba íntimamente ligada a una posición subordinada dentro de la estructura de poder. La legislación colonial implementó un sistema de encomiendas y tributos que, bajo el pretexto de proteger a los indígenas, consolidó su explotación económica y su exclusión social (Velasco Toro, 2003). Este régimen legal no solo reforzó la desigualdad, sino que legitimó la visión de los indígenas como poblaciones inferiores y necesitadas de control externo.

Con la independencia de México, la definición del indígena fue adaptándose a las ideologías nacionalistas emergentes. Aunque el discurso liberal abogaba por la igualdad jurídica y la integración de todos los ciudadanos; en la práctica, los indígenas continuaron siendo considerados elementos atrasados, rezagos de una civilización que debía ser "modernizada" para el progreso de la nación. A lo largo del siglo XIX, las políticas de "mestizaje" y "civilización" se centraron en el intento de asimilar a las comunidades indígenas, por lo que no se respetó su autonomía cultural, imponiéndoles una identidad nacional que privilegiaba la cultura criolla y mestiza (Knight, 1990).

Durante el siglo XX, el movimiento del indigenismo mexicano promovió una redefinición del indígena en términos culturales y políticos. El indigenismo intentó dignificar la identidad indígena, resaltando su valor cultural y su contribución a la mexicanidad. Sin embargo, esta revalorización se realizó desde una perspectiva paternalista, que concebía a los pueblos indígenas como grupos que debían ser integrados y transformados para el desarrollo nacional (Gamio, 1916). La figura del indígena pasó a ser un símbolo de la identidad nacional, pero esta representación fue, en muchos casos, instrumentalizada por el Estado para legitimar

sus políticas y lograr un control más efectivo sobre las comunidades indígenas (Bonfil Batalla, 1987). De estas historias y conceptualizaciones habla este capítulo en los siguientes apartados.

El tránsito de indio a indígena

El indio fue significado como persona disminuida y, por tanto, incapaz de ejercer gobierno. Al paso del tiempo esa imagen sufriría una aparente transformación semántica: cambiaría de indio a indígena, sin que el trato social, cultural y jurídico, cambiara radicalmente; incluso se puede apreciar en los textos jurídicos fundamentales de nuestro país que, aún lograda la independencia, el contenido de indio se había vaciado al de indígena. A pesar de que ambos conceptos son contemporáneos (1492) no estaba definido claramente el significado de indígena.

La palabra latina *indígena* apareció por primera vez en el año de 1492 en el diccionario de Elio Antonio de Nebrija, bajo la acepción “natural de allí”. Esta noción vuelve a aparecer en las ediciones de 1545 y 1581 pero ahora como “varón o muger natural de allí”; todavía en esos años no se podía considerar el término como sinónimo de la expresión indio de América. Fue en 1798, cuando en un diccionario de la Academia Francesa se definió la expresión indígena no sólo como el natural de un país, sino también como a los habitantes de América. (Ramírez, 2011, p. 1644)

La mayor transformación semántica de *indio*, por lo menos de 1750-1850, fue la de pasar de ser una categoría jurídica para convertirse en una locución de segregación (Ramírez, 2011, p. 1643). Al parecer, *indígena*, en los siglos XVIII-XIX, designaba cosas y personas originarias de un lugar y, se comenzó a utilizar:

como sinónimo de indio con la intención de encontrar una expresión que borrara las diferencias sociales que habían predominado en el antiguo régimen según la

calidad y la limpieza de la sangre en la población para así conseguir la tan ansiada, por los intelectuales liberales, homogeneización de la sociedad mexicana. (Ramírez, 2011, p. 1644)

El término indígena, como sinónimo de indio se comenzó a usar en el continente americano luego de la segunda década del siglo XIX. Menciona Ramírez (2011) que el vocablo *indígena* aparece en la prensa por primera vez, en un debate entre Vicente Cervantes y José Antonio Alzate, respecto a la nomenclatura de las plantas, en donde Alzate le contesta a Cervantes: “[...] A ningún profesor se le ocultan las admirables virtudes de la Ipecacuanha; y siendo planta indígena de las Indias suspiraban con razón los médicos de Europa por no tener un equivalente en su País” (1645).³⁵

Durante el siglo XVI no apareció en el diccionario de Nebrija la palabra indio, el único término que apareció fue el de *Indus*, que, según Nebrija, significaba “cosa de India”. Más adelante adquirió un significado más con el descubrimiento de América, según una hipótesis de Raúl Alcides, siendo que el término indio apareció hasta el siglo XVIII, en los diccionarios

³⁵ Durante el siglo XVI no aparece en el diccionario de Nebrija la palabra indio, sino *Indus* con el significado de “cosa de India”. Sin embargo, la entrada desaparece de este diccionario en las ediciones de 1545 y 1581. Una hipótesis manejada por Raúl Alcides, estudioso del tema, es que la palabra *Indus* adquirió un significado más del que ya tenía cuando se descubrió América; dicha polémica obligó a suprimirla del diccionario. El término indio apareció en los diccionarios hasta entrado el siglo XVIII, en las ediciones del diccionario de la Real Academia Española de los años 1726-1736, como “el natural de la India” sin especificar el lugar que ocupaba en el globo terráqueo, es decir, si oriental, occidental o ambas. Por su parte, en el diccionario de Sebastián de Covarrubias, de la lengua castellana o española publicado en 1611, la palabra indio aparece bajo la entrada *india*, como “[...] el natural de la India. Indiano, el que ha ido a las Indias, que de ordinario éstos vuelven ricos [...]” En este, no existe la palabra indígena.

Por otro lado, el término indígena salió publicado por primera vez en el Diccionario usual de la Real Academia Española, en el año de 1803 bajo la siguiente acepción: “El que es natural del país, provincia, o lugar que se trata”. En la edición de 1803 también apareció la palabra indio como “natural de las Indias, o lo que pertenece a ellas”, acepción que se mantendrá hasta la edición de 1884, en donde indio fue definido como “el natural de la India, o sea, de las Indias Orientales y perteneciente a ellas. // Dícese del antiguo poblador de América, de las Indias Occidentales, y del que hoy se considera como descendiente de aquel sin mezcla de raza” (Ramírez 2011, p 1645-1646).

de la Real Académica Española, por los años 1726-1736, con el significado de “el natural de la india”.

Para el año de 1803 el término fue definido como “natural de las Indias, o lo que pertenece a ellas”, así se mantuvo el significado hasta 1884, cuando se definió indio como “el natural de la India, o sea, de las Indias Orientales y perteneciente a ellas. // Dícese del antiguo poblador de América, de las Indias Occidentales, y del que hoy se considera como descendiente de aquel sin mezcla de raza” (Ramírez, 2011, pp. 1645-1646).

La utilización del término indio durante la colonia “más que ser un término para nombrar a los naturales del nuevo continente, fue una figura jurídica del sistema colonial, que siguió siendo utilizada en el siglo xix a pesar de la desaparición del antiguo régimen, pero implicando otras connotaciones” (Ramírez, 2011, p. 1647). En ese contexto, la figura de lo “indio” era una categoría jurídica, susceptible de ser apropiada por el derecho de la época y, paralelo a ello, también fue un concepto distintivo, pseudocientífico, que el dominador utilizó, para auto-referenciarse y legitimar su dominación.

En la segunda mitad del siglo XVIII, los científicos naturalistas Cornelius de Pauw y George Louis de Buffon, difundieron la imagen del americano como salvaje, débil, degenerado e incapaz mental. La respuesta a estas infames declaraciones llegó por parte de Francisco Xavier Clavijero, a través de su obra *Historia Antigua y Moderna de México*, en donde el jesuita destacó las habilidades de los naturales para diversas ciencias y artes, poniendo a los indios al nivel de cualquier europeo.

La resemantización proteccionista del indio, en la primera mitad del XIX

En el mar de consideraciones a favor o en contra de los indios, pasó el tiempo y, luego de las reformas borbónicas y una guerra de independencia en tránsito, el siglo XIX encontró

una sociedad novohispana, que recién intentaba comprender qué y quién era y qué podía ser ella misma. El indio recibió privilegios y consideraciones de la clase gobernante, como deuda moral por la explotación de tantos años por unos y otros, ya fueran nobles, colonos o religiosos. Las cortes de Cádiz fueron un parteaguas para ciertas libertades y consideraciones al indio, ya que para 1811, se les hicieron algunas concesiones en cuanto a la posibilidad de cultivar, manufacturar y dedicarse a las artes, incluso a ejercer oficios como eclesiásticos, políticos y militares.³⁶

El término indio, fue mayormente usado durante la época virreinal como una figura jurídica del sistema colonial que se siguió usando hasta el siglo XIX, aunque ya con otros sentidos. Ejemplo de eso son, los argumentos de los científicos naturalistas Cornelius de Pauw y George Louis de Buffon, con los que el término *indio* dejó de ser una mera categoría jurídica, y se convirtió en un criterio ideológico de la incipiente ciencia naturalista, para reafirmar la supremacía de lo europeo frente a lo americano, además de contribuir a la construcción del racismo como instrumento diferenciador entre el nuevo y el viejo mundo.³⁷

³⁶ Un año más tarde, mediante el decreto de 9 de noviembre de 1812, se prohibió el repartimiento y el servicio personal que éstos tenían que soportar. También se estipuló que el indio, a partir de ese momento, estaba obligado a pagar derechos parroquiales y otro tipo de cargas públicas. Además, se dispuso el repartimiento de las tierras comunales cuando éstas fueran muy extensas en relación con la población que las habitaba. Se puede considerar que el natural dejaba de ser tratado como un menor de edad, pues se suprimían todas las concesiones que le habían sido otorgadas por la corona española. En el momento en que se otorgó la igualdad jurídica al indio, se puede ubicar la irrupción de la modernidad en la mentalidad política de la época (Ramírez Zavala, 2011, 1657).

³⁷ La defensa contra las declaraciones europeas fue argumentada por Francisco Xavier Clavijero a través de su obra *Historia Antigua y Moderna de México*, en donde el jesuita, destacó las habilidades de los naturales para diversas ciencias y artes. Esta actitud de defensa del indio, tomada principalmente por los religiosos, quienes pretendían obtener el monopolio de la mano de obra del indio, fue también una respuesta en contraposición al trato que le dieron los colonos para justificar el despojo de las tierras de los indios como “[...] perezosos, viciosos, grandes ebrios, flojos, débiles, mentirosos, estafadores [...] bárbaros, bestiales, llevados como los brutos, de sus apetitos [...]”. La visión del natural que se manejó en las últimas décadas del siglo XVIII corresponde a lo que otros autores han llamado “indigenismo criollo incipiente”, es decir, el ensalzamiento de la cultura indígena para fundamentar el pasado criollo. Esta postura sería adoptada décadas después por los líderes independentistas, alejándose de la imagen de aquel, construida durante los primeros años de la monarquía hispánica (Ramírez, 2011, 1651).

En ese contexto, Agustín de Iturbide ordenó la supresión de los calificativos por castas, en documentos públicos y privados. Se determinó que la palabra indígena fuera usada como sinónimo de indio, para que las autoridades evitaran el uso peyorativo del término. Menciona Ana Luz Ramírez Zavala, que es aquí donde podemos ver la resemantización de la expresión indio por la de indígena, con el afán de hacer desaparecer las diferencias jurídicas. Sin embargo, es oportuno recordar que si bien se comenzó a estructurar —desde el poder— un discurso salvador sobre la imagen del indígena también es cierto que no podemos perder de vista que el sistema económico no había cambiado con la independencia del país. Recordemos que el sistema de explotación creado en la colonia pervivía, y el estrato social más bajo era el sector que era explotado.

El fenómeno del descubrimiento de tierras y seres originarios, su conquista y la explotación de este, lo volvieron el centro de gravedad del sistema económico, además, generó el choque de por lo menos dos corrientes de pensamiento: por una lado, una corriente heredera de la escolástica, que argumentó diferencias civilizatorias, la irracionalidad, el canibalismo y lo salvaje del hábitat del indio, lo que colocó a este en un estrato de inferioridad, con lo que se le identificó como parte de la servidumbre natural, al mismo tiempo que justificó su evangelización. En otro sentido, el indio también fue conceptualizado por un pensamiento estoico-cristiano como un ser infiel, aunque inocente, con lo que, nuevamente, se justificó de plano su evangelización, al tiempo que se criticaba su explotación y sometimiento, tanto por el régimen colonial como del poder político de la Iglesia.

En todo caso ambas ideologías se proponían destruir la cultura indígena y con ello, facilitar el ingreso de esta población al estrato más inferior de la estructura social, al tiempo que servía como freno al naciente poder que se gestaba en la Nueva España —que ya recibía

influencia de la filosofía de la revolución francesa— y, que terminó con la ruptura de la naciente burguesía novohispana y con la Corona española.³⁸

La política de cambio de uso de indio, por el de indígena, prometía un esquema social con aspiraciones igualitaristas que, sin embargo, en el fondo reproducía el sistema de explotación y conservaba los privilegios de la clase “civilizada”. En ese contexto, la noción de indígena comenzó a ser utilizada con mayor frecuencia, con la intención de crear unidad nacional y borrar las distinciones del antiguo régimen; aunque el arraigo en la sociedad del concepto indio se mantuvo casi intacto durante muchos años, aunque bajo otro orden jurídico (Ramírez, 2011, pp. 1666-1667).

El discurso de esta nueva concepción del indígena, “pretendió establecer una política y una legislación tutelar como la que había existido en la Colonia, considerando que, si se daba al indio el mismo nivel jurídico que al resto de la población, su posición social se debilitaría más aún” (Lagarde, 1977, p. 11). Con esta idea, se vuelve a poner al indígena, en un estrato social bajo, aunque ahora en calidad de dependiente, por lo que quedaba necesitado de la tutela del estado. Sin embargo, en el fondo existían otras intenciones; explica Marcela Lagarde que:

Los hechos subsecuentes a este cambio jurídico lo confirmaron; lo que verdaderamente se ocultaba era la necesidad de destruir el sistema de propiedad

³⁸ Texto original en su idioma:

The most important Mexican thinkers of the period under consideration were not, to use Barzun's term, "Practical Darwinists" despite their scientism, despite their adherence to Spencerianism, and despite the obvious socio-economic repression of the indigenous masses during the Diaz regime. This may be shown by noting several tendencies: a) The acceptance of the fusion of the two races as the essence of Mexican personality, b) The faith in the educability of the apparently "inferior" Indian, and as a logical corollary to this faith, c) The adoption of a fundamentally liberal "open" view of race. An examination of these points in specific writers should yield valuable insights into the roots of contemporary indigenismo. (Stabb, 1959, p. 406)

comunal y convertir a los indios en propietarios individuales de sus parcelas para lograr el libre cambio de la tierra; lo que dio lugar al surgimiento de la hacienda como unidad socioeconómica fundamental, cuya estructura interna estaba basada en la explotación de grandes extensiones agrícolas, obtenidas por la venta y enajenación de la propiedad de las comunidades indígenas —entre otras— y en la explotación de mano de obra barata constituida en gran parte por peones indígenas. (1977, p. 11)

Resulta entonces que, en la práctica, el concepto de indio se siguió usando y significando un estatus de invalidez como en el régimen colonial. Ursula Heimann explica que la prensa liberal mexicana de 1821 a 1875, evidenció una contradicción en los primeros años de la vida independiente de México, ya que mantenía connotaciones jurídicas durante la dominación española que desaparecieron bajo el régimen liberal, aunque, luego de la independencia, el término de indio siguió en uso.

[...] existe una contradicción en el empleo de la palabra indio durante los primeros años de la vida independiente de México, ya que ésta tenía ciertas connotaciones jurídicas durante la dominación española que desaparecieron bajo el régimen liberal. Sin embargo, después de la independencia el término de indio siguió en uso. En esta contradicción se puede apreciar uno de los cambios que observó este término durante el siglo xix (Heimann, 2011, como se lee en Ramírez, p. 1667)

Al parecer, el sentido original del término indio pudo haber permanecido en la etapa de vida independiente de México, aunque es entendible que el cambio de régimen no generó cambios automáticos en los significados de las estructuras culturales de la etapa colonial, por lo que debió de haber pasado algo de tiempo para que el recién legitimado término de indígena sustituyera plenamente al de indio. Si bien el término fue cambiado por el de

indígena, al parecer el significado de indio se mantuvo hasta antes de la mitad del siglo XIX; la década de los 40 de ese siglo, es definida por Ramírez Zavala (2011) como la etapa en que la imagen del indio o indígena comienza a modificarse. En la década de 1840, la percepción sobre los indígenas cambió, pasando de cierto reconocimiento a ser vistos como un obstáculo para el progreso económico. Se criticó que las tierras comunales y la falta de aspiraciones económicas indígenas frenaran el desarrollo agrícola. Incluso se propuso colonizar territorios, permitir a extranjeros adquirir propiedades y redistribuir las tierras indígenas, junto con iniciativas para “ilustrar” a esta población. Como las políticas anteriores, no habían logrado integrarlos a la sociedad, se buscó incorporar sus bienes al mercado y aprovechar su mano de obra (Ramírez, 2011, pp. 1669-16670).

Para los primeros liberales mexicanos del siglo XIX, la presencia del indio transfigurado a indígena era un signo fundamental para generar unidad e identidad nacional. Sin embargo, pasó de ser bandera de consolidación nacional a convertirse en blanco del racismo y ejemplo de atraso. Tales consideraciones pueden tener raíz en las ideas evolucionistas europeas del siglo XVIII y XIX.

Los diferentes factores histórico-sociales que se desarrollaron a lo largo de la colonización, y la posterior independencia en México, confluyeron en el siglo XIX con la corriente liberal y el positivismo, este último con un profundo efecto en la academia y en la política pública. Con esto se inauguraba un nuevo modelo de percepción y confección del México moderno, al mismo tiempo que se mantenía el racismo contra el indígena, aunque con argumentos más sofisticados, heredados de las nacientes ciencias que llegaban del viejo mundo. Precisamente de este modelo y las ideas que lo conformaron es de lo que hablaremos en el siguiente apartado.

El positivismo como antecedente del racismo mexicano

La segunda mitad del siglo XIX es considerada como la etapa de nacimiento de la llamada “escuela del positivismo”, promovida en Europa por Augusto Comte y Herbert Spencer. Considerado un sistema filosófico, el positivismo basa sus explicaciones en el método científico experimental, no da valor a las consideraciones apriorísticas y rechaza lo universal absoluto. “Tiene tendencia a valorar preferentemente los aspectos materiales de la realidad y a dar mucha importancia a la ciencia. El positivismo Spenceriano o “Darwinismo social”, analiza la sociedad en su evolución, desde la barbarie a la civilización” (Ocampo, 2010, 18). Dado lo cual, nos parece un ejemplo muy claro de cómo la ideología racista se instaló en el país en el siglo XIX, por lo que, en este apartado, tomaremos algunas consideraciones de esta época sobre la criminalidad, como mero ejemplo de la confluencia del racismo y el positivismo en México; además, tanto la salud, la educación y la criminalidad, tendieron sus redes de análisis y culpas sobre la población indígena de nuestro país. Es importante, para los fines de este trabajo, tener claro el telón de fondo en que se movió no solo la política pública de esa época, sino también la cosmovisión de las elites gobernantes y la sociedad, sobre los problemas sociales y económicos, y sobre las clases sociales desfavorecidas

Las fuentes y razones del positivismo

El positivismo es una corriente de pensamiento nacida en Europa, que deviene de diversas tradiciones intelectuales. Podríamos decir que sus fuentes principales se localizan en

el desarrollo que tuvieron las ciencias naturales en los siglos XVII y XVIII, en el auge del empirismo británico³⁹ y el proyecto cartesiano.

El conjunto de estos fenómenos condujo a algunos filósofos a creer que las épocas del mito y la superstición ya no existían y habían sido desterradas por la ciencia y la racionalidad. Sin duda, también el pensamiento kantiano aportó una dosis importante de fundamentación al positivismo: a partir de la crítica *de la razón pura* en que Immanuel Kant se pregunta sobre los discursos legítimos y los que no lo son, entre ciencia y superchería, entre el uso de la razón – que puede proveer de conocimiento— y el abuso de ésta, para tratar de comprender elementos que están más allá de las posibilidades de la razón.

Por su parte, Augusto Comte desarrolló su teoría de la historia, con la que explicó el fenómeno del poder político como un proceso de sucesión de edades:

En la época en que todos nuestros conocimientos particulares eran esencialmente conjeturales, metafísicos, era natural que la dirección de la sociedad estuviera en manos de un poder teológico en lo que se refería a sus asuntos espirituales puesto que los teólogos eran entonces los únicos metafísicos generales. (Comte, 1942, p. 18).

Con esto, Comte explicaba la falta de vigencia del clero en el poder y, debido a que las explicaciones que el hombre moderno tenía sobre el mundo ya no eran campo de la metafísica: “por el contrario, una vez que todos los aspectos de nuestros conocimientos se fundan sólo sobre observaciones, la dirección de los asuntos espirituales debe confiarse a la

³⁹ El Empirismo es una teoría del conocimiento que se basa en la experiencia sobre todo la de la percepción sensorial para formarse ideas sobre el mundo o la realidad. Esto implica que la experiencia es la base de todo conocimiento, lo experimentado o lo vivido es parte importante de esta teoría. En el caso del Empirismo Británico, esta corriente pone especial atención en el problema de la cognición, es decir las facultades cognitivas y a partir de ello, analizar las potencialidades y límites del conocimiento humano. El empirismo británico le debe una buena parte de su teoría a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz.

capacidad científica positiva, por ser ésta de manera evidente muy superior a la teología y a la metafísica” (Comte, 1942, 18).

En términos generales podemos decir, que la propuesta comteana tiene que ver con tres estados o edades, por las que la humanidad tiene que pasar y en las que se evidencia el grado de su desarrollo o atraso intelectual: la edad o estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y, el estado científico o positivo. Este tránsito de una edad a otra constituye una ley del progreso de la sociedad, por ello el estado más depurado para el progreso es el último estado: el de la ciencia o estado positivo.

En el caso de América Latina el positivismo no fue asumido de la misma forma que en Europa, debido a las realidades tan distintas. Al positivismo europeo pertenece una burguesía liberal interesada en el progreso social e industrial. De este lado del mundo, el positivismo, más que un método científico, fue una ideología que promovió la desarticulación de la metafísica y la religión y, al mismo tiempo, fue la moneda de cambio que la América de ese entonces pensó que le permitiría ingresar a la corriente del progreso y la civilización, dejando atrás la etapa de servidumbre, y así alcanzar a Europa en sus formas de intelectualidad y socialización.

Positivismo, control social y unidad nacional

La segunda mitad del siglo XIX fue el espacio en donde el positivismo se volvió posible en México. La emergencia de nuevas ciencias facilitó la creencia de localizar las leyes ocultas de la naturaleza, por tanto, el método científico vivificó diversos saberes que asumían al mundo como un conjunto de normas que estructuraban la realidad y, que interminablemente se repetían. Localizadas las normas ocultas se podría prever la realidad y alcanzar el progreso: “El proyecto de los diferentes gobiernos que se sucedieron en México durante el siglo XIX,

apuntó siempre al desarrollo de una civilización basada en la idea de progreso” (Pío, 2002, p. 162). Por ejemplo, en el siglo XIX la higiene era una ciencia que respondía al reclamo de civilización y progreso de la sociedad burguesa de ese periodo.⁴⁰ Con ello, la higiene desempeñó un papel hegemónico primero en Europa y luego en los países a donde se exportó la idea. El objetivo subyacente en el higienismo se refería a la idea de distinguir a las personas *civilizadas*⁴¹ de las que no lo eran.

Las nuevas ciencias confluyeron en ideas y conceptos que se asimilaron a la realidad mexicana; nada nuevo, la idea de civilización siguió siendo el eje sobre el cual se articularon las explicaciones de los saberes llegados de Europa. Uno de los vehículos de esos saberes, como ya decíamos, fue el Positivismo, que apareció en México en 1867, cuando el 16 de septiembre de ese año se publicó la *Oración Cívica*⁴² de Gabino Barreda. Si para Augusto Comte el lema del positivismo era: “Amor, Orden y Progreso”, para Barreda su lema fue: “por el Orden, la Libertad y el Progreso”. Gabino Barreda desarrolló un plan educativo con el que se proponía llevar a cabo un cambio de mentalidad, a través de una educación científica en

⁴⁰ La higiene era un asunto del Viejo Mundo que la ciencia occidental decimonónica hizo suyo, ahora bajo un proceso de industrialización que, por lo general, impedía una efectiva coherencia. De Europa irradiaban las ideas que se implementaban en sus zonas de influencia; en éstas únicamente se transmitía el pensamiento generado por la intelectualidad europea y norteamericana. Por eso, en México los libros de texto para enseñar los principios de la higiene eran “el Tourtelle, el Briand, el Becquerel, y actualmente y desde hace tiempo el Lacassagne y el Proust” (Pío, 2002, p. 163).

⁴¹ Quienes escribían sobre ella:

[...] eran miembros de la aristocracia o de la burguesía que pretendían establecer las reglas de una vida sana y saludable. Transmitidas mediante la educación, esas reglas se ajustaban a las cambiantes condiciones políticas y, por lo general, tendían a persuadir de que la higiene, por principio, distinguía a una persona civilizada de otra que no lo era. (Pío, 2002, p. 158)

⁴² La Oración Cívica de Gabino Barreda, pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867, es considerada como el inicio formal y público del Positivismo mexicano. En dicha obra podemos observar, la filiación comteana de Barreda, en cuanto a teoría y praxis del positivismo. Es clara también, la intención de proponer un proyecto modernizador del estado, una regeneración, ganada con el esfuerzo emancipatorio de la educación y la ciencia. Por ello, en su obra, encontramos que Barreda concluye que, en la historia de México, los tres estados propuestos por Augusto Comte se cumplen de manera casi natural y sentencia el futuro mexicano con la frase: “Ciudadanos que en lo de adelante sea nuestra divisa libertad, orden y progreso, la libertad como medio; el orden como base y el progreso como fin” (Barreda, 1867).

libertad. El esfuerzo del cambio de mentalidad estaba enfocado en sustituir las viejas explicaciones religiosas, se trataba de acabar con el catolicismo barato y la servidumbre (Serna, 1994, 130). Barreda consideraba que había que ir del retroceso al progreso y de la barbarie a la civilización. Había en él un anhelo de libertad que se condensó en la siguiente idea.

Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día en día, y aumentando su fuerza a medida que iba tropezando con las resistencias que se le oponían; resistencias que alguna vez lograron atajarlo por cierto tiempo, pero que siempre acabaron por ser arrolladas por todas partes, sin lograr otra cosa que prolongar el malestar y aumentar los estragos inherentes a una destrucción tan indispensable como inevitable (Barreda, s.a p. 3).

Cada una de esas emancipaciones, “son hijas de la Europa anterior al descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo que realizó España” (Cardoso, 2005, p. 178). En ese orden de ideas, es de esperarse que, para Barreda, el destino de México no podía ser otro que el del estado metafísico, ya que los dos estadios previos habían cerrado sus etapas para dar paso a un hombre nuevo, que se configuraría a lo largo del proceso de independencia, en el que se debatían los héroes y la religión, hasta llegar a la etapa de la verdadera ciencia filosófica.

Los positivistas mexicanos buscaron las reformas necesarias, en el campo educativo, para lograr la gran escala de cambio mental. Como *regeneracionistas*, entendieron que solo el conocimiento científico de la realidad puede transformar a esta. Así, la educación propondría la emancipación de la herencia colonial y, se desespañolizaría el país. Esa búsqueda de la liberación mental también llevaría a la liberación literaria en el modernismo. Las pretensiones

de los intelectuales positivistas llegaban al extremo de la intención de fundar un nuevo orden, reorganizar a la sociedad, aunque para ello hubiera que destruir la herencia del orden colonial dominante.

En los combates por liberarse de la etapa colonial, los positivistas contaron con la inmigración y la educación. Se trató de enraizar en América Latina la libertad inglesa, la cultura francesa y la laboriosidad del hombre europeo. De esto se explica que, incluso en lo literario, se echó mano del modernismo. Parece ser que la mezcla de razas que difundieron los ideólogos se representa en el cruzamiento literario, como el que propugnó Manuel Gutiérrez Nájera: “es el cosmopolitismo literario tan a fin al modernismo y que defienden, por ejemplo, y aunque de forma diferente, Darío o Martí” (Serna, 1994, 130). Sin embargo:

Son más los aspectos que separan al modernismo del positivismo que los que les unen. De hecho, el modernismo parece surgir como una protesta contra el panorama desolador que el positivismo había dejado. El modernismo se une al espiritualismo y al subjetivismo (acercándose a Croce) de la lengua como una reacción contra el cientificismo y el positivismo. (Serna, 1994, pp. 131-132)

Se considera que quien introdujo el positivismo de manera muy clara y directa fue Justo Sierra, discípulo de Ignacio Manuel Altamirano; continuó con su obra y pensamiento hasta heredarlo como maestro de la posterior generación de intelectuales mexicanos. Definió desde el estado porfiriano una escuela científica y académica, que pudo ver luz a través de la Escuela Nacional Preparatoria y la Universidad Nacional, de las que fue su creador como ministro de instrucción pública y bellas artes.⁴³

⁴³ Bengoa comenta las diferentes posiciones frente al levantamiento indígena en Ecuador, y hace una certera crítica ante la sorpresa que causó el movimiento indígena, sobre todo en la población blanca.

Los diarios constatan la sorpresa y la pregunta de todos en el Ecuador: ¿quién reunió a tantos indios?, y el consiguiente “miedo de los blancos”. [...] Es interesante en el análisis de este

En su intento por introducir la modernidad al país, Justo Sierra propuso en la *Evolución Política del Pueblo Mexicano* (1869), que se necesitaba cambiar al indígena en su aspecto psíquico y fisiológico a partir de dos alternativas: “a través de la unión – “cruzamiento”— biológico y sociocultural de los grupos indígenas sólo con los inmigrantes europeos (con el propósito de no descender de la etapa evolutiva alcanzada por la civilización en México) y, por otro lado, mediante la educación escolarizada que transformaría la mentalidad del indígena” (Castillo, 2014, p. 5). Consideró que el progreso se obtenía *por evolución y no por revolución* y, que México era un país sin orden desde el período de independencia por lo que había que darle *orden para el progreso*.

Al finalizar el siglo XIX, el positivismo y el empirismo se consolidaron como una visión del mundo y una forma de proceder para acceder al conocimiento; durante ese siglo, los científicos reconocieron que las matemáticas puras se diferenciaban de las otras ciencias por no depender de las leyes de la naturaleza. Por su parte, las ciencias naturales se dividían en físicas y químicas, de la vida y de la tierra. En la investigación, tanto positivistas como empiristas decimonónicos, establecieron un estrecho vínculo entre ciencias naturales y matemáticas. Las ciencias sociales y humanas fueron campos que se consolidaron a inicios del siglo XX (González, 2006, p. 774).

movimiento constatar que al mismo tiempo que hay cortes de caminos en el campo, se produce la ocupación de la iglesia de Santo Domingo en el centro de Quito, la capital de Ecuador, de esta manera se constataba que no se trataba de un movimiento campesino sino de un movimiento nacional, con acciones en la ciudad y el campo. [...] El movimiento se produjo en todo Ecuador. Las reivindicaciones indígenas recorrieron las ciudades de la sierra y la selva, e incluso Guayaquil [...] Las asambleas públicas eran generalmente alegres, llenas de risas, con muchas bromas a las autoridades, prefigurando lo que será una característica de los movimientos indígenas de los noventas, una suerte de visión postmoderna, podría decirse, del poder. Amplia capacidad de sorpresa, manejo expedito de los medios de comunicación, capacidad de tomar distancia de los hechos en que se participa y, sobre todo, capacidad de creatividad en los métodos de lucha, utilizando símbolos indígenas y de la cultura en general. El acuerdo que obligaron a firmar a los directores de servicios públicos un manifiesto de lo que serán los movimientos indígenas de los años noventa y muestra la sutileza y capacidad creativa de ese movimiento y sus dirigentes. (2007, pp. 104-105)

La resonancia de la formalización de las ciencias sociales en el siglo XIX, tiene una importante base en el pensamiento Comteano, el cual fue bien recibido entre los estudiosos sociales, como una de las piedras angulares de la formalización y legitimación de los saberes hallados en los análisis de la sociedad. El pensamiento positivista intentó el desarrollo de la ciencia y de la segmentación de la sociedad, lo que en algunos casos daría efectos nefastos como el racismo y el clasismo. Esto, motivó en nuestro país estudios científicos que pretendieron demostrar a toda costa, en el último cuarto del siglo XIX, las diferencias raciales —y por lo mismo intelectuales— que demostraban la necesidad de políticas radicales eugenésicas, que en el México finisecular se elaboraron atendiendo a las leyes “ocultas” que gobiernan a la sociedad, resultado de las investigaciones de los intelectuales de la época.

El siglo XVIII se reconoce como el periodo histórico en el que emerge la llamada ilustración, con la que hoy construimos e interpretamos buena parte de nuestras realidades. El periodo se caracteriza por el resquebrajamiento del Estado confesional, la caída del *ancient regime*, por el debilitamiento del poder temporal, la lucha contra el despotismo de los monarcas y, sobre todo, la emergencia de una figura política que distribuyó el poder público entre las distintas clases sociales: El estado moderno y democrático, articulado sobre la figura central de un nuevo ente político: el *Ciudadano*. El siglo de las luces heredó al mundo decimonónico una forma innovadora y radical de percibir al universo, una forma más liberal y participativa de integrar creencias y saberes a la edificación de un estado nacional, de un estado único.

Como resultado del devenir histórico, en el siglo XVIII las estructuras sociales e ideológicas se transformaron. La transición hacia nuevos modelos de vida, la reformulación de las reglas políticas y el nacimiento de una conciencia configurada en el racionalismo, fueron a

un mismo tiempo causa y efecto de distintos procesos históricos, que tendrían resonancia hasta nuestros días, por lo menos en cuanto a la herencia de ideas de pensadores bien conocidos, como el caso de Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot, Condorcet; por ejemplo, este último consideraba que:

transitar del antiguo al nuevo régimen no implicaba solamente pasar de la tiranía de la fuerza al dominio de las leyes; también exigía la difusión de las *luces* más allá de los límites cerrados de un estamento o una corporación. En este proceso, la educación pública llegaría a permitir el alcance general de una autonomía de juicio suficiente para el ejercicio de los derechos. (Traffano, 2007, p. 1044)

Gracias a la diseminación de las ideas de los pensadores *ilustrados*, se perfiló un mundo enciclopédico y revolucionario que dio como resultado, entre otras cosas, la *Declaración de los derechos del hombre en Francia*, que ha sido matriz de las posteriores normas que posicionaron al ciudadano como eje del sistema político. El fortalecimiento del concepto ilustrado es un producto que se ve más claramente entre los siglos XVIII y sobre todo a principios del XIX. Coincide que, en este periodo, se asume que la instrucción era un deber público encargado a las instituciones políticas, cuyo objetivo era inculcar a los niños la fidelidad al Estado.

Los pensadores ilustrados veían en la escuela el espacio ideal para formar a los niños según su posición social, especialmente en el contexto urbano; así, la educación pública debería servir para inculcar el respeto a las normas, la obediencia y el amor a la patria; creían que sólo mediante la enseñanza formal se garantizaría la estabilidad social y el avance colectivo. Tras los desmanes de la revolución francesa, se asoció la violencia con la falta de instrucción y se depositó en la educación la esperanza de construir un estado de derecho,

pacífico y ordenado. Esto fortaleció la noción de una educación universal accesible a todos, en todas partes, bajo un sistema: público, estatal, estandarizado, gratuito, obligatorio y financiado por la sociedad (Arredondo, 2007, p. 39).

No es casualidad que el Estado concibiera a la educación como un tema del quehacer político, por ejemplo, la preocupación por educar al pueblo y sobre todo a los niños, es una idea muy clara en *Emilio o la Educación*, obra escrita por Juan Jacobo Rousseau en 1762.⁴⁴ Convertida ya en una obra clásica, el *Emilio* está dedicada a la educación; en ella, Rousseau expone su pensamiento sobre la necesidad de educar al hombre desde el mismo nacimiento y, además de cargarle este trabajo al Estado, le otorga una responsabilidad importante a la mujer. Las ideas vertidas en *Emilio* fijaron la atención de Rousseau, y los posteriores pensadores, en la necesidad de pensar al niño como un ente con características propias distintas a las del adulto.⁴⁵

México no fue ajeno al pensamiento ilustrado europeo, sobre todo al francés; lo mismo liberales que conservadores plantearon sus propuestas educativas sustentadas en el pensamiento europeo, con mayor o menor éxito. Por eso vemos que, a lo largo del siglo XIX,

⁴⁴ Explica Rousseau a pie de página en su obra *Emilio o la Educación* que:

La educación primera es la que más importa, y ésta sin disputa compete a las mujeres; si el autor de la naturaleza hubiera querido fiársela a los hombres, les hubiera dado leche para criar a los niños. Así, en los tratados de educación se ha de hablar especialmente con las mujeres, porque además de que pueden vigilar más de cerca que los hombres, y de que tienen más influjo en ella, el logro las interesa mucho más, puesto que la mayor parte de las viudas se quedan a merced de sus hijos, que entonces les hacen experimentar los buenos o malos frutos de la educación que les han dado (Rousseau, 2000, 8).

⁴⁵ Para 1880 el estudio de los grupos étnicos fue abordado por las nuevas ciencias, tales eran: la antropología, la etnología y la lingüística, interesadas en la influencia de las razas en la constitución de las naciones. A la antropología le correspondió el análisis de la diversidad física del género humano desde la perspectiva de la biología y de la historia natural; su tarea fue definir los “tipos” raciales existentes a partir de la realización de mediciones antropométricas (en particular de los cráneos). La etnología se interrogó a cerca de las diferencias culturales y morales entre los pueblos primitivos o sin historia que habían sido sometidos por las potencias coloniales europeas. Finalmente, la lingüística se inscribió dentro de la tradición de la filología para encontrar un sentido a la estructura y a la relación entre las lenguas y dialectos existentes que permitiera diferenciar a los diferentes grupos raciales (Urías, 2001a, p. 214).

aparecieron distintas formas de concebir a la educación, sobre todo entre la élite política, la Iglesia y los educadores.

Desde posiciones religiosas hasta laicas y pretenciosamente científicas, el abanico de concepciones desplegadas a través del tiempo estructuró prácticas y, en ocasiones, institucionalizó saberes y creencias en torno a los fines de la educación y a los medios y/o métodos para educar; en lo que respecta a la educación elemental, por ejemplo el caso del francés Estevan Guenot, quien en 1826 le propuso al gobernador del Estado de México —con el fin de abrir varios establecimientos— un plan de educación elemental, en el que sostenía la idea de que la educación era la base para formar a los *hijos de la República* (Padilla, 1998, p. 113).

Explica Antonio Padilla que precisamente debido al temor del crecimiento de la criminalidad: “en el siglo XIX se fundaron establecimientos educativos para atender a un grupo de niños y jóvenes que se estimaba podían ejercitar estilos y formas de vida que arriesgaran el orden social” (1998, p. 113; Speckman, 2000) En esta segunda mitad del S. XIX, México se inundó de intelectualidad europea, y se adoptaron las ideas progresistas y científicas que campeaban en el viejo mundo. Los temas principales que atrajeron la atención de intelectuales mexicanos fueron el higienismo, la criminalidad y la educación. Sobre estos temas las ideas de Lamarck, Broca, Darwin y los criminólogos italianos encontraron una importante resonancia en la intelectualidad mexicana.⁴⁶

⁴⁶ Al respecto se pueden consultar los trabajos de varios investigadores contemporáneos: Urías Horcasitas, Beatriz, 2000, *Indígena y Criminal, interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana; Padilla Arroyo, Antonio, 1995, *Criminalidad, cárceles y sistema penitenciario en México 1876-1910*, Tesis presentada en El Colegio de México para el grado de doctor en historia, México; Padilla Arroyo, Antonio, *Pobres y Criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México* en *Secuencia*, No 27; septiembre/diciembre, 1993, México, Instituto Mora.

La llegada a México de estas propuestas estimuló una abundante producción de estudios sociales, que pretendieron resolver los problemas prioritarios de la época como el crimen. En este orden de ideas la educación representaba una de las armas fundamentales para incluso, *limpiar a la raza*. La elite política centró sus esfuerzos en construir ciudadanos civilizados alejados de la *barbarie*. Entre las prioridades educativas para un nuevo ciudadano, estaba la idea de la educación diferenciada o diversa, acorde a los problemas particulares de los diversos sectores sociales. Por ejemplo, en Toluca en 1880, se pensó la educación a partir de la necesidad de ampliar la atención a un mayor número de individuos, para que pudieran ilustrarse y aprovechar el tiempo nocturno, sobre todo los artesanos y las clases desvalidas.

Así como a los artesanos se les dedicó preocupación educativa, la diversidad alcanzó a la mujer, quien debería de tener una educación que considerara a la religión como un valor trascendente, por lo mismo la educación social sería la que “más tarde imprimirá en el hogar las primeras nociones de estos deberes haciendo que el niño pueda ser un hombre útil á sí mismo, á sus semejantes y á su patria (Violetas del Anáhuac, 1888:221-222)” (Padilla, 1996, p. 6).

En el caso de la educación para los indígenas, hubo opiniones contradictorias; para 1878 don Ildefonso Estrada, propuso que se crearan escuelas y academias para indígenas por todo el país y que trabajaran a toda hora. La preocupación por la educación de los indígenas debería de ser, sino el único, sí el primero y más constante de los pensamientos de todos, así como la educación y su cultura deberían de ser una constante aspiración, en donde, según Estrada:

En ella exclusivamente está la gloria, el porvenir y la felicidad de la patria: los pueblos son grandes mientras más esparcidos se encuentran en ellos los jérmenes del

saber y de la virtud; la ciencia no es ni puede ser el patrimonio de unos pocos, y un país no puede aspirar al título de ilustrado, porque haya producido unos cuantos sabios, si la masa común del pueblo permanece en el estado de ignorancia en que aun vemos la raza indígena entre nosotros (Estrada y Zenea, 1878: 149-152) (Padilla, 1996, 8).

Sin embargo, años más tarde Emilio Rabasa ejercía una dura crítica a la educación que el gobierno quería otorgar a los indígenas, descontó valor a la alfabetización del indígena y acusó que las nociones de ciencia que se enseñaban en las escuelas eran inútiles para esta población que vivía aislada.⁴⁷

Contrario a Rabasa, aunque con los prejuicios de la época, el entonces gobernador del estado de México, el señor José Vicente Villada, opinaba de la educación para los indígenas que su propósito era el de formar individuos decorosos, sin propensiones malsanas:

así como que no perdiera el cariño a su pueblo ni contrajera hábitos de “molice o de refinamiento social que hiciera que los indígenas renegaran de su propia identidad. La escuela entonces se encargaría de llevar los beneficios de la civilización a las poblaciones indígenas. (Padilla 1996, p. 8)

Como vemos, las referencias a la barbarie y la civilización siguieron siendo, para fines del siglo XIX y principios del XX, conceptos de uso arraigado y muy claro en las elites gobernantes y en las intelectuales. No es casual que actores sociales, como los que cita

⁴⁷ En la capital del siglo XIX, se conocieron y reunieron en una comunidad más o menos estable, en una primera generación gente de la talla de: “

Rubén Darío, Amado Nervo, Enrique Gómez Carrillo, José Santos Chocano, José María Vargas Vila, Francisco Contreras, Rufino Blanco Bombona, Alcides Arguedas, Hugo Barbagelata, Alejandro Sux, Francisco y Ventura García Calderón, Joaquín Edwar Bello y Manuel Ugarte. A ellos se sumaron visitantes ocasionales o migrantes temporarios como Ángel Estrada, Ricardo Güiraldes, Enrique Larreta, Juan Pablo Echagüe, Eugenio Díaz Romero, Martín Aldao, Leopoldo Lugones, Manuel Díaz Rodríguez, Pedro Cesar Dominici, Cesar Zumeta, Franz Tamayo, Gabriela Mistral, Guillermo Valencia, Pedro Emilio Coll, Gonzalo Zaldumbide, Luis Urbina, Alfonso Reyes y José Juan Tablada. (Camarasa, 2012, 35-36)

Antonio Padilla Arroyo, tuvieran esa concepción racista de la realidad indígena. Recordemos que, durante buena parte del siglo XIX, se fue organizando en la intelectualidad mexicana una visión racista que contempló a los indígenas como “el problema indígena”. Los pensadores clave en el desarrollo de una cosmogonía racista desde la elite gobernante e intelectual, fueron sin duda, Francisco Pimentel, Justo Sierra, Francisco Bulnes, Agustín Aragón, Genaro Raigosa y Andrés Molina Enríquez. Aunque de generaciones diferentes, con preocupaciones e intereses, teorías y políticas diferentes, coincidieron en considerar al *problema indígena* como una de las preocupaciones de todo el siglo XIX.⁴⁸

Otra de las áreas, en donde el positivismo y el cientificismo de la época tuvieron profunda incidencia, es en el área de la salud. La presencia y legitimación del médico, al lado de otras figuras relevantes como la del maestro, incorporaron una mirada “higienizadora moderna”, que se planteó algunas hipótesis para explorar las causas del atraso escolar y las deserciones, el desarrollo intelectual y afectivo, entre otros importantes procesos.

La mirada higienista colocó por primera vez, en la historia del México independiente, a la etapa de la infancia en el horizonte político-cultural de las prioridades del Estado, vinculando a los niños con algunos problemas centrales para la joven nación, como el de las discusiones médicas acerca de los elevados índices de mortandad infantil, y el debate científico en torno a la idea racial de la degeneración del mexicano.

⁴⁸ Como historiador, ensayista y poeta, Justo Sierra participó en la Revista Nacional de Letras y Ciencia. En esa revista publicó el ensayo titulado *México social y político* (1889) con el que se daba continuidad a las ideas de Riva Palacio. Es el mismo Altamirano quien le abrió las puertas a las célebres veladas literarias en la Ciudad de México, en donde conoció a Ramírez, Prieto, Payno y Riva Palacio. A su ingreso a la administración porfirista, publicó el diario *La Libertad*, en el que pudo mostrar su versatilidad humanista. En ese diario, Sierra dio un giro del positivismo comteano al spenceriano, abriendo las puertas al *Darwinismo social* en México, promoviendo la lectura de *Los principios de sociología* de Spencer, ya que la consideraba una obra fundamental para comprender la evolución histórica de México; de ahí su filiación al modelo de vida europeo, al que consideraba como ejemplo del desarrollo científico.

Respecto a la cuestión de la “degeneración” de la “raza” mexicana, ésta presentaba una fuerte carga evolucionista. Lo que resulta importante subrayar es el hecho de que, a pesar de esta carga, los pedagogos y médicos porfirianos no cayeron en un determinismo racial, sino que encontraron el terreno adecuado para plantear la posible superación de este tipo de problemas en el campo de la educación (Castillo, 2003, p. 4).

Sin embargo, antes de reedificar al mexicano, se le tenía que estudiar y clasificar. Una de las principales preocupaciones de algunos intelectuales e investigadores de aquella época, tenía que ver con la estratificación social, por eso se observa una importante cantidad de investigaciones que pretendían entender a las clases sociales en los que los criterios para identificar a la sociedad fueron diversos, sin haber un consenso entre los estudiosos que arrojará mediciones claras.⁴⁹

La minoría ilustrada del siglo XIX adoptó las propuestas del positivismo europeo y, de esa configuración ideática, las ideas que llegan a penetrar más son las criminológicas, que tienen de trasfondo el racismo organicista y evolucionista. El conjunto de este paquete ideológico sirvió para legitimar la consolidación del Estado mexicano “moderno”, en el que dominaba un cierto perfil cientificista, preocupado por el control político que tenía como objetivo el logro del orden público.

Beatriz Urías (2000) explica en su obra, *Indígena y criminal*, la procedencia de estas corrientes de pensamiento y clasificación social y, parafraseando a Michel Foucault, comenta que, en el siglo XIX, a partir de la ruptura del antiguo régimen, los conflictos entre grupos:

⁴⁹ Véase: Gutiérrez Hernández, A. (2002) *La ley del tribunal infantil en San Luis Potosí (1922). Una mirada al olvido*, Tesis (Maestría en Historia), México, El Colegio de San Luis.

se percibieron como pugnas entre una raza considerada como la verdadera y única, la que ejerce el poder y es titular de la norma y, otras razas que vivían al margen del mundo “civilizado” y que eran vistas como una amenaza para el patrimonio biológico de la humanidad. Desde esta perspectiva, señala el mismo [Foucault que] los planteamientos sobre las razas se convirtieron en “técnicas” o “tecnologías” en manos del poder estatal, que permitieron llevar a cabo tres operaciones importantes: 1) Transcribir el discurso del poder en términos biológicos; 2) ocultar bajo una cobertura científica el discurso político; y, finalmente 3) inaugurar “un modo de pensar las relaciones entre la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, y las historia de las sociedades con las diferentes clases (pp. 61-62).

Para esa época la idea de que las razas estaban jerarquizadas a partir de su atraso o avance, tomando como referencia la civilización occidental, estaba cimentada en tres ejes: a) el fisiológico, b) lo cultural y c) lo lingüístico. Con ellos se delimitaron los campos de estudio de lo que más adelante se convirtió en la antropología física, la etnología y la lingüística, mismas que se reconocieron en el siglo XIX como ciencias (Urías, 2000).⁵⁰

⁵⁰ Como apunta Bustos del proceso ecuatoriano respecto al hispanismo:

El hispanismo fue un marco narrativo del pasado mediante el cual se articuló un determinado relato de descendencia. En este punto, la perspectiva de análisis histórico de Prasenjit Duara resulta relevante. Este autor sostiene la importancia de escrutar “los procedimientos por medio de los cuales una historia es movilizad para producir la identidad nacional”. Tomando distancia de perspectivas instrumentales o constructivistas que asignan al pasado una plasticidad extrema al punto que éste puede ser inventado o manipulado como un simple reflejo de los intereses de los actores en el presente, Duara advierte la importancia de analizar las operaciones y los materiales del pasado que se emplean para elaborar las representaciones de una comunidad. En relación con el problema de indagar qué tipos de representaciones del pasado compitieron en la conmemoración de 1909, resulta pertinente tomar en cuenta que los significados que se asignaron a la nación fueron el producto combinado de la acción de los discursos sobre el pasado (y el presente), y el conjunto de las prácticas rituales que compusieron la conmemoración misma. (2010, pp. 495-496)

Para el siglo XVIII podemos ver ya la expresión y representación del *racismo*, con una argumentación científica –o pseudo científica— como lo hemos venido reseñado líneas atrás con la discusión de Clavijero contra De Paw y Buffon. Sin embargo, no es hasta el siglo XIX, como ya vimos en los trabajos de Beatriz Urías y de otros autores, que en México encontramos una creencia clara en el *racismo*.

Justo aquí nos encontramos en un entrecruce conceptual que es necesario dilucidar, ya que no podríamos entender el cambio semántico de los términos que estudiamos, sino consideramos la semiosfera⁵¹ en la que gravitan los términos de *indio* e *indígena* y el simbolismo que contienen ambos términos, en este caso nos referimos al racismo. Por ello consideramos conveniente adentrarnos más en el estudio y definición de los conceptos de raza y racismo, para comprender el proceso histórico-contemporáneo, que ha mantenido en el estadio de inferioridad a los pueblos originarios y, el siguiente capítulo intenta comprender la construcción de dichos conceptos y su influencia en la cotidianeidad de la vida mexicana.

⁵¹ Consideramos aquí a la "semiosfera" tal y como propone Yuri Lotman, en su obra *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture* (1990), en donde define la semiosfera como el espacio semiótico que engloba toda la producción de signos y significados dentro de una cultura. Es análoga a la biosfera en biología, ya que, así como la vida solo puede existir dentro de la biosfera, los signos solo pueden funcionar y tener sentido dentro de la semiosfera. La semiosfera no es un espacio uniforme; está compuesta por múltiples sistemas de signos, algunos más centrales o dominantes y otros periféricos. Lotman explica que los bordes de la semiosfera son especialmente significativos, ya que es en los márgenes donde se producen los intercambios y las traducciones culturales, procesos fundamentales para la evolución de los sistemas semióticos. Según Lotman, "La semiosfera es el espacio necesario para la existencia y el funcionamiento de la semiosis" (1990, p. 123), destacando así su función como el entorno general dentro del cual ocurre toda la comunicación y creación de significado.

Este concepto es clave para entender la dinámica cultural, ya que la semiosfera no solo es el entorno que habilita la comunicación, sino que también delimita lo que es inteligible o comprensible dentro de un contexto cultural particular. Lotman argumenta que la semiosfera tiene una estructura interna que refleja jerarquías de poder y de lenguaje, donde ciertos sistemas semióticos dominan y otros son marginalizados o silenciados. Es el caso de los conceptos que abordamos en el texto: *raza* y *racismo*.

Capítulo 2

Racismo, eugenesia, mestizofilia, nación y nacionalismo en la construcción del indígena

Consideramos que no podemos hablar de racismo en México si no es hasta el siglo XIX ya que, es ahí en donde es posible observar más claramente esta ideología en países en donde prosperó el liberalismo y el protestantismo. Para comprender el pensamiento racista en nuestro país, hemos de revisar algunas características e itinerario de dicha creencia o ideología discriminadora. En este orden de ideas, podemos decir que el racismo es una ideología, aunque también es una práctica social e institucional. En este apartado nos proponemos hacer un recuento de las expresiones del racismo en México, lo intención es dejar claro que el pensamiento que caracterizó al siglo XIX, fue la matriz de la difusión del racismo como una herramienta de control y legitimización de saberes y prácticas, que facilitaron el desarrollo de una clase hegemónica, por un lado, y de la discriminación y exclusión de la vida política, jurídica, social y cultural del país, de las poblaciones indígenas por otro lado.

Raíces y creencias del racismo

Carlos Caballero Jurado (2000) explica, que el racismo tiene raíz en la xenofobia, que a su vez parte de la desconfianza del *Otro*, del externo o ajeno al grupo, que es visto como enemigo potencial. La diferencia de la xenofobia (de su miedo infundado hacia el otro) con el racismo, es que aquella es una desconfianza instintiva, en tanto el racismo es una teoría que aparece, por cierto, no en la antigüedad sino más bien en la modernidad y (p. 96) que la palabra racismo designa una creencia con los rasgos siguientes.

- 1) Creer que los seres humanos se dividen fundamentalmente en razas y, en consecuencia, atribuir al factor raza una importancia antropológica decisiva.

2) Asignar a las razas características inmutables, y creer que los caracteres transmitidos hereditariamente no son sólo los rasgos físicos, sino también ciertas aptitudes y actitudes psicológicas, que son las que generan las diferencias culturales que se pueden apreciar.

3) creer que existe una jerarquía entre razas, siendo alguna, o algunas de ellas, superiores a las otras.

4) Entender la mezcla de razas como un proceso de degeneración de las razas “superiores”. (Caballero, 2000, p. 95)

En ese tenor, explica Jean-Bosco Kakozi Kashindi (2016) que tales criterios tienen un proceso de larga duración, con antecedente en la edad media y, que los criterios que define Caballero, lo que intentan es la conceptualización del término raza, es decir, si bien ha sido demostrado que el concepto biológico de raza no existe, si es cierto que existe el racismo, tal y como se define en la anterior cita de Caballero, el racismo existe como un hecho o fenómeno social real. Si lo asumimos como un concepto socialmente construido, es claro que este ha ido cambiando y adaptándose a los distintos discursos políticos, académicos o culturales (Kakozi, 2016, p. 189), por eso el concepto *raza*, al intentar ordenar la diversidad humana, carece de legitimidad intersubjetiva (Max Hering, 2010, 113).

Algunos autores coinciden en sus análisis en que, la percepción del color de la piel es el punto de partida para el surgimiento de la idea de raza y racismo. Esto es porque el color blanco ha sido asociado sistemáticamente a valores como la pureza, la virginidad y la santidad y, por el contrario, el color negro se ha asociado a la maldad, el miedo, lo negativo, incluso la ilegalidad.

El término ‘negro’ incluso se ha integrado en giros lingüísticos en varios idiomas para expresar el carácter negativo de alguien o algo. En español: lista negra, magia negra, negrear, denigrar; en francés, *dénigrer*, *noirceur* (maldad); en inglés: *blackleg* (esquirol), *blackmail* (chantaje); en alemán: *schwarzer Freitag* (viernes negro), *schwarzer Peter*, *anschwärzen* (coloquial: desacreditar, manchar el nombre). Entonces se puede afirmar que los colores no se perciben de manera objetiva: al observarlos se proyectan valores imperantes en un contexto cultural determinado. (Hering, 2010, 114)

Max Hering (2010) analiza la relación histórica entre color y raza antes de la formulación moderna del concepto de "raza" en el siglo XIX. Su estudio plantea si estas categorías deben entenderse como constantes biológicas o como construcciones socioculturales, e identifica cinco momentos históricos que configuran el racismo basado en el color de piel (p. 116) que van de 1. la teoría humoral medieval; 2. las narrativas coloniales (siglos XV–XVI); 3. Limpieza de sangre en España; 4. la cientifización del racismo (siglos XVII–XIX); hasta 5. El legado colonial.

Así, explica que en el primero, en la Edad Media, el color del cuerpo reflejaba salud y moral según la medicina humoral grecolatina, sin implicaciones raciales. El ideal era la armonía cromática, no la supremacía del blanco (Hering, 2010, pp. 120-121). En el segundo, los relatos de exploradores medievales y modernos usaban el color corporal para representar al "otro" como física y moralmente desequilibrado. La categoría de "indio" se construyó desde imágenes heredadas de monstruosidad y barbarie. Aunque la bula *Sublimus Deus* (1537) reconocía la humanidad indígena, en la práctica persistía su representación como salvajes. El tercero se ubica durante la colonización, en donde los colores de los cuerpos nativos fueron

descritos con más detalle. Crónicas de Colón y Vespucio revelan que inicialmente el color no implicaba una raza fija, sino observaciones sobre el entorno, desnudez o conducta.

Paulatinamente se pasó del determinismo ambiental al genealógico, estableciendo vínculos entre color, moral y herencia (Hering, 2010 pp. 122-126). En el cuarto momento, el concepto de limpieza de sangre, surgido en España como criterio genealógico contra judíos y moros, se trasladó a América y se asoció con el color de piel. Lo invisible en Europa se volvió visible en las colonias, generando jerarquías fenotípicas donde lo no blanco implicaba impureza y servidumbre (Hering, 2011, pp. 128, 133). Por último, en el quinto momento que corre desde el siglo XVII al XIX, el racismo adquirió un estatus científico. Autores como Linné, Buffon, Camper y Gobineau, clasificaron jerárquicamente a los humanos según el fenotipo, reforzando la supremacía blanca y condenando el mestizaje (Hering, 2011, pp. 146-148; Caballero, 2000, pp. 96–97; París, 1999, p. 56).

En síntesis, las prácticas coloniales de exclusión evolucionaron desde la limpieza de sangre hacia un racismo fenotípico centrado en el color de piel. El blanqueamiento se volvió aspiración social y símbolo de poder, por lo que el racismo tuvo un fuerte aliento a partir de la aparición de la obra, *Los fundamentos del siglo XIX* de Houston S. Chamberlain, quien profundizó en las ideas de Gobineau, y concluyó que las razas superiores pertenecen al mundo germánico-nórdico, descendientes de la raza aria. Los argumentos de Chamberlain pudieron ser escuchados gracias a las circunstancias que arriba se comentaron, su difusión fue posible gracias al positivismo, ya que esta doctrina dio el fundamento filosófico al racismo. Una razón más que explica la difusión del racismo, fue el imperialismo europeo y las razones de su expansionismo que necesitaba justificar las batallas contra otras potencias y pueblos colonizados. Por eso el racismo se vuelve un argumento de dominación de las “razas

inferiores”; estas batallas desataron incluso la diferenciación racial hasta en las mismas naciones “blancas”, ya que la pugna entre estas fue justificada con la idea de la jerarquización racial (Hering, 2011).

Max Hering Torres propone un modelo de desarrollo histórico por capas (capas de significado) para explicar cómo se construyó el concepto moderno de raza y el racismo, basado en el color de la piel. Su análisis, de larga duración, demuestra que el racismo no es un fenómeno natural ni atemporal, sino el resultado de procesos históricos superpuestos donde el color corporal adquiere significados sociales, políticos y científicos diferentes:

1. Capa 1: La herencia humoral (Edad Media) Este período establece la base conceptual. La medicina grecolatina (teoría humoral) interpretaba el color del cuerpo como un reflejo variable del equilibrio interno de los humores, vinculado a la salud y la moral. No existía una jerarquía racial basada en el color; el ideal era la armonía cromática. Esta capa es crucial porque muestra un universo mental pre-racial donde el color blanco no era sinónimo de superioridad.
2. Capas 2 y 3: La invención colonial del "Otro" (siglos XV-XVII) Con la expansión europea, el color se convierte en una herramienta discursiva para dominar.
 - a. En la Capa 2, las narrativas de viajeros y conquistadores utilizan descripciones cromáticas junto con bestiarios medievales para representar a los pueblos indígenas como seres monstruosos, salvajes y moralmente desequilibrados, construyendo la categoría del "indio".
 - a. La Capa 3 marca una transición crucial en América: las observaciones iniciales sobre el color (atribuidas al clima o la costumbre) dan paso a una explicación genealógica y hereditaria. Comienza a asociarse la tez blanca con el poder y la

belleza, y la oscura con la barbarie. El color se consolida como un "dispositivo diferenciador del poder".

3. Capa 4: La fusión con la "limpieza de sangre" (siglos XV-XVII) Este es un momento de síntesis fundamental. El sistema español de "limpieza de sangre", que excluía a judeoconversos y moriscos por su linaje "manchado", se transfiere a América. Allí, la "impureza" invisible de la sangre se visibiliza en el fenotipo. La lógica de la mancha hereditaria se fusiona con el color de la piel: lo no blanco se convierte en sinónimo de impureza y servidumbre. Hering identifica aquí un "antijudaísmo racista" temprano que racializa las relaciones sociales.
4. Capa 5: La legitimación científica (siglos XVII-XIX) En la última capa, el racismo adquiere su forma moderna. Los filósofos y naturalistas de la Ilustración (Bernier, Linneo, Buffon) toman las diferencias fenotípicas y las organizan en clasificaciones taxonómicas jerárquicas y supuestamente científicas. La supuesta superioridad blanca y el peligro del mestizaje dejan de ser prejuicios para convertirse en "verdades" avaladas por la ciencia emergente. Esta capa proporciona la cobertura intelectual que legitimará el racismo biológico del siglo XIX y XX.

La propuesta de Hering muestra que, el racismo moderno, es el resultado acumulado de un largo proceso histórico. No nace en el siglo XIX, sino que es la culminación de la superposición de distintas capas de significado: una herencia médica pre-racial, unos discursos coloniales que inventan la alteridad, una lógica de exclusión basada en la sangre y, finalmente, una legitimación científica. Su análisis subraya que la raza es una construcción sociocultural e histórica, no una realidad biológica, cuyo núcleo—la asociación entre color de piel y estatus

social—se forjó en el encuentro colonial y se perfeccionó con las herramientas de la ciencia moderna.

Tabla 5 Las cinco capas de desarrollo histórico del racismo según Max Hering Torres

Capa Histórica	Período Aproximado	Características Definitorias	Análisis de Hering Torres
1. Teoría Humoral Medieval	Edad Media (s. V-XV)	- El color del cuerpo se interpreta a través de la medicina humoral grecolatina (Hipócrates, Galeno). - Refleja el equilibrio o desequilibrio de los humores, asociado a la salud y la moral. - No existe un ideal racial cromático; se valora la proporcionalidad y armonía de colores.	El color de la piel se entendía como una disposición variable, dependiente del estado de los humores. No había una preferencia por el color blanco per se, ni se le asociaba con una superioridad racial o moral inherente.
2. Narrativas Coloniales y la Construcción del "Otro"	Siglos XV-XVI (Primer contacto)	- Los relatos de viajeros, exploradores y conquistadores utilizan el color para describir y categorizar a los pueblos encontrados. - Se emplean imaginarios heredados (criaturas monstruosas, gigantes, caníbales) para representar la alteridad. - Se construye la categoría del "indio" como un ser físico y moralmente desequilibrado.	El objetivo de estas narrativas no era conocer, sino dominar y justificar la dominación. Aunque documentos como la bula <i>Sublimus Deus</i> (1537) reconocían la humanidad indígena, en la práctica persistieron las representaciones que los vinculaban con el salvajismo y la barbarie.
3. Determinismo Ambiental y	Siglos XVI-XVII (Colonización)	- Transición desde una explicación del color basada en el	El color de la piel se definió en las Américas como un

Genealógico en América		clima y el entorno (determinismo ambiental), hacia una basada en la herencia y la genealogía. - Las crónicas muestran descripciones cromáticas variables y poco estables de los nativos. - Comienza a asociarse la tez blanca con la belleza, el cristianismo y el poder, y la oscuridad con la fealdad y la barbarie.	"dispositivo diferenciador del poder". La explicación genealógica (ej., el pensamiento de Bernabé Cobo) abrió paso a entender el color como algo que se "trae por naturaleza", sentando las bases para concepciones más fijas y hereditarias.
4. Limpieza de Sangre y su Transferencia Colonial	Siglos XV-XVII (España/América)	- En la España moderna, los Estatutos de Limpieza de Sangre excluían a judeoconvertos y moriscos de instituciones clave, usando la "raza" (entendida como linaje manchado) y la "sangre impura" como criterio. - Este sistema se transfiere a América, donde la "impureza" invisible en Europa se visibiliza en el fenotipo (color de piel). - Lo no blanco se convierte en sinónimo de impureza y servidumbre.	Hering argumenta que, aunque no era un racismo biológico moderno, la limpieza de sangre constituyó un "antijudaísmo racista" temprano. En el contexto colonial, este imaginario se fusionó con el color de la piel, racializando las relaciones sociales y generando una jerarquía basada en la apariencia y la genealogía.

5. Cientifización del Racismo	Siglos XVII-XIX (Ilustración/Positivismo)	- Naturalistas y filósofos (como François Bernier, Carl Linneo, Immanuel Kant) elaboran clasificaciones taxonómicas de la humanidad en razas. - Se establece una jerarquía racial explícita, colocando al europeo blanco en la cúspide. - El mestizaje se teoriza como degeneración. El racismo se reviste de la autoridad de la ciencia emergente.	En esta capa se produce la articulación final entre los imaginarios sobre el color y las teorías científicas. Linneo, por ejemplo, asoció "científicamente" un simbolismo de colores con cualidades morales de los grupos raciales, ordenando y legitimando el prejuicio a través del saber taxonómico y sentando las bases del racismo científico del siglo XIX.
--------------------------------------	---	---	---

Elaboración propia con base en Max Hering Torres (2010, 2011, 2012)

La propuesta de Max Hering muestra que el racismo moderno no es un fenómeno natural, sino el resultado de capas históricas superpuestas: desde una medicina humoral sin connotación racial, pasando por la construcción colonial del “otro”, la fusión de la limpieza de sangre con el fenotipo, hasta la legitimación científica en el siglo XIX. Autores como Caballero subrayan que el racismo es una *teoría moderna* que jerarquiza grupos, mientras Kakozi y Hering coinciden en que, aunque la raza carece de base biológica, su construcción social ha generado realidades de exclusión y violencia históricas.

Tabla 6 Estratificación histórica del concepto de raza y racismo

Capa (Hering)	Período Histórico (Aprox.)	Conceptos y Mecanismos Clave	Contribuciones de Otros Autores y Contexto
1. Teoría Humoral Medieval	Edad Media (s. V-XV)	- Equilibrio humoral	- Hering (2010): vincula esta capa a la

		(Hipócrates/Galeno) como base de salud, moral y color corporal. - Ausencia de raza: el color no define jerarquías; el ideal es la proporcionalidad cromática. - Fisiognómica: el color refleja el estado de los humores, no un atributo racial fijo.	medicina grecolatina, donde no existía preferencia por el color blanco, sino por la armonía (pp. 120-121).
2. Narrativas Coloniales (Alteridad Monstruosa)	s. XV-XVI (primer contacto)	- Construcción del “indio” mediante alegorías y bestiarios medievales (seres monstruosos, gigantes, caníbales). - Color como marcador de desequilibrio físico/moral del “otro”. - Bula <i>Sublimus Deus</i> (1537): reconoce humanidad indígena, pero persiste la narrativa del salvajismo.	- Rabasa (1993), Borja (2002): la narrativa colonial inventa lo “real americano” desde un discurso eurocéntrico para dominar (Hering, 2010, p. 122).
3. Determinismo Ambiental y Genealógico en América	s. XVI-XVII (colonización)	- Transición del determinismo ambiental (color por clima) al genealógico (color por herencia). - Observaciones cromáticas variables (Colón, Vesputio, Varazzano, López de Gómara). - Emergencia del blanco como sinónimo de poder y belleza; lo oscuro	- Cobo (1653): plantea que el color puede ser “por naturaleza” (herencia), no solo por entorno (Hering, 2010, p. 126). - Caballero (2000): el racismo como teoría moderna (no antigua) que asigna importancia decisiva a la raza (p. 96).

		como fealdad/barbarie.	
4. Limpieza de sangre y racialización de la Fe	s. XV-XVII (España/América)	- Estatutos de limpieza de sangre (Toledo, 1449): exclusión de judeoconversos y moriscos por “mácula” genealógica. - Término “raza”: adquiere connotación negativa (“defecto”, “mancha” en el linaje). - Transferencia a América: lo invisible (impureza religiosa) se visibiliza en el fenotipo; el color negro se asocia a servidumbre e impureza.	- Kakozi (2016): la raza como construcción social sin base biológica, pero con realidad histórica (p. 189). - Hering (2011): la limpieza de sangre engarza raza e impureza, sentando las bases para el racismo fenotípico (p. 128).
5. Cientifización del racismo y la eugenesia	s. XVII-XIX (Ilustración/positivismo)	- Taxonomías raciales “científicas” (Bernier, Linné, Buffon, Camper). - Jerarquización racial biologicista: supremacía blanca, condena del mestizaje como degeneración. - Eugenesia (Galton): políticas de esterilización, control migratorio y “mejoramiento” racial.	- Caballero (2000): Gobineau teoriza la desigualdad racial; Chamberlain difunde el mito ario (pp. 96-98). - Hering (2011): Linné asocia color con cualidades morales, legitimando el racismo con ciencia (p. 148). - Cortés & Linares (2011): la eugenesia buscó “mejorar la raza” mediante técnicas positivas (fomento de elites) y negativas (esterilización, segregación).

Elaboración propia basada en Hering Torres (2010, 2011, 2012), Caballero Jurado (2000), Kakozi Kashindi (2016) y otros autores.

Estado moderno, higienismo, control, inclusión y nación

Con el desarrollo del llamado Estado Moderno, las nuevas generaciones de gobernantes desarrollaron la idea del control social, a través de nuevas figuras simbólicas, teóricas, científicas, ideológicas y económicas, y comprendieron que la eficiencia del gobierno estaba en el control sobre cuerpos y comportamientos de la sociedad, lo que redundaría en la consolidación de un orden público capaz de garantizar el progreso económico y la estabilidad política; ejes sobre los que se articuló todo Estado-nación moderno. En ese contexto “[...] la enfermedad y el crimen —unidas por su origen hereditario y su impronta *degeneracionista* sobre la raza— constituyeron dos caras de un mismo problema que era imperativo solucionar para concretar el progreso de los estados nacionales” (Gutiérrez, 2006, p. 1502), por ejemplo, los higienistas de la última década del siglo XIX, centraron su atención en los segmentos sociales desposeídos a partir de la llegada de las teorías sobre gérmenes patógenos, las condiciones de vida de aquellos sectores representaron, en la visión del médico, un riesgo y peligro inminente para la salud y el orden social.⁵²

⁵² Susan Neiman (2024) sostiene que la izquierda progresista no debe ser identificada ni absorbida por la agenda “woke”, ya que, según ella, el pensamiento woke se ha vuelto excesivamente particularista, identitario, tribal, emocionalmente reactivo y escéptico respecto a cualquier idea de progreso común o verdad objetiva (pp. 15-17, 194-197). Para ella, esto contradice la raíz ilustrada de la izquierda: racionalidad crítica, esperanza en la emancipación, justicia universal. Considera que lo woke se ha vuelto una forma de escepticismo moral, afín al pensamiento posmoderno (Derrida, Foucault, etc.) que pone un énfasis desmedido en la identidad y la víctima, desdibujando proyectos colectivos y que, además, promueve una forma de determinismo estructural, según el cual las estructuras de poder lo determinan todo y no hay agencia moral real, lo cual destruye la idea de responsabilidad y transformación (27-37).

Si bien la higiene representó un avance para las sociedades del siglo XIX, el higienismo fue el instrumento ideológico para imponer, a través del discurso de la salud, patrones y normas de comportamiento social destinadas no solo a la prevención de las enfermedades sino, además, tendientes a evitar la “degeneración” de las razas. Por ello, a los intelectuales mexicanos de finales de siglo XIX, la “higiene” les pareció un instrumento perfecto para aproximarse al progreso de los países europeos y, sobre todo, a la consolidación de un estado nacional. El macabro trasfondo del higienismo social era el profundo racismo con el que se implementó en clínicas de salud comunitarias o particulares, lo mismo que también se concentró en la llamada “higiene mental” y en las escuelas, sobre todo.

La idea de la higiene mental cobró fuerza tras el fracaso del manicomio, ya que los enfermos permanecían largo tiempo reclusos sin tratamiento, hacinados e insalubres. Los médicos consideraron que se deberían evitar internamientos prolongados, mejorar la calidad de vida de los pacientes y detectar y reducir factores de riesgo de la locura. Se creía que llevar “un modo de vida apropiado” podía inmunizar contra el alcoholismo, las drogas, la sexualidad depravada, la prostitución o la mendicidad (Sacristán, 2018, p. 1915). En este contexto ideológico, la psiquiatría mexicana de la época buscó abordar un extenso rango de problemáticas sociales, desde el bajo rendimiento académico infantil hasta conductas consideradas desviadas, como la prostitución, el alcoholismo o la toxicomanía, las cuales eran asociadas con riesgos de criminalidad o enfermedad. Para este fin, los profesionales de la salud mental adoptaron enfoques interdisciplinarios, incorporando perspectivas antropológicas, sociológicas, pedagógicas y psicoanalíticas con el objetivo de comprender las raíces socioculturales de las patologías mentales. A pesar de los desafíos logísticos y la falta

de apoyo estatal consistente, los psiquiatras mantuvieron una actitud predominantemente optimista hacia este ambicioso proyecto (Sacristán, 2018, p. 1915).

Una de las corrientes de pensamiento que flotaba alrededor de las políticas higienistas, era el biologicismo, que sirvió como fuente explicativa de los problemas debatidos entre la elite intelectual mexicana, sobre temas como la higiene pública y la criminología; a partir de ello se diseñaron estrategias y mecanismos desde el gobierno para la eliminación de las patologías que podían “infectar” al cuerpo social. Los discursos biomédicos y jurídicos, permeados por prejuicios raciales, de clase y género, proporcionaron las bases conceptuales para implementar intervenciones científicas, políticas públicas, normas y organismos estatales, orientados al cuidado de la salud (tanto física como mental) y el mantenimiento del orden social (Gutiérrez, 2006, p. 1502).

El higienismo le permitió al estado mexicano finisecular, realizar una intervención en la educación y la sociedad, ejerciendo control sobre cuerpos y mentes para obtener el modelado de un ciudadano patriótico, como cita María Eugenia Chaoul (2012):

“[...] puesto que la patria necesita no del desmayado brazo, fruto de la molicie, sino de músculos potentes que abran surcos, tiendan rieles, perforen minas y taladren montañas” en ese orden de ideas, intervenir en el ámbito escolar con el discurso de la higiene era muy importante puesto que con esto se preparaba “la virilidad social”. (p. 252)

El racismo y el discurso científicista del siglo XIX conformaron las bases ideológicas de la percepción de la clase hegemónica, desde donde se construyó no solo una imagen de la otredad, sino que también se diseñó política pública y, en un caso más extremo, un proyecto de nación. Las elites intelectuales, políticas y sociales mexicanas, centraron su atención en la

búsqueda de las formas necesarias para la inserción de México en la lógica del progreso de las naciones modernas y poderosas. La explicación que se dieron unos a otros fue que el *problema indígena* era una asignatura pendiente que había que resolver. Las limitaciones para dar el salto a la modernidad y el progreso eran los indígenas que no lograban integrarse al desarrollo de la nación y ya no se podía extinguirlos, de tal manera que la respuesta para integrarlos fue el mestizaje como estrategia política, cultural, social y genética; de esta última, se esperaba que la mezcla fuera una estratégica sólida, que borrara los atavismos y degeneraciones que tenía el indio y se perpetuara una raza nueva, una raza cósmica, bronceada y alba al mismo tiempo, una nueva propuesta triunfante.

Lo que esa sociedad decimonónica se propuso, fue la gestación de un nuevo mexicano con la mezcla de los valores rescatables de los indios y los españoles. El mestizaje fue la mejor opción que lograron pensar los actores sociales de fines del siglo XIX, y principios y mediados del siglo XX. Por eso encontramos autores que pugnaron por un indigenismo salvífico, que dotara al indio de un lugar entre los mexicanos, con la condición de que cambien idioma y costumbres, en otras palabras, que se integren bajo las condiciones de la “raza hegemónica”; de eso es de lo que se trata el siguiente capítulo.

La mestizofilia en la concepción del indígena

Como ya hemos afirmado, en México no fue sino hasta el siglo XIX que encontramos expresiones claramente heredadas de ideas racistas. Muestra de ello son las ideas de algunos intelectuales mexicanos que se consideraban o criollos o mestizos, en todo caso, partidarios de la mestizofilia como estrategia de progreso y evolución racial. Hemos de avisar que este es un concepto adoptado por Agustín Basave en su estudio sobre el pensamiento de Andrés Molina Enríquez y otros autores del siglo XIX. (Basave, 1979 y Basave, 2002) En ese sentido,

usaremos ese concepto, en el entendido de que los actores sociales de la época que reseñamos no conocieron, ni mucho menos utilizaron dicho término.

Consideramos pertinente abordar sucintamente el tema del racismo, para comprender el fenómeno mestizófilo en nuestro continente y nuestra historia nacional, al mismo tiempo que nos servirá para comprender el largo alcance del indigenismo y el hispanismo en la cultura mexicana. En este periodo histórico coinciden diversas ideas, que encuentran cauce en el planteamiento del “problema indígena” en nuestro país; por ello se observa la confluencia entre racismo, eugenesia, darwinismo social, higienismo, arielismo, modernidad, positivismo, indianismo e hispanismo.

El análisis de la llamada *mestizofilia*, es necesario para la comprensión del racismo, que campeaba en las postrimerías del siglo XIX y principios del XX; consideramos importante la reflexión al respecto, ya que son las bases de la siguiente generación de políticas que habrán de establecerse en México en el llamado periodo posrevolucionario, lo que nos permite armar el rompecabezas de la relación del estado mexicano con los pueblos originarios.

El mestizaje como alternativa para el progreso

Los intelectuales del siglo XIX abordaron el llamado “problema indígena” con una marcada contradicción: mientras que idealizaban el pasado prehispánico como símbolo de identidad nacional, rechazaban a los indígenas contemporáneos por considerarlos un obstáculo para el progreso del país. Esta postura ambivalente respondía a intereses políticos e ideológicos; por una parte, construyeron una narrativa histórica que presentaba a los aztecas como herederos legítimos de las civilizaciones toltecas y chichimecas, estableciendo así una genealogía nacionalista que excluía deliberadamente el legado español. Por otro lado, este discurso indigenista selectivo —que rescataba solo ciertos aspectos del pasado prehispánico—

sirvió para justificar políticas de asimilación cultural y, para consolidar el poder de las élites criollas, quienes se apropiaron simbólicamente de ese pasado glorioso mientras marginaban a los pueblos indígenas vivos.

Esos intelectuales, no solo buscaron explicarse cosas, sino que, pretendieron legitimar sus posiciones tanto en el poder político como en el intelectual. Por ello, esa forma narrativa del pasado glorioso de los aztecas les permitió a las diferentes generaciones de intelectuales del siglo XIX, construir la idea del indigenismo, ya que trataron de rastrear su genealogía en el pasado indígena y no en el español. Para eso, construyeron un andamiaje discursivo sustentado en un pasado lleno de alegorías y símbolos, que dotan de pertenencia a estos intelectuales frente a los otros. Así, se crearon recuerdos que se escribieron y ordenaron sobre pedido, desde la política y desde el estado.⁵³

Rogelio Jiménez (2004) menciona que algunos pensadores liberales mexicanos

⁵³ Karla Pérez apunta en la misma dirección que Durand, otra redacción, otras reformas, pero al parecer el problema de fondo sigue siendo el mismo, cuando menos en este tema de la identidad. Coincide con Pérez la crítica de Patricia Kurczyn Villalobos (2002) al respecto de la igualdad:

La igualdad como todo concepto y como todo acto de conducta, puede comprenderse y ejecutarse de manera absoluta o relativa. En relación con la igualdad como concepto relativo, Giddens dice que debemos preguntar: ¿igualdad entre quiénes, de qué y en qué grado? En este sentido, vale formular la pregunta de si la igualdad a que se refiere la reforma constitucional se dirige concretamente a los grupos indígenas entre sí o entre éstos y el resto de la población mexicana, altamente mezclada desde los tiempos de la Colonia. ¿Cómo establecer la igualdad entre los *tarahumaras* y los *mixtecas*, o entre alguno de éstos con los *lacandones*, *tzeltales* o *nayaris*? Una sola referencia en concreto muestra dicho panorama: ¿hay igualdad de trato familiar en cada uno de estos núcleos?, ¿cuál es la condición de la mujer en la familia y en el pueblo? ¿Se justifica en una norma constitucional proyectar el sentido amplio de la igualdad?, ¿comprenderla en sentido absoluto? Habrá que considerar que las relaciones humanas en sociedad se sujetan a influencias, unas más que otras, con mayor o menor predominio que hace que lo absoluto se aleje de lo real. Por tal razón, lo que corresponde al escenario social, entendido como tejido multi-relacional entre seres humanos cuya naturaleza los pretende llevar por los caminos a través de distintos procedimientos, está sujeto a un ejercicio flexible que lo convierte en relativo. Esta conversión adopta sistemas diversos de acuerdo con las tendencias político-sociales en cada una de las cuales surgen variadas manifestaciones pero que en todo caso inciden en las condiciones de pobreza y de desventaja, de desigualdad, discriminación o exclusión. La igualdad absoluta no se llega a cristalizar. No hay igualdad absoluta y el derecho no puede imponerla sin cometer injusticias. La igualdad relativa, por lo contrario, se adapta más al factor humano y en base a la misma pueden manejarse criterios de equilibrio, siempre necesarios, para aplicar la norma en condiciones igualitarias con más apego a la justicia. (p.74)

postularon la idea de que, los *mexicas* eran los dirigentes de una “nación constituida” a la llegada de los españoles. Con ello pretendieron asimilar a todos los grupos indígenas bajo el mando de los mexicas, como si ejercieran un poder central para todas las culturas. Esas ideas se fortalecieron con el tiempo, y se entendió que hablar del pasado indígena era hablar del pasado azteca como el único pasado legítimo, auténtico y como precedente de la moderna nación mexicana. Como ejemplo de esto –afirma Jiménez– se eligió la figura de Cuauhtémoc, a quien adjudicaron la calidad de héroe, ante la defensa contra los españoles, y se le asoció a virtudes de superioridad moral, gallardía y dotes de gran guerrero. Este discurso tenía una doble finalidad: por un lado, explicar la herencia gloriosa del pasado indígena guerrero y noble, como un argumento de unidad nacional; por otra parte, funcionaba como estimulante para la superación de los indígenas contemporáneos:

Agustín Aragón señalaba que la glorificación del pasado prehispánico tenía el propósito de enseñar a los indígenas vivos que ellos podrían mejorar su provenir. Eso se lograría a partir de que éstos se reconocieran como los herederos de las civilizaciones que habían alcanzado un alto nivel cultural. Aragón tenía la esperanza de que un “brillante” estado anterior los incentivara a mejorar sus condiciones presentes”. (Jiménez, 2004, p. 77)

Sin embargo, la glorificación del pasado indígena no explicó la decadencia en la que habían caído estos. Las explicaciones fueron que había una diversidad de razas, que además estaban dispersas, hablaban diferentes lenguas, y sus grados evolutivos eran diversos, por lo que clasificaron a los indígenas en tres categorías: “civilizados, semicivilizados y salvajes”; el argumento: los españoles no tuvieron en cuenta estas diferencias y los consideraron iguales, lo que resultó en perjuicio para los indígenas “más civilizados”, ya que al mezclarse con culturas

más atrasadas sufrieron un proceso de involución hasta llegar a la barbarie y el salvajismo. Eso explicó entonces, el por qué habían llegado a la condición de atraso y desigualdad: a esto, sumaban otra teoría sobre la decadencia de los indígenas: “se explicaba como parte de un proceso interno que había comenzado durante la época prehispánica y que había pasado de generación en generación como parte de una herencia racial” (Jiménez, 2004, p. 78). Para algunos pensadores decimonónicos, la degeneración que presentaban los indígenas era la explicación de todas las contradicciones de los pueblos indígenas.

Joshua Lund (2017) explica que, esta visión problemática del indígena era producto de la necesidad de una elite liberal urbana que buscaba afianzarse en la modernidad capitalista, por lo que este grupo solo podía entender al indígena como un ser rural que representaba un problema a resolver. Por el otro lado, las comunidades indígenas veían la imposición de esa modernidad llegada desde la urbe, como un proceso de continuación del colonialismo sin importar que tan amigable pudiera ser el argumento de convencimiento, por lo que había una gran desconfianza de estas comunidades a la ola de modernidad (p. 28).

Todas estas explicaciones y sin duda, el pensamiento racista, fueron el caldo de cultivo para que los intelectuales de mediados y finales del siglo XIX, organizaran una andamiaje teórico e histórico, para poder explicarse la problemática del país y el origen de todas las desgracias, amén de servir ese andamio ideológico, como una línea discursiva de encuentro entre diversos actores que buscaban una reconciliación y una consolidación nacional. Los intelectuales del siglo XIX coincidieron en el positivismo, el liberalismo, el organicismo y sobre todo en el racismo. Ejemplo de esto, lo vemos en las posiciones de autores que hemos reseñado líneas más atrás. Precisamente sobre esos intelectuales mestizófilos, Martin S. Stabb (1959) propuso, que no eran “darwinistas prácticos”, aún y su filiación al spencerismo y la

represión a los indígenas:

Los pensadores mexicanos más importantes del período considerado no fueron, para emplear el término de Barzun, "darwinistas prácticos", a pesar de su cientificismo, a pesar de su adhesión al spencerianismo y a pesar de la evidente represión socioeconómica de las masas indígenas durante el régimen de Díaz. Esto puede demostrarse señalando varias tendencias: a) La aceptación de la fusión de las dos razas como esencia de la personalidad mexicana, b) La fe en la educabilidad del indio, aparentemente "inferior", y como corolario lógico de esta fe: c) La adopción de una visión fundamentalmente liberal y "abierta" de la raza. Un examen de estos puntos en escritores específicos debería proporcionar valiosas perspectivas sobre las raíces del indigenismo contemporáneo. (p. 406, traducción propia)⁵⁴

Entre los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX está Francisco Pimentel,⁵⁵ un influyente intelectual, que tuvo un gran impacto con dos de sus obras: *Memoria sobre las*

⁵⁴ Explica Jiménez que: "Pimentel era un hombre que estuvo vinculado durante un tiempo al imperio de Maximiliano. Publicó sus ideas sobre los indígenas en 1864 en su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla*. Aragón, Bulnes, Raigosa y Sierra eran intelectuales afiliados al positivismo y tenían estrechas relaciones con el régimen de Porfirio Díaz. Bulnes editó sus planteamientos sobre la raza en 1889 en *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica*, mientras Aragón, Sierra y Raigosa lo hicieron al amparo del *México: su evolución social*, obra publicada entre 1900 y 1902 y que enaltecía el progreso del país bajo la presidencia de Porfirio Díaz. Finalmente, Molina Enríquez, también estaba afiliado al positivismo, pero mostraba cierta oposición al régimen porfiriano. Sus ideas sobre el mestizaje aparecieron en 1909 en *Los grandes problemas nacionales*. Analizar las ideas de estos hombres nos permite acceder a una etapa de la historia del pensamiento mexicano en la que se puso mayor énfasis en el problema indígena y en la construcción de una representación del México mestizo" (Jiménez, 2004, 75).

⁵⁵ El nombre completo de este autor es el de Francisco Javier Pimentel y Heras Soto, (2 de diciembre de 1832 en Aguascalientes, 1893, Ciudad de México). Es considerado como escritor, historiador, lingüista y académico. Heredó de su madre Mariana Heras Soto, los títulos de Conde de Heras y Vizconde de Queréndaro. Viajó de joven a estudiar a la ciudad de México y trabajó como regidor y secretario del Ayuntamiento de esa ciudad. En la época del segundo imperio, se integró a la administración de Maximiliano como prefecto político, más tarde, colaboró en *La Orquesta*, un periódico satírico. Comenta Beatriz Garza Cuarón que la obra de Pimentel, puede ser considerada como la "primera historia sistemática de la literatura mexicana", sin embargo, quedó en el olvido durante muchos años debido a la severidad de sus críticas sobre los autores mexicanos:

El problema del aislamiento en el que cayó la historia de la poesía de Pimentel no se debe, pues, a falta de datos pertinentes, de erudición, ni de capacidad de sistematización y de análisis sino, principalmente, al dogmatismo literario que en su época caracterizó a su autor. Como

causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla (1864) y, el *Cuadro comparativo de las lenguas indígenas de México* (1862).

Agustín Basave, (2002) identifica un discurso mestizófilo en esas obras de Pimentel, al proponer el mestizaje como respuesta ante:

[...] “la lamentable situación del indio”, que la atribuyó a las desfavorables condiciones en que aquél había vivido. “El que sea “grave, taciturno y melancólico, flemático, frío y lento, sufrido, servil hipócrita”, y que únicamente posea “Las virtudes propias de la resignación”, es “el resultado natural de los tristes acontecimientos que le han educado”. (p. 26)

Pimentel consideró que los indios tenían una degeneración interna, que era la explicación de todos sus males y contradicciones, y aunque habían alcanzado grandes logros matemáticos, no construyeron instrumentos que les ayudaran en su vida cotidiana. Había otras circunstancias que le llevaron a creer en la hipótesis de la degeneración indígena, por ejemplo, en lo político no se podía explicar que existiera una forma republicana de gobierno como el senado tlaxcalteca, en tanto había una cruel tiranía entre los aztecas. Tampoco se explicaba cómo es que había leyes severas para castigar a los hombres, pero no se concebía el infierno para los infractores. Igualmente, a Pimentel le causaba una fuerte incomprensión la religión

seguidor de ciertas corrientes de la filosofía didáctica de su época, que pretendían que la crítica debía de aprobar lo bueno y señalar y tratar de corregir lo que considerara malo, Pimentel, como otros críticos del siglo XIX, emitió juicios negativos sobre poetas y escritores. Esta severidad contribuyó a su descrédito, ya que muchos de esos autores fueron ampliamente revalorados por la crítica posterior. Por ejemplo, Pimentel condenó la poesía de Sor Juana simplemente porque en su época prevalecía una postura antigongorina y anti conceptista. Criticó también a escritores contemporáneos suyos, como a Ignacio Ramírez —“el Nigromante”— y a Manuel Acuña, lo cual le valió la censura de otros contemporáneos suyos, como Manuel Sánchez Mármol, que cuestionó la falta de sensibilidad poética de Pimentel. (Garza, 1990, pp. 266-267)

basada en sacrificios humanos, aunque al mismo tiempo la consideró una religión de moral pura y generosa (Jiménez, 2004, p. 78).⁵⁶

Afirmó, además, que las políticas migratorias mejorarían las condiciones del albo futuro de su México criollo: “Queremos que el nombre de raza desaparezca de entre nosotros, no sólo de Derecho sino, de hecho; queremos que en el país no haya más que unas mismas costumbres, e iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la inmigración” (Pimentel, p. 40 como se cita en Basave, 2002, p. 28). Entendía que la hostilidad indígena se debía a su degradación y su exclusión del proyecto nacional, lo que limitaba a México para “aspirar al rango de nación” (Reynoso, 2013, p. 344). En resumen, Pimentel consideró que las cuatro causas del problema indígena eran:

1. Religión bárbara, gobiernos despóticos, sistema educativo cruel y el establecimiento del comunismo y la esclavitud; [...]
2. El maltrato que recibieron de los españoles;
3. La degradación de la raza india era la falta de una religión ilustrada como la católica y;
4. Los defectos del Código de Indias, pues en éste la raza indígena era vista con desprecio, habían sido la génesis de su degradación. (Iturriaga, 2020, p. 151)

El ingeniero positivista Agustín Aragón, coincidió con Pimentel en que la conquista española había detenido la marcha hacia el progreso de los indígenas. Consideró que la falta de atención de los españoles hacia los indígenas provocó que estos tuvieran una carácter pacífico, benévolo, obediente y retraído. Sin embargo, tanto Pimentel como Aragón, también coincidían en que no se podía juzgar a los españoles por sus errores, sino que se debería de

⁵⁶Al respecto puede consultarse la obra de Joseph de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias*.

indagar acerca de por qué las medidas que estos tomaron para los indígenas no funcionaron como se esperaba.

Vicente Riva Palacio tenía una propuesta diferente a Pimental, estimó que era necesaria una identidad única para México:

Ni criollos ni indios son mexicanos en stricto sensu, porque se parecen a los españoles y a los antiguos aztecas o mayas. Por primera vez se hace una vinculación explícita entre mestizaje y mexicanidad que otorga al mestizo la exclusiva de la nacionalidad mexicana. El razonamiento implícito es revelador. ¿Qué razón de ser tendría México si estuviera destinado a albergar seres que no se sienten extraños en Europa o en alguna reservación? Si Italia es para los italianos y Alemania para los alemanes, México es para los mestizos. Ellos son los únicos que pueden sentirlo como una patria porque nadie más puede distinguirse de los habitantes de España y del Anáhuac, naciones alejadas de la mexicana respectivamente en virtud del espacio y del tiempo (Basave, 2002, p. 30).

Por otra parte, Justo Sierra en sus ensayos México social y político (1889), México: su evolución social (1902-1903) y Evolución política del pueblo mexicano (1910), también expuso sus consideraciones sobre los indígenas, de los que pensó que vivían en una “pasividad incurable”, como efecto de la opresión y paternalismo español, además que el indígena atravesaba por “un problema de nutrición y educación”; mencionaba Sierra que:

Su alimentación hace al indio “un buen sufridor”, pero le resta creatividad; copia y se asimila, pero no mejora su situación. Mas no hay que alarmarse porque, en efecto, “el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión”. (Basave, 2002, p 34)

Para Justo Sierra, la degradación del indígena y la atrofia de sus facultades, habrían tenido como consecuencia la conquista por los españoles. Consideró que el aislamiento en que la Corona española colocó a los indígenas contribuyó al atraso y resistencia a integrarse; para él, el estancamiento de la población indígena fue reforzado por políticas inadecuadas, que impidieron el surgimiento de élites indígenas que pudieron transformar la morfología social de sus pueblos. Comenta Guy Rozat (2001) al respecto:

Si para Sierra, la inferioridad de los indios de su tiempo no era una inferioridad genética, sino un producto de la historia, podemos preguntarnos, por lo tanto, si había la posibilidad de mejorarlos, introduciéndolos de un nuevo en la marcha colectiva del progreso humano. Reintroducir a los indios en el progreso. Sería reintroducirllos en la historia, aunque, para Justo Sierra el mundo indígena no estaba realmente encerrado en un pasado –lo que sería estar, en cierto modo, ya en la historia— sino que más bien estaba fuera del tiempo, el bloqueo originario impidió que el tiempo existiera y, por lo tanto, el que pudiera entrar en la historia, así que no había evolución posible. Para desbloquear esa situación, ¿sería suficiente con liberar, por leyes adecuadas e instrucción como lo pensaba Prieto, las fuerzas internas latentes de esa masa social informe, detenida en su evolución? Él no lo pensó así, ninguna solución podía prevenir de los propios indios, y sí, Sierra reconoce que, pensando en el caso de Benito Juárez o de otros indios famosos de la historia del siglo XIX, "suele alguna individualidad poderosa, surgir de improviso de esta inactiva y uniforme, masa social, como para demostrar de qué vigor en los resortes, morales es capaz todavía; pero, *esa individualidad vive y progresa en otro medio*: y seguido el mundo indígena permanece, quieto, monótono, mudo” (p. 455).

Resulta claro que, para Justo Sierra, el medio más adecuado para sacar a las poblaciones indígenas de su marasmo y decadencia era la asimilación a la nueva cultura, lo que únicamente podía ser posible a través de la mezcla racial. También consideró importante definir la historia evolutiva del país, y saber en qué etapa estaba México en ese entonces. En su texto *México: su evolución social*, intentó mostrar el proyecto de modernidad en que estaba el país y el futuro que le esperaba. El texto ensalza claramente al régimen porfirista —es notorio el mensaje de larga duración de la idea del salvaje, una idea que como ya hemos expuesto líneas atrás viene de muy lejos en la historia— las imágenes que se usan de ejemplo, dan a notar a grupos indígenas que están en el atraso; los elementos que componen las ilustraciones responden al modelo de “salvaje”, traído de la muy vieja Europa, en donde se pueden ver indígenas con taparrabos, cabellos largos, cazando con arco y flecha en un contexto despoblado y agreste, con lo que se daba el mensaje de que los indígenas eran nómadas y con atraso evolutivo.

Se agregó en la categoría de salvajes a los grupos del norte, sobre todo a los tarahumaras, y se ubicó en el grupo de los semi-civilizados, a los yaquis, los mayos y los lacandones. La diferencia de estos con los salvajes era que tenían conocimientos de las artes mecánicas, sin embargo, vivían en localidades lejanas o aisladas, y ejercían costumbres antiguas de donde se destacaba la idolatría; tenían habilidades manuales, aunque eran ebrios y ladrones. Muestra de su atraso era, que aún hablaban su idioma a pesar de que tenían facilidad para imitar, según Sierra.

En el tercer grupo estaban los indígenas de la meseta central del país a quienes se pretendía integrar al proyecto de nación. Estos grupos fueron los más valorados por la intelectualidad de la época ya que, incluso se les analizó más que a otros grupos, por ejemplo,

en tanto Pimentel y Bulnes se centraron en describir sus características morales, Agustín Aragón se enfocó en describir sus características físicas.

Francisco Bulnes consideró que la alimentación del indígena era la causa de su pasividad, la inmutabilidad y su ausencia de mejoras materiales o progresismo. Según él, el indígena con su ingesta de maíz no podía alcanzar una alta cultura por lo que, para crear una gran civilización, los indígenas deberían de consumir trigo, al que consideraba como el cereal más progresista de todos. La ausencia de gallinas, vacas y cabras en la dieta del indígena provocó una mala alimentación, lo que también justificó Bulnes como causa de su barbarie, por lo mismo no le resultaba extraño que hubieran sido conquistados (Basave, 2002; Reynoso, 2013).

Bulnes compartía ideas similares con Pimentel ya que consideraba que había dos razas imposibles de reconciliar: “Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar” (Bulnes, como se cita en Villoro, 1979, pp. 175-178). Consideraba al indígena “patriota” a su grupo y no para con la nación. Así que se trataba entonces, de unificar la nacionalidad a partir de “verdades comunes a todas las clases” (Villoro, 1979; Reynoso, 2013, p. 344).

Otro de los grandes mestizófilos del siglo XIX fue Andrés Molina Enríquez,⁵⁷ quien estuvo fuertemente influenciado por los pensadores que ya hemos reseñado arriba —entre los

⁵⁷ Claudio Lomnitz Adler (2009) en la tesis número dos de su obra: *Once tesis acerca de Andrés Molina Enríquez*, explica que

La clave de la llamada 'mestizofilia' de Molina Enríquez está en que ofrece una fórmula alternativa tanto al lenguaje clasista de Marx como al universalismo 'jacobino' de los liberales de la generación de Benito Juárez. Ofrece, en otras palabras, una alternativa al discurso abstracto de los 'derechos del hombre'. Para Molina, México no podía aspirar a una revolución proletaria porque carecía de un proletariado suficientemente desarrollado; tampoco podía seguir aspirando al progreso a partir simplemente de procurar la igualdad, la libertad y la fraternidad, porque esa fórmula —que había sido la de la generación de Juárez y de Ocampo— había generado condiciones de extrema desigualdad y dependencia en el campo. Pero si México no estaba listo ni para progresar a partir de la igualdad política, ni estaba maduro para

más importantes está Riva Palacio— y que consideraría al mestizo, el nuevo mexicano quien sumaba lo mejor de las dos razas, “Si bien el mestizo era un ‘mejor’ ser humano, no era el que estaba al frente de la nación, no era el que ocupaba los puestos más altos ni de mayor reconocimiento social” (Iturriaga, 2020, p. 153). Así que, había que posicionar al mestizo como el ungido para dirigir los destinos del país. Por eso vemos a un Molina justiciero, agrarista, político, historiador e intelectual que para 1898, en su periódico *La Hormiga*, expuso debates y soluciones, además de manifestar sus ideas sobre la clase trabajadora, la xenofilia y la historia nacional, la cual dividió en tres periodos.

—desintegración, transición, e integración, que se inician respectivamente con la Primera República, el Plan de Ayutla y el de Tuxtepec— y argumenta que por “sus antecedentes de medio, de raza y de momento” el México independiente necesitaba “Una organización militar que procurara la agregación forzosa como preliminar de la voluntaria de todas las unidades sociales divididas por profundas diferencias de raza, dominando un medio físico naturalmente opuesto a esa agregación.

Esta unificación, agrega, se empezó en el segundo periodo y se afianzó en el tercero, y sólo resta que el General Díaz la consolide y se extienda a las demás “naciones hispanoamericanas” a fin de lograr un “equilibrio americano semejante al europeo”. (Basave, 2002, p. 53)

En efecto, algunos pensadores de la época consideraban que el gobierno de Díaz había logrado un periodo de paz, que representaba la oportunidad para agregar a los indígenas a la

la revolución proletaria, sí estaba listo y preparado para tener acceso a la verdadera nacionalidad. Para Molina, el error de la Reforma fue que no le entregó la tierra de la Iglesia a la clase mestiza. De ese modo alargó la zaga de la independencia mexicana, que no era más que la historia del surgimiento del mestizo como sujeto nacional. (pp. 65-66)

evolución del país; coincidían también en que existía un gran desprecio hacia los indígenas, y que eso mermaba el esfuerzo de todos por llevar al indígena al progreso y la civilización.

Por otra parte, Agustín Aragón deseaba cambiar la opinión que se tenía de los grupos indígenas, ya que se les catalogaba de levantiscos, incivilizados y viciosos. En otro sentido, Genaro Raigosa consideró que la degeneración del indígena se dio desde tiempos ancestrales, debido a que no tenían medios de comunicación, industria, moneda, comercio y otros elementos que les ayudaran al desarrollo de sus civilizaciones. En ese mismo orden de ideas, Justo Sierra afirmó que la atrofia de las facultades de los indígenas era la causa de la conquista de sus pueblos; consideró que este hecho fue afortunado, por que permitió el cambio de un proceso de evolución lenta por uno superior (Jiménez, 2004, pp. 78-79).

En resumen, los autores reseñados (y algunos otros que ya no consideramos abordar en esta parte) fueron los constructores del dilema nacional de fin del siglo XIX. Todos concordaron en que la disyuntiva del México finisecular era “el problema indio”. Estos personajes, tenían la convicción de que entre las dos *razas*: india y española, esta última era preferible e incluso redentora. Tenemos entonces un caldo de cultivo para el nacimiento de dos corrientes de pensamiento que habrán de enfrentarse y, en algunos casos, de complementarse para confeccionar el nuevo destino del indio. Nos referimos al *hispanismo* y al *indigenismo* —temas de los cuales hablaremos más adelante—; en fin, que esa contradictoria creencia “unicultural”, se va a prolongar hasta principios y mediados del siglo XX, incluso más allá, en donde la siguiente generación de intelectuales propondría una política posrevolucionaria de homogenización racial y moral. En ese orden de ideas, el siglo XX en México hereda el germen racista de la última parte del siglo XIX.⁵⁸

⁵⁸ Al respecto, Beatriz Urías (2004) explica que:

El mestizaje, aunado a un conjunto de políticas culturales como la españolización y la educación nacionalista, constituyó una estrategia oficial clave para promover la homogeneización racial. Un grupo de antropólogos y etnólogos cercanos a la esfera del poder definieron una política y una ideología “Indigenista”, con el propósito de integrar a todos los grupos étnicos del país al nuevo proyecto de nación. La propuesta indigenista de integración racial corrió en paralelo a la propuesta vasconceliana de configurar una “raza cósmica”, superior a las razas anglosajonas por su sensibilidad y espiritualidad, que se desarrollaría no sólo en México sino en toda América Latina, según los planteamientos del arielismo. (Urías, 2004, p. 97)

El tema del arielismo⁵⁹ es significativo, por que denota la necesidad de la intelectualidad latinoamericana de generar espacios de encuentro y unión, en contra de la cultura y la ciencia norteamericana, ya que percibe un período de incertidumbre y decadencia moral en sus respectivas patrias.

El ascenso de las burguesías al poder; el utilitarismo positivista como sustrato a sus modos de enriquecimiento; el darwinismo social que explicaba las estructuras vigentes; así como la prepotencia de los Estados Unidos de Norte América que, en su

Los planteamientos esbozados en el Porfiriato fueron retomados y actualizados por un conjunto de disciplinas que aportaron propuestas concretas de transformación: la antropología generó la propuesta indigenista, la medicina validó la importancia de la eugenesia y la higiene mental, la demografía propuso políticas migratorias y se apoyó en la biotipología para hacer estudios “científicos” de la población, y la sociología generó una nueva propuesta criminológica, acorde con la teoría de la defensa social planteada en el ámbito del derecho penal, cuyas repercusiones se hicieron sentir también en el ámbito de la psiquiatría. (p.96)

⁵⁹ El “arielismo” nace de una novela del escritor uruguayo José Enrique Rodó y marcó a toda una generación de intelectuales latinoamericanos, que tomaron como bandera de identidad, el mensaje de la novela. La concepción de una raza latinoamericana, heredera de antiguas tradiciones y sabiduría, se vería transfigurada hacia los antiguos griegos, mediante una operación simbólica y semántica, la historia antigua de esos intelectuales sería muy similar a la de los antiguos griegos, con lo que se intentó reivindicar, dignificar y consolidar la identidad mexicana de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. De este fenómeno, es que veremos más adelante a Vasconcelos apelar a la cultura griega como el modelo a seguir para el proyecto de nación y de civilización sobre todo.

creciente expansionismo, era un signo de peligro para todas las demás naciones, se presentan como el panorama al que se enfrentan los artistas modernistas (Pascal, 2012, p. 17).

A esta corriente se adhirieron diversos intelectuales decimonónicos, teniendo como sede de encuentro París.

Precisamente, la coincidencia de toda esa pléyade de intelectuales latinoamericanos llevó a que surgiera el *arielismo*, como ideología de belleza, perfección y nobleza latinoamericana, y propusieran la reconsideración de la cultura hispanoamericana o iberoamericana, como ejemplo de la antigua cultura greco-romana. Con ello se desarrolló una posición de sentimiento americano, frente a los norteamericanos y, se irguió un importante espíritu latinoamericanista, un *Ser* latinoamericano. Así, en México la mestizofilia confluye con el arielismo y, aparentemente, tenemos una intelectualidad moderna que piensa su pasado como algo glorioso, pero que conserva en su presente el pesado lastre de la *indianidad*.

Al parecer, a fines del siglo XIX, el racismo fue normalizado a través de una serie de consideraciones “humanistas”, que generaron una política “inclusiva” deseosa de una integración nacional, que uniformara a la población mexicana. Sin embargo, aún faltaría mucho para que el no indígena cayera en la cuenta de lo que significaba ser indígena. El caminar de un siglo a otro trajo ideas como las de Luis Alva, ensayista y periodista, quien propuso en el último tercio del siglo XIX, a través de trece ensayos, lo que él consideró como *el problema de la colonización extranjera y la raza indígena*.

1) por qué deberían reclutarse inmigrantes y que clase de inmigrantes deberían reclutarse; 2) porqué el programa cuidadosamente administrado de colonización es clave para la construcción de una raza nacional; y 3) por qué el indio debería de ser

pensado en término de su participante en la colonización. El primer punto se resuelve rápidamente y, dado el título mismo de los ensayos, recibe mucho menos atención de la que se esperaría; hay que reclutar inmigrantes con el fin de desarrollar regiones escasamente pobladas, y aquellos deberían provenir de una cultura dispuesta a integrarse dentro del proyecto de nación mexicano. Los irlandeses, concluye Alva, son los mejores candidatos por razones como la religión común (17 de junio de 1882), sus motivaciones políticas para emigrar (7 de junio) y una supuesta proclividad al mestizaje (13 de julio). (Lund, 2017, p. 40)

La propuesta de Alva es ejemplo de la consolidación del sentir general, respecto a la unidad nacional como producto de la uniformidad de la raza. En este contexto, la *diversidad racial* de México era un tema de preocupación no solo de la intelectualidad sino del propio estado. En el discurso de Alva, encontramos ya el convencimiento de que la teoría de la mezcla de las razas era necesaria e irremediable, con lo que el vínculo entre mestizaje y nación era ineludible.

Sobre el optimismo por la mezcla racial, Según Joshua Lund (2017):

[...] había comenzado a revelar para la época de los escritos de Alva, la posibilidad de un programa social protoeugenésico activo y, aunque el mestizaje buscaba neutralizar la resistencia racial de signo racial en una síntesis de las razas y así, en teoría, diluir la diferencia cultural empírica y lubricar la fricción social, el objeto de su fuerza ideológica eran las comunidades indígenas o, más precisamente, como vemos en el título mismo el ensayo de Alva, el objeto era la <<raza indígena>>. (p.41)

Al igual que Alva, también hubo otros intelectuales que preconizaron la liberación del pasado indígena con una nueva conquista, en esta ocasión por el mestizo. Así entonces, a principios y a lo largo del siglo XX, se siguió teniendo una percepción de *lo indio* —en lo histórico— como una serie de valores de unidad nacional, al mismo tiempo que era visto como síntoma de atraso y vergüenza para la raza mejorada: el *mestizo*. Lejos habría de quedar el símbolo del criollo, aunque en el fondo, el *nuevo hombre*, el surgido de la raza de bronce, el híbrido, producto del encuentro histórico de dos culturas, aún conservaría en su *ser* ontológico, el añejo y rancio sabor al español conquistador.

Ya fuera como objetivo de la explotación o como objeto de redención, al indígena se le siguió disminuyendo con el pretexto de salvarlo de su destino manifiesto, ya fuera por la liturgia católica o por la liturgia civil. En ambos campos de dominación se crearon dos corrientes de pensamiento y percepción de lo indígena: el *indigenismo* y el *hispanismo* —de los que hablaremos en un siguiente apartado de este trabajo— que, aunque coincidían en la salvación del indio, no compartían los valores redentores, ni las argumentaciones históricas, para su labor como salvadores o integradores del indio a la cultura mayoritariamente híbrida. A fin de cuentas, ambas posturas servían a la clase hegemónica para la justificación del posicionamiento de sus ideas, y su fuerza política y social. Así, la concreción del proyecto político y racial se centró en la consolidación de la identidad nacional, proveída de justificaciones en el nacionalismo, del que hablaremos en el siguiente apartado para poder comprender al *hispanismo* y sobre todo al *indigenismo*.

La idea de nación y nacionalismo sus elementos y condiciones

Si bien consideramos necesario aclarar categorías y conceptos como el de *nacionalismo*, *indigenismo* e *indianismo*, avisamos que no entraremos a una discusión profunda de estos conceptos, para fines de este trabajo nos basta con hacer un recuento breve de los significados de cada uno de ellos. En ese sentido, lo que proponemos en este apartado, es definir lo que entendemos por nacionalismo y como este creó las expresiones políticas que se definieron como *indigenismo* e *indianismo*. Así entonces pasaremos a definir lo que entendemos por nacionalismo y sus principales efectos en el México finisecular, pero sobre todo en el México del siglo XX.

Cómo ya hemos descrito a lo largo de este trabajo, la identidad que se fue forjando en el mexicano no fue uniforme ni en su génesis ni en su desarrollo; en ese sentido, podemos decir que México es un país de diferentes Méxicos.

El proceso histórico de la conquista y la posterior colonización fueron macroprocesos que perfilaron al mexicano que, más tarde, habría de heredar las riendas del control social. Así, estimulado por el criollismo y enfundado en la idea del mestizaje, condicionó la necesidad de integrar una sola identidad, a pesar de los procesos históricos diferenciados y combinados, así como de las diferentes etnias, regiones, necesidades e identidades

El proceso de homogenización social y cultural había comenzado en México desde el siglo XVIII, como ya hemos expuesto líneas atrás, se intentó incluso la apropiación de la figura del indio/indígena como base para la unidad nacional. Es hasta el siglo XIX dónde la construcción de la identidad mexicana cobró mayor fuerza, luego de las batallas por la independencia y la restauración de la República, además de la llegada de teorías sociales científicas provenientes de Europa y Estados Unidos. Esa mezcla de elementos y

circunstancias dio como resultado la *invención* del *nacionalismo mexicano* como una estrategia político-social que apoyó el proyecto de unificación identitaria del país.

Para comprender la injerencia del nacionalismo en la estructuración del México del siglo XX, recuperamos los antecedentes del siglo XIX; esto nos permitirá comprender el sentido de la conciencia pública y social, sobre la participación de los indígenas y su presencia en un México ansioso de superar sus propias expectativas, y localizar sus defectos como sociedad para acceder a niveles de “progreso” solo vistos en las grandes ciudades americanas o europeas. Para ello tendremos que partir de las definiciones básicas sobre el nacionalismo y posteriormente identificar el nacionalismo mexicano y sus efectos en la última parte del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX en las siguientes líneas.

La noción de nación

La nación es un concepto polisémico, es decir que, con este término nos podemos referir a distintas significaciones. Sin embargo, es posible cercar el significado, si consideramos que la idea de nación no es algo estático ni algo que ya está dado en el tiempo. En una primera aproximación al término, Javier Aguilar García (2006), entiende que la nación es “el fundamento natural de la organización del poder político. Se concibe a la nación como un grupo de hombres unidos por un vínculo natural, que es la base para la organización del poder político en la forma del Estado nacional” (p. 300).

Pedro Insúa Rodríguez (2017) reconoce también la complejidad del término; como él mismo afirma: “El concepto de *Nación* no es desde luego unívoco, sino multívoco, pero una multivocidad que tampoco significa equivocidad, confusión o caos, como a algunos les conviene pensar” (p. 98). En ese sentido, entendemos que no es tan compleja la significación del término, incluso Insúa afirma que cuando se vincula nación con el término de soberanía:

La Nación política en sentido moderno es una idea clara y distinta, precisamente porque el ámbito en el que actúa determinado poder político nacional (soberano) se puede plasmar en un mapa, y ser distinguido con claridad a través de sus “fronteras” de otros ámbitos soberanos igualmente activos (es un concepto que se puede ver representado, es una “intuición intelectual”, por decirlo en términos del imposible kantiano. (2017, p. 98)

En cuanto a las acepciones de nación desde la política y desde la cultura, entendemos por la primera, una relación jurídico-política que integra y ordena la vida social de una colectividad, imaginada como un sujeto en el que reside originariamente la soberanía, que a su vez constituye un Estado. Hasta aquí, lo que tenemos es un vínculo impuesto, forzado, necesario para el control y la unidad social que, al mismo tiempo que incluye, restringe. En el caso de la nación cultural, hay una identificación “natural” entre individuos, ya que comparten elementos y artefactos de uso cotidiano en la comunidad, como son símbolos, historias, mitos, lengua, actividades económicas e identidades.

Podemos partir entonces de que, la nación es una idea simbólica de pertenencia en la que se insertan diversos actores sociales. Como condición de esta alianza se establecen como elementos de coincidencia, el lenguaje, el espacio material y simbólico, además de procesos históricos comunes. Javier Aguilar (2006) distingue entre estado y nación para definir a esta última.

El concepto Estado se utiliza para designar la organización política de una sociedad. El Estado es la organización del poder que surge de una sociedad y se coloca por encima de ella. El Estado se va alejando de la sociedad misma. El Estado en cuanto a poder distanciado de la sociedad es un fenómeno moderno que surge durante el

capitalismo. El Estado es la fuerza concentrada y organizada de la sociedad. También se le concibe como el poder concentrado del conjunto social y tiene el monopolio del ejercicio de la fuerza de una sociedad (p. 299).

Aguilar señala al estado como producto de la modernidad capitalista, que surge para organizar políticamente a la sociedad y, en ese entendido, es superior al ciudadano, es decir, no es que tenga más valor, sino que sus decisiones tienen mayor fuerza, porque tiene la capacidad de coerción (*imperium*), por tanto, mantiene el monopolio del uso de la fuerza. Añadiremos a esta definición, que el estado es una ficción jurídica que establece reglas de convivencia y mantiene, material y/o simbólicamente, el lazo vecinal que da unión y legitimidad a la pertenencia a dicho ente.

Como explica Aguilar: el estado tiene 2 funciones: “a) mantener la estabilidad y la cohesión social; para mantener la estabilidad, se configura un régimen político y un gobierno, así como una fuerza militar nacional” (p. 299). En ese sentido el estado cumple una función no solo en el orden material u objetivo, sino que establece también, estrategias (políticas) para la creación o refuerzo de los lazos afectivos o subjetivos, que son el engrudo para la unidad político-social, con ello también se argumenta refuerza y prevé la conservación del poder: “b) la segunda función del Estado es la conservación del poder mismo, por lo tanto, los objetivos fundamentales del Estado son: mantener la cohesión del conjunto social y del poder” (p. 299).

En la teoría clásica de teoría del estado, se le define a este como un ente que se compone de tres elementos sustanciales: 1. Territorio; 2. Población y, 3. Poder Político. Una última teoría, establece un elemento más que es el concepto de “nación”. Dentro de la teoría clásica del estado, también se le adjudica a esta ficción, una serie de acciones, facultades y prácticas que mantienen el poder político, a partir del tipo de gobierno o régimen político; de

todo este complejo ha de construirse un aparato burocrático (institucionalismo) que debe tender a la resolución de conflictos, necesidades y demandas de la población, entre menos responda el estado a estas necesidades ciudadanas, más se debilita la cohesión civil y con ello, se debilita el aparato simbólico que se ha construido como centro de gravedad de la fuerza del estado.

Definir la nación nos lleva a buscar con mayor facilidad los elementos que la constituyen. Así pues, si el estado es producto de la modernidad capitalista, entonces la nación debe tener un pasado más remoto. Al respecto, Luis Villoro (2007b) explica que:

nación no siempre estuvo ligada a *Estado*. Su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Muchas *naciones* podrían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano común. (p. 13)

Nación proviene del latín *natio* y *onis*, lo que significaba el lugar de nacimiento de una persona; con el tiempo la palabra fue designando a un grupo de personas con un mismo origen, cultura, lengua, instituciones y lazos históricos.

Conforme al uso clásico de la lengua de los romanos, tanto ‘*natio*’ como ‘*gens*’ son conceptos opuestos al de ‘*civitas*’. Las naciones son, en primer término, comunidades de origen que están integradas geográficamente mediante el asentamiento y por relaciones de vecindad, y culturalmente por medio de una lengua común, así como por costumbres y tradiciones comunes, pero que todavía no están integradas políticamente en el marco de una forma de organización estatal” (Habermas como se cita en Peña-Cuanda, 2012, p. 9).

La Nación entonces, define, agrupa y crea lazos jurídicos, políticos, emocionales (*sentimiento nacionalista*) a una comunidad humana que, comparte una serie de elementos y transacciones sociales y culturales, que les reúne, enlaza y cohesiona como un cuerpo social, más que con fines o metas compartidas. Lo que les une son los procesos de comprensión de su cosmos, es decir, las formas de hacer o enfrentar la cotidianidad, la postura o actitud frente a la vida; sin duda que son más los elementos subjetivos que los objetivos los que le dan pegamento a esa asociación de seres humanos, es decir, las percepciones de la realidad, la consideración del tiempo, su forma y uso, así como las creencias y la metafísica de ellas, serán siempre los elementos que adhieren a una nación.

La nación, además, distingue, adscribe, diferencia, en tal sentido la nación estrecha el vínculo entre iguales, precisamente porque la distinción y la identidad van de la mano, eso permite identificar lo *propio* y lo *ajeno* o *extraño* y, al mismo tiempo, generar un *nosotros* y un los *otros* (Giménez, 2005; Peña-Cuanda, 2012).

Villoro explica que, en la definición de nación desde diferentes criterios, siempre están presentes cuatro condiciones en su definición para poder aplicar el término a una asociación humana: “1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio” (Villoro, 2007b, 13).

En cuanto a la condición 1) *comunidad de cultura*, Villoro explica que desde tiempos remotos las culturas se han mezclado resultando pocas de estas aisladas. Por lo mismo es visible que “En un mismo país caben diversas formas culturales correspondientes a clases sociales, grupos y comarcas diversos” (2007 b, p. 14). A su vez, varias naciones comparten elementos comunes de cultura. Sin embargo, no sería posible identificar a una nación si no se admiten caracteres de una cultura común compartidos por la mayoría de sus miembros, “que

constituye el cemento mismo que los une en una totalidad más amplia” (p. 14). Con esto, se refiere Villoro a compartir una forma de *vida*, de *ver*, *sentir* y *actuar* en el mundo. De esta manera quienes participan de esas formas, coinciden en creencias básicas como matriz de las demás creencias.⁶⁰

Se aprecian aquí dos clasificaciones para la descripción de los elementos que componen la cultura. Podemos ver que se habla de elementos subjetivos y objetivos. Dentro de los primeros hay elementos abstractos, en cuanto a la adhesión de una sociedad a una determinada forma de vida, lo que implica compartir creencias valorativas sobre fines superiores, es decir, compartir argumentos y creer que ellos dan sentido a la vida, que les permiten reconocerse como miembros del mismo espacio y tiempo. Esto lleva a compartir y respetar ciertas reglas de comportamiento, seguramente reglas que irán componiendo los usos y costumbres.

Por lo que se refiere a la dimensión objetiva, Villoro considera como componentes de la cultura expresiones claramente identificables como la lengua, los objetos de uso, tecnologías, ritos, etcétera. Lo importante de esta descripción es, que todos estos elementos son compartidos por la comunidad, es decir que, un conjunto de individuos considera válidos todos estos elementos y los tienen por ciertos y practicables: “Una nación es, ante todo, un

⁶⁰ Posteriormente, Manuel Gamio tomó las riendas de la política “a favor” de los indígenas, y luego, a su regreso de Estados Unidos tras haber cursado estudios de antropología, propuso crear la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura, y promovió el estudio regional sobre la población del valle de Teotihuacan (1922).

En 1916 publicó *Forjando Patria*, un llamamiento para una política de Estado encaminada al desarrollo de la población india del país. Gamio también planteó contundentemente la necesidad del mestizaje para reducir la brecha entre ésta y el resto de la población: “fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales [...] deben caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida” (Gamio, 1960, p. 183; 1966). Los planteamientos de Manuel Gamio inspiraron y orientaron los posteriores esfuerzos de los gobiernos de la Revolución a favor de los pueblos indígenas. (Stavenhagen, 2013, p. 24)

ámbito compartido de cultura” (2007b, 14) donde *cultura* son estos elementos subjetivos y objetivos que Villoro describe.

Bolívar Echeverría, respecto a la *definición de la cultura*, considera a esta como un conjunto de prácticas simbólicas y significativas, que la humanidad ha desarrollado para organizar su existencia y diferenciarse del mero proceso biológico.

Para Echeverría, la cultura es el ámbito donde la comunidad humana produce y reproduce sus significados, en relación con su entorno natural y social, dotando de sentido a su vida. Bolívar pugna por que la cultura se entienda como un sistema de vida más allá de la vida orgánica; entonces, la cultura es una serie de prácticas que producen y dotan de sentido, lo que el humano realiza como realidad específicamente humana. Este proceso cultural está siempre en tensión y transformación, dado que responde tanto a las necesidades materiales como a las aspiraciones simbólicas de cada época (Echeverría, 2001).

Así entonces, podemos decir que la nación se constituye con el sentido de identidad o identificación que el individuo tiene de sí, con un grupo humano. En lo que se refiere a la “(2 conciencia de pertenencia”, Villoro (2007b) explica que una forma elemental de pertenencia a una nación es “la relación familiar, la ascendencia, la sangre”, aunque previene que no es la definitiva, ya que esta liga es solo “una incitación a compartir una forma de vida. Porque se puede pertenecer a una nación sin ninguna liga de sangre” (p. 14)⁶¹. Esta liga de sangre suele ser un rasgo mítico, ritualizado y legitimado por el uso y por la costumbre, en tanto no es el único, ya que el continente cultural que moldea y da forma al comportamiento social y

⁶¹ Menciona Villoro (2007b) al respecto de la pertenencia a una nación sin tener el lazo de sangre que: Gonzalo Guerrero, el español que, abandonado por los suyos, se asimila al pueblo maya al grado de formar una familia, vestirse y horadarse las orejas como indio, se niega a volver a Castilla y lucha con su nuevo pueblo, pertenecer a la nación maya pese a su nacimiento. Doménico Teotocópulos no deja de ser castellano por haber nacido en Grecia, ni Rousseau de ser francés, aunque sea ciudadano de Ginebra. (pp. 14-15).

psíquico del individuo, está dado en el uso cotidiano de esos elementos de la cultura, lo que integra la personalidad y la identidad.

Permanecer (sic) a una nación es asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer suya una historia colectiva. No son la sangre, ni la raza o el lugar de nacimiento los signos de pertenencia; tampoco la adscripción política, sino la integración a una identidad cultural. (Villoro, 2007b, p. 15)

Lo específico de una nación se expresa en la idea que sus miembros tienen de ella, “en la manera que tienen de narrar su historia”, por eso, aunque los relatos pudieran diferir entre sí, se comparte entre estos un núcleo común de valores sobre la misma nación; de ahí que el recurso de identificación de una nación es el *mito* originario. Lo que Villoro entiende como una continuidad de la nación en el tiempo y por lo mismo: “Un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo” (Villoro, 2007b, p. 15).

De este modo, la identidad nacional está dada por la adscripción a las prácticas y usos de los elementos culturales de esta, no en la sangre ni en el nacimiento en su territorio. Es claro que, si la cultura como capital simbólico es una serie de elementos objetivos y subjetivos, es el uso y la aceptación de estos lo que provee al individuo de identidad, y no las circunstancias geográficas o biológicas.

La pertenencia de un individuo a una nación tiene, por lo tanto, un aspecto subjetivo. Implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo, una nación es, pues, una entidad con la que se autoidentifican un conjunto de personas, por distintas que puedan ser sus características individuales o de grupo”. (Villoro, 2007b, p. 15)

En lo que respecta al “3) *proyecto común*, la continuidad o tradición son los acontecimientos del pasado en el presente”. El *proyecto* es la elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva, de tal manera que, nos podemos identificar como miembros de una nación al experimentar la sensación de que nuestra vida personal depende de una colectividad, la cual ha decidido perdurar como tal. “Pertener a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, es ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común” (Villoro, 2007b, p. 15).

Sobre, 4) *la relación con un territorio* explica Villoro que, la nación mantiene continuidad en el tiempo y el espacio, sus referencias son: el origen de la comunidad, un proyecto a futuro y un territorio. Este lugar, no está necesariamente limitado por fronteras precisas, incluso puede no estar ocupado por el grupo nacional, por lo que el territorio se vuelve una referencia que puede presentar distintas modalidades ya que puede ser real o simbólico. El espacio puede ser también un lugar lejano, del que se tiene memoria por los mitos fundacionales, o bien, puede ser un lugar nuevo que su Dios les ha prometido, como donación o como fruto de conquista. En cualquier sentido la nación se percibe como continua en tiempo y espacio (2007b, p. 16).

El espacio, como elemento objetivo o subjetivo, es el escenario en donde la identidad observa su desarrollo. Villoro expresa que las cuatro condiciones están presentes en toda nación y, a partir del mayor o menor énfasis puesto en alguna de estas cuatro condiciones, se pueden identificar dos tipos de nación: *históricas* y *proyectadas*. En las primeras, el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, en tanto en las naciones proyectadas, el énfasis está en la decisión de construirla por lo que la pertenencia se valora por la adscripción al proyecto:

Si la nación histórica funda su identidad en su origen y transcurso en el tiempo, la proyectada la construye mediante una decisión voluntaria. En aquélla, de la historia nace el proyecto nacional; en ésta, del proyecto nacional se origina la interpretación de la historia. “[...] mientras las naciones tradicionales corresponden predominantemente a la primera clase, el Estado-nación moderno forma parte de la segunda”. (Villoro, 2007b, 16)

Podemos entonces identificar a una nación, por la conformación de su proyecto de vida y por el uso que le da a su historia. Para nuestro trabajo, es fundamental contar con este marco explicativo de Villoro, para identificar el ánimo de una nación de considerar en su proyecto a las comunidades indígenas y viceversa, es decir, si atendemos a lo que acabamos de referenciar sobre la idea de Luis Villoro, tendríamos que asumir que las llamadas comunidades indígenas son también una nación (Beuchot, 2005; Peña-Cuanda, 2012).

Sin embargo, en el caso mexicano, como muchas de las *naciones indígenas* son *naciones históricas*, estas han sido desconocidas y en ocasiones suprimidas por la *nación proyectada*. Dado lo cual las naciones indígenas son naciones sin pleno funcionamiento, debido a la limitación de la continuidad de sus mitos originarios, la ruptura de la continuidad de su tiempo y el desalojo de sus territorios, instrumentado por el desarrollo del proyecto del estado nacional mexicano.

Sin embargo, el proceso de nación y nacionalismo que se dio en México no es similar al que se dio en Europa. Como ya decíamos líneas atrás, entre la nación política y la nación cultural, existe una clara diferencia que es, mientras que en la primera el vínculo o lazo nacional se da por virtud de una imposición, ya por la fuerza o ya por consenso, en la nación cultural el lazo se forjó al paso del tiempo y la convivencia, el mismo lenguaje, la historia y

los mitos compartidos, las creencias fundacionales, el intercambio y transacciones sociales que fijaron el interés por la alianza. Precisamente en el caso de Europa sucedió esto último, y posteriormente se imaginó la nación política.

En el caso de los países colonizados como México, el proceso fue una imposición violenta —en lo material y lo simbólico— de una narrativa externa, extraña, extranjera, que tenía ya su propio mito fundacional, en el que no incluyó al conquistado, por el contrario, lo configuró como un objeto, susceptible de ser *aprovechado*, para el cumplimiento del destino manifiesto del mito fundacional del conquistador: La salvación de su propia alma (Peña-Cuanda, 2012; Bonfil, 1981).

Conforme el tiempo pasó, la nación política ganó fuerza y espacio, sin embargo, fue desplazada la clase conquistadora, extranjera, hegemónica, por las nuevas generaciones de Novohispanos (criollos y mexicanos) que mezclaron los mitos fundacionales del conquistador con los de la *historia-mito indígena*... preferentemente azteca.

La lucha de independencia en México facilitó la expulsión del poder de la clase conquistadora, sin embargo, todo el bagaje simbólico del conquistador había generado en el ya mexicano, una sociogénesis y psicogénesis,⁶² que lo identificaron con esas estructuras imaginarias traídas de Europa. Es así como la idea de nación en México se construyó sobre las bases que había dejado la historia de la conquista, y sobre ellas se trató de reconstruir el mito fundacional propio. En ese trámite, participaron los criollos mexicanos que buscaron identificar su legitimidad con la gloria de las culturas prehispánicas, por lo que durante todo el siglo XIX se mantuvo una búsqueda y reconstrucción de la nación cultural obteniendo un largo éxito. Tan es así que el mito fundacional mexicano se plasmó en la bandera tricolor, con

⁶² Sobre estos conceptos véase a Elías, Norbert (2009) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE,

un águila devorando a una víbora sobre un nopal: el signo de la tierra prometida para los aztecas.

Bonfil Batalla (2005), cuando habla de *historias que no son todavía historias*, se refiere precisamente a toda la diversidad étnica de nuestro país a la que no se le ha permitido expresarse. Historias de grupos étnicos que no tenemos en nuestro registro cívico, ni en el de las políticas públicas, incluso ni el propio modelo nacional parece que esté terminado. En ese entendido, la diversidad de culturas mexicanas fueron amalgamadas, centralizadas, sintetizadas y recluidas a la narrativa del *post conquistador* o *post colonizador*, que se tomó muy en serio el trabajo de unificación, para que finalmente en el siglo XIX tuviéramos (tras varias guerras intestinas e intervenciones extranjeras) la base de una identidad nacional, que sería la plataforma política de las generaciones de la revolución y la posrevolución de 1910, con lo que comenzó una era de mexicanidad, una era de la nación cultural como antecedente directo del nacionalismo mexicano del siglo XX.

El nacionalismo y sus teorías

El nacionalismo ha pasado por varias etapas y definiciones, ha ocupado un espacio importante en la literatura académica y dentro de las humanidades y las ciencias sociales. Consideramos necesario destacar de manera breve lo básico de este concepto, por lo que no entraremos a discutir a fondo la validez o legitimidad de las teorías que lo describen. En ese orden de ideas encontramos que las teorías del nacionalismo pueden clasificarse, según Raúl Moreno Almendral (2016) en: a) Teorías Primordialistas y Perennialistas; b) Teorías etnosimbólicas. y 3) nuevas corrientes. Algunos autores nominan a estas últimas como *modernas* o *modernistas*; de estas últimas, menciona Moreno que son teorías influidas por el “postmodernismo y el giro lingüístico” (p. 228).

Moreno Almendral identifica en las teorías primordialistas y perennialistas, planteamientos que son rechazados casi unánimemente, tanto por historiadores como por científicos sociales.

El primordialismo presenta planteamientos tan radicales para la sensibilidad actual que muchos historiadores y científicos sociales ni siquiera se molestan en analizar sus argumentos, cual herejía a erradicar a través del absoluto desprecio académico e institucional. Su premisa básica, tan difícil de aceptar para un historiador como de probar empíricamente, es que las naciones han existido desde las primeras sociedades porque son consustanciales a la condición humana y responden a una necesidad básica, atemporal en la práctica. Como el perennialismo, considera que hay que separar el nacionalismo y el propio concepto de nación de la existencia de comunidades nacionales. Para los primordialistas, las naciones como realidad general son recurrentes, transhistóricas e interculturales (no se dan solo en el mundo occidental). (Moreno, 2016, p. 233)

Es en la historia, según los primordialistas, en donde se pueden encontrar los vínculos que crean las naciones, los que dan origen al nacionalismo. En esta corriente están los trabajos de Adrian Hastings, Pierre van den Berghe (*primordialismo sociobiológico*) y Clifford Geertz (*primordialismo cultural*). En el caso del etnosimbolismo, este comparte algunos puntos comunes con algunos modernistas:

a) las naciones son comunidades sociológicas reales, no meros inventos o cogniciones equívocas; b) las naciones son comunidades de acción dotadas de sentido y dinamismo; c) las naciones son comunidades históricas que deben entenderse, por

tanto, desde sus contextos históricos y geoculturales específicos. (Moreno, 2016, p. 239)

Anthony D. Smith define conceptos claves para el etnosimbolismo, que surgen de la confluencia entre los principios anteriores y la praxis, así por ejemplo, define la concepción de *Ethnos, Nación, identidad nacional y nacionalismo*;⁶³ la conclusión es que, si bien las teorías modernistas proponen la estructuración de la nación y el nacionalismo como un fenómeno reciente, surgido de los procesos y estructuras de la modernidad, en el que además influyen las élites, las instituciones y la intelectualidad como los grandes y únicos constructores de la nación y el nacionalismo, también es cierto que, sin negar esas influencias, el etnosimbolismo de Smith no está de acuerdo en que sean las fuentes únicas “puesto que existen evidencias de una cierta continuidad nacional, y/o étnica, en relación con la presencia pretérita de identidades y comunidades étnicas” (Gayo, 2011, p. 262) con lo que, esta perspectiva enfatiza el rol que juegan los mitos, recuerdos, valores, tradiciones y símbolos, en la conformación de la nación y el nacionalismo. Se identifican entonces, dos tesis fundamentales para el etnosimbolismo:

- a) Toda nación se constituye a partir de la presencia previa de y/o del legado dejado por una comunidad étnica o etnia.
- b) Sin menospreciar los factores objetivos, una aproximación explicativa al surgimiento de las naciones exige un enfoque de carácter simbólico que subraye la vertiente subjetiva del fenómeno, fijando la atención en la memoria, los valores, los mitos y el simbolismo, lo cual denomina y constituye el complejo mito-símbolo. Esta

⁶³ Para una definición completa del significado de cada concepto, véase, Moreno Almendral, R. (2016). Corrientes teóricas para el estudio de las naciones y el nacionalismo: críticas y alternativas al paradigma modernista. *Revista de Estudios Políticos*, 171, p 225-253. doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/re171.08>

indicación metodológica debe verse complementada por la inclusión de un análisis histórico y comparativo. (Gayo, 2011, pp. 262-263)

En las teorías modernistas, se considera que las naciones son producto de la era moderna, por tanto, no son universales ni permanentes, por lo que su génesis no está en la historia sino en los cambios sociales producidos por el cambio de era. (Ernest Gellner; Eric Hobsbawm; John Breuilly; Ernest Renan). Según Modesto Guillermo Gayo Cal, 2001:

[...] mientras E. Gellner adopta una perspectiva modernista, cargada de materialismo, estructuralismo y funcionalismo, y Brass se aferra a un elitismo estricto, A. D. Smith incorpora un enfoque etno-simbólico de carácter histórico que pretende destacar la cultura y su persistencia en el tiempo, situándose de ese modo en una posición intermedia entre los modernistas y los perennialistas. (p. 253)

Ernest Gellner, es considerado como uno de los más claros exponentes de la teoría modernista del nacionalismo, podemos leer de él mismo que:

Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política. Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo desatendiendo este principio. *Sentimiento* nacionalista es el estado de enojo que suscita violación del principio o el de satisfacción que acompaña su realización. *Movimiento* nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo (Gellner, 1991, p. 1).

Destacamos de la definición de Gellner, la idea del nacionalismo como un sentimiento, pero también como un principio político que pretende la congruencia de la unidad nacional con la política. Esto significaría que el nacionalismo no cabe dentro de las posiciones

objetivas de la vida humana, aunque sí dentro de la vida subjetiva, en tanto un sentimiento, encaminado a reconocerse en un conglomerado social que comparte el mismo sentimiento, es decir la unidad nacional (identidad nacional), que a su vez está construida y promovida por la política. Entendemos esto último como la fuerza del poder público y no solo como poder, sino como resultado del encuentro de las fuerzas políticas, ya institucionales (sistema político estatizado) o, no formales (grupos separatistas o excluidos, marginados o invisibilizados).

Entendido el nacionalismo, de manera general como un sentimiento de pertenencia (según Gellner), que congenia con el ejercicio de gobierno acorde a la pertenencia étnica y la unidad política nacional (según Anthony D. Smith), además de comprender que es un producto que puede encontrarse entre los antecedentes etnohistóricos y la modernidad, es que pasaremos a tratar de entender el fenómeno del nacionalismo mexicano y su filiación indigenista. Para esto, describiremos algunos conceptos e ideas relacionadas con lo que Gellner llamó, “sentimiento de pertenencia” que, como ya vimos, es fundamental para la homogeneidad social, lo que permite la idea de ser lo mismo que el coetáneo, es decir, pertenecientes a una misma nación y, derivado de ello, experimentar la sensación de ser uno en la idea y práctica del nacionalismo.

Los conceptos que consideramos necesarios para comprender la propuesta nacionalista del México del siglo XX, son los de Hispanismo y el de indigenismo, entre otros, aunque por ahora solo abordaremos estas dos corrientes de pensamiento y creencias, en las que se amalgamó la percepción y ejercicio de la identidad mexicana de principios y mediados del siglo XX y de, quizás, la de la actualidad.

Capítulo 3

El hispanismo y el indigenismo: autores, seguidores y propuestas

La concepción de identidad única en el México del siglo XIX trajo aparejada una historia *bronceada*, estática y promotora de valores elitistas difundida por el estado y la intelectualidad de la época. En ese aparato discursivo, es evidente que el concepto de indio, y luego el de indígena, fueron utilizados desde dos posiciones: una *moral* y otra *científica*. En la primera, se observa la configuración de un sujeto con un destino manifiesto a lo largo de su historia, salvado de su condición pecadora y condenatoria por la bondad y el amor cristiano

del dominador. En la segunda, tenemos a un sujeto beneficiario de la consideración y la responsabilidad histórica de una clase social, que proveía la redención del indio sustentada en la política y la ciencia.

Aunque pareciera que el trato de dominación, a que se sujetó al indio, no varió de la etapa colonial a la época de vida independiente en México, si hay diferencias muy claras como trasfondo de esa política contradictoria de igualdad/diferencia, que existió desde la conquista a la independencia del país. La gran diferencia entre esas dos posiciones de dominación es que, ejercida en su mayor parte por el español y el criollo, tenía matriz en la estructura del pensamiento cristiano, por el que se prodigaba lo mismo amor que castigo, educación que despojo, respeto que explotación. Por eso decimos que ambas posiciones son dos caras de una misma moneda, ya que, en el fondo de las argumentaciones, subyace un racismo ya normalizado.

El hispanismo redentor

En el caso de la dominación por las elites “netamente mexicanas”, el argumento de la imposición de este segmento se fue perfilando desde lo moral, aunque con mayor énfasis en la ciencia y la construcción de un estado nacional preocupado por el progreso, el acenso cultural, la justicia y la igualdad social. Las motivaciones del nacionalismo y la igualdad tenían su centro de gravedad en argumentos pretendidamente científicos y eurocentristas, que provenían de posiciones racistas, las cuales, como ya reseñamos anteriormente, podemos observar más claramente que en la segunda mitad del siglo XIX, en cierto sector de la intelectualidad, la sociedad y los políticos mexicanos, se arraigó la filiación por lo español, más en concreto se desarrolló el llamado *hispanismo*. Explica Helwar Hernando Figueroa (2007), que “El hispanismo llegó a América Latina como respuesta de los latinoamericanos a la influencia

anglosajona (panamericanismo) y al propio interés de los españoles emigrados en mantener relaciones comerciales y culturales con la madre patria” (p. 168).

El desarrollo de la conciencia hispanista no se representó de una sola forma, sino que adoptó otras expresiones conforme se fueron desarrollando los eventos históricos. El hispanismo fue adquiriendo una sutil penetración en ciertos estratos “intelectuales”, que consideraban necesario cambiar el destino mexicano —condenado por la herencia indígena—, en la mayoría de los casos con una profunda filiación católica. Precisamos que no solo hubo una sola corriente de hispanismo, se pueden contabilizar por lo menos cuatro corrientes: tradicionalistas, liberales, católicos sociales y demócratas cristianos.

Tanto en Europa como en México, los tradicionalistas fueron monárquicos y antiliberales que rechazaron cualquier cambio modernizador. Los católicos sociales y los demócratas se opusieron, de manera menos tajante, a la transformación, y con ello a principios como la intervención del Estado en la economía, la soberanía popular, la igualdad de las clases y la organización del sindicalismo cristiano (Urías, 2010, p. 602).

Una de las principales preocupaciones, de los hispanófilos mexicanos, era la de “moralizar” a la sociedad, por lo que intentaron recuperar la tradición colonial que consideraban perdida con la lucha de independencia, para ello, estimularon el mestizaje, que si bien no provenía del pensamiento católico, sí fue la respuesta ante una “sociedad de masas”, que luego de la revolución rusa y el triunfo del fascismo, se presentaba como una masa amorfa, violenta y de fácil manipulación, sin iniciativa para generar un pensamiento propio. Eso explicaría la inclinación del conservadurismo, para revalorar el papel del individuo frente a la expansión del ámbito de acción del estado, por eso, sus críticas se enfocaron a la despersonalización del individuo en los nuevos escenarios políticos y sociales, lo mismo que

el desarrollo de proyectos de ingeniería social, que pretendían transformaciones raciales con la esperanza de construir nuevas sociedades.⁶⁴

El hispanismo no solo toma distintas formas de expresión o filiación, sino que también adquirió nacionalidad, dependiendo de donde surja el pensamiento hispanista o el sentimiento hispanofílico, así, existe el hispanismo norteamericano y el hispanismo francés, entre otros. Es pertinente aclarar que el uso de *hispanismo* deviene de finales del siglo XIX.

Antonio Morales Moya (2010) explica que el término para definir a los filólogos, eruditos, viajeros, con interés o preocupación por las cosas de España, no existió en el transcurso del siglo XIX sino hasta casi el final de ese siglo, que es cuando comienza a llamárseles *hispanófilos*, “destacando con ello los aspectos más cordiales de su inclinación o interés por las cosas de España” (p. 55). Aunque por la misma época surge el término de *hispanista*, que se aplica a aquel dedicado al estudio y enseñanza de la lengua o la cultura españolas. “Ambos conceptos se utilizarán indistintamente, si bien parece que es a partir de los años treinta del pasado siglo cuando el término hispanista, entendido ya como especialista que cultiva una disciplina científica, el hispanismo, se irá imponiendo” (Morales, 2010, p. 56).

Aimer Granados coincide con la descripción de Antonio Morales, respecto a la aparición del uso del término hispanismo, tanto en España como en *Hispanoamérica* y agrega que una de las ideas directrices de esta corriente,

[...] de acuerdo a la expresión de la época, fue la de un “imperio espiritual” de España en América. Mediante esta fórmula se pretendió “mantener unido en lo

⁶⁴ Sobre esto, Beatriz Urías (2010) menciona que:

[...] en el caso mexicano, el proyecto de ingeniería social de los primeros gobiernos posrevolucionarios tuvo un impacto innegable y fue también objeto de críticas por parte de los conservadores de clase media influidos por el pensamiento español. El punto culminante del proyecto de ingeniería social tuvo lugar durante el cardenismo, cuando también estallaron muy diversos movimientos de oposición —católicos y no católicos—. (p. 603)

intemporal aquello que ya se [había perdido] en lo temporal”. Esta noción llegó a tener una idea territorial definida en los siguientes términos: “El patrio solar espiritualmente se extiende, por encima del océano, desde el riñón de Castilla hasta el soleado Valle del Anáhuac”. La idea del “imperio espiritual” o de la “patria Espiritual”, se la debe entender en términos de la herencia cultural dejada por los españoles en América. Pero a la vez, y más importante aún, como una corriente de pensamiento a través de la cual la España de fines del siglo XIX, tras la debacle imperial de 1898, y ante el ascenso del panamericanismo, intentó reposicionarse en el ámbito latinoamericano. (Granados, 2014, p. 6)

Guillermo Bustos (2010) define al hispanismo como, “una corriente política, intelectual y cultural que surgió en España y sus excolonias luego del desastre de 1898, cuando la antigua metrópoli perdió sus últimas posesiones en Cuba, Puerto Rico y Filipinas” (p. 494). Los autores especializados en el tema del hispanismo coinciden en señalar por lo menos dos cuestiones, las fechas probables de inicio del hispanismo y las fuentes de este. Bustos Lozano identifica cuatro pilares fundamentales que dan vida al hispanismo:

El hispanismo que germinó a principios del siglo XX se desarrolló, décadas más tarde, durante las dictaduras de Primo de Rivera y Franco, especialmente, como un culto hacia el legado espiritual hispano que descansaba en cuatro pilares fundamentales: la exaltación de la religión católica, el idioma castellano y el orden corporativo de la sociedad; y un acentuado etnocentrismo cultural que relegó la agencia histórica de los pueblos sometidos por la Península. (2010, p. 494)

La lógica hispanista rechaza y niega, participación de las comunidades originarias, en la construcción de las naciones latinoamericanas, “con lo cual, entre otras cosas, se está afirmando que la historia de América inicia en 1492 y no antes” (Granados, 2014, p. 6).⁶⁵

La estrategia de los generadores de unidad nacional fue la confección de conmemoraciones y narrativas, que intentaron construir el nacimiento de la nación como resultado de una narración que mezcló lo histórico y el presente, aunado a una serie de prácticas ritualizadas que formularon la memoria colectiva. En este trámite, la llamada *historia patria* jugó un papel fundamental en la formulación de una conciencia nacional, asociada a las conmemoraciones dotadas de simbolismo heroico y triunfal, permitieron reacondicionar el discurso hegemónico. “La semántica de una identidad nacional no tiene que ver con el proceso de acumulación de rasgos comunes sino con la imposición de una narrativa histórica de descendencia y disidencia sobre un campo de prácticas culturales relacionadas y heterogéneas” (Duara como se cita en Bustos, 2010, p. 496).

En ese sentido, podemos ver que hay quienes parten del análisis de la literatura para descubrir lo glorioso de la cultura hispana, es el caso del venezolano Andrés Bello: “Es indudable que a la cabeza de nuestros hispanistas de Hispanoamérica habría que situar al

⁶⁵ Tiempo después, la idea de la *mestizofilia* fue retomada por José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica* (1925) en la que proponía como respuesta, al llamado problema indígena. el *mestizaje*.

[...] el ejemplo emblemático era, por supuesto, la figura del presidente Benito Juárez, Benemérito de las Américas, de origen indígena zapoteco. A lo largo del siglo xix, poco hizo el Estado para mejorar la condición de los pueblos indígenas. Hacia finales del siglo xix, algunas voces sensatas aconsejaban ampliar la responsabilidad del Estado en materia de educación, con el objeto de proporcionar a la niñez indígena la posibilidad de asistir a la escuela para poder integrarse mejor a la sociedad nacional. Nació así la política indigenista que durante el siglo xx sería la tónica dominante en el discurso oficial. A los estudiosos que participaban en los asuntos públicos les animaba generalmente un fuerte sentimiento nacionalista y estaban convencidos de que solamente una población culturalmente unificada podía terminar de construir una nación fuerte, capaz de enfrentarse a las potencias extranjeras y de erigir las instituciones que el país necesitaba. (Stavenhagen, 2013, 24)

venezolano Andrés Bello quien hacia 1810 tomó contacto con la *Gesta* o *Cantar de Mio Cid*, durante su prolongado exilio en Londres” (Zuleta, 1992, p. 951).

El hispanismo tuvo su representación en Hispanoamérica más o menos en todo el continente con matices únicos, así entonces en el Perú también hay expresiones de tal, como el trabajo de Marcelino Menéndez Pelayo, sobre la obra del inca Garcilaso (Cortez, 2015); igualmente sucedió en Colombia (Motta, 2015; Granados, 2014; Figueroa, 2007) y Ecuador. (Capello, 2004; Santiago Cabrera, 2015; Bustos, 2010)⁶⁶ Uno de los elementos centrales del hispanismo fue el de intentar frenar el impacto del expansionismo norteamericano en las antiguas colonias españolas en América.⁶⁷ “Otro de los elementos que caracterizó al hispanismo, fue un cierto tutelaje que España, en razón de la conquista, habría conservado sobre América, ello a pesar de su independencia” (Granados, 2014, p. 6).

Enrique E. Cortez (2015) explica que el trabajo de los hispanistas americanos habría que pensarlo, desde lo que Ángel Rama denominó la "ciudad letrada".

⁶⁶ El efecto de la reconciliación de las colonias latinoamericanas con España, entre otras cosas, provocó el interés de visitar la cultura hispana y de ahí, la adopción de los valores llegados de la península.

La hispanofilia ecuatoriana no era un fenómeno aislado, por el contrario, formaba parte de una ola cultural internacional que se arraigó en diversos países de América Latina y alcanzó una expresión distintiva a propósito de las conmemoraciones del Centenario de la independencia Como bien anota Rebecca Earle: “Hispanoamérica ingresó a la segunda centuria de su independencia en gran parte reconciliada con su herencia hispana”. En México, por ejemplo, durante la celebración de 1910, el hispanismo encontró una notoria expresión oficial en los actos que desplegó el gobierno del presidente Porfirio Díaz, quien exclamó que los “lazos de sangre” entre la metrópoli y sus excolonias no se habían extinguido. En este contexto emergió un culto de recordación a Isabel la Católica, bajo cuyo “arrullo maternal”, según el presidente del ayuntamiento de México, se produjo el descubrimiento de Colón. En Colombia, durante la conmemoración de 1910, también se desplegó la memoria de la conquista y junto a los héroes de la independencia se homenajeó a conquistadores como Gonzalo Jiménez de Quesada, el fundador de Bogotá (Bustos, 2010, 491).

Un muy buen análisis crítico del hispanismo se puede leer en Subirats, Eduardo. (2004). Siete tesis contra el hispanismo. *Revista de Humanidades*. 17. p 149-166; Véase también a Rajo Serventich, Alfredo. (2020) Las dimensiones del hispanismo e hispanoamericanismo. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 47. pp 97–116.

⁶⁷ Respecto al hispanismo como “escudo” ante la intromisión norteamericana en Latinoamérica, Ruano de la Sota afirmó: “Si el panamericanismo es, como antes dije, una fórmula geográfica continental y aún política, el hispanoamericanismo es una expresión histórica de raza” (Juan J. Ruano de la Sota, 1925, p. 28 como se cita en Granados, 2014, p. 6).

Se trata así de reconocer la continuidad del ejercicio del poder que el grupo criollo construyó durante el dominio español y que mantuvo una vez lograda la emancipación de modo general, el hispanismo aseguró esta continuidad, haciendo posible para el grupo criollo el establecimiento de campos intelectuales nacionales sobre la vieja estructura del poder letrado, haciendo uso en la práctica de un discurso ya instituido. (p. 10)

Dicho discurso dotó al criollo con una autoridad simbólica sustentada en su descendencia conquistadora.⁶⁸ En este orden de ideas, la percepción de sí mismo del criollo, debió de haber fluido con facilidad en un canal comparativo con la autopercepción del indígena, que aparecía ante la mirada criolla, como el gran perdedor de la imposición conquistadora, ante la impericia y abulia del indio por reconocerse así mismo frente a nadie.

En este trabajo nos referimos al hispanismo mexicano, que adquirió –como ya decíamos arriba, en la voz de Beatriz Urías— una forma peculiar más allá de la inclinación filial por la literatura o la historia española, es decir, nos referimos al hispanismo que consideró la llegada del conquistador como un acto casi divino, salvífico, y que tuvo por misión la civilización de los pueblos indios (Ortega y Medina, 2019); un hispanismo adoptado por los propios nacionales latinoamericanos, autodirigidos por la necesidad de posicionarse

⁶⁸ Sobre este discurso criollo de herencia conquistadora, menciona Cortez (2015) que:

Este discurso afirmaba, como apuntan Ralph Bauer y José Antonio Mazzotti para el caso de Hispanoamérica, una autoridad simbólica que destacaba un patriotismo profundo derivado de la condición de pensarse descendiente de conquistador. Sobre tal base, que argumentaba la familiaridad de la sociedad criolla con la tierra y las poblaciones indígenas, lo criollo postulaba una posición de saber superior para la administración colonial. Sin embargo, como señalan los mismos autores, la nueva realidad política que representó la República, y que en lo teórico suponía un distanciamiento de las instituciones y discursos coloniales, hace problemático enunciar sin matices la continuidad de la ciudad letrada colonial en el periodo republicano. La manera en que lo colonial se incorpora en los discursos nacionales no fue un proceso uniforme, pero el estudio del hispanismo permite comprender ese proceso en la medida en que sirvió también como una plataforma desde la cual lo criollo pudo retomar su lugar preeminente en la producción discursiva de lo americano y lo patrio local desde el siglo XVI. (p.10)

como la raza escogida para la redención nacional y, para el salto a la eternidad como los constructores de una nueva patria, heredera de las glorias del conquistador y los “refinados” valores peninsulares.

Dejaremos hasta aquí el tema de la hispanofilia y el hispanismo, sin asumir que es un tema agotado y que retomaremos más adelante. Por ahora, nos basta decir que esta corriente de pensamiento tuvo fuerte influencia por el pensamiento católico, heredado de la conquista y la etapa colonial, amén de la llegada de las nuevas ciencias europeas, que posibilitaron la confirmación de viejas creencias morales sobre la existencia del indígena y su destino manifiesto, el cual, se empeñarían en cambiar unos y otros.

El indigenismo: sus definiciones y sus apariciones

La protección del indio mexicano tiene un largo historial jurídico-político, mas no así, uno social y menos uno cultural. Como ya hemos expuesto líneas atrás, la Corona Española convocó a especialistas de la época, para la definición del indio en cuanto a su esencia y, posteriormente, en cuanto a su tratamiento. También expusimos que el vocablo “indio” fue configurado como una categoría jurídica, a la par que cultural y, si bien en las nuevas Leyes de Burgos se habían establecido una serie de medidas jurídicas, tendientes a la protección del indio, también es cierto que no podemos tomar estas acciones como parte del indigenismo. Consideramos que dicha corriente de pensamiento y —a sus horas— política pública, tiene un origen más cercano en el tiempo. Aunque entremezclado, tuvo y tiene algunos matices que se pueden identificar por el tiempo y los actores sociales que lo promovieron.

En ese contexto, la intención de este apartado es la de inspeccionar el peso simbólico del indigenismo, así como sus variantes y efectos en la política y cultura de la vida nacional.

El trabajo de comprensión del término involucra, en algunos casos, la descripción de algunos actores sociales, que sin proponernos hacer o rehacer sus biografías, si consideramos necesario replantear algunos de los postulados de sus obras, como el caso de Manuel Gamio y José Vasconcelos entre otros. Esperamos que con este apartado expliquemos el proceso de suspensión del reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos originarios.

Las definiciones de la otredad desde el indigenismo

El indigenismo es una corriente de opinión favorable a los indios, es una posición que tienen los no indígenas sobre los indígenas y que la encontramos específicamente en América Latina. (Favre, 1998, 7 como se cita en Korsbaek, 2007, p. 196).⁶⁹ Korsbaek (2007) distingue tres periodos del indigenismo:

El periodo que podemos llamar el “preinstitucional” que va desde el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo y la construcción de la Nueva España hasta la Revolución Mexicana, el indigenismo institucionalizado que empieza en el período posrevolucionario, para adquirir fuerza con el congreso en Pátzcuaro en 1940 y cuerpo con la creación del Instituto Indigenista Interamericano a nivel continental y del Instituto Nacional Indigenista en México (1948) a nivel nacional y finalmente, el

⁶⁹ El llamado *problema indígena*, no fue propio de las elites mexicanas decimonónicas, este fenómeno de discriminación y exclusión parece ser un hito en todo el continente americano, por lo menos en los países como México y lo del centro y el cono sur, un ejemplo es el caso de Perú, Urpi Montoya Uriarte (1998) menciona:

O "problema indígena" era um entre outros fatores a serem tratados para reabilitar o país à sua totalidade. Os pensadores da Geração do 900 acreditavam que o índio devia ser "incorporado" à vida nacional para formar, dessa maneira, um país moderno, uma vez que a modernidade era incompatível com os indígenas. Paradoxalmente, devia-se revalorizar sua história. Em outras palavras, índios no passado sim, no presente não. (p. 155)

Traducción propia de la cita:

El "problema indígena" es uno de los otros factores que deben abordarse para reabilitar el país en su totalidad. Los pensadores de la Generación del 900 creían que el indio debía ser "incorporado" a la vida nacional al mar, por lo tanto, un país moderno, ya que la modernidad era incompatible con lo indígena. Paradójicamente, su historia debería ser revalorizada. En otras palabras, los indios en el pasado sí, en el presente no. (Urpi, 1998, p. 155)

periodo de la crisis del indigenismo institucionalizado que empieza en 1982, con la adopción formal y real del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano, llegando hasta hoy a lo que hemos llamado el neoindigenismo. (p. 196)

Julio Rodríguez-Luis (1990), menciona que: “Se entiende por indigenismo el estudio sociológico y antropológico del indígena iberoamericano, estudio que se proyecta en el plano político hacia la reivindicación social y económica de aquel”. Es decir, hay un indigenismo pretendidamente científico, aunque no como el de Orozco y Berra —desde el historicismo positivista liberador— y, sin embargo, con un fondo también de redención o salvación del indígena. Es este indigenismo el que entiende que, el indígena del que se trata es del habitante original del continente y no del “indio” que creyó hallar Colón. Como dice Julio Rodríguez:

Es el “indio”, en lugar del indígena, el objeto de la literatura indianista que en la segunda mitad del siglo XIX idealiza al “buen salvaje” americano como parte del proyecto romántico de definir nuestra especificidad frente a Europa, pero principalmente para compensar así la opresión que el indígena venía sufriendo desde la Conquista (1990, p. 41).

Es entonces que la herencia decimonónica provee al indigenismo —revolucionario y posrevolucionario— de una paradoja institucionalizada, que era la de considerar al indígena como cualquier otro ciudadano con justas expectativas de “progreso”, sin embargo, con lastres históricos, genéticos y culturales que impelían al estado nacional, a llevarlo a una escala de desarrollo cultural que lo emparejara con los demás mexicanos. Por supuesto, un estado nacional derivado de una lucha por la imposición, no de un nuevo régimen, sino de una nueva elite gobernante. Por lo anterior, es importante acotar que el indigenismo no fue únicamente

una problemática antropológica, sino también es un tema histórico, social y político (Korsbaek, 2007).

Otra muy buena descripción de las etapas de desarrollo del indigenismo, la podemos encontrar en el texto de Luis Villoro (1987) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en la que explica las etapas por las que ha atravesado este acercamiento a lo indígena, comenzando por un “primer momento” denominado por él mismo, como *lo indígena manifestado por la providencia*, en donde analiza el papel del conquistador Cortés y el fraile Sahagún, para llegar a “lo indígena como elemento trágico”.

En el “segundo momento”, que Villoro titula como *Lo indígena manifestado por la razón universal*, hace referencia y análisis de la obra de Clavijero y su defensa de lo americano, contra las críticas europeas, sobre todo las de Buffon y de Paw, hasta llegar al análisis de la obra del Jesuita Manuel Orozco y Berra, de la que da cuenta de su método basado en *reglas y leyes* que rigen y preceden a la formación de las naciones: “Es la lucha constante de un elemento civilizador y otro salvaje, conflicto eterno entre el nómada y el labrador sedentario, entre el hombre de la ciudadela y el templo y el de la zarza y la peña” (Villoro, 1987, p. 181). Es clara la postura positivista de Orozco y Berra, que le llevó a cosificar al indio y su historia, proponiéndola como una historia que derivará tarde o temprano en el *progreso*, como interpreta Villoro de la obra de Orozco:

Todas las guerras de lo chichimecas se explican por el mismo motivo siempre repetido: la defensa de la civilización contra la barbarie; hasta llegar al definitivo triunfo de uno de los dos términos incompatibles. Así revélase toda la vida de ese pueblo presidida por una lenta evolución hacia la cultura, a veces interrumpida, otras frenada, pero siempre progresiva. (1987, p. 181)

Visto desde la “ciencia”, el indígena adquiere el carácter de objeto susceptible de ser racionalizado. Hay en esta postura, un triunfo de la razón sobre la visión religiosa con que se había mirado el indio. Como consecuencia de las afirmaciones positivistas sobre la historia del indígena, lo indígena se convierte en “cosa-objeto” determinado por el otro no indígena.

El último momento que explica Villoro sobre el indigenismo mexicano es el que denomina *Lo indígena manifestado por la acción y el amor*. En esa parte, Villoro analiza a algunos de los principales mestizófilos como: Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez. Es, en ese momento, en que aparece más claramente lo indígena como “problema”. Así, el *problema indígena* será heredado al siglo XX y será asumido, sobre todo por el estado nacional revolucionario y posrevolucionario, con lo que el indigenismo adquiere un compromiso institucional de mejora de las condiciones presentes y futuras de la etnicidad mexicana.

El nacionalismo como base del indigenismo mexicano

En este apartado, pretendemos dar una visión general de dos conceptos que consideramos clave en el desarrollo de la percepción, concepción y configuración del indígena en México, nos referimos al nacionalismo y al indigenismo. Ambos conceptos están insertos en un proceso histórico que ha sido multicitado y estudiado, sin embargo, nos referiremos aquí a personajes, actores sociales e instituciones, que tuvieron intervención en el planteamiento y desarrollo de ese proceso histórico de percepción y configuración de lo indígena. El indigenismo nacido de la revolución de 1910, tuvo como centro de gravedad la teoría de la *aculturación*, como eje de la conformación de la unidad nacional (tema del que hablaremos más adelante), dentro de esa teoría, las estrategias siguieron siendo el mestizaje y golpear donde la cultura es más sensible: el lenguaje y la educación, en donde se instaló dicha teoría.

Algunos intelectuales claramente indigenistas, revolucionarios y posrevolucionarios, además de Manuel Gamio y José Vasconcelos, son: “Gonzalo Aguirre Beltrán, Lázaro Cárdenas, Alfonso Caso, Isidro Castillo, Luis Orozco Chávez, Juan Comas, Vicente Lombardo Toledano, Ricardo Pozas, Moisés Sáenz, Miguel León Portilla y Arturo Warman, entre otros” (Reynoso, 2013, p. 335). A la participación de todos estos autores y personajes hay que agregar que, en el proceso de desarrollo del indigenismo, así como en la configuración de la imagen del indígena, intervinieron en la conformación y ejecución de políticas públicas, una serie de instituciones diseñadas como organismos para el estudio y atención de los pueblos indígenas entre 1910 a 1940, entre estas:

Junta para el Mejoramiento de la Raza Tarahumara (1906), Sociedad Indianista Mexicana (1910), Dirección de Antropología (1917), Departamento de Educación y Cultura Indígena (1921), La Casa del Estudiante Indígena (1926), Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), Dirección General de Asuntos Indígenas (1946), Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1951); en la actualidad, la mayor instancia gubernamental orientada hacia los indígenas es la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que desde 2003 reemplazó al INI. (Reynoso, 2013, p. 334)

Entre estas últimas guardan especial interés para este trabajo la *Sociedad Indianista Mexicana*, el *Internado Nacional de indios* y las *Escuelas Rurales*. Nos interesa describir sucintamente, el proceso de construcción del indigenismo, y la forma en que se instrumentó la institucionalidad, que se creyó que daría respuesta a la necesidad de los planteamientos nacionalistas, utilizando como pretexto la integración y unificación del país. Haremos, en el

siguiente apartado, una descripción y análisis de ambas instituciones, por considerarlas de alta influencia en su época y, al mismo tiempo, el más claro ejemplo de la continuidad del racismo del siglo XIX en el siglo XX.

La Sociedad indianista y su fugaz institucionalidad

Como ya hemos apuntado en este trabajo, desde el siglo XIX el estado, la intelectualidad y la sociedad en general, concibieron al indígena como un problema, el llamado *problema indígena*.⁷⁰ Esta idea no partía solamente de una percepción cultural de dominación, sino que también tenía base en consideraciones económicas proveídas por los llamados liberales. Desde los comienzos del siglo XIX ya se apuntaban Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora a explicar “las causas de la degradación indígena”, su conclusión era que habían quedado así debido a su sometimiento y al paternalismo colonial. Sin embargo, en la parte económica, los liberales no toleraban la noción de propiedad comunal de los indígenas, por lo que su pelea era por oponer a la concepción comunitaria, la de la propiedad individual. Consideraban esta condición como fundamental para que los indígenas se incluyeran en un proceso progresista, amén de considerarlos inferiores y atados a sus costumbres.

Al respecto, Laura Caso Barrera (2001) comenta que:

⁷⁰ Dice Urías (2001a) que:

Algunos datos generales acerca de la historia de la Sociedad Indianista son necesarios para tener una idea de su importancia y significado. Bajo el liderazgo de lingüista Francisco Belmar, individuos como Jesús Díaz de León, José Diego Fernández, José Cosío, Abraham castellanos, Demetrio Sodi, Ricardo García Granados, Miguel Bolaños cacho, justo Sierra, Félix Palavicini y muchos más, formaron esta sociedad cuyo propósito exclusivo fue estudiar la cuestión indígena y diseñar posibles soluciones el problema étnico. Publicar sus estudios en el boletín de la sociedad indigenista, que apareció con muchas dificultades y tropiezos entre 1911 y 1913. (p. 220)

[...] el verdadero problema de la cuestión india se expresaba en relación con la propiedad de la tierra. Por esto, el principio básico para los liberales era crear ciudadanos, que además fueran propietarios. La salvaguardia de la propiedad liberal se convirtió en uno de los bastiones de la política liberal. (p. 150)

Aunque los ataques a la propiedad comunal indígena habían comenzado desde finales de la Colonia, y si bien las Reformas Borbónicas no consiguieron erradicar la propiedad comunal, sí impusieron el trabajo de explotación individual de la tierra, lo que se opuso a la noción de trabajo colectivo entre los indígenas.

Con la llamada Ley Lerdo se desamortizaron las tierras en propiedad de comunidades indígenas en todos los estados, con lo que se consolidó la idea de que, “[...] las tierras comunales eran la causa del retraso de los indígenas, por lo que prohibía a los pueblos poseer o administrar bienes raíces y les obligaba a vender lo que tuvieran” (Caso, 2001, p. 151).

Los liberales también impulsaron el desarrollo de los ayuntamientos con base en la apropiación de la tierra. Por lo que la legislación en materia de propiedad municipal desarrolló dos alternativas: “Una fue enajenar la tierra de los pueblos en beneficio de particulares, la otra fue tratar de fortalecer las finanzas municipales a fin de que los pueblos se convirtieron en unidades administrativas responsables y económicamente autosuficientes” (Caso, 2001, p. 151). Como se aprecia, una de las razones ulteriores para minimizar a las comunidades indígenas, era la concepción liberal siempre opuesta a la visión colectiva o comunitaria, sobre todo en términos del ejercicio de la propiedad. Aunque prevenimos que no necesariamente sucedió de la misma forma, y con la misma intensidad, este enfrentamiento de los liberales con la vida comunitaria indígena. En donde sí podemos ver, muy encarnizada esta lucha, es en

lo que fue la llamada *Guerra de Castas* en Yucatán, lo mismo que en algunas zonas del centro del país.

Lo que interesa destacar aquí es, que el siglo XX hereda del siglo anterior, las concepciones, teorías, prejuicios y racismos que van a modelar la relación del “México moderno”, con las poblaciones indígenas y, es precisamente ese México sediento de modernidad y progreso, que utilizó la imagen del indígena como el eje de la unidad nacional.

En ese contexto nace en México la Sociedad Indianista Mexicana (SIM).⁷¹ Francisco Belmar, ministro de la Suprema Corte de Justicia en aquel entonces, dirigió el 28 de marzo de 1910 al presidente Porfirio Díaz, una carta en la que solicitó la autorización para fundar a la mencionada Sociedad, aclarando que si no era del agrado del presidente se podía desistir de su intento.

El tono de la solicitud refleja bien el grado hasta el cual ejercía el presidente sus poderes dictatoriales. Belmar recurre al halago, llegando al extremo de citar en la carta el siguiente párrafo, en el cual Brasseur de Bourbourg, relata su encuentro con Porfirio Díaz en Tehuantepec, en 1861 y la impresión que le causó el entonces Gobernador de Oaxaca: "Zapoteca de pura sangre; ofrecía el tipo indígena más bello que hubiera visto en todos mis viajes: creí en la aparición de Cocijopij, en su juventud, o de Guatemotzin, tal como a menudo me lo había imaginado". No extraña, pues, que

⁷¹ En ese sentido, se creó en la Ciudad de México en el siglo XIX, la Dirección de Beneficencia Pública, la cual, se apropió de funciones municipales como la administración de hospitales, hospicios y casas de corrección, entre otras. Los argumentos fueron varios, desde la corrupción, a la fiscalización y la poca atención de los funcionarios municipales a esos temas, aunque uno de los argumentos más llamativos es el de, “expedir nuevos reglamentos dirigidos a “moralizar” tanto a los asilados como a los empleados de la Beneficencia”. Eso provocó que las instituciones preventivas quedaran en manos de la beneficencia pública y privada y que las instituciones de represión como las penitenciarías y correccionales quedaron en manos del Estado. Un argumento importante para dicha separación es que se consideró la necesidad de separar a desvalidos de criminales. “Entre los primeros se distingue a aquellos cuya miseria ha sido producida por el vicio y la vagancia, y a aquellos cuya miseria proviene de la desocupación y la falta de educación (Urías, 2001^b, pp. 231-232).

la solicitud para crear la Sociedad Indianista Mexicana fuese calurosamente aprobada por el presidente Díaz el 30 del mismo mes de marzo. (Bonfil, 1967, p. 219)

Una vez fundada la Sociedad indianista, se aprestó a abrir sociedades en diversas partes del país, y comenzó los preparativos para la realización del primer congreso indianista en la Ciudad de México, que se celebró del 30 de octubre al 15 de noviembre de 1910. Según Bonfil Batalla, el congreso se conformó con personalidades de la talla de Genaro García, Federico Gamboa y Belisario Domínguez junto con Olegario Molina y Ramón Corral. En el congreso se discutieron lo que consideraron las mejores formas de mejorar las condiciones de vida de los indígenas.

En el Prólogo del primer número del Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana, se anota: "¿cómo podremos nosotros conocer la sociedad mexicana sin conocer a nuestros indios, ni cómo podremos elogiar al decantado progreso en nuestra patria sin procurarnos dejar en la barbarie a millares de pueblos, sólo por el error de los caciques de que su barbarie constituye la riqueza del país? Ejemplos tenemos en los Estados de Yucatán y Chiapas, en que el indio no figura como un ser libre, sino que se le mantiene como produciendo lo que una bestia de carga para sus dueños.

Tiempo a que el progreso se valora por el progreso de las grandes capitales, sin tener en cuenta el cuerpo de la nación que lánguido y escuálido pide un remedio eficaz, y en vano gritará la razón individual si el concurso de todo buen mexicano no viene en ayuda del enfermo". Se trata, pues, de una cruzada general en favor del indio" (Bonfil, 1967, pp. 219-220).

Dentro de las bases reglamentarias de la Sociedad indianista estaban tres objetivos fundamentales: a) Uno era el de invitar a todos los de raza indígena y sus "amigos" a

promover todo lo que se creyera conveniente para el desarrollo de los pueblos indígenas “o para excitar el fenómeno de la evolución social necesario para la cultura del indio”; b) Un segundo objetivo era el de fundar un diario para proporcionar “lectura adecuada” a los individuos de “raza indígena”, dicha publicación pretendió “que los indios se acostumbren a la lectura”; c) el tercer objetivo era el de “extender entre la raza indígena el uso del idioma castellano” (como se cita en Bonfil, 1967, p. 220). Comenta Bonfil Batalla que las publicaciones del *Boletín*... así como las ponencias del congreso:

permiten trazar las líneas generales del pensamiento que orientaba a estos precursores”; en las que, si bien no había un consenso general en cuanto a la percepción de los problemas o las soluciones, si hay aspectos coincidentes muy significativos. Uno de ellos es que “se pretende un análisis positivista “científico” de los problemas indígenas”. (1967, p. 221)

Así entonces, no existió un consenso respecto a la percepción del “problema indígena”, aunque lo que sí predominó fue un enfoque evolucionista, con tintes biológicos y énfasis social. Bonfil comenta que, en el prólogo del primer *Boletín*, se lee la “orientación oficial” de la Sociedad en la que se establece que no son partidarios de la idea de la inferioridad de “ciertas razas” y que, con cierta frecuencia, se considera al indígena como “raza degenerada”, dado lo cual se le finca al etnólogo la responsabilidad de estudiar las casusas que han determinado la “degradación de las razas”.

El punto de referencia para comprobar esta “degradación”, es justamente el esplendor alcanzado antes de la conquista europea, del cual, en opinión al menos de Bolaños Cacho, sólo quedan aspectos negativos: “... y de todas sus glorias, de todos sus heroísmos, de todas sus herencias, no conservamos más que una sola herencia

supersticiosa, en grado igual a las supersticiones suyas: la virgen de Guadalupe".

¿Remedio para esos males? el propio Bolaños Cacho señala: "Una solución sería acabar con el indio por raza inferior que estorba el progreso y mantiene en su poder tierras incultas; esto, aunque científico, repugna a un gobierno latino". (Bonfil, 1967, p. 221)

Como se puede ver de la anterior cita, el Boletín de la SIM arranca con una perspectiva claramente racista. Propone la identificación del problema y al mismo tiempo la solución "científica", aunque la imposibilidad de dicha solución está en la posición de "un gobierno latino", como expresa Bonfil: "El humanitarismo se enfrenta aquí, compasivamente, al rígido criterio científico que señala el genocidio como solución radical inmejorable" (p. 221). Al respecto, Beatriz Urías (2001^a) explica que:

Concibiéndose a sí mismos a la vez como científicos sociales y como filántropos, los Indianistas percibieron el mundo indígena desde una doble perspectiva. Por una parte, se representaba lo indígena como un obstáculo al progreso de la nación moderna; por otra, lo reconocían como un elemento social que indiscutiblemente hundía sus raíces en lo más profundo de la memoria nacional, y del cual no era posible prescindir en el proceso de constitución de una identidad mexicana. Esta doble perspectiva había estado presente en las obras de historiadores y pensadores políticos que a lo largo del siglo XIX habían buscado dar sentido y profundidad al concepto de la nación moderna. (p. 220)

La Sociedad Indianista, llegó a la idea de que el atraso evolutivo del indio impedía su ingreso al "progreso" de la moderna nación mexicana. La conclusión fue, que el desarrollo evolutivo de los indios dependía de la intervención de las clases superiores, ya fueran

intelectuales o filántropos, con lo que el indio volvió a ser considerado incapaz de su propio destino y gobierno —como en los viejos tiempos de la conquista— por lo que la distancia social se seguía marcando por la “gente de razón” y la que carecía de ella.

En los límites del porfiriato y el inicio de la insurrección, el discurso etnológico sobre el indio formulado por los individuos afiliados a la sociedad indigenista reflejó la atención que determinó la relaciones entre indios y no indios. La reflexión de los indigenistas en torno a las razas conjugó elementos como la denuncia abierta de la opresión a la que habían sido sometidos los grupos indígenas, con la consideración de qué no eran inferiores por naturaleza, con el proyecto filantrópico de “rescatarlos” de su atraso evolutivo y convertirlos en “gente de razón”. A diferencia de los “antropologistas”, que influidos por el enfoque de la medicina y de los estudios anatómicos realizaban estudios antropométricos para probar que los indígenas eran incapaces de evolucionar, los indianistas abrían esta posibilidad siempre y cuando los indígenas dejaran de ser indígenas en términos culturales y sociales. Es decir, siempre y cuando modificaron sus caracteres morales e intelectuales ante la imposibilidad de transformar sus caracteres físicos en el corto plazo a través del mestizaje (Urías, 2001^a, pp. 240-241).

Beatriz Urías (2001^b) considera que en la sociedad indianista confluyeron dos corrientes de pensamiento que guiaron las reflexiones y propuestas de los indianistas, a saber: el evolucionismo y las ideas de filantropía y beneficencia desarrolladas en el siglo XIX, aunque previene que no se debe pesar, que tanto las ciencias como la filantropía, eran en ese siglo como lo eran para la corona española o la inglesa.

En efecto, a partir de la ruptura con España la percepción del indígena cambió sustancialmente en la medida en que éste dejó de formar parte de una sociedad jerárquicamente constituida en estamentos, y comenzó a ser reconocido como ciudadano. Asimismo, la concepción religiosa acerca de la caridad hacia los grupos desfavorecidos fue cediendo lugar a una visión secularizada del progreso en el que se incluía a todos los integrantes de la sociedad. (Urías, 2001b, p. 224)

En ese orden de ideas, la Sociedad indianista desarrolló su programa de “regeneración” para los indígenas, justificada en toda la batería de teorías, ideas, prejuicios y concepciones del indígena, que se habían consolidado en el siglo XIX a partir del arribo de las ideas filosóficas, antropológicas y criminológicas, llegadas de Europa y, de la creación de instituciones que se enfocaron en un objetivo muy claro: en segmentos sociales que fueron configurados como población necesitada de sus servicios; entre estas están los Asilos, reformatorios, cárceles, granjas de corrección, entre otros.⁷²

Luego de amplias discusiones sobre temas como el agrario, el educativo, económico y cultural de los indígenas, la SIM publicó la última edición de su Boletín en 1913. Previo, entre 1911 y 1920 se había abierto la *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana*, donde se formó Manuel Gamio. En 1916 vio la luz su obra *Forjando Patria*, a un año de la promulgación de la Constitución federal y, ese mismo año, Gamio encabezó la recién creada *Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento*; como enuncia Bonfil

⁷² Menciona Loyo que la casa arrancó:

[...] con doscientos alumnos entre los once y los 19 años de edad, representantes de 24 grupos indígenas entre los que predominaron los nahuatl (61), seguidos por tarahumaras (22), mayos (16), huastecos (trece), mixtecos (once) y zapotecos (nueve). Los amuzgos (Guerrero) y los ópatas (Sonora) sólo tenían un representante. No obstante, los requerimientos, muchos de los alumnos fueron mestizos, y 31 de ellos no sabían ninguna lengua india. El primer contacto con el mundo "civilizado" fue sumamente difícil. (pp.106-107)

Batalla “Lo que así se inicia en estos años tiene su raíz, cercana y profunda a la vez, en las ideas que se debatían en la obra de Andrés Molina Enríquez y entre los integrantes de la Sociedad Indianista Mexicana” (p. 230). (véase también: Castillo 2014; Viejo, 2010, 46 y sigs.; Tenorio, 2009, 2011)

El internado nacional de indios: el proyecto de inclusión del nacionalismo posrevolucionario

La Casa del Estudiante Indígena (CEI), como también se le conoció al Internado Nacional de indios, se presentó como un proyecto educativo en el cierre de campaña presidencial de Plutarco Elías Calles en junio de 1924 y su primer director fue Enrique Corina Morfín en 1926.

La Casa y sus alumnos fueron utilizados simbólica y políticamente, ya sea por sus partidarios como por sus opositores, y la experiencia —a pesar, o quizás gracias, a su declarado fracaso— dejó huellas profundas en el debate y en la política educativa posterior. (Giraudó, 2010, pp. 521-522)

Engracia Loyo (1996) menciona que, en efecto, se les solicitó a las presidencias municipales con población indígena, que enviaran 10 indios varones de “raza pura”. Menciona Loyo que el director Puig Casauranc se lamentó de que se tuvo que devolver al 80%, porque eran mayormente criollos o mestizos “de insignificante proporción de sangre indígena”. La explicación de Puig era que: “nuestro egoísmo es tal que ni diez indios puros podían encontrar algunos gobernadores en un país de millones de indios. Muchos de los recién llegados eran sobrinos, hijos, o ahijados de los políticos” (Puig, 1932, como se cita en Loyo 1996, p. 106).

Luego de que fracasó la primera convocatoria restringida, se hizo una convocatoria abierta. En esta ocasión los aspirantes eran recibidos siendo varones de entre 14 y 18 años, que hubieran cursado los dos primeros grados de educación rural y que fueran:

- Inteligentes, vigorosos y saludables;
- Originarios de regiones con abundante población india;
- Residir fuera de los centros de población;
- Hablar “el idioma indio”
- No estar “incorporados” a la comunidad social mexicana
- Ni tener posibilidad de ayuda oficial o particular

Era conveniente que vinieran por lo menos dos jóvenes de una misma región. Los alumnos deberían de resolver cuestionarios sobre antecedentes personales (nombre, edad, "tribu indígena", idioma, materias escolares e industriales en las que había sobresalido, estado de salud, si era afecto a bebidas alcohólicas, etcétera), sobre sus familiares y sobre la vida económica y social de su región (Loyo, 1996, p. 106).

La casa arrancó con 200 alumnos,⁷³ con edades entre los 11 y 19 años, de 27 diferentes grupos indígenas. (Crespo, 2010) al terminar sus estudios debían volver a sus lugares de origen para integrarlas en la cultura nacional.

⁷³ Explica Karina Vásquez Bernal, en su tesis de maestría en historia que:

Gracias a los avances que se obtuvieron en materia de incorporación al introducir los Internados a las propias poblaciones indígenas, en los primeros años de la década de los treinta, estos planteles comenzaron a proliferar por toda la República. De acuerdo con los registros de la SEP, los Internados estaban establecidos en las siguientes regiones, todas ellas con una numerosa población indígena: Dos para la región Tarahumara, Chihuahua; uno para la región Mixteca, Oaxaca; uno para la región de Mezquital, Durango; Uno para la región de los Tzeltales y Tzotziles, Chiapas; uno para la región de los Otomíes, Querétaro; uno para la región de los Mayas, Yucatán y Campeche; uno para la región de los Huastecos, Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz. (Vázquez, 2010, p. 66).

Se trataba de reunir en la ciudad de México a indios/varones de raza pura, originarios de comarcas con densa población indígena, que hablaran una lengua autóctona y contaran con inteligencia, vigor físico y salud. Los jóvenes seleccionados recibirían instrucción primaria y la enseñanza de un oficio manual, agrícola o industrial. Una vez concluidos sus estudios regresarían a sus comunidades como líderes gestores del desarrollo enseñando las formas de vida civilizada y moderna que las motivarían a salir del atraso en que se hallaban. (Crespo, 2010, párr. 2)

Así, el experimento de la casa del estudiante indígena “Tenía el doble propósito de estudiar y de transformar la condición de los grupos indígenas en instituciones especializadas que modificarían sus hábitos de vida y trabajo” (Urías, 2001b, 235). De los proyectos encaminados a la incorporación del indígena a la vida nacional, el proyecto de la *Casa...* se destacó por que pretendía

[...] anular la distancia evolutiva que separa a los indios de la época actual, transformando su mentalidad, tendencia y costumbres, probar capacidad intelectual por medio de la educación”; con lo que se pretendió que desarrollaran una “solidaridad étnica”, que haría que los alumnos regresaran sus comunidades y fomentaran “el alma nacional en sus hermanos de raza”. (Crespo, 2010, párr. 3)

Con la formación y mediante el cambio de mentalidad y costumbres, la Secretaría de Educación de esa época, pretendió que los egresados se convirtieran en difusores culturales como intermediarios con las comunidades rurales. “Además se buscaba demostrar las capacidades intelectuales de los indígenas, sometiéndolos a exámenes físicos y mentales para probar que, tal como los mestizos, eran capaces de asimilar la cultura y la civilización dominantes” (Giraudó, 2010, p. 522).

Comenta Laura Giraudo que desde sus inicios hubo contradicciones en las posiciones sobre los términos de *raza* y *asimilación*, por lo que las dificultades se presentaron en el momento de la elección de los alumnos, de tal manera que se rechazó al primer grupo por considerarse que eran mestizos y no “indios de raza pura” (210, p. 522).

El funcionamiento y objetivo de la *Casa del estudiante*... heredó del siglo XIX, la visión del indígena como un sujeto capaz de integrarse en la lógica nacional, con la condición de que cambiara sus costumbres, y hubiera en él, una “regeneración” inclinada al desarrollo del país. Esto queda patente en el anuncio del proyecto del Internado por el doctor Manuel Puig Casauranc de 1924.

La fundación de esta Casa no constituye ni una obra de conmiseración ni una obra de exaltación absurda. La revolución cumple con su deber al brindar al indio las mismas oportunidades de que han gozado antes elementos más afortunados y apenas obra dentro de la más estricta equidad al dar a este pequeño núcleo de indios la justa participación en la cultura fundamental. (como se cita en Urías 2001^b, 235-236)

Las *Bases de funcionamiento del Internado Nacional de indios*, se hicieron eco del anuncio que el doctor Puig, había hecho con motivo de la presentación del proyecto, y de igual forma en esas Bases, se consideró la necesidad de que los indios “evolucionaran” culturalmente, para su integración total al proyecto revolucionario de nación.

La institución tiene fundamentalmente por objeto anular la distancia evolutiva que separa a los indios de la época actual, transformando su mentalidad, tendencias y costumbres, sumamos a la vida civilizada moderna incorporarlos integralmente dentro de la comunidad social mexicana. Al efecto, el internado rodeará sus componentes de las mejores condiciones materiales compatibles con la Hacienda Pública... los hará

partícipes de la cultura fundamental (primaria y secundaria), les impartía conocimientos de orden mundial, agrícola o industrial y, en suma, le daba educación integral que los convierta en entidades progresivas de por sí, pero *por ningún motivo los mantendrá aislados...*; por el contrario, actuará en modo que los jóvenes indios sientan vigorosamente que son miembros de la gran familia nacional. (como se cita en Urías, 2001^b, p. 235)

Finalmente, la CEI fue clausurada luego de una inspección especial. En el informe de dicha inspección se concluyó que la *Casa...* no logró sus objetivos, una evidencia de esto era “que sus alumnos no habían vuelto a sus comunidades y como escuela normal no tenía buenos resultados, además de resultar excesivamente costosa” (como se cita en Giraudo, 2010). Lo que se sabe del regreso de los alumnos a sus comunidades, según Laura Giraudo, es “que los egresados trabajaron desde 1930 en varias comunidades rurales, indígenas y mestizas, y que en varios casos fue la organización misma de la SEP la que les impidió el desempeño de su misión” (p. 524). Las escuelas normales rurales que se organizaron como internados mixtos de 1926 a 1943, estaban destinadas para alumnos indígenas y se abrieron en distintas partes del país. (véase Vázquez, 2008)

En los primeros años treinta, la frustración y decepción por las dificultades que encontraba la escuela rural en el desarrollo de las múltiples tareas que se le habían encomendado condujo a los educadores y funcionarios de la SEP a rediscutir los métodos empleados hasta entonces y a la reforma de varias instituciones rurales. En cuanto a los internados, la SEP, en lugar de traer los indígenas a la “civilización”, optó, como ya había sugerido Ramírez, por llevar la “civilización” a los indígenas,

estableciéndolos en las zonas rurales: los Centros de Educación Indígena. (Giraudó, 2010, p. 524)

Los ahora llamados internados estaban encaminados a educar sin “desarraigar”, por lo que se diseñaron programas únicos, basados en “las condiciones locales, la cultura y el lenguaje de la comunidad en que se situarían, promoviendo además la participación de los vecinos. A diferencia de la Casa, además de varones, podían ingresar también mujeres” (Giraudó, 2010, p. 523) Se continuó con la idea de la pureza indígena para ser aceptados y hablar una lengua indígena.

El plan de estudios incluía la enseñanza básica del español hablado y escrito, de nuevos hábitos y costumbres, el estudio de las artes populares de la región, enseñanzas técnicas, de labores agrícolas y deporte. Se enfatizaba el aprendizaje de las tecnologías modernas en la agricultura, consideradas necesarias para elevar el nivel de vida: a tal fin cada internado debía disponer de 25 hectáreas de tierra para su cultivo (2010, p. 523).

El objetivo entonces de los internados o Centros era que los egresados fueran “agentes del progreso” y que rescataran lo mejor de sus culturas, acorde con los valores nacionales. Así que los alumnos debían estar abiertos a la influencia cultural mutua con la comunidad y los profesores para adaptarse.

El énfasis acerca de las culturas locales significaba para algunos una educación más rudimentaria (considerando las “limitadas capacidades” de los alumnos) pero, al mismo tiempo, creaba la posibilidad de que las comunidades tuvieran un papel en la definición del contenido de la enseñanza. Estos centros se podían convertir así en

lugares donde los indígenas reclamaran tanto el derecho a la educación como el derecho a mantener su propia cultura. (Giraudó, 2010, p. 525)

Luego de abrir en Guerrero y Chihuahua dos internados piloto en 1931, la SEP abrió en 1933 otros nueve centros en diversas zonas del país,⁷⁴ no sin enfrentar problemas desde sus inicios debido a deficiencias en las instalaciones, falta de material y conflictos con el personal y su inexperiencia. El efecto de estas dificultades fue que, pasado un año de inaugurados, algunos planteles se habían quedado casi solos. Luego de una inspección entre 1933-1934, el inspector Luis Monzón consideró que se debían llevar a cabo una reorganización sustentada en la idea de que “los indígenas sólo podían ser redimidos por los indígenas mismos” (Dawson, 2004 como se cita en Giraudó, 2010, p. 526).

Para 1936 el número de estos centros se incrementó a 32, debido a la importancia que el proyecto cardenista le otorgó. Con 3000 alumnos y un contexto más favorable que el de sus inicios, estos centros tuvieron alta demanda por lo que se solicitó la apertura de más internados. La figura de estos centros fue cambiando según los tiempos políticos, en todo caso lo que interesa aquí, es destacar como su creación derivó del proyecto del Internado Nacional para indígenas y que su esencia continuó perpetuando la idea de la incorporación del indígena a la lógica nacional.

⁷⁴ Engracia Loyo (2011), da cuenta de los efectos de la aculturación en las escuelas rurales:

El Departamento de Escuelas Rurales e Incorporación indígena sustituyó el Departamento de Cultura Indígena, con la misma idea de años anteriores: y seguido bastaba un mismo sistema educativo para todos. En estos primeros tiempos Sáenz tuvo la obsesión de crear una misma civilización del mosaico cultural que era México. Fieles a esa política, los maestros con frecuencia mostraban su falta de sensibilidad hacia las costumbres de sus alumnos ya tentaban cotidianamente contra ellas: y seguido cortaba el pelo a los varones, obligaban a niños y niñas a sentarse juntos, prohibiendo a las niñas cubrirse la cabeza, castigaban a quienes hablaran la lengua materna, por citar algunos ejemplos. Los niños no podían asimilar las materias escolares, adaptarse al horario, al encierro en el aula. No faltó algún maestro que los atara a la silla o al pupitre para que no huyeran. Sáenz lamentaba que los pequeños que eran vivaces y alegres en sus hogares, en la escuela se volvían taciturnos y apáticos. (p. 259)

Así pues, tanto la *Sociedad Indianista* como la *Casa del Estudiante Indígena* y las *Escuelas Rurales*,⁷⁵ retomaron las ideas racistas (germinadas en el siglo XIX) y la idea de “regenerar” al indígena. La *Sociedad* diseminó a través de su *Boletín...* algunas ideas desarrolladas por Francisco Belmar, entre ellas estaban,

La integración de los grupos indígenas a la vida nacional mediante la educación, la uniformización lingüística y la transformación económica; el rescate de elementos de las culturas indígenas para enriquecer el concepto de la nación moderna; y un estudio de las razas que desmintiera las orientaciones de los antropólogos ortodoxos. Una pregunta planteada de manera recurrente en este contexto fue la de si los indios eran capaces de evolucionar. (Urías, 2001^a, p. 227)

Las instituciones que comentamos arriba son muestra clara de que el comienzo del siglo XX heredó y trajo consigo un sinfín de contradicciones mayores a las del siglo XIX. La contradicción de estos proyectos es, que las discusiones entre estudiosos y políticos, respecto a las teorías de fondo que sostenían el proyecto indigenista posrevolucionario, no eran otras que

⁷⁵ Beatriz Urías concluye que la intención del proyecto de la *Casa del estudiante*, fue muy similar al de la Sociedad indianista: el de “regenerar”, aunque en este último caso, los estudios sobre indígenas se transformaron y el enfoque etnológico de los indianistas se sustituyó por un enfoque psicofísico “integrado por pruebas de inteligencia, exámenes antropométricos. La finalidad de las pruebas de inteligencia fue hacer “un trabajo científico, con las pruebas más adelantadas, para medir la mentalidad de los indios”. Los resultados obtenidos en las pruebas de inteligencia que fueron aplicadas en el Internado a los estudiantes indígenas de primer año de primaria identificaron “deficiencias atribuibles al desconocimiento del español y una edad mental adecuada”. Las pruebas de Fay Descoeudres, aplicadas a estudiantes de segundo, tercero y cuarto años de primaria, arrojaron “resultados análogos a los de los estudiantes ciudadanos”. A través de las mediciones antropométricas, que comenzaron a ser practicadas por los antropólogos físicos mexicanos y extranjeros a partir de 1880 y que continuaron siendo realizadas hasta 1950 por los sociólogos mexicanos, se buscaba establecer puntos de referencia entre las características físicas de los diferentes grupos étnicos que poblaban el espacio nacional. La conjunción de los estudios psicológicos y antropométricos estaba dirigida a “establecer la correlación existente entre el desarrollo físico y el mental” de los indígenas a fin de medir su capacidad evolutiva” (2001b, p. 236).

la concepción liberal y la positivista, que se pronunciaban en el mismo sentido y desde la misma plataforma: regenerar al indio desde el *evolucionismo*.⁷⁶

El indigenismo en el programa posrevolucionario

A pesar de las periodizaciones que podemos encontrar en los estudios del indigenismo, es de notar la idea que campea en términos generales en los distintos trabajos: la idea del indigenismo como una alternativa de salvación del indígena, dado por el “otro”. Sin embargo, destacamos de esta revisión, que el indigenismo pasó de ser un corriente de estudio “científico”, a ser una política de estado que mantuvo la idea de redención del indígena, aunque ya no en lo religioso, sino en lo cultural y lo político. Por ello, habría que dar cuenta de esas ideas, y de los intelectuales del siglo XIX al XX, que consideramos hombres de transición de la teoría a la práctica, consolidados como positivistas, con una mezcla de higienistas, eugenistas y sin duda, racistas.

Explica Joshua Lund (2017), que la dinámica conflictiva de finales del siglo XIX, entre la expansión capitalista y la soberanía popular, produjo dilemas morales y filosóficos a los liberales, quienes entendían el drama histórico del indígena como producto de su sometimiento por los diferentes estados, ya coloniales o nacionales. Un cauteloso inicio de la campaña de compasión se debió a Guillermo Prieto en 1857; más tarde, en 1864, en el considerado primer estudio moderno sobre los indígenas de Francisco Pimentel, se

⁷⁶ Una de las publicaciones de Manuel Gamio, que mayor fama e influencia tuvieron, es la de *La población del valle de Teotihuacan* (1922) con la que el fenómeno del indigenismo se proyectó a nivel internacional y que le valió la obtención del doctorado en antropología por la Universidad de Columbia. Este trabajo representa la consagración de Gamio como antropólogo, ya que, con este, consolidó las aportaciones de la antropología: “estudiar integralmente una zona, desde sus raíces prehispánicas hasta las condiciones actuales, pasando por la época colonial, con la participación de especialistas de diversas ramas del conocimiento” (Matos, 1972, como se citó en Reynoso, 2013, p. 337).

denunciaron los abusos sufridos por el indígena a manos del colonialismo. Como ya hemos reseñado líneas arriba, para 1900-1910:

La tesis del indio como víctima de la historia ya era convencional. Así surgió una segunda estratagema retórica que se colocó a un lado con el discurso de pacificación ligado a la colonización, a menudo en conflicto con él, pero también a veces apuntalando sus declaraciones. Yo llamo a esta reacción “la indianización”. Con el término “indianización” intento dar un matiz más fino al “indigenismo” tradicional”. (Lund, 2017, pp. 27-29)

Sobre el indigenismo, hemos dicho que tiene un largo antecedente más allá del siglo XIX, podemos iniciar su recuento desde las discusiones en la Junta de Valladolid –como ya hemos expuesto en los primeros apartados de este trabajo— sin embargo, siguiendo a Lund, coincidimos en una definición mucho más cercana a nuestro tiempo, ya que el objetivo de la protección ha ido variando en cada época.

En términos generales, el indigenismo se refiere a los diversos movimientos intelectuales, programas gubernamentales y proyectos estéticos que tienen como objetivo principal la defensa de la condición social y cultural del indígena; comienza a tomar cuerpo como discurso a mediados de la década de 1910 y alcanza algo como un apogeo ideológico en México en las décadas de 1950 y 1960. Por su parte, la indianización busca captar la promoción de la idea de que las comunidades indígenas no representaban un margen fastidioso, sino más bien el centro mismo de la identidad nacional mexicana, una tesis que puede aparecer o no en las obras indigenistas. Un claro ejemplo de indianización ocurrió en la década de 1880 cuando el estado mexicano erigió un prominente monumento al guerrero azteca Cuauhtémoc, en nombre

del patrimonio nacional y como fuente de condición nacional de México. (Lund, 2017, p. 28)

La elite liberal urbana que buscó afianzarse en la modernidad capitalista entendió al indígena como un ser rural que representaba un problema a resolver. En tanto, las comunidades indígenas veían la imposición de la modernidad, proveída desde la urbe, como un proceso de continuación de un colonialismo interior, en donde el estado oligárquico llevó a cabo despojos de las tierras comunales a través de la guerra o de operaciones legales. En este sentido, el proceso de reconstrucción del indio como “problema”, permaneció en el comienzo del siglo XX. No será hasta 1920 cuando se tenga afinada la corriente del *indigenismo* como un discurso en defensa del indígena. Sin embargo, es un discurso construido por gente no indígena, y que llegó a constituirse en política oficial de estado desde 1930 hasta por lo menos 1970. Dentro de todo ese periodo el estado asume la protección de los indígenas, asignándoles tierras y la implementación de programas educativos que intentaban reforzar la idea de la unidad nacional, la imposición de una sola lengua y la asimilación de la modernidad.

Con eso, apareció la idea de la incorporación del indígena a la sociedad moderna y la ciudadanía, como condición para formar parte del Estado-nación. Nuevamente, como en el siglo XIX, no se aceptó su condición de sujeto étnico, y el indígena se vio obligado a aceptar la cultura y la lengua de la sociedad, que se había convertido en una sociedad redentora, emblanquecida por el ascenso al poder hegemónico tras las batallas del siglo XIX.

A comienzos del siglo XX, aún persistía la idea de que la nación mexicana se había forjado con la conquista y no con el pasado prehispánico. Para los intelectuales del siglo XX, aún resaltaba la voz e ideas de los mestizófilos como Justo Sierra, que para 1902 expresó:

Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas; nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma. (Sierra, 1957, 117 como se cita en Pérez, 2010, 38)

El mestizaje siguió siendo la vía más propicia para acrisolar a las dos “razas” que confluían en el mexicano. “Una metáfora, la del mestizaje como fundamento de la nacionalidad, que acabó calando en gran parte de la cultura de la época y que aflora continuamente en polémicas y debates” (Pérez, 2010, 38).

El indigenismo de estado y las instituciones

Las aportaciones de Manuel Gamio han sido múltiples y están documentadas por el sector académico, por lo que interesa aquí revisar el desarrollo del indigenismo en el que participó este personaje. En ese orden de ideas, nos remitiremos a enunciar las instituciones y discursos que se estructuraron en el México posrevolucionario a partir de las propuestas de Gamio, dentro de estas, el indigenismo de estado.

El indigenismo, como ya hemos comentado, se convirtió en una política pública que construyó no solo una estructura jurídico-política, sino y, sobre todo, simbólica. El denominado padre de la antropología mexicana, seguidor de Franz Boas y del llamado “relativismo cultural”, escribió el texto *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, considerada como la obra de arranque del pensamiento indigenista de Gamio. En ella plasmó todo un programa de unificación nacional que observaba como obstáculos las diferencias de raza, idioma y cultura. Consideró que la obra revolucionaria debía centrar sus esfuerzos en construir una nueva patria. Criticó la percepción que se tenía de la “agresividad natural” del indígena, lo

mismo que su exclusión del proyecto de nación. Por ello propuso la integración del indígena a través del idioma y la cultura, con lo que podría dejar de ser considerado como enemigo.

Como ejemplo de eso está el trabajo de Gamio que en su título avisa de la intención de su proyecto y su visión. *Forjando patria...* se escribe y publica antes de la Constitución de 1917, cuando Gamio era funcionario de la Inspección General de Monumentos Arqueológicos. (Castillo, 2013, 112) Por eso criticó a la Constitución de 1857 y la consideró un documento que privilegiaba y aplicaba a un segmento de cultura europea que representaba una minoría del país. De la lectura de los autores que reseñaron las obras de Gamio podemos resumir que su obra y aportaciones se concentran en tres actividades:

1. La dedicación a la investigación del fenómeno de la cultura indígena (así lo hemos llamado nosotros).⁷⁷
2. La producción de instrumentos de investigación y difusión como son las revistas *Etnos* (1920); *América Indígena* y el *Boletín Indigenista* (que tienen su antecedente en la convención indigenista interamericana).
3. Su trabajo en la administración pública como un promotor de obra pública en beneficio de poblaciones indígenas (desazolve de ríos, construcción de presas, abastecimiento de agua, construcción de caminos, enseñanza agrícola, entre otras cosas). En esta actividad, Gamio trabajó en la Dirección de antropología, la Secretaría de educación, entre otras instituciones y por supuesto, en la creación y conducción del Instituto Nacional Indigenista (INI).

⁷⁷ Luis Alberto Acuña (2015) menciona que el indigenismo como corriente de opinión y movimiento ideológico, apuntó su preocupación por hacer notar la presencia indígena en “la cultura nacional, la defensa de sus derechos económicos y sociales, y por la reivindicación de sus valores y de su cultura” (p. 13).

Llama la atención que en el discurso de Gamio se observan las mismas consideraciones de algunos intelectuales del porfiriato que hemos reseñado líneas arriba (Pimentel, Bulnes, Justo Sierra, Aragón, Raigosa y Molina Enríquez) y pareciera que hay una línea discursiva de finales del siglo XIX que configura a un indígena más comprensible, cercano y con potencial integracional, que se perpetúa durante los comienzos del siglo XX a partir del movimiento revolucionario y posrevolucionario. Precisamente Irving Reynoso Jaime (2013, 344) al reseñar las consideraciones y percepciones de los autores decimonónicos, hace notar la coincidencia de estos en la propuesta del mestizaje como la ineludible respuesta para el logro de la unidad nacional —lo que implicaba mantener la misma lengua, religión, costumbres, estado evolutivo, propósitos y aspiraciones— en ese mismo análisis, Irving Reynoso confirma que Gamio buscó con su proyecto la unidad nacional:

El proyecto de Gamio apuntaba justamente en esa dirección. Luego del intenso periodo de la lucha armada, el Estado posrevolucionario que emergió en los años veinte se vio en la necesidad de construir una legitimación nacional en un país profundamente dividido social, económica y culturalmente. Estaba el hecho, además, de la importante participación indígena en los combates militares de la revolución, por lo que no podía seguir excluyéndose a ese sector. Había que incorporar definitivamente a los indígenas, pero ¿cómo?. (Reynoso, 2013, 345)

En el imaginario social de aquella época en México, existía la firme creencia de que *el mejor indio es el indio muerto*. Fue esta, una imagen que se confeccionó y consolidó no solo con las ideas de los racistas y detractores de la existencia del indígena, sino también estuvo presente en la construcción de la identidad nacional desde finales el siglo XIX, cuando se exaltó la heroicidad y cultura de los indios prehispánicos; por eso es importante comprender

que para la época en que Gamio desarrolla su proyecto y obra, existió y existe, tal estigma contra los indígenas. Reynoso (2013) propone que no debe entenderse la obra de Gamio como una posición hostil contra aquellos.

Resulta pertinente reflexionar sobre este punto, pues habría que matizar y contextualizar las ideas acerca del mestizaje, para no etiquetar el proyecto de Gamio como una empresa abiertamente hostil hacia las comunidades indígenas. En realidad, se estaba combatiendo contra la concepción liberal del indígena que fue dominante en el siglo XIX, particularmente durante el porfiriato. El liberalismo triunfante elaboró un relato histórico nacionalista en el que se apropió del “glorioso pasado indígena” para oponerlo a los símbolos de sus antiguos dominadores españoles (344).

Líneas atrás, hemos hablado de cómo algunos liberales difundieron la idea de que los mexicas eran dirigentes de una “nación constituida”, a la llegada de los españoles. (Jiménez, 2004) Con esa acrobacia discursiva se pretendió asimilar a todos los grupos indígenas bajo el mando de los mexicas, como si estos ejercieran un poder central para todas las culturas. Esa concepción se consolidó con el tiempo y fue lo mismo hablar del pasado indígena que del pasado azteca como un pasado único, legítimo, auténtico y de antecedentes gloriosos de la moderna nación mexicana.

Se habló entonces del pueblo azteca como el antepasado directo de la nación mexicana, recuperando su iconografía para elaborar los nuevos símbolos republicanos (el águila y la serpiente en el escudo nacional) y se exaltaron las manifestaciones artísticas y arquitectónicas de las antiguas culturas como ejemplo de la grandeza originaria de los habitantes de América. El indio ejemplar era el indio histórico. En cambio, las comunidades indígenas de carne y hueso sufrieron un ataque sistemático

de parte de la legislación liberal contra su autonomía política, su organización económica, su cultura comunal y sus usos y costumbres. En algunos casos la ofensiva amenazaba con el exterminio, como lo padecieron los mayas y los yaquis. El indio bueno era el indio muerto. (Reynoso, 2013, 343-345)

Irving Reynoso menciona que Manuel Gamio fue quien operó en lo político, la transición de la idea del indio muerto al indio vivo. En ese trámite, promovió la valoración histórica y cultural de los indígenas, desde sus estudios arqueológicos, incluso en la confección de los símbolos patrios al diseñar “un águila indígena (*quauhtli*) para sustituir al águila germánica del escudo nacional” (Gamio, 1986, 133, como se cita en Reynoso 2013, 345).⁷⁸ Sin embargo, una labor de las más importantes consistió en replantear la relación del Estado con los pueblos indígenas. Planteó la recuperación del indio vivo, criticando las ideas y prejuicios raciales y evolucionistas “[...] exigiendo que dejase de considerarse a los indígenas como una raza étnicamente inferior, pues sus condiciones de miseria social y económica se debían a la exclusión histórica de la que habían sido objeto” (Reynoso, 2013, 345).

El proyecto de Gamio consideró cuatro líneas de acción: “fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales” (Gamio, 1992: 183, como se cita en Castillo, 2014, 3). El objetivo era la homogeneización cultural a través del integracionismo como estrategia para el logro de la unidad nacional, un viejo proyecto que encuentra legitimidad, estrategia y consolidación en el México posrevolucionario. Según Guillermo Castillo “El nacionalismo

⁷⁸ Al respecto del término “univocista”, nos referimos a este en el sentido en el que es usado por Mauricio Beuchot, en la descripción de los elementos que constituyen su propuesta de Hermenéutica analógica. Ver Beuchot, M. Beuchot, M. (2002). El pensamiento analógico en las filosofías analítica y pragmática. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 47(48), 25–36. También véase del mismo autor: *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*; *La retórica como pragmática y hermenéutica*; *Historia de la filosofía medieval*; *Hermenéutica, analogía y signo*; *Charles Sanders Peirce: Semiótica, iconicidad y analogía*; entre otros.

para este antropólogo implicaba un proceso de unificación y definición política (en función de la relación entre los límites administrativos y geográfico-territoriales del Estado y la población); también exigía un proceso de estandarización sociocultural” (2014, 3).

En su proyecto, Gamio traza la ruta de la estrecha relación entre la antropología y el estado para el interés y diseño de políticas indigenistas tomando en ello a la antropología como base de un conocimiento integral, lo mismo que como práctica social para la transformación sociocultural; esto le permitió avizorar

Las condiciones de existencia y el lugar que los indígenas tomarían en el país. [...] delineó un vasto camino tendiente a conjuntar a los grupos étnicos con el resto de los sectores de la población mexicana y avanzar en la conformación de “una patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida” (Ibíd., 1992: 183). No obstante, en este programa de convergencia sociocultural, los indígenas serían quienes se tendrían que acercar y modificar su modo de vida en función de los otros grupos y no a la inversa (Ibíd., 1992: 10)”. (Castillo, 2014, 2)

Aunque Gamio ejerció una fuerte crítica contra los racistas y evolucionistas, dentro de su proyecto y sus percepciones científicas y académicas, se logra ver que tal vez inconscientemente, también proponía una especie de racismo institucional que bebía de las fuentes del cientificismo decimonónico. Suponemos que como consecuencia de su formación académica liberal-positivista del relativismo cultural (teoría heredada de Boas) y, debido a los efectos y consecuencias de la Revolución armada de 1910, sus propuestas de mejoramiento de la condición social, cultural y legal (entre otras) de los indígenas, sus esfuerzos se concentraron en el logro de la unidad nacional considerando el mestizaje (al igual que los mestizófilos del siglo XIX) y la univocidad de la lengua, como elementos centrales del cambio

más allá del mejoramiento general de las condiciones de vida de los indígenas. (Castillo, 2014; Castillo, 2015)

Para Gamio el pasado histórico siguió siendo un elemento legitimador de política, sin embargo, consideró que esa legitimidad debía recurrir también a la incorporación de los indígenas a los proyectos del presente. Estaba claro para él que el mestizaje era un plan básico para la creación de una nación; su proyecto consideraba criterios selectivos, ya que para la inclusión indígena era necesario incluir a los que tenían características que valía la pena conservar, la intención era que los elementos positivos de las culturas indígenas fortalecieran a la sociedad en general.

Si bien Gamio ya no consideraba como sus antecesores indigenistas a los indígenas como seres inferiores, ni pretendía occidentalizarlos como requisito previo a su asimilación, también es cierto que su proyecto no concebía la posibilidad de unificación nacional sin el mestizaje, ya que la diversidad cultural representaba un obstáculo insalvable para crear la nación, por ello resultó fundamental el mestizaje al que Gamio le otorgó un papel preponderante en su perspectiva del nacionalismo, en la medida en que el mestizaje “se dirigía a la *unidad y bienestar nacional*” (primer momento del nacionalismo). Posteriormente, se llevaría a cabo la fase tendiente a hacer corresponder la unidad nacional con la estructura (e instituciones) políticas (segundo momento del nacionalismo)” (Castillo, 2014, 8). En ese mismo tenor, Motta (2015) expresa que:

El indigenismo revelaba una nueva forma de comprender al indio en relación con las cuestiones étnicas, culturales, económicas y sociales, alejándose de las perspectivas teológicas, éticas, bélicas o biológicas con las que se había identificado desde el siglo XIX. Desde sus diferentes interpretaciones, durante el periodo inicial,

implicaría la mirada exterior de un sector criollo que pretendía integrar al indio en su proyecto de nacionalidad abogándose su representación. (p. 14)

Es comprensible que para su época y a partir de su relativismo cultural, Gamio tuviera una concepción univocista⁷⁹ de la idea de nación, es decir, sus horizontes ideológicos no alcanzaban a percibir la posibilidad de integrar un todo cultural diverso en la linealidad y unificación de una sola posibilidad cultural. La *pluralidad*, el *cosmopolitismo* o la *multiculturalidad*, con todo lo que estos constructos implican, no solo en lo lingüístico sino en lo semiótico, no eran conceptos que tuvieran peso o posibilidad simbólica, ni mucho menos política para la época de Gamio. Aunque productos de la modernidad, aún no se debatía claramente ni en la sociología, ni en la política, sobre las posibilidades de convivencia entre culturas diversas, bajo una misma identificación nacional.

Para Gamio, la nación sostenía un tipo superior de unidad espiritual que debía ser construida mediante la aplicación de leyes científicas. La antropología, con ayuda de otras ciencias, era un instrumento crucial en el proceso de construcción de la nación, ya que el objetivo último era la integración de las culturas indias a la modernidad (De la Peña, 1996 como se cita en Iturriaga, 2020, 153).

A la par de Manuel Gamio también se adhirieron al trabajo indigenista algunos académicos, intelectuales y políticos de principios del siglo XX que tuvieron la influencia de Gamio, uno de ellos es sin lugar a duda José Vasconcelos, de quien reseñaremos algunas posiciones sobre el tema indígena más adelante. Lo que nos interesa en esta parte es destacar

⁷⁹ Sobre la Revolución mexicana, existen autores con mucha autoridad académica para poder comprender el desarrollo de dicho proceso histórico. Por ahora solo nos interesa dejar en claro, que, para fines de este trabajo, entendemos a la revolución armada de 1910, como un proceso en donde se conjunta diversos movimientos, que tenían reclamos igual, parecidos o medianamente similares. Coincidimos con Cynthia Radding (1985) cuando comenta: “Merece subrayarse que no se trata de la Revolución de 1910, sino de varios movimientos de rebelión social y política que confluyeron en una red compleja y a veces contradictoria de actores y corrientes ideológicas” (p. 26).

que para la posrevolución era importante sustentar su legitimidad, no solo en el discurso de liberación, sino en incorporar las voces y sentires del agrarismo y la clase obrera y, discretamente, pensar en resolver el hasta entonces llamado *problema indígena*.

A través del apoyo gubernamental el indigenismo se convirtió en una política pública trascendental, que le permitió al renovado estado mexicano poner en práctica los valores revolucionarios y por supuesto, realizar experimentos políticos en diversas regiones mexicanas, como indica Thomas Benjamin (1992) “[...] la alianza directa entre el Estado y las masas disminuyó el poder y la autonomía de los movimientos revolucionarios mexicanos en “la Revolución mexicana”, una idea unificadora con un Estado centralizador que suplantaba la pluralidad existente en México desde 1911” (130).

El nacionalismo puede ser estudiado desde varias teorías, en este caso nos interesa describir brevemente el impulso nacionalista en México, emanado de la revolución armada de 1910. Más allá de un recuento de hechos y personajes, debido al tema que abordamos, nos centraremos en la figura y propuesta de los promotores de lo que llamamos aquí como el *indigenismo nacionalista*.

La llegada del siglo XX trajo a México un carácter renovado de las ciencias con las que la nueva generación de intelectuales haría frente a los problemas del México moderno. Con el positivismo por delante y las viejas prácticas racistas resemantizadas en indigenismo e hispanismo, Manuel Gamio (entre otros) elaboró un gran proyecto no solo de inclusión del indígena al progreso del país, sino además, la figura ancestral del indio y la moderna presencia del indígena fueron la matriz simbólica de la identidad nacional, misma que aún estaba en ciernes, es decir, la intelectualidad del nuevo siglo XX avizoraba que la mexicanidad o la identidad nacional recién comenzaba a gestarse luego de los procesos históricos que recién

habían sucedido el siglo anterior. Quizás por eso Gamio siguió pensando en clasificar por sangre a los grupos étnicos y con ello valorar el grado de atraso o avance que había en cada uno.

Para Gamio, así como para otros intelectuales de la época vinculados a los diversos regímenes de la Revolución la “nación” fue un programa de país a realizar, un proceso aún inconcluso y por definirse. En este sentido, Gamio consideró que el programa esbozado en Forjando Patria era una apuesta para generar las condiciones necesarias para conformar “una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida” (Ibíd., 1992: 183). Era una concepción de nación entendida como una comunidad cultural en ciernes, pero sobre la base de un territorio definido (por los límites jurídicos y geopolíticos del Estado). Muy probablemente la nación como colectividad por surgir en un no lejano porvenir era imaginada y proyectada por los intelectuales como Gamio, pero no por las masas. (Castillo, 2014, 14)

Como vemos en la cita anterior, Gamio consideró que las poblaciones indígenas podrían ser la fuente del patrimonio cultural que se fundió con los demás elementos culturales que formaron la nación mexicana, aunque el mismo tiempo esa nación dejó en el completo abandono a los indígenas. El proceso de inclusión del indígena hubo de pasar por algunas vicisitudes históricas. Como ya apuntamos, el porfiriato dio auge al positivismo y las ideas racistas, la eugenesia y el higienismo de inspiración europea y norteamericana, lo que formó a una generación que creció intelectualmente con las ideas de los pensadores de siglo XIX, aunque con el renovado brío del siglo XX. Hemos de recordar que llegar a ese tiempo le llevó al país tres décadas de conflicto entre liberales y conservadores.

La primera parte del siglo XX no dista nada del siglo XIX, por lo menos no en el último tercio. Así, en el nuevo siglo aparecen las figuras intelectuales que estaban en ciernes en siglo anterior y se despierta en estos un furor alucinante por consolidar un estado nación, sustentado en el discurso de la esencia etérea del indio, pero firme y material en la encarnación del nuevo ser, el elegido de la raza de bronce, el *Ulises criollo*.

El hispanismo se revitalizó en la primera mitad del siglo XX y la discrepancia se acrecentó conforme la nación mexicana fue consolidando el modelo económico capitalista. El “lastre” que la burguesía mexicana percibía en su ruta al progreso seguía siendo el indígena.

La revolución, en efecto, puso en juego dos fuerzas de contrario signo; la primera llevó a la idealización del pasado indígena como evidente reacción contra el extranjerismo de la vieja clase gobernante y a la vez, como punto de apoyo en que fundamentar un nacionalismo que diferenciara a México en el concierto de las naciones. La segunda fuerza impulsó una deliberada tendencia hacia la modernización económica destinada a la obtención de niveles de vida superiores al simple nivel de subsistencia y a la liberación del país de la sujeción en que lo mantenía el capitalismo colonial de Occidente. (Beals, 1951, como se cita en Aguirre y Pozas, 1991, 20-21)

A partir de 1910 quienes compartían la idea de una identidad nacional única, elaboraron un discurso más social y cercano al campesino y al indio, aunque detrás de estas intenciones había una matriz Arielista que propuso dos caminos, 1. El de la reivindicación del indio y el mestizo y 2. El del hispanismo conservador. (Motta, 2015, 12) En ambos caminos hubo intelectuales y políticos que apostaron el futuro con la idea de asimilar al indígena, desde una u otra posición ideológica.

Una tendencia más revolucionaria, que abanderarían quienes reivindicaban al indio y al mestizo, y una más reaccionaria más apegada a un hispanismo conservador. Algunos intelectuales, como José Vasconcelos en *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1926), abordarían el asunto desde la reivindicación del mestizaje, y del hombre americano como raza síntesis y respuesta al futuro de la cultura universal. A través de sus textos Vasconcelos se consagraría como el máximo exponente de la intelectualidad revolucionaria que logró crear en el mestizo un principio articulador de la nueva identidad nacional mexicana como proyecto. Sin embargo, otros intelectuales, siguiendo la ya abierta veta de la consideración del pueblo como el elemento de autenticidad latinoamericana, lo harían desde la reivindicación específica de lo indígena (Motta, 2015, 13).

Pasada la algarabía del triunfo revolucionario y consolidado el proyecto nacionalista de la posrevolución, el indígena dejó de tener atención por el gobierno y la intelectualidad. Si bien no es nuestra intención desarrollar aquí una historia institucional, si habremos de decir muy brevemente, que alrededor de la figura del indígena se creó una cadena histórica de instituciones dedicadas a atender *el problema indígena*. Todas con una intención nacionalista, es decir, resaltar de indígena los elementos culturales afines al proyecto nacional; por eso tuvimos al más grande instituto de la historia mexicana encargado de la “atención” a los pueblos indígenas: el INI.

Así México cerró una era de institucionalidad dedicada a la utilización de la figura del indio/indígena, para consolidar el proyecto nacionalista. Gracias a esa utilización de la figura simbólica del indígena el país tuvo durante mucho tiempo un trozo de historia de la cual sentirse orgulloso, nos referimos a la exaltación de las virtudes aztecas. Con la explotación de

la imagen azteca el gobierno ideologizó la población para creer en una raíz común; construyó una religión cívica sustentada en valores históricos extraídos de las viejas ruinas del pasado indígena, aún y cuando no lo conociera. Inventó un discurso de hazañas y exaltó batallas y sacrificios en los que martirizó a todos los indígenas a través de un solo grupo étnico. Con eso garantizó el perenne sufrimiento de la raza de bronce, guerrera, fuerte, noble y gallarda; eso le permitió al estado posrevolucionario teledirigir a generaciones de mexicanos encarnados en el nuevo hombre, en el patriota creyente de la grandeza mexicana a la orden del culto a la revolución de 1910 y de todas las revoluciones, a fin de cuentas, la larga duración del gobierno salvador comenzó desde la revolución de 1810.

El estado se encargó de hacer ver en las escuelas públicas y una que otra privada, que la historia del país es una cátedra de persistencia del grupo ganador, pareciera que solo hubo dos bandos incluso desde la época prehispánica: Aztecas vs. Hispanos; criollos vs. gachupines; mestizos vs. Criollos; Liberales vs. Conservadores; Revolucionarios vs Porfirianos.

La llegada de la institucionalización de la revolución proveyó de una aparente seguridad y tranquilidad a la sociedad mexicana; el drama histórico estaba por resolverse con la institucionalidad que las fuerzas vivas de la revolución crearon y conformaron como un todo en un solo partido. Por fin ya no había adversarios, no por lo menos materiales ahora eran simbólicos. Asegurada la paz solo quedó el hambre, la pobreza y la ignorancia como los acérrimos enemigos del mexicano.

El trabajo de ideologización se centró en la formación de nuevos ciudadanos y la nueva batalla se libró en la escuela, elegida como arena para combatir la ignorancia a través de los programas educativos y la consolidación del sistema educativo mexicano. Así como las

liturgias cristianas que se celebran en cada misa en todas las iglesias, así los libros de texto oficiales harán leer, memorizar, repetir, recitar y alabar, los nombres de los héroes que nos dieron patria y libertad. Lo mismo en el norte que en el sur y centro del país, los nombres de Hidalgo, Morelos, Allende, Guerrero, Juárez, Madro, Zapata, Villa, Obregón y otros, serán canonizados cada lunes junto con la bandera nacional en los patios centrales de las escuelas públicas, además de la lectura de las efemérides que ensalzaban los eventos heroicos de aquellos padres de la patria, en tanto el desarrollo político del país quedó en manos de un solo partido, de una elite aferrada al poder incluso a costa de la historia.

La megalomanía de la elite posrevolucionaria entretejió una red institucional que le permitió legitimarse y tener presencia política en el ánimo social, en el inconsciente colectivo y en la necesidad económica de miles de ciudadanos desenraizados; compró la conciencia de todos, a través de la construcción de una vasta red clientelar que legitimó y garantizó la estancia de esa elite política en la cúspide del ejercicio del poder.

La capacidad de movilización que tenía este grupo, le permitió activar a distintos grupos que se fueron agregando a sus filas, más allá del sector obrero, el campesino y el militar, que fueron el bastión primario de este equipo político, también se agregaron clases emergentes que no estuvieron desde el comienzo con ese grupo ganador; en tanto, siguió existiendo una multiplicidad de grupos sociales, que fueron borrados por la acción institucional, por la omisión estatal, por la larga duración del racismo en México. Esos grupos son los indígenas, quienes al volverse objeto de atención del llamado INI, dejaron de ser “el problema indígena”, como los habían llamado desde la misma colonización. Al parecer la existencia de los indígenas en el país, se redujo a un mero problema de alimentación y

educación. En ese sentido, el INI se avocó a crear una red clientelar para poder tener el control de las manifestaciones culturales y étnicas de todos esos grupos.

El indigenismo desarrollado por Manuel Gamio se fue posicionando y dando el resultado que se esperaba de este. Es ineludible hablar de esas instituciones que le dieron vida y continuidad al proyecto nacionalista de las huestes ganadoras del movimiento revolucionario. Sin pretender hacer una historia institucional, consideramos necesario, recordar en esta parte, una reflexión sobre, por lo menos dos, de las instituciones que sirvieron como escaparte para la promoción de la unidad y la identidad nacional. Nos referimos al Instituto Nacional Indigenista y a la Coordinación Nacional de Pueblos indígenas, sin asumir que estas hayan sido las únicas instancias institucionales en las que, el estado mexicano posrevolucionario se apoyó para la diseminación de la política pública indigenista y, como instrumento de control y constructor de redes clientelares.

La institucionalidad revolucionaria tiene sus antecedentes en la construcción del Partido de la Revolución Nacional. Luego de la promulgación de la Constitución de 1917 y la definición del juego político electoral, México se preparaba para iniciar una época de similares contrastes a los del siglo XIX, aunque con reglas más refinadas que las que imponían las balas, para la consolidación de una patria nueva, refundada y más cercana al pueblo. No abundaremos en un proceso histórico tan estudiado como es la Revolución armada de 1910, ya que no es el objetivo de este trabajo, ni de este apartado, solo nos remitiremos a mencionar hechos generales, que nos ayuden a refrescar memoria, para entrar a analizar otros tópicos que se desarrollaron a la par y dentro de este proceso tan estudiado.⁸⁰ En ese orden de

⁸⁰ Venustiano Carranza es asesinado por el general Rodolfo Herrera, en Tlaxcaltongo Puebla, el 21 de mayo de 1920, a sus 60 años. Sus restos fueron trasladados del Panteón civil de dolores al monumento a la revolución en el año de 1942. Con la muerte de Carranza se declara el triunfo del Plan de Agua Prieta y toma las riendas del poder, Adolfo de la Huerta el 1º de diciembre asumió la Presidencia Álvaro Obregón.

ideas, tenemos que luego de la muerte de Venustiano Carranza,⁸¹ se sucede la elección de Álvaro Obregón a la presidencia, que duraba en ese entonces cuatro años. Las siguientes elecciones se celebraron el 6 de julio de 1924, no sin exabruptos para los ganadores de la revolución: el grupo Sonora, que había tenido que enfrentar la rebelión delahuertista.⁸² (diciembre de 1923 a marzo de 1924)⁸³

Una vez celebradas las elecciones para renovar la presidencia, no sin problemas y desencuentros con Obregón, Plutarco Elías Calles ocupó la silla presidencial. La ruptura entre ambos líderes, generó división al interior del grupo sonora y entre los demás grupos revolucionarios. Sin embargo, el jefe máximo logró compensar las desavenencias negociando posiciones de poder entre los diversos actores sociales que se alinearon a las propuestas y políticas del jefe máximo. Para el siguiente periodo presidencial, se inscribió nuevamente

⁸¹ Sobre la filiación ideológica y económica del llamado grupo Sonora, que llevó al conflicto con los otros grupos revolucionarios, Radding (1985) expresa que:

Los dirigentes, de origen terrateniente, burgués y clase media, formaron la nueva capa de la burguesía sonorenses que tomó el poder en el estado y llevó su programa a los niveles nacionales. Durante la etapa militar, los revolucionarios sonorenses de bandera maderista y constitucionalista presentaron fisuras y divisiones entre sí, aun cuando el desconocimiento de Huerta por el Congreso del Estado se expresará como una declaración unida. Sus conflictos se explican por las diferencias en su origen de clase y en su postura política. La burguesía regional ostentaba una ideología empresarial, engendrada en el liberalismo clásico, pero influida fuertemente por la expansión del oeste norteamericano y la penetración de capital estadounidense en la región. Sus valores contrastaban con el conservadurismo de los campesinos indígenas que lucharon durante todo el periodo por preservar sus comunidades. (pp.26-27)

⁸² Menciona Georgette Valenzuela (1995) que:

Con la celebración de esas elecciones se dio por concluida una de las etapas más violentas dentro del proceso de reajuste político que se vivió en México a partir del estallido de la Revolución en 1910. Asimismo, representaron el primer triunfo, por la vía pacífica, del grupo que llegó al poder en 1920 al dirigir con éxito una campaña presidencial. (p. 191)

⁸³ Al respecto, menciona Zuñiga que:

Un primer paso para la conformación del PNR fue la integración del Comité Organizador constituido por el Gral. Plutarco Elías Calles, el Lic. Aarón Sáenz, Luis I. León, Gral. Manuel Pérez Treviño, Prof. Basilio Badillo, Prof. Bartolomé García, Manlio Fabio Altamirano y David Orozco, quienes el 1 de diciembre de 1928 lanzaron lo que sería el primer manifiesto, a través del cual invitan a “las fuerzas diseminadas de la Revolución para unir las y organizarlas hasta llegar a la Convención que deberá ser soberana, y para resolver en definitiva sobre programas, estatutos y candidato presidencial del Partido Nacional Revolucionario”. La necesidad más apremiante de Comité Organizador era la elección del candidato a la Presidencia de la República, a través de una institución reconocida legalmente e integrada por las principales fuerzas revolucionarias. (Zuñiga, 2011, pp. 34-35)

Obregón, traicionando así el principio de la no reelección, sin embargo, no alcanzó a ver su segunda presidencia, ya que fue asesinado en el restaurante “la Bombilla” a manos de José de León Toral. Obregón era considerado como el único que podía aglutinar a los diferentes sectores y líderes revolucionarios y su muerte, propició la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR). Con ello se garantizaba la cohesión de los diferentes grupos emergidos de la revolución, ante el peligro de su dispersión política: ⁸⁴

De esa manera se pretendía institucionalizar la lucha política y resolver no sólo la sucesión presidencial sino regular de mejor manera la circulación de personal político en el Congreso de la Unión, las legislaturas locales, las gubernaturas y las presidencias municipales. La fundación del partido se fijó para los primeros días de marzo de 1929 en la ciudad de Querétaro, y ahí nació el Partido Nacional Revolucionario (PNR). (Aboites, 2010, p. 227)

Con esta figura política se consolida el triunfo del llamado “grupo Sonora”⁸⁵ quien diseñó el ritual simbólico y material de la sucesión presidencial, con lo que se colocó como el jefe máximo de la revolución, es decir, un líder sin cargo, aunque con todo el poder de decisión, detrás de la figura presidencial. El largo alcance del discurso revolucionario permitió la renovación de los cuadros en la cúpula del poder con ligeras alteraciones de la paz

⁸⁴ Sobre el ascenso de este grupo Radding (1985) afirma que:

Con el triunfo sonorenses culmina, en muchos aspectos, el ascenso de las clases medias en México. Su programa de gobierno renovó la burguesía que, como clase, dirigió el proyecto político del México posrevolucionario. Los sonorenses que participaron en las contiendas militares, que marcharon en las filas sindicalistas y abrieron nuevas tierras en los valles del Colorado, Yaqui y Mayo ascendieron en número a miles de hombres y mujeres. Son estos trabajadores junto con los del resto del país quienes escribieron un nuevo capítulo en su historia. A ellos pertenece la Revolución. (p. 28)

⁸⁵ Al respecto de la historia del INI, recomendamos revisar: Instituto Nacional Indigenista. Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948-2012, localizable en: <https://www.inpi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>

revolucionaria, que no terminaba de satisfacer a todos los jefes revolucionarios, como el caso de Saturnino Cedillo entre otros.

no se dedicó a la persecución ni a la vigilancia del pensamiento del ciudadano, en su momento ejerció la represión como último recurso, aunque su mayor herramienta de control era la cooptación y el clientelismo. En ese contexto, el jefe máximo vio llegar el final de su control, al arribo a la presidencia del general Lázaro Cárdenas, quien logró desterrar del partido y del país a Calles, con lo que el periodo del Maximato llegó a su fin. Además de poner en orden a los últimos “levantiscos” de la Revolución, el general Cárdenas, emprende una nueva era del poder, el gobierno y la identidad mexicanas. Reagrupa a los sectores e incluye a los grupos emergentes y en 1938, reacondiciona al (PNR) y le cambia de nombre por el de Partido de la Revolución Mexicana (PRM) que agrupó a cuatro sectores: el campesino, el obrero, el militar y el incipiente sector popular.

Posteriormente el partido volvería a cambiar de nombre para poder adecuarlo a la nueva ley electoral de 1946, ya en el periodo presidencial del General Manuel Ávila Camacho, es ahí donde el partido tomaría su nombre actual el de Partido Revolucionario Institucional (PRI). El partido se integró por tres grandes sectores: el *obrero*, el *campesino* y el *popular*. Luego de esta era de mando militares en la cabeza del gobierno federal, asume la presidencia el licenciado Miguel Alemán Valdez, el primer presidente civil, de ahí seguirían ocho sexenios con presidentes civiles.

La consolidación del nacionalismo mexicano y la teoría de la aculturación

Dentro de todo este proceso de crecimiento y reacondicionamiento del partido oficial, se presentaron acontecimientos diversos que perfilaron el sentido de relación por un lado del partido-gobierno, con las elites tradicionales, los grupos no integrados al partido y los sectores

populares. Sin embargo, el tema indígena siguió estando en el interés tanto del gobierno como de los académicos e intelectuales. Por ello, los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Ávila Camacho, desarrollaron aún más el indigenismo de estado y además de las instituciones nacionales que se crearon bajo esos periodos presidenciales, se llevó a cabo el Primer Congreso indigenista interamericano (CII) realizado en Pátzcuaro (Michoacán) durante el mes de abril de 1940.

El Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) desempeñó un importante papel en la organización del Congreso, en el que se organizó un Comité Ejecutivo Provisional, conformado por Luis Chávez Orozco, Carlos Girón Cerna y Moisés Sáenz, quienes redactaron la Convención Internacional que creó al Instituto Indigenista Interamericano. Parte importante de este, fue la recopilación de información de las poblaciones indígenas del continente, además de difundir materiales académicos y de aplicación que mejoraran la vida de los indígenas. Efecto de estas acciones fue la creación de una biblioteca, la publicación de la revista *América Indígena*, de tipo académico-científico, y del *Boletín Indigenista* de carácter informativo y periodístico. El *Boletín* vio la luz en agosto de 1940 y la revista a fines de ese año.

El DAAI, fue creado como organismo autónomo e intersecretarial “para favorecer el desarrollo integral de la población indígena, había mantenido bajo su control algunas instituciones educativas para indígenas como era el caso de los internados” (Greaves, 1999, 367). Aunque al parecer esta función no le pareció a la nueva administración presidencial.

Para algunos autores, el gobierno Cardenista provee al país de estabilidad política, a través de la eliminación, por lo menos en el discurso, de los conflictos entre las clases y posiciona al presidencialismo como el rector del institucionalismo de la revolución y el estado

mexicano se delinea como populista, lo que más temprano que tarde traerá como consecuencia la obstaculización para la industrialización el país. Cárdenas será considerado el constructor del “contrato social populista”, con lo que el país ganó estabilidad política y social, además de posicionar al estado como el eje articulador de los más diversos intereses. (Córdova, 1972, 44)

En el contexto del contrato social populista que permite a Cárdenas institucionalizar el poder del estado revolucionario, no puede dejar de observarse que uno de los productos de esta ideología es la postura nacionalista. Para ello se implementan políticas acordes con esta ideología; una de ellas se enfoca en la integración del indio al total nacional. De esta manera la política indigenista se inserta en la postura ideológica nacionalista y la figura mística del indio se adopta como símbolo de tal política. (Herrera, 1985, 45)

Encontramos en la cita de Rocío B. de Herrera Prats una clara referencia del uso simbólico del indio/indígena que hizo el estado nacionalista posrevolucionario. Con lo que la política indigenista adquiere su carácter oficial, basada en el *integracionismo*, gestada en paralelo al *incorporativismo* de los *científicos sociales revolucionarios*, como una supuesta corriente contraria a esta última. En 1940, en el congreso de Pátzcuaro, el integracionismo adquiere el carácter de política oficial, al establecerse: "la integración del indio a la sociedad nacional con todo y su bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesaria para su articulación dentro de una sociedad moderna" (Aguirre, 1976, 25).

El integracionismo en México propuso las políticas de aculturación, se esperaba que la integración de dos culturas, con influencia recíproca, terminaran por conformar una sola cultura, aún y algunas contradicciones. Sin embargo, lo que ocurrió fue que la cultura dominante arrasó con los grupos minoritarios. La aculturación es una exigencia del

relativismo cultural: “El proceso de aculturación implica respetar las culturas autóctonas, permitiéndoles un desarrollo propio; pero con la secreta esperanza de que tal respeto conduzca a los indígenas, en todo caso, al abandono de su sistema, para incorporarse finalmente en el sistema occidental” (Díaz Polanco, 1979, 16).

Tal fue la intención de la teoría de la *aculturación* que dominó el escenario de las políticas indigenistas del siglo XX hasta la década de los 90s. fueron los antropólogos los que desarrollaron esa teoría, sustentados en los planteamientos de Melville J. Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton y George Foster. (Fábregas, 2012)

En México, el desarrollo de la teoría se fortaleció con las aportaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien diseñó como política pública, el indigenismo de Estado, basado en los planteamientos de los *antropólogos científicos* mexicanos: Manuel Gamio, Alfonso Caso y Moisés Sáenz. ¿Qué es lo que plantea la teoría de la aculturación? Andrés Fábregas Puig (2012) comenta al respecto que

La teoría de la aculturación plantea que en la interrelación entre culturas distintas, se produce un proceso de asimilación que va configurado una cultura nueva, resultado de esa síntesis. El planteamiento reconoce que existen las relaciones interculturales, de hecho, ese es el punto de partida del propio proceso de aculturación-asimilación. Pero en una situación de colonialismo, la cultura dominante tiende a imponer sus rasgos que, a la larga, hegemonizaran el proceso de aculturación. Eso es precisamente lo que, se supone, sucede en lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó “regiones interculturales de refugio”, en las que el sistema colonial aún perdura, dentro del contexto del Estado Nacional. Aguirre Beltrán lo escribió en varios libros, pero en donde sistematizó estos puntos de vista es en *Regiones de Refugio* (1967) y *El Proceso*

de Aculturación (1970). La teoría de la aculturación-asimilación supone que el proceso es inevitable: se terminara imponiendo un mestizaje ampliamente dominado por la cultura colonizadora. (2012, pp. 1-2)

Como parte de la consolidación de la aculturación, no se permite la posibilidad de la pluralidad cultural. “Lo que es inaceptable de la teoría de la aculturación, es el planteamiento de que estas relaciones negativas solo se terminarán al momento en que las culturas originarias se asimilen a la cultura nacional y desaparezca el indio” (Fábregas, 2012, 2). El efecto de esta teoría es que la antropología fuera vista como parte de un gran proyecto encaminado a la creación de una identidad nacional, con la formalización, diseminación e imposición de una cultura única, a la que el estado nacional le apostó para el logro de la hegemonía nacional.

En ese proyecto de nación, se impuso una sola lengua, además de la imposición de símbolos que patentaron la identidad nacional. La aculturación como política pública, fue aceptada en la mayoría de los estados nación latinoamericanos y en la mayoría de estos países, es claro que la antropología y los antropólogos fueron “diseñados” como elementos fundamentales para la aculturación y la asimilación, como parte de la estrategia de los estados nacionales. Así mismo, los antropólogos se convirtieron en los ejecutores de las políticas de consolidación del mestizaje.

En el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas se crearon las instituciones y organismos que darían impulso y lograrían la consecución del indigenismo, tales como El instituto nacional indigenista (INI), el instituto nacional de antropología e historia (INAH) y la escuela nacional de antropología e historia (ENAH) y el Instituto Indigenista Interamericano con sede en la ciudad de México. La escuela se volvió un espacio fundamental para introducir

el proceso de mestizaje. Una de las estrategias para la aculturación, fue acordada desde la misma Secretaría de Educación Federal. Explica Andrés Fábregas Puig (2012) que algunos teóricos de la educación, como el caso del profesor Rafael Ramírez, intentaron eliminar el uso de las lenguas indígenas, desde la escuela “[...] llamando al profesorado a contribuir a castellanizar a los indios para que nunca más se hablaran las lenguas que nacieron en estas tierras” (p.4).

Explica Fábregas Puig, que uno de los instrumentos que utilizó la escuela mexicana para castellanizar a los niños indígenas fue la llamada educación bilingüe-bicultural, con fuertes repercusiones culturales en la cultura indígena afectando sus sistemas de pensamiento, incluso, avisa el autor que hoy en día, continúa la práctica de ese tipo de educación. Como resultado de toda esa política educativa de aculturación, las peores escuelas en cuanto a su funcionamiento están ubicadas en zonas indígenas y mantienen los peores índices educativos, tal es el caso de las escuelas de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, coincidentemente en donde se concentran el mayor volumen de población originaria del país.

Todo ello no es casualidad, sino el resultado de más de un siglo de insistir en la asimilación de los pueblos indígenas y la desaparición de la diversidad cultural en México. Una revisión de los historiadores mexicanos pone al descubierto al mestizo como el protagonista de la historia mexicana. El resultado de ello en el sistema educativo es que no hay programas de historia de México que reflexionen acerca de la participación indígena en la forja de la nación. El sistema educativo de México, desde sus bases hasta la educación universitaria, excluyó a los pueblos indígenas de las aulas, no solo físicamente, sino culturalmente. La teoría de la aculturación guio los planes de estudio concebidos también, como parte de los instrumentos para lograr la

configuración de una sociedad nacional. Los idiomas vernáculos se desterraron de las aulas o, mejor dicho, nunca estuvieron presentes. La juventud mexicana se educó de espaldas a la diversidad que caracteriza al país. El único recinto educativo en el que se analizaban las culturas indígenas de México y aún, las del mundo, fue la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la cual procederían, irónicamente, los agentes de la aculturación. (Fábregas 2012, p. 4)

Las regiones de refugio

En términos generales una *región de refugio* es un área geográfica determinada en la que se busca la protección de especies animales y vegetales que se encuentran en peligro o riesgo de extinción. En ese sentido la biodiversidad y el ecosistema de la región son objetos de protección por el estado a través de su regulación legal. Sin embargo, Gonzalo Aguirre Beltrán definió la región de refugio o la *región cultural* como una zona geográfica en la que una comunidad cultural o étnica mantiene sus tradiciones, costumbres y formas de vida a pesar de las influencias o presiones externas y los cambios culturales. En estas regiones se expresa y representa la identidad y la cultura del grupo étnico que la habita, en ese sentido, pueden ser vistas como un espacio para la preservación y promoción de la diversidad cultural. Estas regiones pueden estar protegidas legalmente o estar identificadas como áreas culturalmente significativas, y pueden ser objeto de programas y políticas de conservación cultural y desarrollo. (Aguirre, 1991)

Las regiones de refugio en el caso de México fueron concebidas en pleno apogeo del indigenismo y se basaron en la idea de establecer áreas geográficas donde los pueblos indígenas pudieran preservar su cultura, autonomía y formas de vida tradicionales. La idea de dicho proyecto no concibió la separación absoluta de las comunidades indígenas del resto de

la sociedad, sino más bien la protección y promoción de sus derechos y necesidades particulares.

Se ha criticado mucho el desarrollo de esa política implementada por Gonzalo Aguirre Beltrán en el INI, ya que ha sido criticada por su “esencialismo cultural” y sin duda por tener de fondo la teoría de la aculturación, que como ya hemos comentado, analiza el proceso de cambio cultural que experimentan las comunidades indígenas al entrar en contacto con la cultura dominante y cómo esto podía afectar su identidad, formas de vida y relaciones sociales. En ese orden de ideas Aguirre Beltrán promovió la idea de crear espacios geográficos específicos donde los pueblos indígenas pudieran mantener y preservar su identidad cultural, formas de vida tradicionales y autonomía. Se pretendió con esta política, que las regiones de refugio fueran lugares donde los pueblos indígenas podrían protegerse de la influencia y presión de la cultura dominante. Precisamente una de las más fuertes críticas a las regiones de refugio es que estas podrían limitar las posibilidades de cambio y desarrollo de las comunidades indígenas.

Las regiones de refugio tal como se concibieron en el contexto del indigenismo mexicano, no desaparecieron con el cierre del Instituto Nacional Indigenista (INI). Aunque el INI fue liquidado en 2003 y sus funciones fueron transferidas a otras instituciones, las ideas y conceptos asociados con las regiones de refugio siguieron teniendo influencia en la política indígena en México. Después del cierre del INI, las responsabilidades y políticas relacionadas con los pueblos indígenas en México, fueron asumidas por diferentes instituciones y dependencias gubernamentales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y posteriormente el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Estas instituciones han continuado trabajando en el ámbito de la promoción y protección de los

derechos indígenas, así como en la implementación de políticas y programas para el desarrollo sostenible y la preservación de la cultura de los pueblos indígenas en México.

El INI y otros agregados del indigenismo de estado

Como efecto del Congreso indigenista interamericano se creó el Instituto Nacional Indigenista el 10 de noviembre de 1948, en tiempo de la presidencia de Miguel Alemán Valdés, por lo que se sustituyó al DAAI que desde 1941 se encontraba en plena decadencia. (Vázquez, 1961, 196) El Diario Oficial de la Federación (DOF) publicó el 4 de diciembre de 1948 la ley que creó al INI, que surge como filial del Instituto Indigenista Interamericano (III); nació con personalidad jurídica propia y sus fundadores fueron nada más y nada menos que Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente. (INI, 2012, 5) Los objetivos y bases de funcionamiento del INI quedaron plasmadas en la Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano en el artículo X:

1.- Los países contratantes organizarán en la fecha que les parezca conveniente, dentro de sus respectivas jurisdicciones, un Instituto Indigenista Nacional, cuyas funciones serán, en lo general, estimular el interés y proporcionar información sobre materia indígena a personas o instituciones públicas o privadas y realizar estudios sobre la misma materia, de interés particular para el país.

2.- Los Institutos Nacionales serán filiales del Instituto Indigenista Interamericano, al que rendirán un informe anual.

3.- El financiamiento, organización y reglamentos de los Institutos Nacionales serán de la competencia de las naciones respectivas.

No pretendemos hacer una historia ni del INI ni del III, solo nos interesa destacar los aspectos que consideramos que marcaron el objetivo o sentido del indigenismo continental y

sin duda, el efecto del INI en México, como un instrumento de concreción y resolución del dilema que había representado para el estado nacional la presencia indígena. Destacamos de este organismo que su labor ayudó a consolidar el indigenismo nacionalista que el partido hegemónico, a través del estado, había construido desde el propio movimiento revolucionario.

Con el desarrollo del estado revolucionario la política, respecto a lo que otrora fue el llamado “problema indígena”, se trasladó al INI y con ello se institucionalizó la política indigenista como un producto de la revuelta de 1910, con lo que se abrió otra era de relaciones entre el estado mexicano y las poblaciones indígenas, que ya no eran un problema, sino que ahora el problema fue la instauración de políticas públicas para el desarrollo de los indígenas. En ese trámite el INI ocupó un papel fundamental no solo en el control y aplicación de recursos para las comunidades indígenas, sino también en el control del proceso de aculturación, la definición de una política clientelista y de sometimiento al gobierno y el partido en el poder. Así entonces, en la década de 1930 existieron tres posturas que pretendieron resolver lo que había sido el llamado *problema indígena*:

1) Manuel Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural casi completa de los grupos indígenas en la vida nacional; 2) Moisés Sáenz buscaba el reforzamiento de una conciencia rural y mexicana por medio de la educación, y 3) Luis Chávez Orozco y Vicente Lombardo Toledano defendían el rápido desarrollo del campo y al mismo tiempo luchaban por un pluralismo cultural. (Hewitt, 1988, como se cita en Iturriaga, 2020, 154)

Para 1948, fecha de creación del INI, Alfonso Caso su director en ese entonces, decidió encaminar al Instituto dentro de las dos primeras propuestas, es decir, una postura integracionista al mismo tiempo que educativa. Durante muchos años las consideraciones y

argumentaciones integracionistas justificaron la política indigenista, sin hacer mención o evitando pronunciarse acerca del término o concepto de raza. Alfonso Caso expresó en uno de sus escritos que:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que hablan preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos. (Caso, 1948, como se cita en Iturriaga, 2020, 154)

Al respecto de esta aseveración de Caso, Iturriaga hace notar que no utiliza un criterio racial para definir al indio: “no podemos caer en el error tan común de creer en la existencia de una raza indígena, tomando esta palabra en un sentido biológico” (Iturriaga, 2020, 154). Para Eugenia Iturriaga la frase citada no se aleja mucho de la idea de raza:

No obstante, esta aseveración, su argumento no se encamina al rechazo de la idea de raza sino a lo siguiente: “el mestizaje en América ha sido tan amplio e intenso que es imposible decir si una persona tiene o no características somáticas indígenas que lo clasifiquen como indio. En consecuencia, tales rasgos no pueden ser más que uno de los elementos, y no ciertamente el más importante, para la determinación del indio”. (Iturriaga, 2020, p. 155)

Si bien Gonzalo Aguirre Beltrán evitó en sus obras hablar de racismo, pareciera que sustituyó discretamente el término por el de *tipos físicos* o *mestizaje biológico*. Esto porque para los indigenistas revolucionarios el racismo no existía, ya que la discriminación que

sufrían los indígenas y las poblaciones afrodescendientes era producto de anacronismos coloniales y la falta de estructuración de las clases sociales, por eso pensaban que una vez borradas esas condiciones se llegaría a la igualdad. Así entonces la desigualdad y discriminación para esas minorías, se resolvería cuando la exclusión fuese combatida con la aculturación.

A ese formato de pensamiento se le fincaron varias críticas, entre ellas está la del antropólogo refugiado español, Juan Comas en *Razas y racismo*, (1972) advirtió del racismo que padecían los indígenas, el cual no tenía la misma evidencia que el racismo en otras latitudes del mundo. Pablo González Casanova en su texto *La democracia en México* (1965), criticó la estructura colonial interna que se reproducía al interior del país, con las mismas relaciones que hubo entre metrópolis y colonias y, en ese sentido, las comunidades indígenas serían colonias de sus propios Estados; además, consideró que la situación de los indígenas era de explotación debido a la dominación política, lingüística y cultural. Rodolfo Stavenhagen en *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1969), distinguió las categorías de los estratos y las clases sociales: “Mientras la primera se refiere a la posición social y el estatus, la segunda se relaciona con la posición que un individuo ocupa en la estructura social de acuerdo con los medios de producción” (Iturriaga, 2020, 157). Su posición era totalmente contraria a los indigenistas y es considerado como el primero en incorporar en estudios étnicos, la dimensión de clases sociales y estratificación. La posición de Rodolfo Stavenhagen es importante, como explica Eugenia Iturriaga Acevedo (2020)

Al contrario del planteamiento de Aguirre Beltrán, Stavenhagen explica que las relaciones interétnicas no pueden ser reducidas a sus componentes de clase, ya que las etnias pueden permear las clases sociales y seguir siendo discriminadas en la

estratificación social. Esta postura rompe con la explicación hegemónica sobre la desigualdad en México y permite mirar la etnicidad desde otro ángulo. Las nuevas generaciones de antropólogos se lanzaron entonces, desde distintas posiciones, a la crítica del indigenismo integracionista que se había convertido en política de Estado en las décadas anteriores, y comenzó así un debate que ponía en entredicho sus bases teóricas (Warman et al., 1970). En este marco, Guillermo Bonfil Batalla propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, así como el derecho a la autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas. En varios de sus escritos (Bonfil, 1989; 1995) desarrolló un concepto útil para entender el proceso mediante el cual la dominación cultural dio como resultado la pérdida de la identidad del grupo original: la desindianización. (pp. 157-158)

Bonfil Batalla consideró que en tanto el mestizaje es un proceso biológico, la *desindianización* es un proceso histórico en el que los indígenas fueron forzados a abandonar su identidad y culturas propias. De aquí que ese proceso de desindianización ha tenido como consecuencia que los indígenas construyan la realidad y su mundo desde una visión occidental. Contrario a los indigenistas revolucionarios o nacionalistas, Guillermo Bonfil consideró que México no era un país mestizo sino un país desindianizado.

En torno a esos debates, el INI siguió implementando acciones públicas con el pretexto de la integración nacional de los indígenas. Podemos decir, que siendo el INI el encargado de la política indigenista dicha política dependió del interés del gobierno hegemónico en turno, por lo que pasó por varias etapas a lo largo de su historia.⁸⁶

⁸⁶ Los programas a través de subtítulos, describen algunos datos de los participantes, de Vasconcelos se lee que fue “político, escritor, filósofo y educador”; nacido en Oaxaca y que “Tenía las dos raíces”; creó la Secretaría de Educación Pública y como “entusiasta nacionalista, promovió la pintura mural”; sus obras: *El monismo estético*; el *Ulises Criollo*; la *Raza Cósmica*; *Quetzalcóatl* y la *Tormenta*; de Alfonso Junco (1896-

1. Período Pre-revolucionario. A finales del siglo XIX y principios del XX surgieron en México las primeras voces que buscaban el reconocimiento y la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Destacados intelectuales y políticos como Justo Sierra, Manuel Gamio y José Vasconcelos abogaron por la preservación de la cultura indígena y el reconocimiento de sus derechos con los prevenciones y comentarios que ya hemos mencionado líneas atrás.

2. Revolución Mexicana. Durante la Revolución Mexicana (1910-1917), se generaron cambios significativos en la política indígena. Se promovieron reformas agrarias que buscaban la restitución de tierras a las comunidades indígenas y se reconocieron algunos derechos culturales y sociales de los pueblos indígenas.

3. Período Postrevolucionario. A partir de la década de 1920 se implementaron políticas y programas indigenistas más estructurados. El Estado mexicano creó instituciones como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y la Comisión Nacional de Protección a los Indígenas que sentaron las bases del indigenismo oficial.

4. Desarrollismo indigenista. En las décadas de 1940 y 1950, el indigenismo en México estuvo marcado por un enfoque desarrollista. Se buscó la integración de las comunidades indígenas al desarrollo nacional, fomentando su participación en proyectos de desarrollo económico y social.

1974) se dice, que nació en Monterrey, poeta y periodista; miembro de la Academia Mexicana de la Lengua; director de la revista cultural *Ábside* y se dice que, “Junco fue portavoz sobresaliente del pensamiento católico”. Andrés Henestrosa es identificado como “poeta, narrador, ensayista, orador, historiador y filólogo”; nacido en Ixhuatán, Oaxaca (1906-2008); habló Zapoteco y Huave hasta los quince años. Entre sus obras se destacan, *Los hombres que dispersó la danza*, *Retrato de mi madre*, *Los cuatro abuelos*, *Sobre el mí*, *Una confidencia a media voz*, *Carta a Cibeles*”.

El primer programa de la serie a la que nos referimos se puede localizar en la siguiente liga de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Hmhq1bcnrKM>

5. Pluralismo indigenista. A partir de la década de 1970 se produjo un cambio en el enfoque indigenista hacia el reconocimiento de la diversidad cultural y la promoción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Se impulsaron políticas y programas de respeto a la autonomía, reconocimiento legal de las comunidades y consulta indígena.

6. Enfoque intercultural. A partir de finales del siglo XX el indigenismo en México adoptó un enfoque intercultural. Se promovió el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, así como el diálogo intercultural y la participación de las comunidades en la toma de decisiones.

Estas etapas del indigenismo en México reflejan el giro de las políticas y enfoques hacia los pueblos indígenas a lo largo del tiempo, desde un enfoque más asimilacionista hasta una valoración y respeto por la diversidad cultural y la autonomía de las comunidades indígenas. Sin embargo, consideramos que mucho del trabajo del INI tuvo como trasfondo el control de las comunidades indígenas para usos electorales y como objeto del discurso político y la legitimidad de la hegemonía posrevolucionaria.

Con la liquidación del INI se cerró una etapa de investigación, experimentación, uso y abuso sobre los indígenas, por parte del estado emergido de las bases del pensamiento de finales del siglo XIX y, se abrió la puerta a otra etapa en la relación entre indígenas y el estado, con la apertura de la Coordinación de Pueblos indígenas (CDI) que continuó con mayor o menor acento en la preocupación por los derechos humanos de primera y segunda generación de los pueblos indígenas, los que sin embargo y a pesar del avance histórico de la atención del estado a estos pueblos, al día de hoy, sigue existiendo racismo, exclusión y marginación, como consecuencia de la intervención del estado en la vida política, social y

cultural de las comunidades y de la falta de reconocimiento de una plena autodeterminación de los indígenas.

Finalmente, el indigenismo nacionalista tuvo como efecto la sumisión de estos pueblos al estado posrevolucionario, sin que sus condiciones de vida económica, política y cultural se vieran beneficiadas, por el contrario la lucha por la autonomía y la autodeterminación se fueron acrecentando y a mitad del siglo XX, aún existía la idea de que la unidad e integración nacional habían triunfado; muestra de que el pensamiento nacionalista había tenido efectos positivos en la estructuración del estado mexicano, es el impulso que José Vasconcelos dio en toda su vida política y literaria, incluso ya casi al final de sus días. Siendo él uno de los principales impulsores de la consolidación nacionalista, promovió el ascenso de la raza de bronce como la única esperanza para el estado mexicano de generar una cultura única. La influencia de sus ideas llegó a mediados del siglo XX en donde pudo manifestarlas como conductor de una serie de televisión llamada *Charlas mexicanas* (1955), que consta de cuatro programas en los que podemos observar argumentos hispanista e indigenistas, en las voces de Alfonso Junco y Andrés Henestrosa, entre otros.⁸⁷

En el primer programa Vasconcelos inicia el debate mencionando: “Es forzoso que la cultura superior, si es que la representamos, se adapte a estas nuevas circunstancias y procure aprovecharlas”. Se muestra crítico con la literatura mexicana, dando ejemplo de la cultura griega y la importancia de la disciplina espartana y la crítica ateniense, para lograr la “civilización”, en lo que él llama el milagro griego.⁸⁸ Externa su deseo de que en México lo

⁸⁷ Sobre este tema, Korsbaek (2007), menciona que:

Para José Vasconcelos, el ideal mexicano era un país poblado de una especie de griegos americanos, la raza cósmica, y para Moisés Sáenz, representante de la élite regiomontana, "civilizar es uniformar", una utopía que tampoco deja mucho espacio para grupos étnicos diferentes de la supuesta mayoría mestiza” (p. 201).

⁸⁸ Al respecto de la historia constitucional se recomienda leer el texto coordinado por Patricia Galeana, *México y sus constituciones*, 2003, México, FCE.

hombres de letras sean hombres críticos y manifiesta su insatisfacción por la falta de crítica de la literatura mexicana. Luego de una larga introducción toma la palabra Alfonso Junco, quien hace la defensa contra la afirmación vasconceliana sobre la falta de crítica en los mexicanos.

Bueno me parece estupendo lo que ha dicho don Pepe Vasconcelos; hay que ver con equidad, con objetividad, la realidad mexicana y decir lo que en ella, debemos nosotros superar, pero decirlo con amor, decirlo siempre con espíritu constructivo, ahora, ese deseo que él tenía, pensando en Grecia, de que los mexicanos pudiéramos criticarnos a nosotros mismos, creo que sí lo hemos logrado y desgraciadamente muchas veces no con espíritu constructivo, por ejemplo, tenemos esta vieja pugna, que de vez en cuando se viene rejuveneciendo, entre lo que se llama Hispanismo e indigenismo; estudiando yo este asunto he dicho, que el hispanismo auténtico es el mejor indigenismo, los españoles llegaron a México, sobre todo los misioneros y muchos conquistadores también, amaron al indio, hicieron un esfuerzo para levantarlo, para insertarlo en una cultura superior, para enseñarle con la lengua, con la religión cristiana, con la cultura española, que en aquel momento era la cultura más importante de Europa, todo lo mejor que la vida podía darle y levantarlo de su situación (Vasconcelos, 1957).

Junco reconoce que sí se ha logrado esa autocrítica que Vasconcelos espera del pueblo mexicano, al igual que del pueblo griego, aunque “desgraciadamente muchas veces no con espíritu constructivo”. Su posición hispanista se revela contundente cuando afirma que “el hispanismo auténtico es el mejor indigenismo”, a lo que Vasconcelos asiente, diciendo “sí es cierto”. Junco lanza su discurso “salvador” argumentando que han sido los españoles quienes “amaron al indio” y lo trataron de levantar e “insertarlo en una cultura superior”, destacando

que han sido los españoles los que le dieron lengua y cristianismo con su cultura la que, el mismo Junco, reconoce como la cultura “más importante de Europa” en aquellos tiempos.

Notamos que Junco utiliza el término indio y el contenido que le da, lo podemos ver en la posición en la que pone a esa figura, mostrándolo como un ser necesitado de todo muy por debajo de la cultura hispana. Tenemos aquí una evidencia de la continuidad del pensamiento decimonónico que consideraba el “indio” como una *Ser salvaje*, y por lo mismo beneficiario de la conquista española por la adquisición de la lengua y el cristianismo. Esto mismo revela la filiación cristiana de Junco, que más adelante se revelará como eje de su crítica sobre el pasado idolatra, “el sacrificio sangriento y la antropofagia” de los aztecas. Vemos en Junco a un hispanista convencido de los beneficios que aportó la cultura española al México agreste e infiel. Hay en esto dos posiciones que resultan constantes desde el siglo XIX: 1) La consideración de una intervención oportuna por parte de la cultura española en la rudimentaria y salvaje conducta de los antiguos pobladores mexicanos, ya que adquirieron el lenguaje español; incluso afirma la amorosa bondad y disposición española “para insertarlo en una cultura superior, para enseñarle con la lengua, con la religión cristiana, con la cultura española, que en aquel momento era la cultura más importante de Europa, todo lo mejor que la vida podía darle y levantarlo de su situación”. 2) La idea salvífica de la llegada del cristianismo está presente en Junco, ya que gracias a ello los indios habían encontrado la verdadera religión.

Así, para la posición hispanista destacaba la imposición de la lengua española como un ejemplo de alta cultura y como una misión mesiánica en el conquistador para salvar a los indios de un destino manifiesto condenados al ostracismo celeste. En estas posturas percibimos una clara manifestación racista, encubierta en la comprensión y justificación de la

barbarie de la conquista, en pro del salvamento del indio, justificadas en la cultura y la religión.

Junco destaca la labor amorosa de España con los indios:

Decíamos de la labor de cultura que España trajo a México y la labor de amor al indio, cuando pensamos en México, en nuestra nación actual, podemos preguntarnos ¿qué cosa fue lo que integró a México, lo que hizo a la nación mexicana como es actualmente como lo es así ya cuatro siglos?. (Vasconcelos, 1957)

Ante esa pregunta el mismo Junco se responde que ha sido la labor de los españoles la que ha dotado a México de lo que es hoy, ya que no existía una nación cuando ellos llegaron: “[...] ciertamente esta nación no existía cuando llegaron los españoles y aquí había exclusivamente indígenas de distintos núcleos, de diversas lenguas, que no eran amigos entre sí, sino o desconocidos o muchas veces, la mayoría de las veces, adversarios” (Vasconcelos, 1957).

Para dar ejemplo del trabajo del español Junco afirma que los aztecas tiranizaban a otros pueblos y que las víctimas de esa tiranía se aliaron a Cortés, obteniendo con ello la unidad que hoy es México:

Los aztecas, que eran los que tenían una constitución más vigorosa, más poderosa, con frecuencia tiranizaban a los Tlaxcaltecas a los Zapotecas, a los Tarascos, a otras, a otros núcleos aborígenes y entonces por eso los tiranizados se aliaron con Cortés, lo que vino a crear esta unidad que ahora es México. (Vasconcelos, 1957)

Destaca Junco que esa unidad se logró por la intervención española ya que:

[...] fue precisamente el mensaje hispánico, al que yo he llamado el común denominador, que, así como en aritmética sirve para sumar quebrados, así sirvió allí

para unificar lo disperso, para acercar lo divergente, para establecer aquello quebrado en una suma generosa, que es lo que México es actualmente (Vasconcelos, 1957).

Junco tendrá otra intervención en ese programa, luego de la participación de Andrés Henestrosa. Por ello dejaremos hasta aquí su intervención, para pasar al “joven” Henestrosa, quien luego de una breve introducción de tipo ético comenzó con la defensa del indigenismo, que lo caracterizó de por vida.

En este empeño por entender a México, lo que es México, es indispensable partir de este supuesto, de este hecho, de esta realidad, México es, como acaba de decir don Alfonso Junco, la conjunción de dos pueblos, pero yo sostengo que eran los pueblos igualmente ilustres, y a ratos el pueblo indígena le sacaba un pie adelante al pueblo español, en más de un aspecto, no es el tiempo de decirlo, pero en tanto que no se entienda, y no se acepte que son dos culturas las que se funden para hacer una nueva cultura, que es la cultura mexicana, creo sinceramente, que el problema está mal planteado. (Vasconcelos, 1957)

Henestrosa rompe con la sobriedad de la charla y pareciera que el discurso lo dedica a Junco. Por momentos suena conciliador y tolerante, sin embargo, pareciera que le incomodó el hispanismo de Junco, quizás por eso al inicio de su participación avisa que:

Decía José Martí, uno de los nuestros, que los pueblos deberían tener dos Picotas, una para colgar aquellos que siembran en (sic) la división entre sus hijos y otra para ensalzar un altar, para ensalzar a aquellos que dicen la verdad, de suerte que es una cosa sana, saludable poder decir estas cosas de nosotros y porque eso nos conduce más tarde o más temprano a buen puerto (Vasconcelos, 1957).

El punto de mayor debate es el tema de la religión en el que la posición de Henestrosa es contundente, no coincide ni aprueba la idea de la diferencia entre hispanos e indígenas.

¿En qué eran diferentes? eran diferentes en la religión y la negación del valor de las culturas indias frecuentemente, procede de un razonamiento, de un juicio de tipo religioso y no de tipo científico o estético, la negación de una cultura precortesiana es, es un poco el resultado de decir cómo es posible que sea buena cultura o que sea cultura, aquella que no esté dedicada a ensalzar y a cantar al dios verdadero; parece como si el que niega la cultura indígena, dijera, más o menos: una cultura una poesía una arquitectura una escultura una música una danza que no está dedicada sino a ídolos no puede ser, desde ese punto de vista de la religión, una verdadera cultura, entonces pienso que, la insistencia en desentrañar cuáles son los elementos más, que más definen la cultura española y los elementos que más definen la cultura española, no se va, no se va a buenas soluciones, no es una buena posición si no lo planteamos de esa manera.(Vasconcelos, 1957)

Así entonces para finales del siglo XIX principios del siglo XX, tenemos ya una concepción demeritoria de la imagen del indio/indígena, sustentada en la religión y la ciencia sobre todo en la medicina y la sociología. Por eso consideramos que la visión racista del “otro” no indígena se trasladó con la misma significación del siglo XIX al siglo XX. Este debate pude observarse, entre otras fuentes, en los libros de texto de historia tanto de nuestro país como de España, en los que el indio siguió siendo un término denigrante, de sobajamiento y sinónimo de atraso.

Lara Campos (2010) a través del análisis del relato iconográfico, plasmado en los manuales escolares de Historia, tanto en México como en España, observa que en ambos

países la figura icónica del indio se usó para construir una serie de valores que se articularon en torno a esa figura, como parte de una identidad propia o de una alteridad. Así, el indio fue un pretexto histórico para construir una figura en la que se podía instrumentar una serie de valores nacionalistas que dotaron de identidad y unidad a naciones imbricadas históricamente y con sus traumas propios. “En este sentido, la figura del indio, como tantas otras figuras del relato de la historia, se convertía en una construcción histórico-cultural desde la que era posible definir identidades, ya fuera por vía negativa (lo que no somos, el “otro”), como por vía positiva lo que sí fuimos, lo que todavía somos, el “nosotros” (2010, 121).

Capítulo 4

El estatuto jurídico del indígena en instrumentos nacionales e internacionales (1812-1917)

La producción legal en nuestro país consignó valores republicanos, monárquicos, conservadores, liberales, centralistas, federalistas, etcétera, sin embargo, ninguno de estos regímenes estableció una calidad diferenciada en cuanto a los derechos de ciudadanía del indio. El discurso de la igualdad, establecido en las normas del México independiente, consideró subsumida la calidad ciudadana del indio en el formato general de esta categoría.

En este aparatado nos proponemos rastrear esa calidad civil del indio, en los textos legales Mexicanos más importantes (Constituciones generales o locales y algunas normas de alcance general que no llegaron a ser derecho vigente), sin que esto implique la reconstrucción histórica de todos los procesos de creación de estas normas.⁸⁹ El objetivo, es observar si en esos conjuntos normativos se consideró al indio como un ente susceptible de gozar de los mismos derechos civiles que los demás ciudadanos.

Los documentos fundamentales del constitucionalismo mexicano

La historia constitucional mexicana data del siglo XIX, incluso con algo de controversia. Si bien los estudiosos de la historia constitucional mexicana mantienen sus desavenencias sobre el “legítimo” inicio de la producción constitucional del país, en nuestro caso, consideramos que los siguientes documentos jurídicos, son de los más importantes para nuestro análisis. Estos documentos son:

1. Bando de Abolición de la Esclavitud (1810)
2. Constitución Política de la Monarquía Española (1812)
3. Elementos de nuestra Constitución (1812)
4. Sentimientos de la Nación (1813)
5. Constitución de Apatzingán (1814)
6. Documentos para la Independencia de México (1821)
 - Plan de Iguala
 - Tratados de Córdoba

⁸⁹ Todos estos documentos puedes ser consultados en: *Antecedentes históricos y constituciones políticas de los Estados Unidos Mexicanos*, 2007, México, Secretaría De Gobernación, Dirección General de Compilación y Consulta del Orden Jurídico Nacional con la colaboración del Diario Oficial de la Federación. El texto en versión electrónica fue localizado el 23 de agosto de 2011 en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/antecedentes.php>

- Acta de Independencia
- Decreto de Abolición de la Esclavitud (15 de septiembre de 1829)

7. Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano (1822)

8. Acta Constitutiva de la Federación Mexicana (1824)

9. Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos (1824)

Abolición de la Esclavitud el 15 de septiembre de 1829

10. Leyes Constitucionales (1836)

11. Bases de Organización Política de la República Mexicana (1843)

12. Acta Constitutiva y de Reformas (1847)

13. Bases para la Administración de la República, hasta la promulgación de la Constitución (1853)

14. Estatuto Orgánico Provisional de la República Mexicana (1856)

15. Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos (1857)

16. Estatuto Provisional del Imperio Mexicano (1865)

17. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857 (5 de febrero de 1917).⁹⁰

Una vez analizados todos estos documentos, es fácil ver que ninguno de estos textos previno diferencias legales, o civiles, entre los nuevos *ciudadanos*, *habitantes* o *mexicanos*. Con las salvedades que, esta producción jurídica impuso que todos fueran considerados nacionales, sin distinguir entre indios y no indios. Podemos decir que estos cuerpos

⁹⁰ Aurora Arnáiz menciona al respecto de la Constitución de Apatzingán que esta es llamada impropriamente Constitución; ya que ella la considera más bien, como su nombre la describe, como un Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana. Al mismo tiempo señala que “sus lineamientos fueron las raíces de avanzadas constituciones posteriores, del siglo XIX mexicano. Fue más progresista que la Constitución de 1824, con la que propiamente se inicia el derecho constitucional mexicano”. (p. 22) Con esto, Arnáiz propone también que la producción constitucional mexicana comienza en 1824.

constitucionales observan lógicas distintas, dependiendo de la etapa histórica, en tal medida que, a partir del *Bando de Abolición de la Esclavitud* (1810) de Hidalgo y, hasta las *Bases de Organización Política de la República Mexicana* (1843), encontramos aún reminiscencias del pensamiento virreinal. Si bien desde la Constitución de Cádiz se estableció un pretendido régimen de igualdad en términos civiles y jurídicos en la producción constitucional, también se establecieron ciertas limitantes para la disminución del ejercicio de los derechos como ciudadano.

Es de llamar la atención, la disposición que limita la calidad de ciudadano, o el ejercicio de derechos civiles, que aparece con cierta recurrencia en la temporalidad que mencionamos arriba. Un ejemplo es el de Cádiz que en su artículo 25 menciona: “ART. 25. El ejercicio de los mismos derechos se suspende; Primero: En virtud de interdicción judicial por incapacidad física ó moral. [...] Tercero: Por el estado de Sirviente doméstico.” Como es de notarse, esta condición de servidumbre era, desde 1812, una limitante al ejercicio de derechos ciudadanos.

Esa disposición la observamos nuevamente en las *Leyes Constitucionales* (1836): “Art. 10. Los derechos particulares del ciudadano se suspenden: Durante la minoridad. 1.º Por el estado de sirviente doméstico”. De igual forma, observamos que en las *Bases de Organización Política de la República Mexicana* (1843), se insiste con esta disposición en el artículo 21: “Se suspenden los derechos de ciudadano: I. Por el estado de sirviente doméstico”.

Será hasta la *Acta Constitutiva y de Reformas* (1847) en adelante, que esta disposición desaparecerá. Llamamos la atención sobre este particular, ya que nos permite entender, que desde la constitución de Cádiz, si bien se estableció el discurso de igualdad legal, también en la misma norma podríamos interpretar que es posible que en la vida cotidiana siguieran

existiendo esas diferencias culturales, que surgieron con el orden colonial, y aún antes, y que colocaron al indio en un estadio de incertidumbre jurídica o bien con capacidades jurídicas disminuidas: por otra parte, se entiende que ese estatus de servidumbre persistía aún entrado el siglo XIX y lograda la independencia.

Finalmente, aunque esta igualdad legal se estableció desde los primeros días de la lucha por la independencia, es notorio que el indio no fue incorporado a la vida civil ni cultural, como se pretendió en el discurso jurídico, muestra de ello es que, bien entrado el siglo XX, la Constitución vigente se reformó para darle vida a la diferencia cultural entre indígenas y no indígenas, con la directriz de proteger precisamente esas diferencias a través de un marco jurídico que garantizara la expresión y supervivencia de esas culturas.

La ausencia del indio en el constitucionalismo mexicano

La historia constitucional mexicana es corta, en comparación con la de otros países. Su nacimiento data del siglo XIX, incluso con algo de controversia, como menciona Emilio Rabasa (2004, p. 1) al preguntarse sobre ¿qué se entiende por constitución mexicana? y ¿a partir de cuándo puede hablarse, propiamente, de Constituciones *mexicanas*? Él mismo contesta que “No es tarea fácil discernir, con exactitud, lo que deba comprender una “Historia de las Constituciones mexicanas”. No lo es por lo que hace al tiempo que habrá de abarcar, ni tampoco por las “Constituciones” que deba incluir” (Rabasa, 2004, p. 7). Rabasa, aunque reconoce el valor y la influencia en el orden jurídico mexicano de la llamada Constitución de Apatzingán del 22 de octubre de 1814, no la reconoce como estrictamente una Constitución General y aunque menciona que fue una “Constitución”⁹¹ para la época, también explica que

⁹¹ Emilio Rabasa comenta que la llamada Constitución de Apatzingán consideraba ya la soberanía *popular* en su artículo 5° además de establecer los órganos fundamentales del Estado con el nombre de supremos: Congreso, Gobierno y Tribunal de Justicia mexicanos. Había sido precedida por un “Acta Solemne de

tuvo la mala fortuna de que “no llegó a regir un solo día”⁹² La falta de vigencia de esta ley es el argumento de Rabasa para reconocerla como un Decreto y no como una Constitución. Por otra parte, la constitución de Cádiz de 1812 no ocupa un lugar dentro de la producción constitucionalista mexicana, aunque también definió identidades y sobre todo otorgó derechos de ciudadanía, tampoco reconoció en primera instancia la calidad jurídica de ciudadanos a los indios. En todo momento este documento reconoció la ciudadanía de los españoles y los indios fueron imaginados con la calidad de incapaz –en el mejor de los casos— por lo que su tutela quedó a cargo del Estado.

Coincide con Rabasa, Aurora Arnaiz Amigo, también considera que la Constitución Gaditana es llamada impropriamente “Constitución”, ya que ella la considera más bien, como un Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana. Señala también, que “sus lineamientos fueron las raíces de avanzadas constituciones posteriores, del siglo XIX mexicano. Fue más progresista que la Constitución de 1824, con la que propiamente se inicia el derecho constitucional mexicano” (Arnaiz, 1999, p. 22). Con esto, Arnaiz propone también que la producción constitucional mexicana, comienza en 1824.

la Declaración de Independencia de América Septentrional”, por lo que quedaba “rota para siempre jamás y disuelta la dependencia del trono español”. Parece ser este el argumento de Rabasa para notificar el nacimiento del constitucionalismo mexicano: la ruptura con la metrópoli hispana, (consignada por Hidalgo) y la conciencia de radicar la soberanía en el pueblo. Datos de vital importancia ya que muestran la conciencia clara de romper con la dependencia y modificar el estatus de colonia por el de un país libre.

⁹² La versión original en inglés dice así:

The people of the pueblos, although sedentary, rather than nomadic, in their inclinations, and disposed to peace and industry, are nevertheless Indians in race, customs, and domestic government. Always living in separate and isolated communities, adhering to primitive modes of life, largely influenced by superstition and fetichism, and chiefly governed according to the crude customs inherited from their ancestors, they are essentially a simple, uninformed, and inferior people. Upon the termination of the Spanish sovereignty, they were given enlarged political and civil rights by Mexico, but it remains an open question whether they have become citizens of the United States. *See Treaty of Guadalupe Hidalgo, Arts. VIII and IX, 9 Stat. 922, 929*. (Clavero, 2010, p. 145).

Todo el caso que Bartolomé Clavero analiza puede ser consultado en la dirección: *United States v. Sandoval*, 231 U.S. 28 (1913) <http://supreme.justia.com/us/231/28/case.html>

Esta situación de semi-ciudadanía del indio o bien de disminución de su presencia política a través del discurso oficial de la igualdad, dio como resultado una ambigüedad respecto a la carga de derechos civiles de estos pueblos. Un caso que ilustra a lo que nos estamos refiriendo es el que ha estudiado Bartolomé Clavero (2010) a partir de una sentencia de la Corte Federal de los EUA, relacionada con derechos de ciudadanía de los llamados *indios pueblo*. Este autor analiza el proceso que siguió el organismo judicial de un caso de 1913 para llegar a una resolución en la que se destaca el análisis histórico que hace la Corte Norteamericana remitiéndose a los anales de la firma de los tratados de Guadalupe-Hidalgo.

El problema central respecto de ese asunto, según Bartolomé Clavero, tiene que ver con la necesidad de inspeccionar sobre la calidad de ciudadanía de los llamados *indios pueblo*, y su capacidad jurídica de relacionarse con los ciudadanos norteamericanos. Los indios pueblo habían quedado del lado americano, debido a la cesión de territorio de México a los EUA (Tratados de Guadalupe-Hidalgo en 1848). Para el análisis de tal caso, la Corte recurrió a la Constitución de Cádiz como pieza fundamental, para entender la pertenencia ciudadana de los indios en cuestión, y si estos eran capaces de poder negociar de manera individual, como cualquier ciudadano o no, ya que su organización social era de tipo comunitario, y la propiedad solo era transferible si la comunidad estaba de acuerdo. El análisis que hace la Corte, además de histórico apunta Clavero, también raya en lo antropológico, aunque con desatinadas conclusiones de orden racista:

Los habitantes de los pueblos, aunque sedentarios en sus inclinaciones más que nómadas, y dispuestos a la paz y a la industria, son, no obstante, indígenas en cuanto a raza, costumbres y gobierno doméstico. Siempre viviendo en comunidades separadas y aisladas, aferrados a modos de vida primitivos, en gran medida influenciados por la

superstición y el fetichismo, y gobernados principalmente de acuerdo con las costumbres rudimentarias heredadas de sus ancestros, son esencialmente un pueblo sencillo, ignorante e inferior. Tras la cesión de la soberanía española, México les otorgó mayores derechos políticos y civiles, pero sigue siendo una cuestión abierta si se han convertido en ciudadanos de los Estados Unidos. Véase Tratado de Guadalupe Hidalgo, arts. VIII y IX, 9 Stat. 922, 929. (Clavero, 2010, p. 145) [Traducción propia]

93

Como puede verse, la percepción que la Corte americana tenía de los indios Pueblo es una imagen de gente “primitiva”, lo que sirve de argumento para determinar que los *Pueblo*:

[Si los Pueblo son ciudadanos de los Estados Unidos] es una cuestión abierta, y no necesitamos determinarla ahora, porque la ciudadanía no es un obstáculo para el ejercicio del poder del Congreso de promulgar leyes para el beneficio y protección de los indígenas tribales como un pueblo dependiente. [...] Es cierto que los indígenas de cada pueblo poseen tal título [sobre las tierras...], pero es un título comunal, sin que ningún individuo sea propietario de un terreno separado. En otras palabras, las tierras son tierras públicas del pueblo [...] y se consideran sujetas a la legislación del Congreso promulgada en el ejercicio de la tutela del gobierno sobre esas tribus y sus asuntos (Clavero, 2010, p. 145)⁹⁴

⁹³ Siguiendo a Clavero en la obra que mencionamos, podemos observar que luego de la disertación que elabora a partir de la sentencia de la Corte Suprema Norteamericana que analiza (*UNITED STATES V. SANDOVAL*, 231 U. S. 28 1913) la conclusión a la que se llega es que los indios trasmutados de la noche a la mañana por el tratado Guadalupe-Hidalgo (involucrados en el asunto que atañe a la corte) a tierras americanas mantuvieron un extraño estatus: entre nacionales americanos, aunque con la ciudadanía indefinida. En tanto las leyes ordinarias fueron otorgando ciudadanía de manera progresiva a estos indios, habidos los requisitos cumplidos del tratado Guadalupe-Hidalgo y los que la legislación fue definiendo para alcanzar tal calidad civil en los Estados Unidos de América.

⁹⁴ Explica Villoro que:

Una forma de vida común se expresa en la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, en la obediencia a ciertas reglas de comportamiento, en el seguimiento de ciertos usos y

La sentencia que reseñamos de la mano de Clavero, es una muestra de la ambigüedad civil en la que los indígenas mexicanos quedaron, debido a la dominación española (*Spanish Dominion*), y en el caso de los Indios Pueblo —al quedar del lado americano por los tratados de Guadalupe-Hidalgo— la cuestión era que, si en México tenían su capacidad ciudadana disminuida, al grado de vérselos como pupilos (*wards*), entonces su capacidad de negociación requería de intermediación para la alienación de su propiedad.

Dejaremos hasta aquí el caso que propone Bartolomé Clavero, solamente destacamos de este asunto, que la idea del tutelaje de los indios, fue una respuesta ante la incapacidad de comprender los sistemas de organización comunitaria de este tipo de grupos y, con ello, se dio como resultado que fueran reconocidos como ciudadanos, aunque con la limitación o restricción, de poder ejercer plenamente sus derechos, por lo que la mediación en las negociaciones de estos grupos, hacia afuera de ellos, es “muestra de la incapacidad de estos indios”, según la corte americana.

Continuando con los textos constitucionales, encontramos que, aunque la Constitución Gaditana no es considerada como parte de la historia del constitucionalismo mexicano, si tuvo influencia en la confección de algunos textos legales de distintos estados del naciente México del siglo XIX. Esta producción constitucional tomó como modelos, tanto a la Constitución de Cádiz como a la de Filadelfia, por lo que redujeron al indio a la misma calidad que mantenía en la época colonial: una calidad de *tutelado*.⁹⁵ Con ello, estos textos constitucionales privaban de la posibilidad de representación política al indio. Siguiendo a Rabasa, podemos

costumbres. Pero también se manifiesta en una esfera objetivada: lengua común, objetos de uso, tecnologías, ritos y creencias religiosos, saberes científicos; implica instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo. Una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura” (Villoro, 2007b, 14).

⁹⁵ Al respecto de la historia constitucional se recomienda leer el texto coordinado por Patricia Galeana, *México y sus constituciones*, 2003, México, FCE.

decir que contamos en la historia constitucional mexicana con cinco textos fundamentales que pueden considerarse Constituciones mexicanas:

- El Acta Constitutiva de la Federación Mexicana y la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824.
- Las Bases y Leyes Constitucionales (1835-1836) y las Bases Orgánicas de 1843.
- El Acta Constitutiva y de Reformas de 1847.
- La Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1857.
- La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917.

Comenta Rabasa que:

Las Constituciones mexicanas se inician con el Acta Constitutiva y la Constitución de 1824, donde hay un desprendimiento total de todo tipo de legislación extranjera y el ejercicio absoluto de la soberanía y de la autodeterminación, elementos indispensables para poder reconocer a una auténtica Constitución (Rabasa, 2004, p. 2).

La explicación de su catalogación se apoya en que considera como textos constitucionales a los que reúnan varias o todas de las siguientes características:

- 1) Hubiera tenido alguna vigencia temporal.
- 2) Regido en la totalidad o buena parte del territorio mexicano.
- 3) Significado un rompimiento brusco con el pasado, sobre todo lo que se refiere a la forma de gobierno.
- 4) Aportado algo nuevo o distinto en el ámbito constitucional.

La importancia de esta producción constitucional, para fines de este trabajo, es meramente contextual, la intención es exponer los textos considerados por la doctrina jurista mexicana como parte de la historia constitucional del país. En este orden de ideas, dejaremos

hasta aquí la reseña hecha, y no entraremos al análisis de los apartados de estas diferentes Constituciones, respecto al estatuto de ciudadanía de los indios o indígenas, ya que no es el objetivo de este apartado. Baste decir por ahora que la producción constitucional consignó valores republicanos, monárquicos, conservadores, liberales, centralistas, federalistas, etcétera. Sin embargo, ni uno ni otro bando mantuvieron la atención sobre la calidad ciudadana del indio, solamente se refirieron a la ciudadanía mexicana, sin hacer mayores distinguos entre los distintos sectores sociales del conglomerado cultural mexicano.⁹⁶

La Constitución de 1917 y los indígenas

El desarrollo legislativo mexicano llevó a la construcción de la Constitución mexicana de 1857, una de las más aplaudidas por la comunidad de juristas. Dicha Constitución, de matriz liberal, es considerada como uno de los textos de mayor trascendencia en la historia mexicana, considerada como una ruptura con el poder dictatorial Santanista, y como la expresión de una composición de nuevos acomodados políticos proclamados como democráticos. (Carrillo, 2003, p. 272) Toda la carga de teoría jurídica, y el cúmulo de buenas intenciones de la Constitución liberal de 1857, fueron vaciados a la Constitución de 1917. Sobre este texto constitucional se ha escrito desde distintas ópticas,⁹⁷ dado lo cual, obviaremos el relato histórico de su construcción.⁹⁸ En ese orden de ideas, basta para los fines de este apartado, mencionar que la Constitución Política de 1917, en lo que respecta a nuestro tema,

⁹⁶ A este respecto una de las obras con sólida popularidad es la de Carpizo McGregor, J. (2000) *La Constitución mexicana de 1917*, México, Porrúa, entre otras.

⁹⁷ Hablar de la Constitución vigente (1910) es hablar ineludiblemente de la historia de la revolución mexicana, cosa que no haré en este apartado, ya que me parece que existen excelentes plumas que han narrado este proceso y sobre todo para no desviar la atención del tema.

⁹⁸ Al respecto del análisis del Convenio 169 para conocer más, se recomienda consultar la obra José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, (Coord.) 2000, *Análisis Interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT, IX Jornadas Lascasianas*, México, UNAM.

no estableció un régimen de derechos para los pueblos indígenas desde el principio, sino hasta bien entrado el siglo XX con las reformas de 1991 y la de 2001, temas que se abordaran más adelante.

Como se ve de todo este largo proceso de producción jurídica (1521-1910), las comunidades indígenas habían quedado incluidas, de manera tácita, en el cosmos político y jurídico de los distintos grupos en el poder a lo largo de la historia del país, aunque sin reconocérseles una capacidad completa o plena, para el ejercicio de sus derechos. Por ello las diferencias entre la cultura dominante y la de las distintas culturas indígenas, se ha ido revelando de vez en vez en el proceso histórico mexicano, dejado hondas huellas de violencia, discriminación, olvido y muerte de las poblaciones indígenas.

El rápido recorrido que hicimos nos permite ver, que la presencia del indio en los textos constitucionales, por lo menos en todo el siglo XIX, no fue relevante. Es claro que el pensamiento de los mexicanos decimonónicos estaba fuertemente influido por las ideas extranjeras, fundamentalmente europeas, y en la última parte de ese siglo con una clara influencia, por lo menos en lo jurídico, de las corrientes norteamericanas constitucionalistas.

La legislación internacional y los derechos de los pueblos indígenas

La naturaleza del sistema jurídico mexicano permitió el ingreso de la legislación internacional a su ámbito de validez y vigencia. La *Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados* establece en su artículo 2 que se entiende por tratado: “[...] un acuerdo internacional celebrado por escrito entre Estados y regido por el derecho internacional, ya conste en un instrumento único, en dos o más instrumentos conexos y cualquiera que sea su denominación particular.” La *Ley sobre celebración de Tratados* de México en su artículo 2º establece que se entenderá por Tratado:

El convenio regido por el derecho internacional público, celebrado por escrito entre el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos y uno o varios sujetos de Derecho Internacional Público, ya sea que para su aplicación requiera o no la celebración de acuerdos en materias específicas, cualquiera que sea su denominación, mediante el cual los Estados Unidos Mexicanos asumen compromisos.

En el mismo ordenamiento se define la necesidad (de acuerdo con la fracción I del artículo 76 de la Constitución Política mexicana), que los tratados deben ser aprobados por el Senado, y que estos serán Ley Suprema de toda la Unión, cuando estén de acuerdo con la misma en los términos del artículo 133 de la propia Constitución.

En este orden de ideas, México se ha comprometido a respetar y cumplir con diversas disposiciones, emanadas de distintos organismos internacionales. En el caso de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas, nuestro país ha firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en el marco de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El objetivo de este apartado es, describir el articulado que reconoce derechos a los pueblos indígenas (derechos individuales y colectivos) y establece compromisos para los estados firmantes (justiciabilidad) de esos instrumentos.

Precedentes indigenistas en la legislación internacional

El convenio 169 es un instrumento jurídico internacional, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que vincula legalmente a los países que lo ratifican. Esta convención se aprobó en la Conferencia Internacional del Trabajo en la sesión número 76 del 27 de junio de 1989.

Las normas de OIT son de dos tipos: convenio y recomendaciones. Los convenios son normas obligatorias para los países que los ratifiquen y se vuelven derecho nacional después de la ratificación; las recomendaciones no tienen fuerza obligatoria y constituyen orientación para la aplicación de los convenios. (Ordoñez, 2000, p. 1)

El *Convenio 169* reemplazó en 1989 al Convenio 107 (1957), a través de la 76ª Conferencia Internacional del Trabajo celebrada en Ginebra. Este acuerdo internacional es vinculante, en él se reconoce el derecho de las poblaciones indígenas a ser objeto de consultas, más no el derecho a su autodeterminación. Este Convenio ha sido ratificado por la mayoría los estados latinoamericanos, aunque para algunos, el Convenio está aún pendiente de ser insertado en la legislación nacional. (Meentzen, 2007, p. 30) Este Convenio es el primer instrumento de protección de los derechos de los pueblos indios, considerado como una plataforma jurídica internacional para el reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación, además de que se reconoce, por primera vez la condición de pueblos a las comunidades indígenas o tribales. (Pohlenz, 2000, p. 158)

En el ámbito internacional había ya algunos ejercicios previos a la confección de los Convenios 169 y 107. Algunos de estos antecedentes son, La *Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación de los pueblos Indígenas en las Américas*, llevada a cabo en Ginebra, Suiza (1977), que marcó un hito histórico en el proceso de internacionalización de los derechos de los pueblos indios. “Su importancia radica en la amplia representación indígena en las Naciones Unidas: más de sesenta pueblos, organizaciones y naciones indias de quince países, exponen de viva voz ante la comunidad internacional” (Pohlenz, 2000, 158). Resultado de esa reunión fue la *Declaración de*

Principios por la Defensa de las Naciones y Pueblos Indígenas del hemisferio occidental. Con ello, la comunidad internacional daba muestra del ingreso de la representación indígena en la ONU.

Este nuevo protagonismo indígena en la ONU no fue circunstancial ni improvisado, había sido precedido por ciertos acuerdos básicos sobre la construcción de una conciencia estratégica unificada lograda a través de diversas reuniones previas, entre ellas: la reunión de trabajo *Movimientos de Liberación Indígena en América Latina*, mejor conocida como *Reunión de Barbados II*. (Pohlenz, 2000, p. 159)

En otras reuniones internacionales, se puso de manifiesto el movimiento diplomático indígena, tales como, el *IV Tribunal Russel sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas*, realizado del 24 al 30 de noviembre de 1980 en la ciudad de Rotterdam, Holanda, y la *Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas y la Tierra*, celebrada del 15 al 18 de diciembre de 1981, en el Palacio de las Naciones Unidas en Ginebra.

Otro instrumento que prevé un régimen de derechos a estos grupos sociales es *La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW, por su sigla en inglés) de 1981, además del Protocolo opcional de la CEDAW del año 2000 que faculta a las Naciones Unidas para realizar investigaciones de casos denunciados, son importantes sobre todo para las mujeres indígenas, aunque no están dirigidos especialmente a los pueblos indígenas. (Meentzen, 2007, 34) Finalmente, en junio de 1989, como ya apuntábamos líneas arriba, en la 76a. *Conferencia Internacional del Trabajo* en Ginebra, se realizó la revisión parcial del Convenio 107, resultado de ello, fue la aprobación

del *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes*, que entró en vigor el 1o. de septiembre de 1991 y fue ratificado por México en 1992.

El Convenio 169 de la OIT y su definición de indígena

Este Convenio constituye el primer instrumento de protección de los derechos de los pueblos indígenas, en la tendencia hacia el reconocimiento del derecho a su autodeterminación, ya que se reconoce por primera vez en un instrumento internacional, su condición de pueblos.

El convenio se compone de 40 artículos entre los más importantes localizamos el artículo 1º en el que se establece que:

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial:

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígena por el hecho de descender 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.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Esta disposición establece la posibilidad de definir al sujeto destinatario de las disposiciones del convenio, a partir de un criterio subjetivo. Al mismo tiempo, establece el término pueblo para referirse a estas comunidades, sin embargo, por la forma en cómo se redacta el artículo, podemos ver que, si bien se reconoce a las comunidades indígenas una identidad diferenciada por sus costumbres tradiciones o legislación, también vemos que en la sección 3 del artículo hay una limitante: El término *pueblo* en este convenio no debe interpretarse en el mismo sentido con el que se entiende en el Derecho internacional, en concreto, esto quiere decir que el convenio no es vinculante para reclamar algún derecho que implique por ejemplo, el goce de soberanía en los estados en los que estos se encuentran, dado lo cual el término pueblo está limitado.

El artículo 3º también es de vital importancia para las comunidades indígenas, ya que plantea el goce de Derechos Humanos colectivos. Esto representa una novedad en términos de la naturaleza de este tipo de derechos (tradicionalmente individuales), aunque también una controversia en términos jurídicos

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Además de esta disposición, el artículo 5 refuerza esta idea del reconocimiento de derechos colectivos a pueblos indígenas:

Artículo 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;

b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;

c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

El inciso a) establece claramente el ánimo de reconocer estos derechos colectivos, dado lo cual los países firmantes del convenio habrían de aceptar la diversidad cultural al interior del estado. Al mismo tiempo el inciso b) establece también el respeto a la identidad.

En cuanto a la libre determinación el artículo 7 del convenio establece el derecho de estos pueblos a decidir sus prioridades para su desarrollo:

Artículo 7

1. 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.

El artículo 8º establece la obligación de los estados a tomar en cuenta usos y costumbres en lo que se refiere a la aplicación de la legislación nacional. El límite del ejercicio de este derecho son precisamente los derechos humanos reconocidos por la comunidad internacional. Sin duda que el demás articulado de este convenio es igualmente importante. Sin embargo, dejaremos hasta aquí los comentarios al convenio para continuar, en el siguiente apartado, con otro instrumento internacional de importancia para el tema de este trabajo.⁹⁹

La declaración universal de los derechos humanos de los pueblos indígenas

El 13 de septiembre de 2007 se emitió, en el marco de la Asamblea General de la ONU, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Luego de varias sesiones, El Consejo de Derechos Humanos adoptó la Declaración en junio de 2006, a pesar de las objeciones provenientes de algunos Estados con importante población indígena. A instancia de países africanos, la Asamblea aplazó la toma en consideración del texto, pues estos presentaron objeciones en relación con la cuestión de la autodeterminación y

⁹⁹ Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas., “Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos” en *Alteridades*, 1997, No. 7 (13), México, UAM-I, pp 145-159, 146

la definición de pueblos "indígenas". Llegado el tiempo, finalmente la Declaración se aprobó con 46 artículos y variadas afirmaciones, preocupaciones, reafirmaciones, consideraciones, y demás declaraciones de principios.

Respecto a esta Declaración, me propongo dar algunas opiniones sobre al arduo trabajo que le queda a México en torno al cumplimiento de este instrumento. Para ello describiré brevemente los aspectos más relevantes de la Declaración, y cómo podría impactar en nuestra legislación mexicana. Así que, pasemos a mostrar las características relevantes de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

1.- La primera parte de la declaración de principios de esta Declaración, comienza con afirmaciones contundentes y bien sólidas, consintiendo que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos, reconociendo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales; que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad, además que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas, o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas.

Con esas primeras afirmaciones la Declaración evidencia una clara adhesión al *ius-naturalismo*, fundamento filosófico de los derechos humanos. Además de estas afirmaciones, la declaración de principios de este instrumento argumenta y funda por largo rato, la emisión del documento en diversas consideraciones de las que llamamos la atención sobre una cuestión más:

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como la Declaración y el Programa de Acción de Viena afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Esta es, probablemente, la declaración más delicada que tratar en la agenda legislativa y política del país. ¿Qué implica, que la ONU reconozca la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación? Pues significa que, en el caso de las comunidades indígenas o pueblos originarios, estos podrán ser reconocidos como comunidades autónomas e independientes, es decir, podrían llegar a constituir tal vez un nuevo Estado.

Es de imaginarse las controversias y problemas que se han suscitado, y están por aparecer en el horizonte jurídico de algunos países como el nuestro, que, por una parte, no ha resuelto la condición jurídica del indígena de manera satisfactoria para estos pueblos y por el otro lado, con una fuerte carga histórica colonial o virreinal, que produjo las enormes distancias entre criollos, mestizos, indígenas y negros. Un pretérito que aún se puede palpar activo por los valles, cerros y altiplanos de nuestro país, en dónde los pueblos indígenas pareciera que no han cambiado su situación desde aquellas épocas de la conquista y el coloniaje.

El rezago que nuestro país ha mantenido en diversos conceptos —económico, social, jurídico, político por nombrar algunos— para con las comunidades indígenas, más por la ley de la costumbre que por las normas convencionales, nos propone un escenario adverso para el

logro de los objetivos de la Declaración. Ejemplo de los esfuerzos inacabados son los acuerdos de San Andrés Larrainzar, la multi-promocionada reforma del artículo 4° y su migración al artículo 2° en materia indigenista, y la proliferación de leyes estatales en materia de pueblos indígenas entre otros eventos de opacos resultados. Además del proceso natural que debe sufrir la cultura para asimilar los cambios drásticos, que la legislación internacional imprime a las formas de la cultura jurídica y social, nos llevan a pensar que la lucha de las comunidades indígenas es un camino que se antoja largo y sinuoso.

2.- En términos muy generales, la Declaración reconoce el disfrute pleno de todos los Derechos Humanos, ya individuales ya colectivos, ente los que destacan el derecho a la igualdad, la no discriminación, la libre determinación, y dentro de este derecho, se reconoce libertad en la condición política y en la consecución de su desarrollo económico, social y cultural, además se reconoce la autonomía o autogobierno respecto de asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales y a conservar su derecho a participar en la vida política, económica, social y cultural del Estado e incluso se reconoce el derecho a la nacionalidad.

Un cuestionamiento que se le puede hacer a este instrumento internacional, es precisamente sobre su legitimidad, es decir ¿quiénes fueron los indígenas consultados para la elaboración de este proyecto? ¿Cuáles fueron los métodos de insaculación para tomar en cuenta la “voz” de estos pueblos a nivel no solo continental sino mundial? La otra más dura es: ¿El derecho a la libre autodeterminación, podría propiciar que estos pueblos se queden sin el derecho de exigir la derrama del presupuesto federal al que todos los ciudadanos tenemos derecho? ¿La elección de sus sistemas políticos y económicos, podría ser divergente del que

se practica en el país, y entonces cuáles serían las consecuencias, en cuanto al régimen de propiedad, y la resolución de conflictos suscitados por la propiedad de tierras y aguas? Lo más crítico dentro de esta Declaración es, ¿cómo harán los estados, para que las comunidades indígenas tengan acceso efectivo a los derechos planteados en tal Declaración, luego de cientos de años de abandono, discriminación y marginación?

La transición reformista del artículo 4° al 2° de la Constitución mexicana

Con la *Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, quedó más que clara la intención internacional, de resolver el problema de las relaciones interétnicas en los Estados Nacionales de composición pluricultural. Antes de la aparición de la Declaración mencionada, en México se habían dado ya manifestaciones muy claras y aguerridas sobre la situación jurídica de los indígenas. Primero con la reforma al artículo 4° Constitucional (1991) en donde se localizaba tímidamente el tema de los derechos de los indígenas y, posteriormente con la reforma de este y otros artículos para finalmente, quedar el tema en el artículo 2° (2001). Sobre este proceso de reformas, y sus implicaciones para los derechos humanos de los pueblos indígenas en México, es que trata el presente capítulo.

El artículo 4° constitucional y el rezago jurídico en materia indígena

En México, la reforma del artículo 4° Constitucional de 1991, dio pequeñas muestras de apertura hacia una nueva relación entre el Estado y los indígenas, en el contexto de los 500 años del “Encuentro de Dos Mundos”. La exaltada controversia, que se suscitó en la Cámara de diputados federal, exhibió la intolerancia del pensamiento liberal hacia la diversidad, ya

que sólo se reconoció la existencia de los indígenas en el país de manera formal, y sus derechos culturales fueron reconocidos en forma limitada.

Sin embargo, aunque entonces el movimiento indígena no tuvo la fuerza para convertirse en el actor principal en la elaboración y negociación de esta iniciativa de ley para lograr el reconocimiento de sus derechos de autonomía, la disputa por una Constitución inclusiva de los indios se había iniciado. (Castellanos, 1997, p. 146)¹⁰⁰

En 1989 Carlos Salinas de Gortari, entonces presidente de la República instaló, como órgano consultivo del INI, a la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México (CNJPIM), la que tenía como funciones principales:

- 1) Generar las propuestas, recomendaciones y opiniones sobre las medidas que contribuyan a mejorar la impartición de justicia a los pueblos indígenas de México;
- 2) proponer a promover la realización de los estudios y eventos necesarios para conocer la situación de los pueblos indígenas frente al derecho positivo o consuetudinario y frente a los derechos humanos, individuales y colectivos;
- 3) Conocer, evaluar y hacer recomendaciones respecto del Programa de Defensoría que desarrolla el Instituto Nacional Indigenista;
- 4) Difundir materiales sobre el tema de la justicia para los pueblos indígenas. Para el cumplimiento de sus funciones la Comisión recibirá el apoyo que el Instituto pueda proporcionar (Andrade, 2007, p.162).

¹⁰⁰ Esta corriente de pensamiento considera fundamental integrar al Estado Nacional a las culturas indígenas, ya que solo así, estos grupos podrían liberarse de las opresiones a las que han sido sometidos históricamente, logrando con ello el progreso.

Una de las actividades encomendadas de esta Comisión, según Orlando Aragón (2007), fue la de elaborar un proyecto de reforma constitucional en el que se reconocieran los derechos de los pueblos indios mexicanos. Esa comisión estuvo integrada por estudiosos del tema y líderes de opinión, y presidida por Arturo Warman, y cómo apunta Aragón, aunque la Comisión tuvo una composición plural (CIESAS, UNAM, CONASUPO, PRONASOL, y muchos más) no había en ella ni un solo indígena. Lo contrastante de esta Comisión se extendió también, a la “supuesta nueva relación”, que Salinas de Gortari intentó establecer con los indígenas, haciéndose patente la contradicción en el discurso de instalación de la Comisión:

“En relación con los pueblos indígenas, debemos desechar toda idea en el fondo etnocentrista de paternalismo [...] Ellos esperan de nosotros algo más importante y verdadero: nuestro respeto y solidaridad.”

Nuevamente, como en antaño, los agentes del indigenismo tomaron las riendas de un asunto en el que los indios debieron ser los principales protagonistas. Sin embargo, esta situación fue posible debido a la dispersión y debilidad del movimiento indígena mexicano en aquel tiempo. (Aragón, 2007, p. 163)

El trabajo más difícil de la Comisión fue lograr consensos entre sus miembros, debido a lo diametral de las propuestas de cada uno. A favor de la autonomía indígena estaban Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad y Víctor de la Cruz. Bonfil Batalla expresó la necesidad de sentar las bases constitucionales para que los pueblos indios tuvieran la posibilidad de mantener su propia identidad, argumentando que esto solo se lograría garantizando los espacios de reproducción cultural de las etnias, a través de reconocerles derechos territoriales (creación de territorios indígenas) y, además, “garantizar el gobierno

local con las estructuras tradicionales de cada uno de los pueblos indios de México.” Batalla consideraba este tema como la piedra angular del debate de los derechos de los pueblos indios en México (Aragón, 2007, p. 165).

Salomón Nahmad y Víctor de la Cruz plantearon la reforma de 8 artículos de la Constitución federal, entre los más destacados estaba la reforma del artículo 3º, en la que se pretendía que el Estado mexicano diera educación en lenguas indígenas, y a declarar los idiomas indios como lenguas oficiales. La reforma del artículo 20 estableció el derecho de todo enjuiciado a ser informado en su lengua materna de los delitos por los que se le acusara. En el artículo 24, se incluiría una excepción, a la prohibición de realizar cultos religiosos fuera de los espacios destinados para ellos, con el fin de que los rituales indios fueran respetados; también se proponía la reforma del artículo 27, en la que se reconociera que las tierras y aguas nacionales, corresponden originariamente a los pueblos indígenas, y que los grupos étnicos tendrían el derecho de agrupar todas las partes de su territorio (aguas y tierras) histórico a través de sus bienes comunales. (Aragón, 2007, p.166).

Las posturas en esta Comisión estaban radicalizadas tanto a favor como en contra. El caso de Gonzalo Aguirre Beltrán es ejemplo de una postura integracionista,¹⁰¹ anti reformista, ya que sostuvo que no se requería ninguna reforma constitucional, sustentando su posición en tres ideas fundamentales, según menciona Orlando Aragón (2007):

¹⁰¹ Al respecto de los Primordialistas, Luis Carlos Castillo (2002) expresa que:

[...] en torno al análisis de las identidades políticas destacan dos perspectivas de entender esta identidad: De un lado, se encuentran los esencialistas para quienes existe algún contenido intrínseco esencial en toda identidad que se define por su origen o experiencias comunes. En la antropología y en los estudios sobre el nacionalismo aquellos son conocidos como primordialistas. De otro lado, los constructivistas, que niegan la existencia de identidades originales e inmutables. Estas se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación y son construidas en el marco de relaciones de poder. De esta manera la pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. (p. 56)

La diversidad, dispersión y disparidad entre los pueblos indios fue la primera razón que este indigenista utilizó para señalar que una reforma constitucional no podría abrazar tal complejidad. Después arguyó que sin necesidad de reformas constitucionales el Estado mexicano había reconocido a sus etnias con la creación de varias instituciones como la Casa del Estudiante Indígena, el Departamento Autónomo de Asuntos indígenas, el Instituto Nacional Indigenista, etcétera. Por último, centró su atención sobre las posibilidades reales de aprobación que tenía una reforma de esa naturaleza y las posibles implicaciones negativas que podría traer para el indigenismo mexicano. Aguirre Beltrán preguntaba a los miembros del CNPJIM si creían que el PRI podría sacar adelante esa empresa con la fractura que había tenido, pero además advertía que de iniciarse ese proceso se expondría a los “sabios indigenistas” a las críticas demagógicas de la oposición. Su conclusión fue:

La cuestión ética es sumamente compleja para resolverla con una simple reforma constitucional en un país que no tiene la tradición de respetar estrictamente las normas sancionadas por la comunidad nacional. ¡Hagamos cumplir, con las leyes vigentes, consecuentemente defenderemos los derechos humanos de los indios!. (2007, pp. 166-167)

La pluralidad de esa Comisión ofreció dificultades de consenso sobre el destino jurídico-político de la presencia indígena en el país, pasando de la radicalidad a la postura intermedia, hasta la abulia. En el caso de la postura intermedia, podemos destacar la de Jorge Madrazo —en aquel entonces director del instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM— como el mejor ejemplo de una postura intermedia, ya que propuso integrar en el artículo 30 constitucional, el tema indígena para proveer a estos pueblos de derechos culturales,

lingüísticos, de usos y costumbres, así como el acceso efectivo a la jurisdicción, sin embargo, nada se propuso sobre la autonomía (Aragón. 2007, p. 168).

Luego de posturas encontradas, discusiones, foros y demás acciones para sacar adelante la reforma indígena, se entregó al Congreso de la Unión una propuesta, que fue la base de lo que terminaría siendo el artículo 4º propuesta por Carlos Salinas de Gortari. (Aragón, 2007, p. 188) Con ello el régimen salinista mantuvo en una condición de semi-ciudadanía a los pueblos indígenas, en una indefinición jurídica vulnerante de diversos derechos. Recordemos lo que establecía la Constitución general, antes de la reforma del 2001:

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 y 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 aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Este artículo compartía espacio con las disposiciones sobre derechos sexuales y reproductivos de nuestra Constitución. Esto nos permite ver, que el tema de los derechos indígenas no estaba aún en la mesa de debate, como una posibilidad de ser considerado un tema específico que requería de especial atención. El texto constitucional es realmente corto al respecto de los derechos de los pueblos indígenas, aunque en aquel momento de la inclusión de este párrafo al artículo cuarto, parecía que eran reformas profundas, según apreciaba en ese entonces Carlos Durand Alcántara (1995):

La profunda reforma a los ordenamientos jurídicos efectuada en los últimos años evidencia el regreso a un constitucionalismo liberal —de cuño extranjerizante— el

cual, al mismo tiempo que se orienta por un nuevo auge de la centralización del capital, fortalece la concentración de la riqueza en unas cuantas manos.

Si bien es cierto que en el caso de los pueblos indios el gobierno salinista introdujo la adición al artículo 4º constitucional, con la cual, tras un periodo de quinientos años, se reconoció a la Nación mexicana como pluriétnica y pluricultural, también es cierto, que en los hechos las etnias del país continúan ubicándose en los márgenes del subdesarrollo, circunstancia que se viene reforzando con la reforma legal salinista.

Bajo efectos aún imprevisibles, las nuevas leyes de aguas, bosques, tierras (agraria), de minas y ecología, proyectan cambios substanciales en las relaciones en que hoy se desenvuelven los pueblos indios. Baste señalar la nueva dimensión que durante la actual coyuntura adquieren instrumentos legales como la concesión, la expropiación, la asociación de capitales, etc.; actos jurídicos en virtud de los cuales se incrementará el saqueo de los recursos naturales existentes en los territorios indios.

(pp. 165-166)

Para la fecha de esta reforma, ya se apuntaba la necesidad de resolver problemas de fondo, apremiantes y de una extrema delicadeza. Durand Alcántara mencionó que la Constitución mexicana poseía un enfoque positivista, acorde al modelo liberal capitalista, y que este eje propiciaba que el Estado nacional impusiera su hegemonía a los otros sectores, entre estos a las poblaciones indígenas. De tal modo que esa hegemonía se expresaba jurídicamente en:

los preceptos contenidos en el artículo 30 de la Constitución General de la República, con el que toda población habida en el territorio adquirió su ‘estatus’ de ser

mexicana, mucha de ella sin serlo. De esta forma, cincuenta y seis etnias de composición sociocultural diversas fueron ‘convertidas en mexicanas’ (Durand, 2002, p. 87).

Al parecer, las “novedosas” reformas que se suscitaron en el periodo del gobierno salinista, respondieron a líneas de tipo político y económico, sobre todo. En cualquier caso, a pesar del reconocimiento constitucional “de la *multietnicidad* de la nación mexicana, el Estado no transformó las prácticas institucionales, ni la organización social, para que esa condición fuera el punto de partida de una ruptura con el pasado histórico, que diera pie a la plena inclusión de los indígenas en su concepto de nación. La reforma del artículo 4º Constitucional no tuvo incidencia en políticas culturales y educativas, en los espacios de socialización y difusión de “cultura nacional”, ni mejoraron las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional, cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas, expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la nación. (Castellanos, 1997, p. 146)

Los trabajos que existen al respecto del tema de las reformas legales —sobre todo del artículo 4º— para los pueblos indígenas no son abundantes y no tenemos una explicación integral del fenómeno de cambio, no podemos explicarlo simplemente con un favor del Estado hacia estos pueblos, ni como un efecto de la legislación internacional; además, la mayor evidencia de que esta reforma carecía de bases claras, es el hecho de que hasta antes de la reforma del 2001 el estatus jurídico y el respeto de este no se dio. Se requiere de mayor esfuerzo teórico y de recuperación de la historia política, económica, social y jurídica, para poder ligar no solo la reforma que se lleva a cabo en este periodo en torno a los derechos de los indígenas, sino el cúmulo de reformas alternas que se dieron para poder entender el

complejo fenómeno del estatus jurídico de los pueblos indígenas. Como inquiere Durand Alcántara:

Saltan a la vista las reformas a la ley minera, las que al referirse al agrupamiento de concesiones mineros (que anteriormente tenían un límite en superficie de hasta cinco mil hectáreas), en la actualidad no tiene límite alguno a la superficie de beneficio minero en manos de diversas empresas, rompiendo con ello todo tipo de cánones legales y demostrando el sentido monopolista desarrollado por el expresidente Salinas de Gortari.

Bajo esta óptica, el problema del crecimiento y el desarrollo de los pueblos indios se presenta como un fenómeno complejo, respecto del cual reconocemos la existencia de tres opciones: en primera instancia, la hegemónica que se guía por los designios del capital financiero internacional y que, como hemos apuntado, resulta contradictoria a los pueblos indígenas.

En segundo lugar, aquella que se ha venido originando en el movimiento indio y sus intelectuales, la que de alguna manera expresa el sentido democrático que pretende la sociedad mexicana y que sido concebida por los expertos como el etnodesarrollo.

Y, finalmente la de la ruptura con la cual los interesados han pasado a la confrontación con el bloque hegemónico y que hoy se expresa a través del EZLN, quien ha convocado a la sociedad mexicana a la refundación del Estado y consecuentemente al surgimiento de una nueva constitucionalidad. (1995, p. 166)

Carlos Durand expresó esas palabras en 1995, antes de las reformas que son el centro de nuestro análisis en este trabajo, de esta forma, su apreciación del momento histórico nos

sirve, para enmarcar el objeto de estudio en un contexto inmediato, y también nos sirve para darle sentido al análisis de continuidad para formular y reformular nuestras conjeturas. Por ello es importante hacer hincapié en los antecedentes a las reformas del 2001, ya que este periodo inmediato nos puede proporcionar el telón de fondo en que se desarrollaron los cambios políticos que dieron pie a las reformas legales.¹⁰²

Expresa Gilberto López y Rivas (2002) que el tema de los derechos indígenas, en la Constitución mexicana, se debatió como preámbulo de una reunión de la Presidencia de la República con dirigentes políticos de América Latina, España y Portugal, en 1992. Al respecto de esta reunión el autor ejerce severas críticas sobre este proceso de modificación constitucional:

Se vio la necesidad de impulsar una reforma constitucional que ustedes ya conocen: el artículo 4o. Aquellos que estuvimos en ese “estira y afloja” en la Cámara de Diputados, pudimos constatar el regateo extraordinario que fue, la mezquindad tan profunda de parte de los legisladores de prácticamente todos los partidos para incluir este artículo. Un —ahora visto a retrospectiva—, humilde, por no decir *vergonzante* reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y pluricultural de la nación.

¹⁰² Emilio Rabasa creía que:

un indio que sepa leer y escribir no ha ganado nada con ello; ganará si lee y escribe; pero en vez de emplear esa aptitud, la dejará perder, porque no tiene a qué aplicarla ni su medio lo estimula. Entregado a sus faenas rutinarias, en que no hay ejercicio intelectual alguno, mantenido en su estado de automatismo estúpido y rodeado de autómatas, será siempre incapaz de entender lo que lea, porque la lectura es un trabajo inteligente por excelencia. Las nociones de ciencias que se enseñan en las escuelas son inútiles para el indio que continúa aislado en su medio ambiente; primero porque no las entiende, y luego, porque no tienen aplicación en su labor ni uso en sus labores diarias. Cuando niños de la clase pobre indígena concurren en un pueblo a escuela que tiene discípulos de la clase superior, comienzan por despertar y acaban por aprender tanto como los demás; pero deben a ésto su buen éxito y por ello tienen estímulos. Cada escuela de este género puede apenas hacer de la clase india unos cuantos ciudadanos por año; pero la escuela que va a buscar al indio en sus montañas o en sus poblados primitivos no da a la nación un solo hombre (Rabasa, 1920: 265-266). (Padilla, 1996, p. 8)

Menciono, sólo para darles una idea de hasta qué grado se quizo (sic) ir a lo menos en esta discusión sobre el artículo 4o. constitucional, lo de las consultas: se abrieron amplias consultas que obviamente no fueron tomadas en cuenta, que sólo sirvieron para llenar un expediente de que se habían hecho las consultas necesarias. Muchos ingenuos pensaron que realmente iban a incluirse sus puntos de vista. A la mera hora, y como lo atestiguamos en los entretelones de la Cámara de Diputados, se regateó hasta una coma; incluso en aquella frase que dice *en los juicios y procedimientos agrarios que ellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley*, hasta el último segundo del debate, prácticamente a punto de irse ya a la votación, discutimos con los personeros del Poder Legislativo —porque no otra cosa eran los diputados priistas—, les planteamos la necesidad de una coma, de una pequeña coma, de tal manera que dijera: *en los juicios (coma) y procedimientos agrarios que ellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley* (López, 2002, p. 114).

A pesar de los “estira y afloja” que menciona el maestro Gilberto López, aquella “modesta” reforma fue también una conquista del movimiento indígena y, sin embargo, catorce años después vino una rebelión, y apunta la defensa que ejerció sobre la integralidad de los derechos para los pueblos indígenas:

Este reconocimiento de naturaleza estrictamente jurídica se planteaba entonces desde una perspectiva que nosotros combatimos en aquella época y que seguimos combatiendo, por qué pretender reducir la problemática indígena a uno sólo de los derechos o a uno sólo de los aspectos. Nosotros, desde ese momento

defendimos la necesidad de tener una concepción integral de los derechos indígenas; esto es, no puede haber reconocimiento de derechos territoriales, económicos o sociales si no se toma en cuenta el conjunto de esos derechos. Para nosotros es fundamental el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos indios en términos jurídicos, económicos, sociales, culturales, lingüísticos, cosmogónicos, de religiosidad, en términos de lo que en estricto sentido se le reconoce al conjunto de los mexicanos. (2002, p. 115)

Al respecto, Orlando Aragón plantea, sobre el proceso de confección del tema indígena en el artículo 4° constitucional en la época de gobierno de Carlos Salinas, lo siguiente:

[...] El artículo 4° constitucional como toda norma jurídica no estuvo (ni está) exento de cierta subjetividad, en este sentido se escribieron algunos trabajos sobre los alcances de este texto constitucional.

Un elemento que nos dificulta la interpretación de este precepto constitucional es su naturaleza minimalista. Efectivamente, a diferencia de la reforma maximalista del artículo 2° en 2001, el texto del artículo 4° se diseñó para que con pocas palabras se dejaran el mayor número de puertas abiertas en una ley reglamentaria.

Como es conocido la ley reglamentaria del artículo 4° nunca se concretó a causa de dos acontecimientos: el primero fue la reforma del artículo 27 (que puso fin del reparto agrario y posibilidad de enajenar la tierra), y el segundo fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Solo después

de tomar en cuenta los factores anteriormente señalados podemos hacer un análisis serio sobre el texto constitucional que estamos estudiando.

[...] En nuestra opinión la trascendencia del texto constitucional fue mayor a lo que comúnmente se ha reconocido, sobre todo en la literatura jurídica postzapatista (posterior a 1994). Por ejemplo, uno de los grandes méritos de la reforma fue la inclusión del término “pueblo” (con todo lo que implica jurídicamente), categoría que era rechazada a nivel internacional y que en muchas de las Constituciones de América Latina fue sustituida por la de grupos, poblaciones, etcétera.

Creemos que con el contenido del artículo 4º y el Convenio 169 fácilmente se hubiera podido reglamentar un régimen de autonomía limitada. Sin embargo, estamos conscientes de que lo anterior no es más que una interpretación de las muchas que se pueden hacer y que por su carácter subjetivo puede ser debatible.

En un balance final de la reforma del artículo 4º podemos decir que dentro de todas sus limitaciones marcó un parteaguas en la historia constitucional mexicana, al romper con la idea clásica de igualdad legal tan profundamente arraigada en la cultura jurídica mexicana. Sin embargo, es también importante señalar que el texto constitucional dio cabida a muchas contradicciones y restricciones que ensombreció el reconocimiento que pretendía hacer a los pueblos indígenas de México. (Aragón, 2007, pp. 204-207)

Previó a esta acción de reforma de la constitución, ya se habían presentado algunas propuestas y movimientos que luchaban por la reivindicación de los pueblos indígenas. Posterior a la reforma del artículo 4º, se dio una de las manifestaciones más representativas a favor de los derechos de estos pueblos la mañana del 1º de enero de 1994. Ese día México se

despertó con la noticia que, en Chiapas, un grupo armado, el Ejército Zapatista de liberación Nacional (EZLN), le había declarado la guerra al Estado mexicano. El sobrenombre de “Subcomandante Marcos” dio la vuelta al mundo, aprovechando la agilidad, disponibilidad y desarrollo tecnológico de las telecomunicaciones, el “sub”, rápidamente vio adherírsele afectos en el país, el continente, incluso allende las tierras hispanoamericanas.

Luego de una precipitada respuesta militar del gobierno, éste rápidamente abrió una vía de conciliación con el cese al fuego unilateral el 12 de enero de ese año, para tratar de encontrar una solución pacífica mediante el dialogo. La postura del EZLN rompió con la lógica del vanguardismo guerrillero, el movimiento zapatista sustentó un discurso bélico, que impugnaba el régimen por el desplazamiento de los indígenas al olvido, como efecto del complejo proceso de integración nacional, fruto de la posrevolución. El EZLN se dotó así mismo de un perfil de movimiento contemporáneo, de tipo étno-político de fines del siglo XX. El movimiento fue cobrando mayor legitimidad hasta llegar a ser uno de los temas centrales de la transición de un siglo a otro en nuestro país. Alan Arias Marín aprecia que el EZLN representó un fenómeno peculiar dentro de lo político:

De algún modo es el pasado el que reivindica las grandes injusticias cometidas contra grupos humanos víctimas de un esquema de dominación y que, en su mayoría, han quedado como grupos sociales en desventaja. Los desafíos y los costos políticos y sociales de esta situación de marginación y discriminación de los indígenas han sido y son altos; no obstante, todavía pueden agravarse críticamente o prolongarse en el tiempo; de ahí el significado estratégico de estos momentos dominados, sin embargo, por las decisiones tácticas de corto alcance. Las diacronías histórico-culturales que hay que enfrentar en México para encarar la problemática de los indígenas son de mucha

densidad, no sólo entre la cultura mestiza dominante y las diversas culturas indias, sino también, y agudamente, en el seno de los pueblos y las comunidades. Las diferencias internas de raza o etnia, o entre religiones, o por diferencias políticas, pueden profundizarse; en consecuencia, una de las grandes dificultades que enfrenta el EZLN y el movimiento zapatista radica no tanto en la tentación de las armas —aunque cada vez más resulte una antinomia irresoluble con la democracia el mantenerlas—, sino en la tendencia a que su autoafirmación adopte caracteres fundamentalistas, excluyentes y, por ende, autoritarios. (Arias, 2007, 15-16)

Menciona Gilberto López y Rivas (2002) que la marcha del EZLN y del Congreso Nacional Indígena por doce estados del país, y su presencia en la ciudad de México, alcanzó tal relevancia política que fijó la atención de la política nacional en “la necesidad de debatir sobre los derechos indígenas” (p. 113).

Algunos años después del levantamiento zapatista, los cambios en la realidad de los pueblos indígenas de nuestro país no estuvieron del todo resueltos. Uno de los documentos principales que surgieron con motivo de la relación de dialogo entre el Estado Mexicano y el EZLN, son los llamados acuerdos de San Andrés Larráinzar, los que a su vez recogían las demandas del zapatismo y los más importantes derechos consignados en el Convenio 169 de la OIT. Los temas sensibles para abordar en la reforma constitucional que proponían los acuerdos de San Andrés eran:

1. Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general;
2. Ampliar participación y representación políticas;
3. Garantizar acceso pleno a la justicia;
4. Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas;

5. Asegurar educación y capacitación;
6. Garantizar la satisfacción de necesidades básicas;
7. Impulsar la producción y el empleo;
8. Proteger a los indígenas migrantes. (Moguel, 2004, pp. 23-28)

Sin embargo, a pesar de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno, la respuesta tardó en llegar. Cómo expresa Araceli Burguete Cal y Mayor (2002) sobre las reformas jurídicas en Chiapas en materia de derechos indígenas:

[..] desde 1998 hasta el 2000, no sólo contravinieron los principios básicos que se signaron en los Acuerdos de San Andrés, sino que, además, en oposición a la letra y al espíritu de los acuerdos, dichas reformas no estuvieron orientadas al reconocimiento y fortalecimiento de los derechos y de la libre determinación indígena; por el contrario, tuvieron un claro y expreso propósito heterónomo; es decir, no autonómico (p. 209).

El maestro Luis Villoro (2002) expresó sus críticas, sobre la reforma a los derechos de los indígenas, haciendo un recuento sintético del constitucionalismo mexicano al respecto:

La Constitución que se establece por primera vez en nuestro país, la de 1824, sigue el modelo de las Constituciones de los Estados-nación europeos, modelo de una estructura Constitucional que es homogénea, que obedece a la idea de que a todo Estado —forma de poder político— debe corresponder una nación —unidad cultural— y a toda nación debe corresponder un Estado. A partir de la Constitución de 1824, en las siguientes Constituciones, las que antes se llamaban naciones indígenas no quedan mencionadas. Se concibe el Estado-nación nuevo como un

Estado homogéneo en el que todos los ciudadanos tienen exactamente los mismos derechos y son considerados iguales. (p. 231)

Con este señalamiento Luis Villoro abre la puerta para hacer notar la tardanza del debate sobre los derechos de los indígenas, y la ausencia de una ley reglamentaria que se desprendiera del artículo 4º, argumentado que, si este artículo reconocía ya en su párrafo 1 la composición pluricultural del país, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas:

[...] esta formulación podría tomarse como simplemente descriptiva de la realidad del país, pero si seguimos leyendo el mismo párrafo, donde se dice que el Estado promoverá las culturas, ayudará a que se desarrollen, etcétera, veremos que tiene un sentido normativo. Sin embargo, se esperaba que a esta reforma del artículo 4o. siguiera una ley reglamentaria que pudiera desarrollar los aspectos de esta prescripción normativa, esto último no sucedió por motivos políticos que sería demasiado largo exponer (2002, p. 231).

Sin embargo, Villoro expresaba sobre la particularidad del párrafo 1º, que este podía ser interpretado. El argumento expuesto señala, que al aceptar la reforma del artículo 4º, el Congreso de la Unión rompe con la idea tradicional de un Estado culturalmente homogéneo, proponiendo en su lugar un Estado pluricultural. Esto implica la constitución de un Estado heterogéneo donde, al mencionar que la pluralidad se sustenta “originalmente en sus pueblos indígenas”, la Constitución reconoce por primera vez a un nuevo sujeto de derecho: el pueblo indígena. A partir de esta idea, Villoro propone su interpretación

El adverbio *originalmente* (“sustentado *originalmente* en los pueblos indígenas”) nos indica una interpretación: la Constitución de la nación acepta que es originada en un pacto entre distintos pueblos, puesto que *originalmente* puede

interpretarse en el sentido de que estos pueblos subsistían antes de la formulación de la Constitución. Destaca la interpretación de que son los pueblos que constituyen la nación pluricultural los que decidieron pactar la Constitución nueva. Si esa interpretación se sostiene, es claro que los derechos de autodeterminación de los pueblos, [...] no deben ser promulgados por el constituyente, sino reconocidos como entidades que originalmente participaron en la constitución del Estado plural.

(Villoro, 2002, p. 232)

Con esas consideraciones, Villoro recurre al convenio entre la delegación federal y la delegación del EZLN, donde se señala que los pueblos indígenas tienen derechos que deben ser reconocidos, no promulgados, y sostiene que “la diferencia entre reconocer derechos de los pueblos y promulgar, no es meramente semántica” (Villoro, 2002, p. 232). Las consecuencias de una afirmación en contrario según Villoro, equivale a decir que los derechos de los indígenas “dependen entonces de la voluntad del Legislativo que podría en todo momento modificarlos o cambiarlos; cuando decimos en cambio que son reconocidos por el Legislativo, estamos indicando que los pueblos tienen derechos previos a la Constitución” (Villoro, 2002 p. 232).

En ese sentido, los pueblos serían entidades que participan en el pacto social. Como establece Villoro, “se trata del paso de un Estado homogéneo, unitario, el Estado-nación tal como fue concebido a partir de 1824 en nuestra primera Constitución, a un Estado plural que sería el resultado del pacto entre distintos pueblos” (2002, p. 232).

La llegada de la reforma al siglo XXI

No sería hasta el sexenio de Vicente Fox, que la reforma indígena llegaría al pleno de debates del Congreso de la Unión. El 14 de agosto de 2001 aparecieron publicadas en el *Diario Oficial de la Federación* las reformas a la Constitución, que se pretendía que modificaran el estatus jurídico de los pueblos indígenas. Las reformas se aplicaron a los artículos 1º, 2º, 4º, 18 y 115 de la Constitución general. La reforma enfrentó desde sus albores severas críticas, lo que motivó serios y largos debates para su aprobación. Este paquete de reformas tiene varios antecedentes que culminan en un proyecto que, aunque recogió muchos elementos de las anteriores propuestas, según Miguel Carbonell (2002) “dejó insatisfechos a algunos sectores importantes de la población, particularmente en el caso de los principales afectados por el tema: los pueblos y comunidades indígenas” (p. 11).

El cambio fundamental de una a otra era de relaciones con los pueblos indios en nuestro país se da principalmente en torno a tres temas torales:

- a) Derecho a la Identidad
- b) Derecho a la libre determinación
- c) Derecho a la Autonomía

Desde antes de la reforma 2001 había ya críticas severas sobre la “mexicanización” del “indio”. El *quid* de las críticas sobre las reformas de 1992 y las de 2001 son coincidentes. Una de esas críticas es la de Carlos Durand, quien afirma del “formulismo jurídico” de la igualdad del artículo 1º de la constitución general, lo siguiente:

Teórica y doctrinariamente, este tipo de principios es irrefutable, sin embargo, en los hechos este pronunciamiento “homogeneizó” a doce millones de indígenas para corporativizarlos al proyecto nacional, con lo que se “hizo iguales a los desiguales” [...]. El Estado mexicano aplicó en la Constitución un criterio mono-étnico... el del

bloque hegemónico como fenómeno político-social. Este hecho no es gratuito, sino que configura un problema de poder en el que el proyecto capitalista plantea a la “homogeneización” y omisión jurídica de las poblaciones indígenas, como un hecho necesario y además útil para la reproducción y expansión de su sistema. (Durand, 1992, p.88)

La crítica de Carlos Durand no parece ser anacrónica a las siguientes reformas —las del 2001— a las que él está criticando (las de 1992), por ejemplo, Karla Pérez Portilla lanza una incisiva crítica al respecto del principio de igualdad plasmado en las últimas reformas:

Un Estado, una sola nación y un pueblo homogéneo son presupuestos falsos que esconden la existencia de las diferencias, soslayando los intereses y necesidades básicas de quienes se encuentran sometidos a un mismo marco jurídico. Esta primera negación de las diferencias, sustentada en una supuesta convergencia es siempre criticable, mucho más aun cuando el número y situación del elemento humano “diferente” es desdeñado por considerarse minoritario con respecto a una “sociedad mayor” o bien, mayoritaria, a la que se pretende asimilarlo.

Esta supuesta convergencia de un pueblo homogéneo y una sola nación dentro de un mismo Estado ha provocado el uso e interpretación de uno u otro concepto (Estado, nación y pueblo) como sinónimos. (2002, p. 51)¹⁰³

¹⁰³ La versión original en inglés dice así:

[Whether Pueblos are United States] citizens are an open question, and we need not determine it now, because citizenship is not an obstacle to the exercise by Congress of its power to enact laws for the benefit and protection of tribal Indians as a dependent people. [...] It is true that the Indians of each pueblo do have such a title [to lands...], but it is a communal title, no individual owning any separate tract. In other words, the lands are public lands of the pueblo [...They are] adjudged subject to the legislation of congress enacted in the exercise of the government's guardianship over those tribes and their affairs. (Clavero, 2010, p. 145)

En este sentido la crítica sobre la homogenización de las identidades en pro del derecho a la igualdad no ha cristalizado, con lo que el debate no queda resuelto; como menciona Miguel Carbonell (2002):

Una cuestión importante en la que no han reparado muchos de sus críticos es que la reforma en materia indígena no cierra ni mucho menos el debate sobre el tema. Al contrario, lo deja perfectamente abierto al remitir el desarrollo de sus disposiciones a las Constituciones y leyes locales. (p. 15)

El tema resulta ser un fenómeno de trascendencia histórica, sobre todo en el sentido ontológico, la recuperación del pasado es vital en este punto, para poder desarrollar un marco más cordial y efectivo sobre la relación entre indígenas y no indígenas. Al respecto Miguel Carbonell menciona que:

En el párrafo primero del nuevo texto se recoge una afirmación que quizá no tenga un talante del todo democrático, y que más bien contiene algunos ecos propios de las dictaduras que enarbolaban la causa de la unidad nacional como excusa para prolongar su dominio sobre la sociedad y para cometer los peores vilipendios contra la población. Su texto establece, escuetamente, lo siguiente: “La nación mexicana es única e indivisible” (22).

Carbonell deja claro que el tema no está resuelto, faltaba aún en esta reforma, abordar el debate de estos primeros puntos que puedan darle forma clara y sólida a este primer tema: *la identidad*. También abona a la crítica sobre ese tópico, Guillermo Torres Carral (1992):

La reproducción de la cultura anterior dentro de lo dominante es un proceso muy complejo que va produciendo un resultado diferenciable de estas dos fuentes en la esencia del mexicano: la europea y la americana. Así pues, asistimos a una síntesis

histórica, síntesis que se revela en una economía caracterizada por la popular forma de convivencia de las dos sociedades, en un todo abigarrado en la inmensidad de combinaciones que surgen de esta sincronía étnica y cultural (y en su respectiva asintonía). (p. 232)

El informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006, reportó que, a lo largo de la historia, algunos de los errores más graves se han producido al simplificar la identidad humana a un solo aspecto, ya sea la etnia, la religión o el lugar de origen. Para evitar esto, las políticas públicas deben asegurar la libertad cultural. Esta libertad implica que las instituciones y las intervenciones del Estado deben garantizar que la pertenencia a una cultura no genere desigualdad en el acceso a oportunidades de desarrollo personal o colectivo. Además, deben proteger el derecho de cada persona a expresar aspectos de su identidad que provengan de decisiones individuales legítimas, sin que ello implique discriminación o trato injusto en el ámbito económico o social.

Ser parte de una cultura particular conlleva la afirmación de rasgos distintivos frente a otros grupos, a través de prácticas que refuercen dicha identidad. Sin embargo, el contrato social debe asegurar que estas manifestaciones también contribuyan al fortalecimiento del sentido de pertenencia a una comunidad nacional más amplia. En el caso mexicano, los pueblos indígenas han presentado de forma constante condiciones sociales menos favorables que el resto de la población, lo que exige analizar a fondo las causas de estas desigualdades y diseñar políticas públicas específicas para enfrentarlas (CDI, 2005, p. 10). [OBJ]

Explica Víctor Toledo (2000) que los derechos indígenas ya no son una inefable cuestión indígena o de minorías étnicas, sino que el tema está inserto “en la agenda pública e

institucional de los países y en la agenda del sistema multilateral, vinculada a asuntos de derechos humanos, democratización, paz social, medio ambiente o desarrollo social” (p. 70).

Capítulo 5

El reordenamiento de la relación entre el estado y los pueblos indígenas

La relación entre el Estado y los pueblos indígenas en México ha sido históricamente tensa y conflictiva, marcada por la imposición de estructuras políticas, económicas y culturales ajenas a sus formas de organización y cosmovisiones. Este vínculo se construyó, en gran medida, bajo un modelo asimilacionista que pretendía integrar a las comunidades indígenas dentro de un marco nacional homogeneizador, dejando de lado sus derechos a la autodeterminación y autonomía. Sin embargo, en las últimas décadas, el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas ha cobrado fuerza en el ámbito internacional y nacional, impulsado por instrumentos como la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007) y el *Convenio 169* de la OIT, así como por luchas locales que exigen respeto y reconocimiento de su identidad y territorios.

Ante este nuevo contexto, el reordenamiento de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se ha convertido en una necesidad imperante, ya que involucra no solo un reajuste jurídico y político, sino también un proceso de reconfiguración ética y cultural. Este reordenamiento implica el paso de una visión integracionista a una que respete y promueva la pluralidad cultural y, el derecho de los pueblos indígenas a participar en las decisiones que afectan sus vidas y territorios. La redefinición de esta relación plantea, además, preguntas profundas sobre la naturaleza del Estado, la ciudadanía y el respeto a la diversidad, cuestionando los límites de la soberanía estatal frente a la autonomía indígena y su papel en un contexto multicultural.

La emergencia de los nuevos movimientos indígenas

Un primer problema en la relación entre el indígena y el que no lo es, tiene que ver con el respectivo reconocimiento *uno* del *otro*. En este trámite estamos asumiendo que la relación es simétrica u horizontal en el “reconocimiento” de “unos” de *Otros*, sin embargo, no es así, ya que en la situación histórica como en la contemporánea, el reconocimiento como miembro de una sociedad (nación, país, estado) no es una prerrogativa de los indígenas, antes bien, está supeditado el reconocimiento del indígena al “Otro” a partir de la relación de poder que ejerce la cultura hegemónica —*no indígena*— sobre el *Otro indígena*. Esto complica la comprensión de la relación entre unos y otros, aunque no limita la posibilidad de entender, desde esta fase inicial, que las identidades dominantes han determinado lo que debe entenderse por “unos” y “otros”. Salvaremos esta parte sugiriendo entender que, el “reconocimiento” entre cultura dominante y las culturas indígenas, es un proceso que sigue abierto, es decir, que aún no hay un total conocimiento de lo que es uno y lo que es el *Otro*.

En América Latina el resurgimiento del “tema indígena” se presenta desde hace ya más de un par de décadas. Se dice que existe hoy una “nueva relación” entre los indígenas y el Estado. Se habla incluso de la “emergencia indígena” en Latinoamérica. Al respecto, José Bengoa (2007) explica, que la mencionada emergencia indígena tiene múltiples aspectos y factores a tomar en cuenta. Uno de esos factores es el “proceso de afirmación de identidades colectivas y constitución de nuevos actores” (p. 14). Con esto, Bengoa llama la atención respecto al reconocimiento jurídico de estos grupos sociales, lo que implica no solo legislar sino también operar cambios en las relaciones de estado/comunidades. Por eso, este proceso

redunda en un fuerte cuestionamiento al Estado Republicano y a su centralismo, así como a las historias oficiales que los estados hispanoamericanos construyeron con relatos oficiales.

Los sectores excluidos de la sociedad, entre ellos los indígenas, son también por lo general excluidos de la Historia oficiales. (sic) Las Historias Republicanas, sobre todo en América Latina han sido y son un intento de relatare la voluntad de unidad del Estado.

[..]

La emergencia indígena de América latina que ha ocurrido en los últimos quince a veinte años, ha puesto en cuestión esa memoria centralizada del Estado, republicano. La disolución del concepto unificador de “pueblo” a partir de la década del setenta en América Latina, conmocionó las estructuras unitarias del Estado.

(Bengoa, 2007, pp. 14-15)

El arranque de la mencionada emergencia indígena es datado por Bengoa en la década de los ochenta, la que identifica como una etapa de toma de conciencia de los pueblos indígenas de su condición identitaria. En los noventa se llevan a cabo acciones y movimientos étnicos de amplias dimensiones, y ya en el nuevo siglo, las propuestas que comenzaron en los ochenta se consolidaron. En esta trayectoria de la emergencia indígena uno de los eventos trascendentes es el levantamiento zapatista.

“Los acuerdos de San Andrés”, en los noventa, pusieron por escrito los compromisos del Gobierno mexicano con el movimiento zapatista. Esos acuerdos no se han cumplido como es bien sabido y el proceso se ha estancado casi totalmente. A eso le denominamos que ha sido un proceso que se ha cerrado en su inmediatez programática. Pero nadie podría poner en duda que Chiapas representó un “antes y un

después” en la política y en la cultura mexicana y latinoamericana (Bengoa, 2007, p. 17).

Bengoa (2007) explica ampliamente la trayectoria de estos *nuevos* movimientos indígenas y propone entender el proceso en cuatro periodos y explica cada uno de estos.

La emergencia indígena, [...] puede ser entendida en cuatro periodos: el primer período se desarrolló en los años ochenta y consistió en la aparición de nuevas organizaciones indígenas la mayor parte de las veces ligadas a la actividad de Organizaciones No Gubernamentales y de las Iglesias. El segundo periodo está marcado por la “Celebración de los 500 años del Descubrimiento de América” que comenzó con los preparativos en los últimos cinco años de la década del ochenta y culminó en 1992 con las fiestas organizadas por España. La tercera etapa es propiamente la emergencia indígena de los noventa que tiene en los levantamientos del Ecuador y Chiapas sus puntos más altos. (p. 93)

Es importante reflexionar sobre lo que Bengoa opina acerca de la tercera etapa, en la que menciona que no se sabe si ha terminado y ha comenzado ya una nueva etapa de “negociaciones e institucionalización o continuará por un periodo más largo” (p. 93). En este sentido la relación entre el Estado y los pueblos indígenas continua en un estancamiento que ha ido avanzando a su resolución con lentitud.

Víctor Toledo (2000) coincide con la cronología de Bengoa y reporta, que el reposicionamiento de los indígenas como actores políticos ha sido uno de los fenómenos más notables de fines del siglo XX. Esta emergencia indígena reactivó el debate público con distinta intensidad, con reclamos sobre el reconocimiento de sujetos de derechos. Según Toledo, la exigencia central de este emerger indígena, está en el reconocimiento de nuevos

estatutos que garanticen su existencia y libre determinación, resultando de ello la elaboración de una agenda pública en torno a los derechos de los pueblos indígenas. (p. 67) Por eso Toledo marca el ciclo de 1990 hacia adelante, porque este engloba una revivificación de la causa indígena en América Latina. Abundando en el itinerario sobre la emergencia indígena. Luis Castillo (2002) menciona al respecto

La década de los noventa marcará un giro trascendental en la lucha del movimiento indígena [...]. Este será el momento histórico en que los indios romperán con una situación de desconocimiento e invisibilidad que se remontaba a los tiempos de la Colonia y la República. Aparecen como sujetos políticos que desafían el Estado unitario y el proyecto de homogeneidad étnica y cultural de la nación mestiza que intentaron imponer las élites políticas desde el siglo XIX.

La irrupción de los indígenas en el contexto regional se da con el levantamiento de junio de 1990 en el Ecuador. Bajo el liderazgo de la CONAIE, el 28 de mayo de 1990, doscientos indígenas ocuparon la emblemática catedral de Santo Domingo, en el Quito antiguo. Durante una semana, entre el 3 y el 8 de junio, el país fue virtualmente paralizado. Las principales carreteras fueron bloqueadas, los mercados boicoteados y el suministro de agua fue cortado en algunas áreas urbanas de la sierra. 10.000 indios marcharon a Ambato, 20.000 a Latacunga y 30.000 a Riobamba. (p. 62)¹⁰⁴

¹⁰⁴En palabras de Francisco Morales:

El espíritu del libro podríamos expresarlo sucintamente en la siguiente frase: el amor y el respeto por la peculiaridad de la niñez. En efecto, Rousseau puede ser considerado como el "descubridor moderno de la infancia": los niños, aunque ciertamente son personas, no son adultos en miniatura, pues tienen sus propias necesidades e intereses. El Emilio denuncia, pues, los excesos de los métodos educativos de su época (el llamado "Siglo de las Luces"): los maestros y preceptores, con la anuencia de los padres, se empeñaban en poner prematuramente gramáticas latinas, tratados de geometría y gruesos volúmenes de historia sagrada y profana en manos de los niños, cuando apenas estaban aprendiendo a manejar la pluma. Rousseau critica agudamente esa costumbre, y contra ella manifiesta su enérgico rechazo. (Morales, 2002, p. 75)

Ruth Moya (1998) menciona, que ninguno de los movimientos indígenas latinoamericanos propone la descomposición del Estado y que más bien, se apuntan por un nuevo esquema de relación.

[...] la reelaboración de nuevas relaciones sociales, culturales, políticas y económicas en el seno del Estado, incluso en el caso de que las propuestas étnicas abonen a favor de los procesos autonómicos. La lógica esencial de los movimientos étnicos latinoamericanos radica en el hecho de que si el Estado excluyó a los pueblos indígenas del acceso a los servicios sociales más básicos, es el mismo Estado el que debe remediar o corregir esas formas de exclusión (p. 111).

Al respecto de las características de esta emergencia indígena, Bengoa las define ampliamente:

1. El reconocimiento como cuestión fundamental. La demanda indígena que atraviesa a todos los movimientos sociales indígenas es el reconocimiento como indígenas por parte del Estado; es decir, “se trata de que la sociedad y el Estado reconozcan que existen colectivos indígenas, esto es, “pueblos indígenas”, al interior de la sociedad. Es la demanda por una sociedad multiétnica, multicultural: “varios pueblos en una misma nación” (Bengoa, 2007, pp. 128-129). Esta cuestión está en el centro de las demandas indígenas y en Latinoamérica, algunas Constituciones han incorporado ya en sus textos el tema del reconocimiento, como en el caso de México que tras los incumplidos Acuerdos de San Andrés Larrainzar, modificó el

Las propuestas de Rousseau abrieron amplios horizontes que condujeron al desarrollo de la educación progresista durante el siglo XIX (Gurfinkel, 2004, 5445). Para ese siglo la educación en Europa alcanzó un desarrollo inusitado, luego de la revolución francesa “estuvo claro que la igualdad política debía empezar por otorgar una educación básica a todos los ciudadanos” (Bazant, 2006, p. 19). El estado tomó como una de sus principales metas la democracia educativa y a partir de entonces se empezó a sistematizar la educación, anteriormente reservada a los pedagogos teóricos. Por otra parte, la revolución industrial inglesa sembró la necesidad de preparar hombres instruidos en los diversos oficios para que participaran en las sociedades que rápidamente se industrializaban (Padilla, 1998, p. 113).

artículo 4° y todo el tema indígena se vació al artículo 2° (tema que ya comentamos líneas arriba).

Ruth Moya (1998) percibe como eje de las exigencias de los movimientos indígenas, la reorganización del poder, como ella explica.

Pese a la diversidad y singularidad de los movimientos étnicos, existe un denominador común en todos ellos: sea por la impugnación sea por la negociación o por las dos vías, si en un momento dado es necesario, sus demandas tienen que ver con la reorganización misma del poder en las sociedades locales, regionales e incluso nacionales. (p. 106)

El reconocimiento de una sociedad multicultural o multiétnica en nuestra constitución refleja la presión de la movilidad indígena y en cierta medida, la reinención de la identidad. Este proceso de reconocimiento multicultural conlleva en la naturaleza de sus raíces la ruptura del Estado unitario o el llamado Estado Nacional, que por muchos años pretendió o bien exterminar a la “otredad” o bien asimilarla, con efectos hondamente nocivos, como menciona Luis Carlos Castillo (2002)

Por tanto, en un hecho de trascendental importancia para el mundo contemporáneo el Estado unitario, al menos en el orden jurídico formal, parece reformarse lo mismo que el republicanismo liberal. Con el reconocimiento de la diversidad étnica y el carácter multicultural de las sociedades latinoamericanas se quebró el proyecto de las élites políticas que por más de siglo y medio buscó la construcción de naciones mestizas mediante las estrategias del exterminio o la asimilación del indígena (p. 58).

La reinvencción de la identidad y la emergencia de los nuevos movimientos indígenas, así como los reclamos de autonomía, coinciden con el debilitamiento del Estado Nacional. La crisis que este modelo de Estado sufre, está ligada a factores distintos como son “la crisis de legitimidad del Estado, la crisis fiscal, las políticas de ajuste estructural y más recientemente la aplicación de políticas de corte neoliberal están asociados con esta transformación” (Castillo, 2002, p. 58). Francisco López Bárcenas (2006) agrega a estos factores de crisis del estado los siguientes:

La globalización de la economía, el avance de la ciencia y el desarrollo del conocimiento técnico y los medios de comunicación, así como el surgimiento de problemas que rebasan las fronteras estatales convirtiéndose en asuntos de interés mundial (contaminación, calentamiento de la tierra, narcotráfico, etcétera) son algunas de las causas de esta crisis. (pp. 15-16)

Sobre *la identidad cultural reinventada*, José Bengoa (2007), considera que lo que define esencialmente a la llamada emergencia indígena es la aparición de un discurso renovado, el cual representa una “cultura indígena reinventada”. Esta reinterpretación de las tradiciones indígenas proviene de los propios pueblos originarios, quienes la elaboran desde una perspectiva urbana y la orientan según sus propios intereses y metas. (p. 130)

En este sentido, si bien este es un discurso de identidad étnica con raíces en la tradición, también es un discurso con la capacidad de dialogar con la modernidad: “Es una identidad que permite construir un puente entre las culturas tradicionales, que son ‘las que saben’ y las culturas indígenas urbanas que son ‘las que recuerdan’” (Bengoa, 2007, p. 132).

Este fenómeno puede entenderse como la construcción de un discurso híbrido ya que se genera una nueva forma de hablar sobre lo indígena que mezcla elementos diversos, a

menudo en forma de pastiche, es decir, una cultura indígena compuesta por fragmentos, que pueden ser invenciones recientes o reinterpretaciones de ritos y ceremonias que no siempre se ajustan a la tradición original. Es una cultura del “performance” —dice Bengoa— hecha de superposiciones y combinaciones provenientes de distintas fuentes. Históricamente muchas comunidades indígenas vivieron en relativo aislamiento, sin necesidad de justificar su identidad ante otros. Sin embargo, los procesos recientes han modificado esta situación: ahora enfrentan preguntas directas sobre su identidad, tales como “¿por qué usted es indígena?” o “¿qué lo hace diferente de los mestizos vecinos?”. La globalización impone la necesidad de definir y comunicar la identidad propia. Esto implica que los líderes indígenas no solo deben expresar su pertenencia a un grupo originario, sino también explicar lo que los distingue específicamente como mayas, quechuas, chiringuanos o mapuches. Esta presión identitaria ha dado lugar a nuevos discursos, que en muchos casos se construyen a partir de fragmentos de otros compartiendo elementos y definiciones. A este proceso se le conoce como “préstamos culturales”, y resulta clave para entender las formas actuales de expresión de la identidad indígena (Bengoa, 2007, p. 132).

Sobre el mismo tema de la identidad Luis Carlos Castillo (2002) menciona que, en el proceso a través del cual alguien se identifica con una colectividad, el individuo privilegia una identificación determinada sobre todas las demás. “Por ejemplo, la identificación con el Estado territorial es una construcción moderna. No hay nada de natural en ello, como piensan los primordialistas. Los territorios que son demarcados con líneas fronterizas para diferenciarlos de los vecinos son innovaciones sociales” (p. 65).¹⁰⁵ para enfrentar el problema de las nuevas relaciones con los indígenas y la reconstrucción de las identidades.

¹⁰⁵ Sobre este tema Reyes-García (2008) explica que:

Los Estados nacionales han impulsado la creación de organismos supranacionales a partir de alianzas regionales de tipo geográfico, político y económico. Este proceso ha modificado las relaciones sociales y las condiciones de vida de sus poblaciones, con frecuencia afectando negativamente los derechos de la mayoría en beneficio de una minoría privilegiada. Frente a esta situación, los ciudadanos perjudicados suelen intentar preservar su situación recurriendo al fortalecimiento de sus vínculos sociales y comunitarios. De ahí surge una paradoja propia de la crisis contemporánea: mientras los Estados se integran más al exterior, sus habitantes reafirman múltiples formas de identidad como respuesta a esa apertura. Esta crisis ha evidenciado que muchos Estados fueron creados sin tomar en cuenta las configuraciones culturales o étnicas preexistentes y, en muchos casos, incluso las han suprimido o violentado. En resumen, es erróneo suponer que cada Estado corresponde a una sola nación homogénea o a un único pueblo (López, 2006, p. 16).

Esta crisis del estado nacional ha puesto también al descubierto la problemática de la pluralidad. El reconocimiento de distintos grupos que reclaman espacios y representación, a través de derechos reservados para la homogeneidad, los podemos ver claramente en el reclamo de los derechos de las mujeres, los migrantes y las comunidades LGBTI. Esas otras identidades se descubren también en el quiebre del Estado unitario. En el caso de los pueblos

La etnoecología ha sido definida como el estudio interdisciplinar de los sistemas de conocimiento, prácticas, y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente. En las décadas de los 60 y 70, los primeros estudios en etnoecología se centraron en documentar cómo diferentes grupos indígenas clasificaban elementos de su medio ambiente (e.g., plantas). A mediados de los 80, la revalorización internacional del conocimiento ecológico local generó un creciente interés académico en el tema. El interés se centró en estudiar el conocimiento ecológico local como una posible herramienta en la gestión sostenible de los recursos naturales. En las dos últimas décadas, la etnoecología ha buscado entender y promover el papel de los sistemas locales de conocimiento ecológico en la conservación y el desarrollo. En este artículo 1) revisamos los antecedentes históricos de la etnoecología, 2) apuntamos algunos de los temas que actualmente lideran la investigación en esta disciplina, y 3) planteamos los principales retos que enfrenta la etnoecología para entender y contribuir a manejar algunos de los problemas ambientales actuales. (p. 46)

indígenas, se ha fortalecido la conciencia de formar parte de culturas diferentes a la hegemónica, lo cual ha impulsado su reconocimiento como sujetos colectivos de derecho. Esta reivindicación ha reactivado el debate en torno a la coexistencia y posible tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos (López, 2006, p. 17).

El *etnoecologismo*¹⁰⁶ o *ecoetnicidad*, es otra de las características con las que se identifican los movimientos indígenas, con los discursos verdes del ideario ecologista internacional. También en este caso el discurso ecologista “es un discurso recreado en función de establecer una sagaz alianza con los sectores más postmodernos de la demanda social” (Bengoa, 2007, p. 135). El concepto de sustentabilidad incorporado plenamente al discurso indigenista, según Bengoa, es el que da la distinción de “ecoindigenista” o “ecoetnicista” y, este autor entiende por tal, “Una reelaboración de la relación hombre-tierra que evidentemente existía en los pueblos indígenas con anterioridad al ecologismo moderno” (p. 137).

El *Panindigenismo cultural*, representa una denominación que se refiere a un elemento nuevo construido en los últimos años, en donde los grupos étnicos de diversas localidades y países exponen discursos atravesados por elementos comunes. En este sentido, los distintos grupos etnoculturales latinoamericanos se relacionan entre sí en un hito que jamás había ocurrido en el continente.

Al respecto encontramos la opinión de Ruth Moya (1998) quien afirma que, pese a la diversidad y singularidad de los movimientos étnicos estos comparten un denominador común:

¹⁰⁶ Por ejemplo, el diccionario de la Real academia de la lengua solo menciona que indígena es: “1. adj. Originario del país de que se trata. Apl. a pers., u. t. c. s.”; Información localizada en el sitio electrónico del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española el 12 de enero de 2009 en <http://buscon.rae.es/draeI/>

Si en un momento dado es necesario, sus demandas tienen que ver con la reorganización misma del poder en las sociedades locales, regionales e incluso nacionales. Estas reelaboraciones políticas —el modo de organizar las relaciones sociales, económicas y culturales—, tienen, claro está, un valor simbólico, pero también un valor operacional y práctico porque se constituyen en alternativas distintas a las normadas y están al servicio de la redefinición de la participación en el poder político. Impugnación y concertación son complementarias y se definen por el contexto y la coyuntura. Y cada uno de estos campos de acción se constituye en los frentes de lucha del movimiento popular. (p. 106)

Coincide la idea de Moya con la explicación que vemos en el pensamiento de José Bengoa (2007) sobre el *panindigenismo*.

Numerosos conceptos/términos son parte sustantiva de este discurso panindigenista. No siempre tienen la misma connotación. Pero uno puede escuchar indistintamente a un líder de una comunidad apartada por miles de kilómetros palabras semejantes, son las palabras del panindigenismo.

Así derechos indígenas, autonomía indígena, control político, control cultural, sociedades multiétnicas, sociedades multiculturales, multiculturalismo, educación multicultural, bilingüismo, educación bilingüe, territorios indígenas, derechos territoriales, patrimonio cultural son algunas de las palabras que se escuchan cotidianamente en los discursos de todos los países latinoamericanos. (p. 139)

En México el 2007 es un año de clara manifestación del *panidigenismo* que menciona Bengoa. A lo largo de ese año, los pueblos originarios de México llevaron a cabo una serie de actividades de intercambio y reflexión, que incluyeron diez encuentros con comunidades

indígenas de otras regiones del mundo, así como tres mesas redondas y un coloquio con líderes del campo y pensadores internacionales. Estos eventos fueron difundidos principalmente por medios alternativos, algunos periódicos y emisoras de radio, mientras que los medios de comunicación masiva prácticamente no les prestaron atención (Wessendorf, 2008, p. 84).¹⁰⁷

La cuestión de la autonomía indígena y los derechos civiles indígenas

La migración de indígenas a la ciudad (de ida y vuelta), ha construido identidades nuevas; este fenómeno ha generado también el roce con otras culturas. En el contexto de los recientes vínculos entre los pueblos indígenas y otras culturas, ha tomado fuerza una reivindicación central: la autonomía indígena.

Este tema se ha convertido en una de las principales demandas políticas en varios países de América Latina. Sin embargo, el concepto de autonomía aún no tiene un significado único dentro del discurso político indígena. Para algunos representa una forma de

¹⁰⁷ Pimentel consideró que la religión, aunado a su “imperfecta evolución”, les propició ideas degradantes sobre lo humano, así mismo, el despotismo de su forma de gobierno los llevó a obrar con temor y a no tomar sus propias decisiones por lo que se volvieron *tímidos, irresolutos, hipócritas y desconfiados*. Además, su sistema de educación provocó el abatimiento y la abyección y el desconocimiento de la propiedad privada les impidió conocer el derecho a la libertad individual. Consideró también que otro factor que degradó a los indígenas fue la dominación española, ya que la conquista trajo desnutrición a los pueblos prehispánicos, además de que los españoles no respetaron las leyes, costumbres ni la forma de gobierno de los indígenas, con lo que el choque cultural perpetuó una profunda herida histórica. (Jiménez, 2004, p. 79)

Para Pimentel las leyes de Indias no ayudaron moralmente al indígena, muy por el contrario, lo sumieron en una *infancia perpetua*, desmoralizados, aislados y degradados. Por eso tenía una propuesta de homogeneidad del país, con creencias y propósitos comunes para los indígenas, a quienes consideraba que impedían que México aspirara al ser una nación. El mismo Pimentel se pregunta:

¿qué analogía existe en México entre el blanco y el indio? El primero habla castellano y francés; el segundo tiene más de 100 idiomas diferentes en que da conocer sus ideas. El blanco es católico, o indiferente; el indio idólatra. Los descendientes de los españoles están al alcance de todos los conocimientos del siglo, y de todos los descubrimientos científicos; el indio todo lo ignora. El blanco viste conforme los figurines de París y usa las más ricas telas; el indio anda casi desnudo. El blanco vive en las ciudades en magníficas casas; el Indígena está aislado en los campos, y su habitación son miserables chozas. Éste es el contraste que presenta México; ¡Con razón dijo Humboldt que era el país de la desigualdad! Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno, pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos.” (Pimentel p. 36 como se cita en Basave, 2002, p. 26).

independencia, mientras que para otros es simplemente una manera de reafirmar su identidad étnica. Hay quienes proponen la idea de una “doble ciudadanía”, es decir, ejercer plenamente los derechos tanto como ciudadanos del Estado nacional como del pueblo indígena al que pertenecen.

Algunas posturas consideran que la autonomía debe ejercerse únicamente a nivel local, mientras que otras plantean una autonomía de carácter regional, cercana a un modelo federal. En el caso de Colombia, por ejemplo, la autonomía se concibe como la capacidad de autogobierno de los pueblos indígenas dentro de sus territorios tradicionales, denominados “resguardos” (Bengoa, 2007, pp. 145–146).

Las diversas demandas de los pueblos indígenas confluyen en la exigencia de autonomía. Este derecho ha sido tan discutido y reinterpretado, que ha adquirido un carácter casi mítico, pues cada uno lo entiende desde sus propios intereses. Algunos lo idealizan atribuyéndole cualidades que no posee, mientras que otros lo presentan como una amenaza exagerada. Entre estas posturas extremas, existe una visión intermedia, que plantea que la autonomía podría ser una vía para enfrentar los desafíos que viven los pueblos indígenas, permitiéndoles participar directamente en la búsqueda de soluciones distintas a las impuestas hasta ahora (López, 2006, p. 33).

Lo que hasta aquí mostramos es el estado de discusión del tema de los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido es claro que, desde el sometimiento de la conquista, el Virreinato y las posteriores etapas históricas de dominio de la cultura hegemónica, las culturas indígenas han estado limitadas en cuanto a la expresión de sus derechos y cultura.

El itinerario histórico del reconocimiento, la inclusión y el derecho a su propia identidad, no son temas que hayan surgido en las últimas décadas. La historia de la cultura

mexicana está llena de acontecimientos de lucha y resistencia, de desencuentro, de utilización del *Otro* y de su casi desaparición.

Por eso, en el siguiente apartado, abordaremos las conceptualizaciones sobre la autonomía y la libre autodeterminación indígenas. Nos resulta importante abordar estas conceptualizaciones, ya que han sido, por una parte, la base de la lucha indígena y por la otra parte, el discurso para negar tales derechos a las comunidades indígena en nuestro país.

Autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas

La autonomía y la libre determinación son principios fundamentales en el marco de los derechos humanos, y se han convertido en ejes centrales en las luchas de los pueblos indígenas a nivel global, y en particular en América Latina. Estas nociones, a primera vista, parecen ofrecer una vía clara para el empoderamiento y la defensa de los derechos colectivos, y están profundamente entrelazadas con las luchas históricas por el reconocimiento, la igualdad y la justicia. Sin embargo, su conceptualización y aplicación práctica han estado marcadas por una serie de tensiones, limitaciones y desafíos que requieren un análisis más profundo.

En el contexto mexicano –como ya hemos expresado innumerables ocasiones en este trabajo— los pueblos indígenas han sido históricamente marginados, tanto social como políticamente, a pesar de su contribución cultural y de ser los habitantes originarios del territorio. En respuesta a siglos de colonización, explotación y exclusión, han desarrollado fuertes movimientos de resistencia y reivindicación, en una continua lucha por la recuperación de sus territorios, tradiciones, y el derecho a su autodeterminación. La implementación efectiva de los principios de autonomía y libre determinación ha sido obstaculizada por diversas fuerzas estructurales y legales que han limitado su alcance.

Desde una perspectiva teórica, la autonomía y la libre determinación han sido analizadas desde enfoques jurídicos, filosóficos y políticos, cada uno con sus propias definiciones y suposiciones sobre cómo deben aplicarse. Por un lado, la autonomía se asocia frecuentemente con la capacidad de un pueblo para gestionar sus propios asuntos internos, incluyendo la administración de justicia, la protección de sus recursos naturales y la preservación de sus prácticas culturales, por otro lado, la libre determinación, reconocida por el derecho internacional, implica el derecho de un pueblo a decidir su estatus político y, a desarrollar libremente su desarrollo económico, social y cultural. Sin embargo, cuando se colocan estos conceptos en el marco de los pueblos indígenas, se enfrentan a limitaciones en su interpretación y en su implementación práctica.

Uno de los desafíos más claros radica en la ambigüedad conceptual que gravita a estos términos. Mientras que las convenciones, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) proporcionan marcos para la autonomía y la libre determinación, la realidad en la que se desenvuelven los pueblos indígenas no siempre coincide con esa visión normativa.

En México, por ejemplo, las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas han generado avances importantes, aunque también han sido criticadas por ser insuficientes y por establecer límites estrictos al ejercicio pleno de la autonomía. Estas tensiones reflejan una paradoja: aunque en teoría se reconocen los derechos colectivos, en la práctica, las estructuras de poder político y económico continúan ejerciendo un control significativo sobre las comunidades indígenas. Por eso, es fundamental reconocer las diferentes formas en las que los pueblos indígenas conceptualizan la autonomía, y la libre determinación desde sus propias cosmovisiones. En muchas ocasiones estas interpretaciones

se alejan de los marcos legales y políticos occidentales, y están más alineadas con la interrelación entre el territorio, la comunidad y la espiritualidad.

Para algunas comunidades indígenas la autonomía no se trata solo de gobernar sus asuntos políticos, sino también de mantener una relación equilibrada con la naturaleza y de preservar la integridad de sus tradiciones frente a la globalización y el extractivismo. Esta visión holística presenta una dificultad adicional para los marcos jurídicos actuales, que tienden a fragmentar estos derechos en categorías estrictamente políticas, económicas o culturales.

Finalmente, la libre determinación de los pueblos indígenas enfrenta limitaciones derivadas de la configuración del Estado-nación moderno. Aunque los pueblos indígenas luchan por un reconocimiento amplio de sus derechos a la autonomía y la autodeterminación, estos principios a menudo colisionan con la integridad territorial del Estado, y con los intereses nacionales en términos de desarrollo económico, como la explotación de recursos naturales en territorios indígenas. Esta contradicción plantea la necesidad de repensar los marcos legales existentes, y de explorar nuevas formas de soberanía compartida, que puedan satisfacer tanto las demandas de los pueblos indígenas como las necesidades del Estado.

En este capítulo, se analizarán los límites de las conceptualizaciones de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas, partiendo de un enfoque interdisciplinario que incluya perspectivas jurídicas, filosóficas y políticas. El objetivo es desentrañar las tensiones inherentes a estos conceptos, y proponer formas en las que puedan ser reconfigurados para responder mejor a las realidades y necesidades de los pueblos indígenas en México. En última instancia, se busca cuestionar si los marcos conceptuales actuales son adecuados o si, por el

contrario, deben ser reformulados para permitir una verdadera emancipación y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Para el siguiente apartado, es necesario analizar y definir, quiénes son los destinatarios de esos derechos. Una de las principales diatribas al respecto, es sobre la identidad de tales sujetos, por ello, nos proponemos discernir sobre el tema de la identidad indígena. En ese sentido, revisaremos las propuestas sobre dicho tópico a la luz de algunos teóricos que se han dedicado a esa empresa.

Identidad indígena.

La identidad indígena es un concepto complejo y multidimensional que ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo del tiempo. Desde una perspectiva histórica, esta identidad ha sido moldeada por siglos de interacción y resistencia frente a procesos coloniales, así como por las dinámicas internas de las propias comunidades indígenas. En el contexto contemporáneo, la identidad indígena no solo se define a partir de factores étnico-culturales, sino también a través de la lucha por el reconocimiento de derechos colectivos, territoriales y políticos.

A lo largo de los siglos los pueblos indígenas han desarrollado formas de organización, cosmovisiones y sistemas de conocimiento, que les han permitido preservar su sentido de pertenencia y diferenciación frente a las estructuras hegemónicas. Sin embargo, las nociones de identidad indígena no son estáticas, sino que se encuentran en constante cambio y diálogo con las fuerzas externas, como la globalización, el Estado-nación y las políticas de integración. En este sentido, la identidad indígena es tanto un proceso de resistencia como de adaptación a las condiciones cambiantes del entorno político y social.

Así entonces, desde una perspectiva histórica, la identidad indígena ha estado marcada por la resistencia frente a los proyectos de asimilación que, a lo largo de la colonia y el México independiente, intentaron subordinar sus prácticas culturales y sociales a la cultura dominante. A lo largo del siglo XX, particularmente tras la Revolución Mexicana, el discurso del indigenismo se consolidó como un proyecto estatal que buscaba integrar a los pueblos indígenas a la "nación mestiza", destacando el mestizaje como el ideal identitario de México. No obstante, este proyecto conllevó un proceso de invisibilización y negación de las diferencias étnico-culturales de los pueblos indígenas. En este sentido, como señala Luis Villoro (2001), “la identidad de los pueblos indígenas se ha construido en una interacción conflictiva entre la imposición del Estado-nación y la resistencia cultural” (p. 132).

Los pueblos indígenas no solo se han adaptado a las dinámicas de cambio social, sino que también han reinterpretado sus identidades para sostener su cohesión interna y mantener una relación simbiótica con sus territorios, lo que refuerza su sentido de pertenencia y continuidad. Explica Villoro (2007b) que el término “identidad” es multívoco ya que el significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. Por ello en un sentido general “identificar” algo significaría:

1) Señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. Si de *a* no puedo predicar ninguna nota distinta a las que puedo predicar

de *b*, entonces *a es b*. por otra parte, un objeto deja de *ser el mismo* si pierde las características que permiten designarlo con el mismo nombre. (p. 63)

Menciona Villoro que, en este nivel de significado, “identificar” es “singularizar”, en otras palabras “distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de los demás” (2007b, p.63). De este modo, la identidad de un objeto está en la singularidad que lo distingue de otros objetos, en tanto conserve esas particularidades distintivas.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores”. (Villoro, 2007b, p. 64)

Por eso, la singularidad de una comunidad puede expresarse en un conjunto de enunciados descriptivos identificables o discernibles desde fuera. Sin embargo, dice Villoro, tales enunciados, no bastan para expresar lo que un miembro de esa comunidad entiende por “identidad”, en un segundo nivel de significado. En este sentido, en los individuos como en la colectividad el término de “identidad” puede tener un sentido que rebase la simple distinción de un objeto frente a los demás. Por esto la búsqueda de la identidad puede dar pie a crisis de identidad.

No por saberse un individuo singular, un adolescente deja de buscar afanosamente su propia “Identidad”; una crisis de identidad puede ser detectada tanto en una persona como en un grupo social, pese a reconocerse discernible de cualesquiera otros. En ambos casos, la búsqueda de la propia “identidad” presupone la

conciencia de su singularidad, como persona o como pueblo, pero no se reduce a ella. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, puede tener la sensación de una “pérdida de identidad”. La “identidad” es, por lo tanto, en este segundo sentido, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prenda de paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla. (Villoro, 2007b, p. 64)

Villoro destaca que la identidad es una representación que el sujeto tiene y por lo tanto significa, “aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo” y de ahí deriva la importancia de la noción del “sí mismo”. En la Psicología el “sí mismo” es la representación que el Yo tiene de sí, de su propia persona. Así que, esto supone la síntesis de imágenes múltiples de sí en una unidad.

El individuo tiene a lo largo de su vida muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros, en la comunicación con los demás, estos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de “máscara”), y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces así mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente.

La búsqueda de la propia identidad puede entenderse, así como la construcción de una representación de sí, que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del Yo con el que desearía poder identificarse el sujeto con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podrían proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida.

Uno de los conceptos más controvertidos y complejos, multívoco sin duda, es el de Indígena; ligado a la identidad, el término ofrece dificultades para significarlo. La bibliografía sobre cuestiones indígenas es innumerable, sin embargo, es complicado localizar al respecto algún material que nos explique el nacimiento, raíz y uso de la palabra indígena.¹⁰⁸ Al respecto Carlos Durand Alcántara (1998) menciona que “El indio no existía antes de la conquista, sino que fue el resultado histórico de ese suceso” (p. 36). La categorización impuesta de “indio” sin serlo, redujo la pluralidad de sus culturas, y la homogeneización de todas las poblaciones “indias” de América.

El discurso del dominador construyó al indio “como algo” cruel, inhumano, salvaje, bárbaro. Su existencia se explicó conforme un estereotipo peyorativo, indigno. En 1708 Thomas Corneille describió una imagen de los pueblos indígenas deformada, catalogándolos como “salvajes”. Aunque no sólo se refirió de manera singular al indio, sino también a la

¹⁰⁸ Al respecto de los estereotipos que en el siglo XVIII se formaron en Europa sobre el nuevo continente, se puede revisar la famosa defensa que elabora Francisco Xavier Clavijero en contra de Buffon y De Paw en su obra *Historia Antigua de México*, como ya hemos revisado en líneas anteriores estos temas.

categoría de pueblo, en su relación al conjunto étnico que habita América.¹⁰⁹ Este hecho no concurrió solamente en el marco ideológico, sino que escondía tras de sí, un proyecto de aculturación y de desarrollo económico de los dominadores, como ya hemos visto en los primeros apartados de este trabajo. El marco ideológico liberal, positivista, llevó a intelectuales mexicanos del siglo XIX a concebir como un “lastre” a las poblaciones indígenas, debido a que las significaron como poblaciones con atraso y pobreza. Con la lucha de independencia los indios fueron “desaparecidos” al ser “convertidos en ciudadanos mexicanos” a través del formulismo jurídico, situación que se ha mantenido vigente hasta nuestros días, como explica Durand (1988)

El concepto que se refiere a lo indio, ha sido explicado desde distintas ópticas que corresponden a diversos enfoques ideológicos. Estos han sido elaborados, tanto por organismos institucionales y no institucionales, como por los propios protagonistas, y además han formado parte de profundas discusiones teóricas entre algunos antropólogos latinoamericanos. (p. 36)

Las tesis racistas para definir al indio contemplaron su integración al proyecto nacional (integracionismo), lo que dio como resultado el olvido de la diversidad de etnias, y de que a cada población indígena se le reconociera su propia socioeconomía y demás características inherentes. (Urías, 2000) Alfonso Caso definió al indio como:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena y es una comunidad indígena aquélla en que predominan los elementos somáticos no europeos;

¹⁰⁹ Salomón Nahmad (2002) narra que:

Me parece fascinante que lo que discutíamos en clases con Aguirre Beltrán y con Ángel Palerm en el doctorado en la UNAM en 1968, hoy esté en la discusión de la sociedad mexicana. ¿Qué se entiende por autonomía? ¿Cómo se define lo indígena? ¿Cómo las ciencias políticas y jurídicas entienden lo que es soberanía nacional? ¿Qué se entiende por nación? ¿Qué se entiende por etnia o pueblo? ¿Qué se entiende por fronteras nacionales y fronteras étnicas?. (pp. 191-192)

que habla preferentemente una lengua indígena; que poseen su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción, y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que le hace distinguirse a sí misma de los pueblos blancos y mestizos (1996, p. 337).

Distinto a los sociólogos y antropólogos marxistas, Alfonso Caso no estableció en su definición la matriz económica en que se ubicaba la población indígena. Tanto Alfonso Caso como Aguirre Beltrán definieron al indio basados en patrones culturales: a) costumbres, b) la lengua materna, c) la religión, d) las tradiciones, e) la cosmovisión. Sin embargo, la fundamentación socioeconómica de relaciones de producción, modo de producción, etcétera, no fue considerada. (Durand, 1998, p. 38) Durand Alcántara explica, que los antropólogos culturalistas agregaron un elemento a su planteamiento conceptual de “indio” que es el de, “enmarcar a las poblaciones indígenas como autocontenidas y en las que no se presenta el problema de las clases sociales” (1998, p. 38). La crítica a estos culturalistas provino de Bonfil Batalla quien señaló atinadamente que el criterio de la lengua para definir al indio era insuficiente, ya que miles de indios han dejado de hablar su lengua materna.

Durand señala que, en 1949 en la ciudad de Cuzco, Perú, se llevó a cabo el II Congreso indigenista en el que se definió una posición frente a la definición de “indio”.

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tiene la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños.

Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes. (1998, p. 38)

A partir de esta definición conceptual, y al incluir el fenómeno socioeconómico, “lo indio” es entendido como un hecho “autoidentificable”. Señala Durand que una de las aportaciones más importantes a la causa indígena fue la de José Carlos Mariátegui, quien al referirse a lo indígena señaló:

El indígena es producto de nuestra economía, se identifica con el régimen de propiedad de la tierra; la ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas, no son sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio mantiene la explotación y dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indígenas contra los gamonales ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y despojo; por tanto, existe una instintiva y profunda reivindicación indígena, la reivindicación de la tierra (Durand, 1998, p. 38).

Ricardo Pozas (1977) consideró que, el concepto indio tenía que explicarse en la formación económico-social en que se sitúa, con las pertinencias que plantean los cambios socioeconómicos y afirmaba que:

Los campesinos son los indios que han sufrido el proceso de cambio, el cual les ha sido impuesto por la penetración de las relaciones de dominio y subordinación en las comunidades, y al que ellos se han opuesto manteniendo su infraestructura; como un muro defensivo va siendo destruida y en la medida en que las relaciones del modo de producción capitalista penetran en ellas. Allí donde los indios han logrado afirmarse manteniéndose integrados en sus formas de pensamiento y crear una conciencia étnica

frente a sus explotadores tradicionales, se impone investigar la profundidad solidaria de esa conciencia, que puede servir de base para su autodeterminación futura. (p. 17)

Finalmente, el término “indio” devino en el de indígena, derivado de la política indigenista de mediados del presente siglo y con la instauración del Instituto Indigenista Interamericano. Por ello los indigenistas asumen el término indígena con el objeto de separar la forma peyorativa que contiene el término indio, según Chantal Barre:

En los últimos veinte años, las organizaciones indias reivindican el término indio bajo un enfoque distinto, lo indio se planea como una categoría que identifica y da unidad a este sector explotado por la sociedad.

Para los indianistas el vocablo “indio” subraya la lucha contra el colonialismo, lo que explica también que los movimientos más radicales, que plantean su lucha en términos de “liberación nacional”, reivindiquen su carácter de indio (Durand 1998, pp. 39-40).

Elementos constitutivos de la identidad indígena

Luego de toda la literatura analizada, entendemos que, la cosmovisión, la lengua, los sistemas de organización comunitaria y el territorio son algunos de los principales elementos que estructuran la identidad indígena. La cosmovisión indígena incluye un conjunto de creencias que se centran en la relación intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza. En muchas comunidades indígenas la tierra no es vista únicamente como un recurso, sino como un ser vivo que forma parte de un todo mayor al que la comunidad también pertenece. Este sentido de interdependencia y respeto por la naturaleza contrasta con las visiones occidentales de explotación y propiedad privada.

Por otra parte, la lengua es esencial para la transmisión de los valores y saberes ancestrales que constituyen la base de la identidad indígena. Según lo expone Bartolomé (2014), “la lengua materna es más que un medio de comunicación; es un elemento fundamental para la recreación de la cultura y la transmisión de la memoria histórica de los pueblos indígenas” (p. 74). No obstante, en muchas comunidades indígenas, la lengua está en peligro de desaparecer debido a las políticas de educación monolingüe y la discriminación lingüística.

Otro elemento fundamental en la identidad indígena es el sistema de organización comunitaria, el cual difiere notablemente de las estructuras jerárquicas y centralizadas que caracterizan a las sociedades occidentales. En las comunidades indígenas, las decisiones se toman de manera colectiva, y los cargos de autoridad son desempeñados temporalmente por los miembros de la comunidad en un sistema rotativo conocido como “cargos” o “usos y costumbres”. Este sistema refuerza el sentido de cohesión comunitaria y fomenta la participación de todos los miembros en la vida social y política de la comunidad.

Uno de los desafíos más significativos, en la construcción de la identidad indígena, es la tensión que existe entre las autodefiniciones generadas desde las comunidades y las definiciones externas impuestas por el Estado o los actores hegemónicos. La creación de una identidad indígena unificada y reconocida por el Estado mexicano ha sido una tarea compleja, pues se enfrenta a las dinámicas de homogenización cultural que dominan el discurso nacional: “La identidad indígena ha sido constantemente deslegitimada y subsumida dentro del proyecto nacionalista mestizo, lo cual ha afectado profundamente su reconocimiento pleno” (Batalla, 1987, p. 48).

El Estado mexicano, a través de sus políticas, ha jugado un papel clave en la construcción de una imagen homogénea del "indio", que no necesariamente coincide con las múltiples realidades que experimentan las comunidades indígenas. Estas políticas han oscilado entre la asimilación forzada, el paternalismo y, más recientemente, el reconocimiento de derechos diferenciados a través de reformas constitucionales. Sin embargo, como señala Martínez Novo (2006), estas políticas no han logrado resolver las tensiones inherentes entre, el reconocimiento legal de la diferencia indígena y los intereses del Estado-nación moderno, que tiende a priorizar la homogeneidad cultural y la integración en los proyectos de desarrollo.

Por otro lado, las propias comunidades indígenas o procesos de autodefinición que parten de sus cosmovisiones y formas de vida, resistiendo la imposición de identidades externas. Estas autodefiniciones han ganado terreno, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el auge de los movimientos indígenas que exigen el reconocimiento de su derecho a la autodeterminación. Estos movimientos han logrado replantear la identidad indígena no como un vestigio del pasado, sino como una entidad dinámica y activa que busca incidir en las decisiones políticas y sociales del presente.

En el contexto de la globalización, la identidad indígena enfrenta nuevos desafíos y oportunidades. Por un lado, las fuerzas globalizadoras han intensificado los procesos de aculturación y han puesto en peligro la subsistencia de las lenguas y tradiciones indígenas. Por otro lado, los pueblos indígenas han encontrado en las redes globales una plataforma para articular sus luchas por el reconocimiento de sus derechos y para promover la solidaridad internacional. Como lo indica Speed (2008), "la globalización ha permitido a los pueblos indígenas establecer conexiones transnacionales que refuerzan su identidad y sus demandas por autonomía" (p. 203).

La identidad indígena, por lo tanto, se encuentra en un proceso consenso-negociación, tanto a nivel local como global. Este proceso no es estático, sino que evoluciona en función de las circunstancias políticas, económicas y sociales que rodean a los pueblos indígenas. La lucha por la autonomía y la autodeterminación es, en última instancia, una lucha por el reconocimiento pleno de su identidad, no solo en términos culturales, sino también en términos políticos y territoriales.

Las definiciones legales del indígena

Las definiciones legales de *lo indígena* han jugado un papel crucial en la forma en que los pueblos indígenas son reconocidos y tratados por los Estados modernos. En México a lo largo de los siglos XIX y XX, se construyeron marcos jurídicos que intentaron normar y regular las identidades indígenas, muchas veces sin considerar las autodefiniciones y las realidades culturales de las comunidades. Estas definiciones legales han oscilado entre la integración forzada, el paternalismo indigenista y el reconocimiento parcial de derechos colectivos. Sin embargo, como señala Bonfil Batalla (1987), "el Estado mexicano ha tendido a imponer una visión monolítica de lo indígena, subsumiendo su diversidad en un discurso de mestizaje" (p. 32). El análisis de las normativas vigentes muestra que las categorías legales han sido fundamentales en la construcción de la identidad indígena, y también han generado tensiones entre las comunidades y el Estado. En el siguiente apartado revisamos la construcción y aplicación de estas definiciones en la ley, así como sus implicaciones en la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas.

La legislación internacional

La legislación internacional ha sido fundamental en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas. A lo largo del siglo XX, la comunidad internacional comenzó a reconocer la importancia de proteger las identidades y los derechos colectivos de estos grupos, lo cual culminó con la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989. Este convenio representa el primer instrumento jurídico internacional que define explícitamente a los pueblos indígenas y tribales, otorgándoles derechos a la autodeterminación y a la preservación de sus formas de vida, lenguas y culturas (OIT, 1989). La relevancia de este documento radica en su reconocimiento del carácter colectivo de los derechos indígenas, estableciendo un marco normativo que obliga a los Estados a respetar y proteger su identidad.

El convenio 169 de la OIT

El Convenio 169 de la OIT, no define claramente lo que debe entenderse por “indígena”, a pesar de establecer todo un régimen de derechos para estos, solamente hace referencia que el mismo convenio se aplicará a los pueblos tribales en países independientes y:

[...] a los pueblos en países independientes, considerados indígenas, por el hecho de descender 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.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. (OIT, 1989)

La definición del artículo 2º de la Constitución Mexicana

La definición que da la Constitución Política Mexicana en su artículo 2º (luego de la reforma constitucional del 2001) es similar a la del convenio 169:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público (Art. 2º, CPEUM).

Según se ve en estos dos textos legales, la definición del indígena se ve complejizada no solo por la dificultad de percibirlos como iguales, y al mismo tiempo como unidades sociales (individuales incluso), diferenciadas por rasgos abstractos que componen la cultura. Algunos autores apuntan, que el problema de la definición de ese “Otro” indígena tiene raíces claramente históricas, que describen una narración de exclusión del proyecto nacional, por lo menos en México, como ejemplo encontramos en un texto de Salomón Nahmad Sitton (2002) lo siguiente:

La crisis que se originó desde 1975 y hasta 1994 entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, se generó a mi modo de entender por la exclusión de éstos del proyecto nacional durante más de 175 años. Ya desde 1964, Benjamín Akzin y otros autores, como J. Busquets, habían escrito sobre la complejidad del fenómeno sociopolítico de la inclusión de la diversidad étnica del mundo en los modernos Estados-nación. Por lo anterior, no es de extrañar que en México el día de hoy estemos inmersos en un laberinto terminológico para legislar, reconocer e incluir la pluralidad étnica de México. (pp. 191-192)

El mismo Salomón apunta las discusiones que sobre el tema se daban ya para 1968, por lo menos en las aulas donde cursó su doctorado, y que siguen siendo las mismas para las fechas actuales. Estos planteamientos tienen que ver con los temas tratados aquí, como son: la

definición de autonomía, la de Indígena, la soberanía nacional, nación, etnia, entre otras del mismo calibre de importancia y complejidad.¹¹⁰

Comenta Salomón Nahmad, que en 1970 ya como profesor de la Facultad de Ciencias políticas de la UNAM, “revisaba con los estudiantes el conflicto de fondo y estructural de la presencia de los pueblos indígenas de México. “Analizábamos cómo el indigenismo había soslayado la discusión de la inclusión de los pueblos indígenas de México en el proyecto nacional” (Nahmad, 2002, 191). Al respecto, Nahmad adjudica una clara importancia a la introducción que hace Pablo González Casanova del concepto de “colonialismo interno”, en su texto *La democracia en México...*, ya que, “estaba tocando el corazón de los cimientos de la nación” (2002, 191). Con este antecedente, explica el autor en cita, que tanto él como Guillermo Bonfil, Rodolfo Stavenhagen, Leonel Durán y otros colegas, retomaron el concepto de etnicidad como elemento central de la construcción nacional y con ello se querían referir a:

¹¹⁰ El análisis psicológico de Ramos ha sido criticado por ciertos estudiosos contemporáneos que consideran que su obra simplifica la psique nacional al enfocarse demasiado en una narrativa de victimización histórica. Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, aunque parte de un análisis similar sobre el carácter del mexicano, critica la rigidez del enfoque de Ramos y lo lleva hacia una reflexión más existencialista y menos psicológica. (Paz, 1950) El análisis de Ramos está influenciado por el positivismo decimonónico, corriente filosófica que tuvo una presencia importante en México a través de autores como Gabino Barreda y Justo Sierra. Ramos hereda de esta tradición una concepción progresista de la historia y una admiración por la cultura europea como modelo a seguir. A lo largo de *El perfil del hombre y la cultura en México*, el autor plantea que el desarrollo de una identidad mexicana auténtica depende del grado en que los mexicanos sean capaces de superar su tendencia a imitar a Europa y construir una cultura propia basada en sus propias tradiciones y circunstancias. (Ramos, 1934, 112) Sin embargo, este planteamiento ha sido criticado por su propio eurocentrismo implícito. Ramos parece considerar que el desarrollo cultural de México debe medirse en función de su "distancia" o "cercanía" con los modelos europeos. Este enfoque ha sido revisado por teóricos poscoloniales como Walter Dignolo, quien sugiere que tales perspectivas ignoran la riqueza y diversidad de las culturas indígenas y mestizas de América Latina, al colocarlas siempre en una posición de inferioridad respecto a Europa. (Dignolo, 2005, 87) Ramos identifica un dilema crucial en la cultura mexicana: la tensión entre autenticidad e imitación. Para él, la cultura mexicana ha sido una copia de los modelos europeos, especialmente de Francia, que se erigió como un paradigma cultural durante los siglos XIX y XX. Esto llevó, según Ramos, a un "retraso" en la formación de una identidad nacional genuina. En su visión, el "hombre mexicano" debe lograr una introspección profunda y un conocimiento de sí mismo para dejar de imitar y, en cambio, construir una cultura auténtica. Aunque la idea de autenticidad cultural es un punto fuerte en la obra de Ramos, algunos críticos han señalado que el concepto de autenticidad puede ser problemático, ya que presupone que existe una "esencia" mexicana que debe ser descubierta o rescatada, lo que puede caer en esencialismos simplificadores. Guillermo Bonfil Batalla (1987, p. 24) en *México profundo*, argumenta que la identidad mexicana no debe entenderse como la búsqueda de una esencia, sino como el reconocimiento de una pluralidad cultural que se articula de manera compleja y que no se reduce a la dicotomía entre lo europeo y lo indígena.

[...] un proceso de reordenamiento geopolítico de la pluralidad mexicana. La corriente marxista de la antropología descalificaba nuestra posición como etnicista. Se pensaba que el indigenismo como instrumento de la antropología aplicada, sólo tendría validez al aculturar a las etnias mexicanas a la nacionalidad mexicana por medio de la educación para que formaran parte de las clases sociales, afiliándose al proletariado. El Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, de 1975, ya estaba tocando el nudo de la madeja que había construido el nacionalismo liberal y conservador mexicano.

Había que encontrar el hilo conductor para cambiar el orden de un proyecto monoétnico y hegemónico del Estado mexicano para construir un proyecto incluyente y multiétnico que reconociera los derechos de los pueblos indígenas, que desde la primera Constitución de 1824 dejó excluidos a los pueblos indígenas.

(Nahmad, 2002, pp. 191-192)

La argumentación de Nahmad, nos permite ver que la carencia de una definición clara de la relación entre el Estado Mexicano y los indígenas, estuvo presente desde el mismo proceso de construcción del México independiente, acusando entonces que el proyecto hegemónico “monoétnico” del Estado Mexicano, por lo menos hasta fines de los setentas, había proyectado un indigenismo aculturizante e integracionista, con lo que garantizar los derechos de los indígenas no tenía posibilidad de suscitarse; aunque ya se anotaban algunas propuestas reflexivas que tendían a posicionar en la discusión los problemas básicos de autonomía, identidad y libre determinación.

Es interesante la reseña que da Nahmad sobre la diferencia entre las propuestas de Bonfil Batalla y Alfonso Caso, cuando de definir al indígena se trataba, y que parecen repetirse en las fuerzas políticas mexicanas.

Ya Bonfil había redefinido el concepto de indígenas para caracterizarlo como una categoría colonial en contra de la definición de Caso de que lo indígena se definía por la pertenencia a la comunidad. Si hoy revisamos la propuesta de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar y las propuestas de la Presidencia de la República o la del PAN, nos daremos cuenta que vuelven a caer en la controversia ya resuelta inicialmente entre Caso y Bonfil, y se vuelve a intentar redefinir todos estos conceptos en los cuales no hemos sido lo suficientemente precisos para ayudar a los pueblos indígenas y a la sociedad civil mexicana para aclarar lo que entendemos por indígenas, etnias, pueblos, minorías, comunidades, grupos. El gobierno mexicano asume que no hay reservaciones en México, confundiendo la definición estadounidense de reservación, por bienes comunales o ejidos indígenas (Nahmad, 2002, pp. 191-192).

Hasta aquí, es claro que la definición de indígena sigue siendo una discusión que no termina de aclararse. Llama la atención una reflexión de Wilfrido Ardito Vega, localizada en una publicación electrónica (aula intercultural) denominada “Y usted... ¿no será también indígena?” En la que el autor describe lo que para él resulta una invisibilidad en el inconsciente colectivo de lo indio en su tierra, Perú, a tal grado que algunos prefieren evitar el término. Muestra como ejemplo cotidiano de la invisibilidad del término *indígena*, la labor de los medios de comunicación en el siguiente ejemplo:

Un ejemplo cotidiano es la descripción que la televisión suele dar a un niño desaparecido, indicando que es de “raza mestiza”, para que los televidentes comprendan que se trata de alguien de marcados rasgos indígenas. Hace unos años, mientras llenaba un cuestionario para la EPS Nova salud encontré la indicación: señale su raza, y cuatro opciones para marcar: blanco, mestizo, negro y oriental. Probablemente, los médicos que prepararon el cuestionario consideraban a los indígenas dentro del rubro mestizos.

Aunque en el Perú viven millones de mestizos, de ninguna manera esta categoría corresponde a toda la población. En primer lugar, especialmente en la costa, existen muchos peruanos que no tienen nada de mestizos, porque descienden de inmigrantes europeos o asiáticos. Sabemos también que los asháninkas o los aguarunas no son mestizos, sino indígenas, pero ¿son éstos los únicos indígenas?

Si, como indica el Convenio 169 de la OIT, entendemos que son indígenas los descendientes de los primeros habitantes de un país o de quienes se encontraban en él cuando se produjo la conquista o colonización, el número de indígenas peruanos termina superando al de Ecuador o Bolivia. (Ardito, 2009, s.p.)

Wilfrido Ardito comenta la confusión que provoca también el término de campesino, usado frecuentemente para dirigirse a los indígenas, por lo menos en el Perú y llega a la conclusión de que “En realidad, la percepción sobre lo indígena sigue manteniendo una carga peyorativa” (2009, s.p.).

Como podemos ver una descripción puntual de indígena solo la encontramos en el diccionario, sin embargo, si atendemos al pasado, veremos que “indígena” es utilizado más bien como un remplazo para el término “indio”. Este grave error que se da desde el

descubrimiento de América da pie a confundir al nuevo mundo con aquél que se tenía en la mente del europeo como la “India”. Este es un tema que ya abordamos en los capítulos anteriores, sin embargo, lo traemos a cuento, debido a que aún persiste la larga duración del sentido de indio/indígena, es decir, el simbolismo con el que se concibe al indígena sigue siendo racista.

Como se expuso líneas arriba, por lo menos el convenio 169 de la OIT tampoco explica claramente quién es el Indígena, y nos remite, para entender de quien se habla cuando se dice indígena, a otro concepto que puede también ser reflexionado, me refiero a pueblos “originarios”. En este último tema existe una definición legal acerca de quiénes son estos llamados pueblos originarios, es el caso de nuestra Constitución Política mexicana actual, que expresa en el mismo artículo 2° que:

[...]

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.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El

reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Las posibilidades entonces de significar la presencia o reconocer la identidad de los indígenas, según nuestro texto constitucional, están en:

- Primero, el artículo 2º establece que nuestro país se reconoce multi e intercultural, esto nos da ya una pauta legal para “incluir” dentro del proyecto de Nación a otros humanos con una diversidad de posibilidades de percibir y conceptualizar al mundo. Uno de los parámetros para reconocer a ese *otro* diverso es el de pertenecer a estas culturas históricamente *originarias*, es decir, los descendientes directos de las poblaciones prehispánicas de antes de la llegada del español a Tierras americanas.
- Otro indicador de la identidad indígena está dado por la conciencia de auto asumirse indígena. Parece entonces que se abre la posibilidad de transitar entre una y otra identidad, aunque este *derecho* es exclusivo de la gente indígena.
- Uno más de los elementos que legalmente conformarían la identidad indígena, sería el del reconocimiento de estas en *las constituciones y leyes de las entidades federativas* de la vida en comunidad, sin embargo, este parámetro puede ofrecer también dificultades no solo procesales, sino que también sustantivas por cuanto al posible desconocimiento de la identidad, en caso de los que han sido expulsados de la comunidad o que ha migrado de forma individual a otros espacios.
- Por último, otros criterios serían los *etnolingüísticos y de asentamiento físico*.

En cualquiera de las anteriores consideraciones sobre la identidad indígena se pueden expresar críticas que ponen en crisis la definición legal. Es notorio que esta definición adolece de características más concretas que aclaren quien es el destinatario del paquete de derechos que el mismo artículo establece. En tanto el cúmulo de garantías que la Constitución ofrece para todos los mexicanos, y se entiende que en este mismo saco entran los indígenas, la diferenciación sobre derechos especiales o específicos para las comunidades indígenas nos parece que entraña ya de por sí una complicación: pensar que existen mexicanos que son, pero a la vez “no son tan mexicanos”.

Otros conceptos de identidad: Etnia, comunidad, comunalidad y pueblo indígena

Precisamente otro adjetivo que nos complejiza el entendimiento de las otras identidades es el de “etnia”. Encontramos, por ejemplo, en la descripción de diccionario que etnia, es un adjetivo que proviene del griego (*ἔθνος*, pueblo) “Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.” Así que la etnografía, por ejemplo, menciona el mismo diccionario:

Sería el “estudio descriptivo de las costumbres y tradiciones de los pueblos.” Si nos basamos en estas descripciones, entonces podemos estar donde empezamos, tendríamos que aclarar por ejemplo qué es pueblo o comunidad. Parecería ocioso entrar a estas discusiones, sin embargo, como ya hemos visto, la Constitución general de nuestro país define la identidad indígena a partir de estas categorías de pueblo y comunidad.

Sobre el concepto de “comunidad indígena” ha habido algunas discusiones sobre su significado. Laura Carlsen clasifica estos debates en tres: “si la comunidad es fundamentalmente una creación prehispánica o colonial; si su desarrollo representa una evolución humana-social o una dinámica histórica específica, y finalmente si algunas representaciones de la comunidad indígena caen en la especialización o mitificación de ésta” (Carlsen, 2009, p. 3). Benjamín Maldonado menciona, sobre la idea de la comunidad indígena, que:

La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. (2002, s/p)

Así descrita por Benjamín Maldonado, desde la antropología, resulta que la vida en comunidad es un componente fundamental para la identidad indígena. Por tanto, la deconstrucción de la identidad indígena tendría que comenzar por entender este sistema, forma o estructura de vida. La vida indígena se desarrolla dentro de un territorio específico que no solo es físico, sino también simbólicamente apropiado y sagrado. Este espacio incluye no solo a las personas, sino también a la naturaleza y a las fuerzas sobrenaturales que interactúan entre sí, reguladas por prácticas rituales y explicadas a través de mitos y relatos tradicionales. En ese territorio se forma la comunidad, compuesta por familias unidas por vínculos rituales, cuya vida colectiva se organiza bajo principios como la reciprocidad.

Esas formas de convivencia se expresan principalmente en tres ámbitos fundamentales: el trabajo, el ejercicio del poder y las celebraciones rituales o festivas, todos con un sentido comunitario y orientados a alcanzar fines colectivos. Las relaciones entre

familias, dentro y entre comunidades, se sustentan en esa lógica de reciprocidad y participación, y es a través del trabajo —entendido en sentido amplio— que se construye lo colectivo: ya sea en la organización política, en la producción económica o, en el sostenimiento de las tradiciones y rituales que reafirman la identidad. Esta concepción es lo que se conoce como *comunalidad*, una forma de vida basada en cuatro pilares fundamentales —territorio, trabajo, poder y fiesta— atravesados continuamente por otros elementos culturales como la lengua, la cosmovisión, la espiritualidad, los saberes y las tecnologías, en un proceso constante y cíclico (Maldonado, 2002, s/p).

Maldonado considera que la *comunalidad* no es solo una agrupación social, sino que es el espacio material y simbólico en donde la *identidad india* se expresa y puede *ser*. La comunalidad tiene como reglas estructuradoras, la reciprocidad y la participación. De esta forma, las actividades al interior de la vida en comunidad contienen como características básicas las reglas mencionadas. La distancia material no limita el cumplimiento de la regla de la reciprocidad y la participación.

Mediante la comunalidad los pueblos indígenas manifiestan su deseo de pertenecer a la comunidad, lo cual no se vive simplemente como una obligación, sino como una profunda sensación de pertenencia. Participar plenamente en la comunidad significa formar parte de lo colectivo, tanto en un sentido tangible como simbólico, siendo la comunalidad la expresión y reconocimiento de esta conexión. Aunque una persona pueda hablar solo español, dejar de usar la vestimenta tradicional o no practicar ciertos rituales, el compromiso con la comunidad permanece esencial, incluso quienes han migrado, y residen lejos, pueden no contribuir físicamente en el día a día, pero mantienen su vínculo enviando recursos para festividades,

gestionando servicios, o regresando para ocupar cargos, lo que les garantiza ser reconocidos como miembros por la comunidad.

Esto no quiere decir que perder elementos fundamentales de la identidad —como las prácticas religiosas, las tradiciones alimentarias o la lengua— sea irrelevante. Estos aspectos son cruciales, pero su abandono no significa necesariamente una pérdida total de identidad. Lo importante es entender desde qué puntos se puede reconstruir lo que se ha perdido, siendo los elementos clave de la comunalidad el punto de partida para esta recuperación. (Maldonado, 2002, s/p)

El grado de conservación o pérdida de ciertos elementos culturales podrían revelarnos la raíz Maldonado no parece darnos respuesta de la medición de estos elementos auxiliares y complementarios. Se nos ocurre que, para esta labor de medición de identificación de comunidades indígenas, un primer problema al que nos podríamos enfrentar es el de realizar un inventario de capital cultural intangible, o en palabras de Maldonado y Alicia Barabas, el análisis del territorio, el trabajo, el poder y la fiesta. Actividad que le está entonces reservada al Estado y la comunidad, con la ayuda de la antropología o la etnografía.

Consideraciones y reflexiones

A lo largo de este trabajo, se ha trazado un itinerario histórico sobre la ruta de los derechos humanos de los pueblos indígenas en México, desde los primeros reconocimientos normativos hasta las reformas más recientes, incluyendo la de 2024. Este recorrido ha revelado una histórica y constante tensión, entre el “reconocimiento de la humanidad del indio”, hasta el reconocimiento formal de derechos, y la implementación efectiva de los

mismos, por ello, es que llegamos a las consideraciones finales de nuestro trabajo y las dividimos en tres apartados.

Reflexión A.

El análisis de las distintas significaciones y simbolismos que se le han adjudicado a las personas indios/indígenas/pueblos originarios, nos permitió observar y analizar la red semántica de esas categorías que, como ya hemos sugerido —basados en la propuesta de Gruzinski— la imagen del indio que diseminaron los conquistadores marcó ideológica y políticamente a esas poblaciones, en una larga duración que ha pervivido hasta nuestros días. La imagen del “indio emplumado”, no es, ni ha sido meramente una representación de una inmediatez visual. Hay quienes entienden que en la plasmación de una imagen hay hipótesis que son representadas en esa imagen, es decir, no son los objetos lo que se representa sino más bien, son las ideas del objeto o, hipótesis lo que se plasma, en este sentido “la imagen se hace más verdadera que el indicio y entonces el indicio es interpretado a la luz de la imagen” (Boëtsch y Ferrié, 2000, como se lee en Bustamante, 2009, p. 24). Como expresa Jesús Bustamante sobre el manejo que hicieron los conquistadores de la imagen del indio:

Todo lo anterior afecta directamente a eso que desde 1492, y hasta fechas bien recientes se ha llamado "indio" americano, un sujeto que no venía dado por la naturaleza, sino que es una construcción, fruto del descubrimiento y colonización europeos, empezando por el nombre entre paréntesis, tampoco acertado y continuando por el prejuicio de que ese nombre remite a una humanidad homogénea (aunque lo único que aquellas personas tenían en común era el compartir un mismo espacio continental, que se extendía de círculo polar a círculo polar, cierro paréntesis. Porque conviene recordar que con los habitantes del llamado nuevo mundo, vino a pasar algo

muy parecido a lo que ocurrió con el propio continente, como dice Edmundo O’Gorman, en su obra más clásica, “[...] se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido, sino a partir del momento en que se le concedió esa designación, [...]”. (2009, p. 24)

Así entonces, desde esa primera impresión no solo visual sino imaginaria, el indio fue significado como un ser emplumado, pasando a ser "el arquetipo más antiguo y universal sobre el indio americano". Esa imagen devino de un grabado en madera, que sirvió de ilustración para una edición europea de la carta de Colón (15 de febrero de 1493), que avisó del descubrimiento del nuevo mundo. El grabado inmortalizó una imagen de incivilización, que perduraría hasta nuestros días, por lo menos en el imaginario racista y clasista de ciertos sectores de la población contemporánea.

Las relaciones entre el poder hegemónico mexicano y los pueblos originarios han estado marcadas por la imposición de estructuras coloniales que, aunque “en apariencia” se modificaron tras la independencia y la conformación de la República, finalmente continuaron perpetuando un sistema de exclusión social, política, económica y racial. Esa exclusión, reforzada durante el periodo colonial, estableció las bases para la marginación histórica de los pueblos indígenas en México, que derivó en un racismo estructural, afectando profundamente su capacidad de autodeterminación, vida cultural y participación en la vida política.

A pesar de las reformas constitucionales y los avances en el marco jurídico, desde la independencia hasta la vida moderna, los pueblos indígenas han sido relegados al margen de las estructuras de poder y decisión. Los intentos del Estado por integrar a los indígenas en el proyecto nacional a menudo han sido esfuerzos asimilacionistas, que no respetaron ni

comprendieron la complejidad de las identidades y culturas indígenas. Esto contribuyó a la invisibilización de los pueblos originarios y, a la negación de su existencia y participación política, exacerbando la exclusión que hoy continúa manifestándose, tanto en el ámbito político-electoral, como en el ejercicio de sus derechos fundamentales.

El racismo histórico no solo ha limitado el acceso de los pueblos indígenas a la vida política y cultural, también ha condicionado su relación con el Estado. Este racismo, profundamente arraigado en la estructura social y política, se refleja en la falta de mecanismos efectivos que permitan a los pueblos originarios ejercer su derecho a la libre determinación, y participar plenamente en las decisiones que les afectan.

La historia de los pueblos indígenas en México ha estado marcada por la imposición de estructuras jurídicas y políticas ajenas a sus sistemas normativos y cosmovisiones. La capacidad de simbolizar del indígena fue sometida por la visión y la necesidad del conquistador de dotar de sentido las estructuras y fenómenos de este lado del mundo, claro, su propia forma de ver, sentir y significar el mundo.

Desde la colonización española, los indígenas fueron incorporados como súbditos del Imperio bajo un régimen de "protección" que, en realidad, servía para legitimar su subordinación y explotación. Esta dinámica se perpetuó, en la época independiente y moderna, con la construcción del Estado-nación mexicano, que invisibilizó las diferencias culturales y las cosmovisiones indígenas en favor de una identidad nacional homogénea. Todo esto fue posible con el discurso nacionalista posrevolucionario, que fue gestado desde mediados del siglo XIX y, posteriormente consolidado, con el discurso revolucionario y posrevolucionario, el cual tuvo su centro de difusión en las aulas públicas y el pensamiento de las elites criollas de mitad del siglo XX. En este trámite, el discurso histórico o historiográfico, fue fundamental

para su apuntalamiento en las conciencias mexicanas, herederas del hispanismo y el criollismo sobrevivientes a la revolución. Como expresa Guillermo Zermeño (2002) en su análisis del texto *Los orígenes de la nación...* de Guy Rozadt: “*Los orígenes de la nación* se ofrece como una relectura de la imagen del indio fabricada por una antropología estructuralista dominante en la segunda mitad del siglo xx” (p. 531).

En efecto, la construcción historiográfica —como ya expusimos líneas atrás— sobre el indio/indígena, lo llevó de un objeto representativo o simbólico, a un sujeto de la ética política de la historia, más allá del mero discurso.

Rozat observa la construcción historiográfica del indio a partir de la distinción propia de la historia cultural: la existen-te entre representación y realidad, entre prácticas discursivas y sociales. Esta distinción le permite aislar su objeto de estudio: los discursos fabricados "sobre el indio"; es decir, que no coinciden del todo con los "del indio". Por eso la pregunta fundamental que guía la investigación no es ¿qué es el indio?, sino ¿cómo se ha escrito sobre el indio en la historia nacional? Desde luego el siguiente enigma que debe resolverse es cómo esta forma de escribir sobre el "indio histórico" afecta las prácticas de quienes establecen políticas sociales o del hombre común y corriente. Estas cuestiones se entrelazan en la medida en que invitan a una reflexión sobre la función ético-política que juega el discurso histórico en la modernidad. Dentro de este espíritu crítico Rozat está interesado en develar el carácter ideológico, es decir, no histórico, de la representación del indio en la historiografía moderna. (Zermeño, 2002, p. 532)

La resistencia indígena en México a la colonización ha sido tanto una lucha política, como una lucha por la identidad. La presencia político-electoral de los pueblos indígenas, ha

estado históricamente rezagada por un sistema que favorece la representación formal, pero no siempre garantiza la inclusión sustantiva. La lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas adquirió un nuevo impulso con las reformas constitucionales de 1992 y, posteriormente, con la reforma de 2001, que introdujeron el reconocimiento de la pluriculturalidad de la nación. Sin embargo, estas reformas han sido criticadas por muchos sectores indígenas y académicos por ser insuficientes y ambiguas.

Esta tensión se puede interpretar como una falta de equilibrio entre las voces indígenas y el aparato jurídico-político del Estado. A través de un trabajo de interpretación —desde la hermenéutica analógica— proponemos entender que la identidad y la diferencia indígenas, lejos de reducir la capacidad del *Ser* indígena, a simples figuras folclóricas o a objetos de integración asistencialista, nos proporcionan una riqueza cultural excepcional que nos identifica como una nación de matices identitarios que son, paradójicamente, diferencia y homogenización de un gran territorio simbólico. Esta posición intercultural debe permitirnos como nación, trascender el relativismo que fragmenta a los pueblos indígenas en entidades aisladas, impidiendo la construcción de un proyecto político común.

Aplicar la hermenéutica analógica a la presencia político-electoral indígena, implica reconocer que los pueblos indígenas no solo buscan espacios de representación, sino también la reconfiguración del espacio político para reflejar su concepción de la autoridad, el liderazgo y la participación comunitaria. De este modo, el enfoque analógico no solo ilumina las deficiencias del sistema electoral actual, sino que también ofrece un marco para imaginar formas alternativas de participación y reconocimiento.

El análisis de las etapas históricas a la que fue sometida la identidad y representación de lo indígena devela no solo el estado de exclusión, sino, al mismo tiempo, nos enfrenta a la

irremediable realidad histórica de no haber superado el trauma cultural de la conquista, un trauma que, sin duda, no nació ahí, sino que fue construido por los mexicanos del siglo XIX y los de principios del siglo XX. Un trauma nacido de la negación del yo conquistado, de la negación del mexicano sobajado, humillado y perpetrado por el blanco, obligado a sufrir un profundo sentimiento de inferioridad, desarrollado como resultado de la conquista española, y la subsiguiente colonización.

Por eso, Samuel Ramos argumentó que la subordinación política y cultural, que experimentaron los indígenas y mestizos durante el periodo colonial, produjo en ellos un sentimiento de menosprecio hacia sus propios valores, creando un deseo constante de imitar los modelos europeos. Ramos compara este sentimiento de inferioridad con lo que Alfred Adler llama "complejo de inferioridad", señalando que los mexicanos intentan compensar esta sensación a través de gestos exagerados de orgullo o bravura, que, en última instancia, son expresiones de una inseguridad más profunda (Ramos, 1934, p. 67).¹¹¹

Somos conscientes de que esa subordinación de la que habló Ramos, no se debe únicamente a una posición ontológica o particular del mexicano, en esa construcción de la identidad intervinieron distintos fenómenos, por ejemplo, para Benedict Anderson (1983) las identidades nacionales son construcciones históricas que dependen de narrativas compartidas. Esta teoría puede aplicarse al caso de los pueblos indígenas, quienes han sido excluidos de las narrativas nacionales dominantes, pero que han logrado construir sus propias comunidades imaginadas a través de la memoria histórica y la resistencia cultural. Así entonces, no solo ha sido una posición del mexicano el tomar un carácter de “aparente sumisión” como señaló

¹¹¹ Véase: https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_221_22may15.pdf

Ramos, sino que, en la formación de la identidad, también influyeron las dinámicas de poder colonial.

El más claro ejemplo de la construcción de la identidad mexicana, como ya lo revisamos en el trabajo, son las propuestas de los intelectuales de finales del siglo XIX. Al revisar las propuestas de personajes como Pimentel, Bulnes, Justo Sierra, Alva y Molina Enríquez, entre otros, encontramos que esas propuestas promueven precisamente, una aceptación de inferioridad frente al *Otro* europeo, frente al blanco, y por lo mismo, la construcción del discurso de la grandeza mexicana, a través del manejo de la imagen del viejo indio (el indio guerrero, inteligente, gallardo, el indio muerto), y el progreso de ese indio encarnado en la raza híbrida: el *mestizo*.

Al día de hoy, hemos aceptado sin cuestionar, no solo nuestra filiación a la idea del mestizo o el mestizaje, sino que también lo hemos simbolizado maniqueístamente, como si solo hubieran ocurrido dos etnias en su construcción, es decir, creemos aún que el mestizo es producto de la mezcla del indio/indígena con el español, dejando invisibles las relaciones que se establecieron entre todos los actores históricos en este proceso y, sin embargo, ahí están esos otros grupos que contribuyeron al perfilamiento del ser del mexicano: africanos y los descendientes de estos, producto de la mezcla con los otros grupos. Aunque para el novohispano (ibérico o criollo), no solo existían los indios, también componían el mosaico cultural en la época colonial, asiáticos de origen chino, filipino, indonesio y malayo que llegaron a través de la Nao de China. Esos grupos étnicos dieron como resultado la mezcla no solo biológica sino de culturas, que fueron clasificadas en orden de “castas”. Así, encontramos que se definieron por lo menos 16 castas, aunque la historia sigue abierta a la indagación de otras posibles denominaciones de castas, es decir, otras mezclas.

Como ya expusimos líneas atrás, en efecto, luego del prejuicio novohispano sobre la mezcla étnica, el mestizaje es bandera para los decimonónicos que pretenden redimir al indio y ponerse al nivel de lo europeo. Sobre el mestizaje, Víctor M. González Esparza (2018) apunta que el concepto ha girado del prejuicio a la legitimidad en la construcción de la identidad mexicana y latinoamericana:

Para finalmente, ser cuestionado por sus contenidos raciales y de ocultamiento de las diferencias sociales. De ahí que, como lo comenta Gruzinsky, la historia de mestizaje presenta varios desafíos, tanto por el uso en términos, absolutos y esencialistas de las categorías de "cultura", "identidad" para describir el proceso, como por las dificultades para comprender el mundo complejo, vago, cambiante del mestizaje a partir de los tradicionales binomios, etnocentrista. (p. 104)

Aunque el concepto de mestizaje surge propiamente en el siglo XIX, y fue resignificado ideológicamente por la Revolución Mexicana como una supuesta fusión entre españoles e indígenas, es importante no perder de vista que, durante la época colonial, lo mestizo se percibía como impuro e ilegítimo dentro del sistema de valores, basado en la "limpieza de sangre" que regía entre las élites criollas. Además, desde la perspectiva del pensamiento ilustrado, el mestizaje era considerado una forma de degeneración. En ese contexto, el México independiente buscó reivindicar el mestizaje como un mecanismo para suprimir las jerarquías raciales, y superar el estigma asociado al color de piel. Sin embargo, frente a las críticas contemporáneas al mestizaje, conviene recordar que históricamente este concepto ha estado vinculado con la ilegitimidad, y que incluso algunas interpretaciones historiográficas actuales, han reproducido prejuicios de origen colonial, equiparando la condición mestiza con la bastardía (González, 2018, p.104-105).

Como sabemos, un grueso volumen poblacional, parece asumirse mestizo, antes que indígena o hispano, todavía más, antes que asumirse afrodescendiente; aunque sin desdeñar en algún momento la auto adscripción a uno u otro grupo, dependiendo de las circunstancias y la ventaja que esto pueda significar, ya sea para asumirse como víctima o como ganador.

Es en el siglo XIX que habrán de nacer las bases de lo que posteriormente sería la modernidad mexicana. Los intelectuales decimonónicos, embelesados por la cultura europea, no solo tomaron en cuenta las teorías científicas y sociales emanadas de París y los Estados Unidos, sino que, además, intentaron corroborar las hipótesis planteadas en el viejo continente, en su laboratorio doméstico, aplicando lo aprendido en las viejas Universidades europeas. Precisamente, el siglo XIX representa una contradicción ontológica perdurable: la independencia de un país y el sometimiento de las culturas originarias.

El racismo hizo posible pensar al indio como el icono ancestral de la identidad mexicana, al mismo tiempo que lo acotó como el llamado “problema indígena”. Receptor de homenajes históricos y concentrador de todos los males y odios del país, la figura del indígena se perpetuó a lo largo de aquel siglo, y la esperanza de un mejor futuro se avivó con la llegada del siglo XX y la revolución.

Si bien durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), se trató de devolver tierras a las comunidades indígenas, a través de la reforma agraria y, aunque se promovió la creación de ejidos, y se buscó mejorar la educación y la infraestructura en las zonas rurales — aunque los resultados fueron limitados— también es cierto que el reconocimiento de los derechos indígenas aún estaba en su fase inicial.

A pesar de algunos cambios en la consideración del llamado “problema indígena”, también revivió el viejo asistencialismo colonial en las políticas revolucionarias y en las que

siguieron, ahora se llamaba *indigenismo*. A mediados del siglo XX, el gobierno mexicano adoptó al indigenismo como una política que intentó integrar a los pueblos indígenas a la sociedad nacional bajo los términos del Estado. Aunque se implementaron programas de desarrollo, el enfoque paternalista no respetó la autonomía de los pueblos indígenas ni sus culturas.

Reflexión B.

La revisión y análisis de la legislación nacional e internacional que otorgó o reconoció derechos a las comunidades o pueblos indígenas, nos permitió comprender la trascendencia del problema estudiado insertado en un contexto global, en el que México ha jugado un papel importante no solo por el volumen de personas originarias que existen en él, sino por las luchas que han llevado a cabo estas comunidades, y el logro del reconocimiento de sus derechos humanos, que recién son visibles en la legislación. Interpretado el objeto que estudiamos, en un contexto internacional, nos ha permitido observar la conexión del fenómeno mexicano con los procesos histórico-políticos en el país y Latinoamérica, y nos ha permitido reflexionar sobre las preguntas elaboradas al principio de este trabajo: ¿Cuál es la situación jurídica actual de los pueblos originarios en México? ¿Cuáles son los derechos humanos con las que cuentan las poblaciones originarias en nuestro sistema jurídico los pueblos indígenas? ¿tienen legitimidad, reconocimiento y validez los sistemas jurídicos indígenas? ¿existen tales sistemas jurídicos? ¿Los pueblos originarios ejercen realmente el derecho a la libre determinación? ¿Dentro de las generaciones de derechos humanos, cómo se exigen los derechos de cada una de las generaciones?

Huelga decir que estas han quedado respondidas a lo largo del texto que construimos y solo a nivel de repaso, podemos decir que, si bien la situación jurídica del indígena hoy en día tiene mayor certeza, sus prácticas culturales son reconocidas y protegidas, así como su lengua, también es cierto que sus derechos político-electorales, aún están pendientes de ser respetados, sobre todo en cuanto al sistema de elección de autoridades tradicionales u originarias mediante el uso y costumbre.

Al respecto de las anteriores consideraciones, nos parece que hemos demostrado que ni el indigenismo ni el nuevo siglo, garantizaron un régimen de derechos y respeto a las diferentes culturas indígenas, por el contrario, del *asistencialismo* se cruzó hacia el *asimilacionismo*. El estado revolucionario propició la integración de los pueblos indígenas en la sociedad sin renunciar a su identidad cultural, aunque dentro de los marcos políticos y legales de los estados nacionales, lo que no permitió una verdadera autonomía indígena, pues la integración implicó siempre una subordinación a los valores hegemónicos, tal y como lo propone el *multiculturalismo* (Kymlicka, 1996), lo que trajo nefastas consecuencias y tragedias en la era de la revolución y la posrevolución. Nuevamente comenzó la trayectoria de lucha por un reconocimiento legítimo basado en la legalidad para estos pueblos, el cual tardaría en llegar.

A partir de la década de 1980, y especialmente después del levantamiento zapatista en 1994, las políticas del indigenismo estatal comenzaron a ser vistas como insuficientes e incluso contraproducentes. Las demandas indígenas ya no se centraron en la integración sino en la autonomía, el derecho a la autodeterminación y el control sobre sus territorios. Este cambio de paradigma se vio reflejado en las reformas constitucionales de 2001 (aunque limitadas), y en el creciente reconocimiento de los derechos indígenas en la esfera

internacional, con la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007.

El indigenismo institucionalizado por el INI marcó un hito importante en la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano en el siglo XX, si bien representó el primer esfuerzo sistemático para atender la situación de las comunidades indígenas, lo hizo desde una perspectiva paternalista y asimilacionista, que no reconocía plenamente la riqueza y complejidad de las culturas indígenas, ni sus demandas de autonomía. A pesar de los logros en algunas áreas, el enfoque del INI fue criticado por su falta de respeto hacia las formas de organización indígena, y su insistencia en la integración en lugar de la autodeterminación, un tema que sigue siendo central en las luchas indígenas hasta hoy.

En la década de 1990 los indígenas comenzaron a organizarse políticamente, y surgió en la escena pública el 1 de enero de 1994 un levantamiento armado en Chiapas: el levantamiento Zapatista encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que coincidió con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Este movimiento no solo se manifestó contra la marginación de los pueblos indígenas, sino también contra las políticas neoliberales que, según los zapatistas, profundizaban la desigualdad social en el país y puso de manifiesto las injusticias que sufrían los pueblos indígenas. El EZLN exigió reconocimiento de los derechos indígenas, autonomía y acceso a mejores condiciones de vida, por lo que el levantamiento del EZLN se consideró como una respuesta a siglos de marginación y exclusión de las comunidades indígenas, y se caracterizó por su enfoque en los derechos indígenas, la autonomía y la crítica al sistema capitalista global y, desde el inicio, rechazó la búsqueda del poder estatal para promover una forma de autogobierno y democracia directa en las comunidades que controlaron. Podemos

decir que el levantamiento del EZ y la lucha de los pueblos que se adhirieron a este, propició una fuerte llamada de atención en el país y el extranjero, que dieron como aciertos:

1. Visibilización de la causa indígena: El EZLN, bajo el liderazgo simbólico de Marcos, puso en el centro del debate nacional e internacional la situación de los pueblos indígenas de México. Su levantamiento no solo sacudió al país, sino que generó solidaridad a nivel mundial con la causa indígena, posicionando al zapatismo como un movimiento clave en las luchas globales por los derechos de los pueblos originarios.

2. Autonomía y organización comunitaria: Uno de los mayores logros del zapatismo ha sido la creación de un modelo de autonomía indígena en Chiapas, a través de los Caracoles zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. Estas estructuras permitieron a las comunidades zapatistas organizarse de manera independiente al Estado, gestionando su propia educación, salud, justicia y sistemas productivos. Este modelo fue un referente para otros movimientos indígenas en América Latina.

3. Crítica al neoliberalismo: El EZLN ha sido uno de los movimientos más consistentes en su crítica al neoliberalismo. Desde 1994 denunciaron los efectos devastadores del TLCAN, y de las políticas neoliberales que aumentaban la pobreza especialmente en las zonas rurales. Su discurso contra el capitalismo global resonó con otros movimientos sociales, convirtiéndolos en un símbolo de resistencia global.

4. Movilización pacífica y diálogo: Tras el breve conflicto armado inicial, el EZLN abandonó las armas y optó por una estrategia política y pacífica, promoviendo el diálogo con el gobierno mexicano. A pesar de la falta de cumplimiento del Estado, como se vio en los Acuerdos de San Andrés (1996), el movimiento mantuvo una postura de resistencia no violenta, consolidando su legitimidad a nivel nacional e internacional.

5. Resistencia simbólica e internacionalismo: El zapatismo ha logrado mantenerse relevante a lo largo de los años, no solo en México sino a nivel global, inspirando movimientos anticapitalistas, antiglobalización y pro-derechos humanos en diversas partes del mundo. Su capacidad de generar discursos y narrativas sobre la dignidad, la resistencia y la lucha contra la exclusión, ha inspirado a diferentes activistas en todo el mundo.

Fue hasta las reformas constitucionales de 2001, impulsadas en parte por el levantamiento zapatista de 1994, que los derechos indígenas comenzaron a recibir un tratamiento más serio en el ámbito jurídico. Sin embargo, incluso estas reformas han sido insuficientes para garantizar el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas en México, ya que a menudo las disposiciones legislativas no se han traducido en mejoras tangibles en la vida diaria de las comunidades (Díaz Polanco, 2006). En este sentido, la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas sigue mostrando una tendencia a prometer reformas sin cumplir completamente con las expectativas de autonomía y autodeterminación.

Con el paso del tiempo el movimiento fue perdiendo fuerza y presencia, además de que no todas las comunidades y pueblos indígenas simpatizaron con las propuestas del nuevo zapatismo. En el mismo corazón del movimiento —las cañadas chiapanecas— los cambios implementados por la cúpula zapatista, y el seguimiento de los pobladores a los proyectos de vida del movimiento fueron disminuyendo. Como reporta Oliva (2024), el movimiento zapatista está en un etapa y dinámica en la que se considera a las tierras como una “no propiedad”, por lo que la lucha por la tierra quedó en un estadio de ambigüedad.

El reportaje periodístico de Ayelén Oliva describe una angustiante ambigüedad respecto al movimiento debido a la intervención, ahora, del crimen organizado. No solo

Marcos ha cambiado de nombre y grado, sino que además ya no ha aparecido por aquellas regiones, lo que proyecta una imagen de aparente debilitamiento del zapatismo chiapaneco. En este sentido, vemos que el movimiento muestra ciertas características que, con el paso del tiempo y la intervención del Estado en contra y los grupos fácticos del poder, con el crimen organizado, se han debilitado las fortalezas del movimiento, las que identificamos como:

1. Estancamiento político y falta de expansión: Aunque el zapatismo logró establecer un modelo de autonomía en Chiapas, su impacto fuera de esta región ha sido limitado. No lograron extender significativamente su influencia más allá de las comunidades zapatistas. Sus demandas por autonomía indígena no fueron integradas en el marco legal del Estado mexicano de manera significativa, y muchos críticos han señalado que la falta de participación en el sistema político formal ha limitado su capacidad de generar cambios más amplios en el país.

2. Fracaso de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar: A pesar de las negociaciones que llevaron a los Acuerdos de San Andrés en 1996, que prometían otorgar mayor autonomía y derechos a los pueblos indígenas, el gobierno mexicano no cumplió con lo acordado, lo que llevó a una ruptura del diálogo entre el EZLN y el Estado. La falta de cumplimiento de estos acuerdos sigue siendo una de las mayores frustraciones del zapatismo.

3. Aislamiento del EZLN: Con el paso de los años, el EZLN se ha aislado de otros movimientos sociales y de la política nacional. Aunque en ocasiones han colaborado con otras organizaciones, algunos críticos argumentan que su negativa a participar en el sistema político formal y su desconfianza hacia otros actores sociales ha debilitado su influencia en las dinámicas políticas más amplias del país.

4. Relación compleja con el gobierno de izquierda: Con la llegada de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) al poder en 2018, el EZLN ha mantenido una postura crítica hacia el

gobierno, a pesar de que AMLO ha sido percibido por muchos como un aliado potencial de los movimientos sociales. El EZLN ha cuestionado varios de sus proyectos, como el Tren Maya, acusándolo de continuar con políticas neoliberales disfrazadas de desarrollo social. Esto ha generado tensiones y dividido a sectores de la izquierda mexicana.

5. Desafíos internos y sostenibilidad: Si bien el zapatismo ha logrado mantenerse autónomo durante décadas, algunos críticos señalan que sus comunidades enfrentan grandes desafíos económicos y sociales, y que su modelo de autogobierno tiene limitaciones. La autosuficiencia de las comunidades zapatistas es frágil, y a menudo dependen de la solidaridad externa y del turismo solidario para sostenerse.

Hoy en día el EZLN sigue siendo un referente importante en la lucha por los derechos indígenas y la resistencia al neoliberalismo, pero enfrenta retos para mantenerse relevante en un contexto político cambiante. Aunque han logrado una estabilidad en sus territorios autónomos, su influencia en el ámbito nacional ha disminuido, y su postura crítica frente al gobierno de AMLO ha generado debate dentro de la izquierda mexicana.

El zapatismo, bajo la figura icónica de Marcos —ahora conocido como subcomandante Galeano tras su cambio de nombre en 2014— tuvo logros significativos en la organización comunitaria y la visibilización de los pueblos indígenas. Sin embargo, su impacto político más allá de Chiapas y su capacidad para influir en el Estado mexicano siempre fueron limitados. A pesar de ello, sigue siendo un símbolo poderoso de resistencia y autonomía en México y el mundo.

La transición del siglo XX al XXI, siguió contemplando a los indígenas en un limbo teórico y práctico, en tanto la lucha de resistencia indígena continuó, es decir, el positivismo, el liberalismo, el asistencialismo y el asimilacionismo, se mezclaron entre las teorías de los

académicos y la persistencia de los políticos, en la abulia por la autonomía indígena como diletantes de la problemática que implica la relación con los pueblos originarios; en tanto, permaneció la lucha de los indígenas por rescatar lo que quedó del movimiento zapatista.

Desde el inicio del siglo XXI, México ha presenciado un proceso constante de políticas y reformas constitucionales en materia de derechos indígenas. Cada una de estas reformas ha tratado de responder a las demandas de los pueblos indígenas por mayor reconocimiento, participación política y respeto a su autonomía. Como ya vimos, la reforma del artículo 4º constitucional de 1992, abrió la posibilidad de pensar en una reforma mayor que abarcara lo esencial de las demandas indígenas. La reforma de 2001 fue un parteaguas en este itinerario, ya que por primera vez la Constitución mexicana reconoció explícitamente los derechos colectivos de los pueblos indígenas, aunque su implementación dejó mucho que desear debido a su carácter limitado y ambiguo (Hernández, 2003). A lo largo de los años, se han sucedido otros intentos legislativos que buscan afinar o expandir estos derechos, como las reformas de 2011 y 2016, orientadas a reforzar el acceso a la justicia y la protección de los derechos humanos.

Sin embargo, la reforma más reciente, promulgada el 30 de septiembre de 2024,¹¹² es la que presenta un nuevo intento de consolidar los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito constitucional. Esta última reforma tiene como objetivo principal la protección efectiva de la autodeterminación, el acceso a tierras comunales y la implementación de políticas públicas interculturales.

Uno de los mayores aciertos de la reforma de 2024 es el énfasis en el derecho a la consulta previa, libre e informada, un tema que ha sido reiteradamente exigido por las

¹¹² Se puede consultar el texto completo en la siguiente dirección electrónica:
https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_238_06jun19.pdf

comunidades indígenas en México. Este derecho, ya presente en el *Convenio 169* de la OIT y en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (ONU, 2007), adquiere ahora un carácter constitucional de obligatorio cumplimiento, lo que debería garantizar que las decisiones sobre proyectos que afecten los territorios y recursos indígenas no sean tomadas sin su consentimiento.

Asimismo, la reforma incluye la creación de un sistema judicial especializado en temas indígenas, con jueces capacitados en derecho indígena y costumbres, lo que representa un avance significativo para asegurar el acceso a una justicia adecuada. Este enfoque intercultural pretende reducir la discriminación estructural, que los pueblos indígenas han enfrentado en el sistema judicial mexicano (González, 2022).

No obstante, a pesar de estos avances, la reforma de 2024 presenta algunas deficiencias importantes. En primer lugar, si bien refuerza el derecho a la consulta, no establece mecanismos claros para su implementación y seguimiento. Esto podría abrir la puerta a que las consultas se realicen de manera superficial, o sin garantizar una participación efectiva de las comunidades, como ha ocurrido en el pasado con otras reformas (Hernández Navarro, 2010). Además, aunque la reforma reconoce el derecho a la autodeterminación, no aborda de manera suficiente la cuestión de la autonomía territorial ni el control efectivo sobre los recursos naturales, temas que son esenciales para garantizar una verdadera autodeterminación indígena (González, 2022).

Finalmente, la reforma carece de disposiciones específicas para mejorar la representación política de los pueblos indígenas a nivel estatal y nacional. Aunque se reconoce su derecho a participar en la toma de decisiones, no se establecen mecanismos claros para

garantizar una representación efectiva en los órganos legislativos y ejecutivos del Estado mexicano, lo que perpetúa su marginación en el ámbito político.

A pesar de los avances legislativos en las últimas décadas, las políticas públicas y las estructuras de poder, siguen mostrando su incapacidad para romper con las lógicas coloniales que aún permean el trato hacia los pueblos indígenas. Si bien se han logrado avances significativos, como el fortalecimiento del derecho a la consulta previa, libre e informada y la incorporación de un sistema judicial especializado, persisten grandes desafíos que limitan el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos indígenas.

Es innegable que las reformas recientes, en especial la de última generación, constituyen un paso adelante en términos legislativos. No obstante, una de las principales reflexiones que surge de este análisis, es la brecha existente entre el marco legal y la realidad vivida por las comunidades indígenas. A pesar de las garantías formales, la falta de mecanismos claros y efectivos para implementar estos derechos continúa perpetuando la marginalización y la exclusión de estos pueblos en la toma de decisiones que les afectan. Además, la ausencia de una autonomía territorial robusta y la limitada representación política, siguen siendo puntos débiles en las reformas legislativas, aspectos que son cruciales para que los pueblos indígenas puedan ejercer su derecho a la autodeterminación de manera efectiva. La única facultada para generar un verdadero cambio en la concepción, percepción y significación de las otredades es la Constitución Política Mexicana. En el caso indígena, como ya hemos analizado, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 2º, establece la normatividad nacional sobre el tema de los derechos de los pueblos indígenas:

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

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.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Se ha mencionado en este trabajo que existen sólidas críticas, que argumentan la ineficacia de la reforma constitucional del 2001,¹¹³ al señalar la incongruencia del supuesto régimen de igualdad de los pueblos indígenas cuando se sigue apostando por un estado

¹¹³Una de esas críticas es la de Miguel Carbonell, quien señala que:

Una cuestión importante en la que no han reparado muchos de sus críticos es que la reforma en materia indígena no cierra ni mucho menos el debate sobre el tema. Al contrario, lo deja perfectamente abierto al remitir el desarrollo de sus disposiciones a las Constituciones y leyes locales” (Carbonell, 2002, 15).

Consideramos que, en efecto, en algunos estados en los que no existe presencia de pueblos o comunidades indígenas, el legislador local no tendrá ninguna preocupación por legislar sobre derechos indígenas. Sin embargo, esto limita contundentemente la posibilidad de que los pueblos originarios que migran o se asientan en una determinada población sin legislación en favor de derechos indígenas, queden en estado de indefensión y sin posibilidad de presencia política.

nacional. Karla Pérez Portilla, expresó una incisiva crítica al respecto del principio de igualdad plasmado en las últimas reformas:

Un Estado, una sola nación y un pueblo homogéneo son presupuestos falsos que esconden la existencia de las diferencias, soslayando los intereses y necesidades básicas de quienes se encuentran sometidos a un mismo marco jurídico. Esta primera negación de las diferencias, sustentada en una supuesta convergencia es siempre criticable, mucho más aun cuando el número y situación del elemento humano “diferente” es desdeñado por considerarse minoritario con respecto a una “sociedad mayor” o bien, mayoritaria, a la que se pretende asimilarlo. Esta supuesta convergencia de un pueblo homogéneo y una sola nación dentro de un mismo Estado ha provocado el uso e interpretación de uno u otro concepto (Estado, nación y pueblo) como sinónimos. (Karla, 2002, p. 51)

Una de estas imposibilidades se puede leer en el primer párrafo del artículo 2º, que afirma, que “La nación mexicana es única e indivisible”, a todas luces no parece una sentencia democrática la definición de unicidad ni de la indivisibilidad, parece más una propuesta de una dictadura, que se justifica con la causa de la unidad nacional, como excusa para el dominio y la hegemonía. (Carbonell, 2002, 2) el mismo artículo en lo relativo a la autonomía y la justicia indígena establece que:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

Ese apartado considera ocho fracciones, de las que solo las primeras tres nos serán de utilidad para este análisis. En este orden de ideas, la Constitución reconoce y garantiza el derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas y como consecuencia de este derecho el de la autonomía. Aunque debemos entender que es una autonomía limitada por el interés de la “unidad nacional”. La fracción II que hemos expuesto en la cita inmediata anterior, es la base para el funcionamiento de la justicia indígena. En esta misma fracción la Constitución general al reconocer el derecho de aplicar los sistemas normativos en conflictos internos, impone también la limitación a este derecho al definir que, “La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes”. Esto quiere decir que las decisiones de las autoridades indígenas habrán de ser “validadas” por el sistema de justicia ordinario.

El problema sobre la significación hoy día de *indio*, *indígena*, *pueblo originario* tiene que ver, como ya vimos, con un largo proceso histórico de exclusión, disminución, discriminación y racismo contra las poblaciones originarias. El trasfondo ideológico, que se

nota a lo largo del país en el trato a los pueblos originarios es demasiado claro. El proyecto liberador, y posteriormente el proyecto nacionalista de las elites mexicanas, dejaron fuera del juego político, económico y social, a los descendientes de los antiguos pobladores.

Así entonces, no hubo revolución ni reforma legal que diera el lugar que les pertenece a las poblaciones originarias. El olvido, el racismo y la frustración ontológica del pueblo mexicano, en conjunto, llevaron a diversas crisis de representación y participación que a la fecha no han sido saldadas para las comunidades indígenas.

Reflexión C.

Las reformas constitucionales, que atañen a los derechos humanos de poblaciones originarias, aún están incompletas. Aunque existen diversos usos y costumbres debido a las diferencias culturales, el estado, la legislación, los académicos y estudiosos, han ido reconociendo la legitimidad y validez de los sistemas jurídicos indígenas, sin que esto sea aún un derecho fundamental. Tales ausencias de reconocimiento hacen evidente que los pueblos originarios no ejercen aún de manera plena su derecho a la libre determinación. Lo que nos indica que los llamados derechos de primera, segunda y tercera generación, no han sido posibles de ejercer por las comunidades originarias.

Como hemos visto en este rápido recorrido, sobre las circunstancias, concepciones y simbolismos del indígena en nuestro país, aún existe muy fuertemente arraigada la idea de raza, que no solo está en el trato diario, en las transacciones sociales del pueblo mexicano, sino que existe en la esfera pública, en el trato del estado al indígena, a pesar de ser una idea infame y violenta.

La "raza" como punto de identificación social y científica se sigue usando en sentido racista. Aunque hoy día sabemos de la inexistencia de las diferencias por "raza", persiste el

sentido y las prácticas de esta ideología en el imaginario social. Con lo que tenemos una larga duración del concepto y las prácticas racistas, como una herramienta legitimadora de la exclusión y la discriminación, con base en las diferencias biológicas, con ello se perpetúa la dominación y discriminación en todos los campos de la arena pública.

Ante un escenario actual, en donde persisten las prácticas racistas (en ocasiones de manera velada, en otras muy abiertas), solo resta preguntarnos respecto al goce de derechos humanos de las comunidades y pueblos indígenas: ¿qué nuevo proceso de posicionamiento indígena, podría dotarlos de un lugar social, cultural, económico y político, cuando el racismo aún se percibe en el trato a estos pobladores?, ¿las llamadas acciones afirmativas, en favor de estos ciudadanos, han funcionado para reconocerles sus derechos humanos y la libertad necesaria para ejercerlos?, ¿cuáles escenarios se vaticinan para el total y completo desarrollo de comunidades indígenas, que perciben la realidad de distinta forma a la sociedad y cultura dominante?

El camino aún es arduo y se complica, conforme el sistema económico y el cultural se vuelven mayormente individualista en nuestro país. La emergencia de nuevos movimientos indígenas en el sur del continente americano parece darnos una idea de lo que puede llegar a suceder en México, cuando la organización comunitaria indígena se consolide y la conciencia de estos grupos logre aliarse en una trama continental, esperamos ver un resurgir identitario consciente de su lucha, sus aspiraciones y su camino a la autonomía, la libre determinación y la identidad originaria remodelada por esas mismas comunidades indígenas. En ese contexto, es necesario plantear una serie de consideraciones finales que no solo reconozcan los aciertos de las reformas constitucionales, sino que también identifiquen los pendientes que aún deben

ser atendidos para garantizar una verdadera inclusión y respeto hacia los pueblos indígenas en México.

Por lo tanto, uno de los principales desafíos que enfrenta México en el siglo XXI es abordar de manera integral este racismo histórico y estructural. No basta con reconocer los derechos de los pueblos indígenas en el papel; es necesario transformar las prácticas y las instituciones que perpetúan su exclusión. El Estado debe comprometerse a garantizar no solo la participación efectiva de los pueblos indígenas en la vida política y cultural, sino también el respeto pleno a su autonomía y autodeterminación. Mientras no se reconozca y se aborde de manera crítica este legado colonial, las reformas y los avances legislativos no serán insuficientes para garantizar una verdadera inclusión de los pueblos originarios. La lucha por los derechos humanos de los pueblos indígenas, por lo tanto, sigue siendo una tarea pendiente y urgente en la construcción de un México más justo y equitativo.

El reto legal y cultural se dará, o ya se está dando, en la arena político-electoral, en donde se enfrentará a la legislación hegemónica contra la concepción de los derechos humanos colectivos, el uso y la costumbre, de lo que ya tenemos el ejemplo en Cherán, una comunidad purépecha (*p'urhepecha* o *p'urhe*) en Michoacán. Para ese análisis se requiere de mayor esfuerzo interpretativo y sin duda, de mayor búsqueda de fuentes y registros legales y jurisprudenciales que dejaremos para otra ocasión. Lo que si podemos ver es que las comunidades han comenzado a crear conciencia de sus derechos, sobre todo a la representación política, a la existencia civil, dentro de un mundo hegemónico y racista. Esperamos que la transformación que habrá de venir sea pacífica y se resuelva en los tribunales. Pensadores como Néstor García Canclini, han argumentado que la modernidad

latinoamericana debe pensarse en términos de hibridación cultural, en lugar de buscar autenticidades puras o esencialismos (García Canclini, 1995, p. 30).

Aún falta resolver los derechos ancestrales, en tanto, también hay que considerar en este camino a las comunidades *afromexicanas* o *afrodescendientes*, consideradas en la Constitución del país, con los mismos derechos que las comunidades indígenas y sin embargo, tan diferentes a aquellas y que reclaman su propio derecho diferenciador para su existencia e identidad, a quienes, en la primera reforma no se les reconoció abiertamente ni derechos ni su existencia, en un muy discreto párrafo final que decía: “Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley” (Constitución Federal, art. 2º, 2001).

Como se ve, las poblaciones afromexicanas o afrodescendientes fueron invisibilizadas en esta gran reforma “intercultural”, además de otras comunidades existentes en el país que aún no cobran presencia ni representación. Este artículo fue reformado en cuatro ocasiones (2015; 2016; 2019; 2019). En la reforma del 2015 se decidió reconocer el derecho a los usos y costumbres en la elección de sus autoridades:

Artículo Único. Se reforma la fracción III, del Apartado A, del artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para quedar como sigue:

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o

designados, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales. (Diario Oficial, viernes 22 de mayo de 2015) ¹¹⁴

En la reforma del 2016 se agregó a las últimas líneas del párrafo III lo siguiente: “en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y *la autonomía de la Ciudad de México*”. Se agregó solo lo que hemos puesto en cursivas. Además de esta adición, se reconoció también el derecho a la consulta indígena:

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

... I. a VIII. ...

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. (Diario Oficial, viernes 29 de enero de 2016)

¹¹⁴ Favre ha sido retomado por varios autores, para definir el indigenismo, dado lo cual, una buena parte de los trabajos sobre el tema, coinciden más o menos en señalar los mismos elementos de la definición de Favre.

A la par de estas adiciones al artículo 2º, también se reformaron otros artículos que se involucraban necesariamente en los postulados del artículo 2º y las recientes reformas y adiciones (ver anexos)

La reforma del 2019 expresó en el apartado A, Fracción VII, que:

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos, observando el principio de paridad de género conforme a las normas aplicables. (Diario Oficial, jueves 6 de junio de 2019) ¹¹⁵

Además de esta fracción, también se reformaron los artículos 2, 4, 35, 41, 52, 53, 56, 94 y 115. En esta reforma el Congreso de la Unión, establece como derecho político-electoral, la paridad de género en las comunidades indígenas. En la última reforma del 2019, el Congreso de la unión adicionó el final del artículo 2º:

Artículo Único. - Se adiciona un apartado C al artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para quedar como sigue: Artículo 2º. -

A. [...]

B. [...]

C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social.

¹¹⁵ Véase el texto completo de la reforma en:
https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_260_30sep24.pdf y
https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum_art.htm

Como vemos, es hasta el 2019 cuando el Congreso de la Unión decidió visibilizar a las poblaciones afrodescendientes y les dio el estatus de nacionales, como parte del mosaico cultural de la nación, sin embargo, repite la fórmula de igualar o equiparar a las comunidades afromexicanas con las indígenas, cuando claramente el itinerario histórico de la presencia y luchas de las comunidades “afro” en México, tiene una génesis y una ruta diferente a la de los pueblos indígenas.

Durante el conversatorio en línea, *Experiencias de la participación política de pueblos y comunidades indígenas y pueblo afromexicano en el proceso electoral 2020-2021. Agenda pendiente*, que organizó el 15 de julio de 2021 la Defensoría Pública Electoral para Pueblos y Comunidades Indígenas, del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación —en el que pudimos participar—, se discutió profundamente sobre la reforma al artículo 2° constitucional y la problemática de estas comunidades en lo social y lo político, entre otras áreas. Pudimos escuchar, de actores sociales afromexicanos, la necesidad de contar con un marco legal certero y específico que atienda a la realidad de estas comunidades, ya que, según una de las ponentes: “las comunidades negras, no son iguales a las comunidades indígenas, por lo que se debe de atender a su especificidad y necesidades”. Sin embargo, habría que ejercer, en otra oportunidad, una fuerte crítica a dicha reforma, su trasfondo y su futuro ya que, por ahora, es otro el tema el que nos interesa, además de que el espacio se nos ha agotado en este trabajo.

El análisis histórico de largo y corto plazo nos ha permitido constatar que ciertas ideologías, creencias y prácticas que se pensaban superadas siguen vigentes, camufladas o incluso revitalizadas, y continúan operando en perjuicio de los sujetos culturalmente diferentes, de los *Otros* hoy *pueblos originarios*. Precisamente luego de todo ese itinerario histórico para el reconocimiento de los derechos humanos de los *Otros Originarios*, nos queda

la reflexión de pensar en el potencial del concepto *Originarios*, es decir, si tenemos pueblos de diferentes expresiones culturales, prácticas, incluso distintas identidades que ensamblan la identidad mexicana y tiene el mismo cumulo de derechos, entonces ¿tiene sentido la definición, descripción o diferenciación de *originarios*? O ¿qué es lo que representa, connota o denota hoy en día para esos originarios y los no originarios, la presencia y representación de los que seguimos viendo como *indios* o, en el menos mal de los casos, como *indígenas*?

Estas preguntas nos conducen inevitablemente a una problemática de orden cultural y filosófico. Comprender los procesos históricos y resolver antinomias como la inclusión/exclusión, identidad/diferencia o hegemonía/resistencia implica entrar en el terreno de los estudios culturales y filosóficos. El inicio de cualquier camino hacia respuestas posibles pasa por interrogarnos qué es la cultura y cómo se construyen sus marcos simbólicos. En este trabajo ya se ha presentado la propuesta analógica de Luis Villoro y la noción de *ethos* en Bolívar Echeverría como claves para este análisis.

En resumen

Parece que terminaremos con otras dudas, igual o más profundas que las primeras que planteamos aquí: ¿cómo se identifica usted, indígena, originario, mestizo, negro, afrodescendiente, hispano o...? y, sobre todo, ¿en dónde y para qué le sirve identificarse o adherirse a una identidad única? A todas luces, estamos en presencia de un problema cultural, es decir, comprender los procesos históricos y resolver antinomias, es una batalla en el campo de la filosofía y los estudios culturales, en este sentido, el inicio para develar las respuestas a esas cuestiones, tienen que ver con entender qué es la cultura y cómo se conforma el proceso

de su construcción (para eso ya expusimos las propuestas de Luis Villoro y de Bolívar Echeverría pp. 48 y 257 de este texto).

La reflexión filosófica sigue pendiendo del trabajo diario de cada uno, de cuestionarnos sobre las instituciones ya sociales, ya económicas, políticas o culturales, y preguntarnos sobre la vigencia de las prácticas de cada una de esas dimensiones, porque, como sociedad, consideramos que sigue siendo necesario el Estado, aunque no nos cuestionamos si es necesaria la profunda dependencia que tenemos de él en todo sentido; porque, aunque cuestionamos los sistemas de valores y creencias que dotan de identidad a una parte hegemónica de la cultura mexicana, no nos preguntamos cuáles son esos sistemas de valores y creencias, aunque los tenemos frente a nosotros y los damos por conocidos y por ciertos, sin saber de dónde llegaron ni por qué, sin ser conscientes del costo social y cultural que estos han traído consigo.

Pareciera que somos un país de “charanga y pandereta” —como describe Joan Manuel Serrat a la vieja España en su canción de “parábola”, tomada de Machado—, en el que nuestros ánimos y creencias están sumidos en la ignorancia e indiferencia ante el pasado y las relaciones estructurales, sistémicas, afectivas y aprensivas de lo *mexicano* a lo *Otro*, de la negación del otro, cualquiera que sea el rostro de esa *otredad*. Un país en el que predomina el *relajo*,¹¹⁶ entendido no solo es desorden o despreocupación, sino como un fenómeno cultural

¹¹⁶ Jorge Portilla analizó en su obra "Fenomenología del relajo" (2017) una característica profunda de la psicología social mexicana: el *relajo*. Portilla describe el relajo como una actitud ambivalente, donde la seriedad y el respeto por los valores se ven socavados por un comportamiento que trivializa las normas y los compromisos morales; conceptualiza el "relajo" como una actitud cultural compleja, más allá de un simple desorden, señalando que esta suspensión de la seriedad impide el compromiso activo con los procesos históricos y sociales, y fomenta un estado de pasividad colectiva que dificulta la transformación social profunda. Este fenómeno tiene implicaciones éticas y políticas importantes, ya que el relajo puede manifestarse como una forma de resistencia ante la autoridad, pero también como una negación de la responsabilidad social. En el contexto de nuestro tema, el relajo se manifiesta cuando las instituciones del Estado actúan con una aparente seriedad frente a los compromisos adquiridos con los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo trivializan sus demandas al no realizar cambios profundos en las políticas públicas; por ejemplo, la consulta previa, libre e informada, que está

que implica una suspensión de la seriedad y de la responsabilidad crítica hacia la historia y la realidad social. Jorge Portilla (2017), en su obra *La fenomenología del relajo*, describe este concepto como una actitud que habilita la evasión de las tensiones históricas y políticas, generando un ambiente de pasividad donde el cambio profundo se vuelve difícil, pues el relajo funciona como un mecanismo social que normaliza la ignorancia y la indiferencia ante las problemáticas estructurales (p. 35).

Ante esto, es necesario establecer estructuras y canales que posibiliten una verdadera interpretación intercultural, entre la cultura hegemónica y los diversos seres culturales que enriquecen nuestro país; entendiendo la interculturalidad como un proceso interactivo, equitativo y ético de relaciones entre culturas distintas, fundado en el respeto mutuo, el diálogo simétrico y el reconocimiento de la alteridad. A diferencia de la multiculturalidad — que se limita a la coexistencia pasiva de varias culturas en un mismo espacio— la interculturalidad exige interacción activa y compromiso transformador para superar las desigualdades estructurales (Walsh, 2009, p. 51).

En el caso mexicano, la interculturalidad, al proporcionar un marco de negociación y reconocimiento de la diversidad cultural y política —históricamente marginada—, ofrece una vía para recomponer las relaciones entre Estado y pueblos originarios, afrodescendientes y los distintos *Otros* (Kikapú, Gitanos, Mormones, Menonitas, entre *otros*), que se anexaron al país en distintas etapas históricas, y terminaron asimilándose, en ocasiones por la fuerza y en otras por voluntad propia.

reconocida como un derecho fundamental en convenios internacionales como el Convenio 169 de la OIT, a menudo es realizada de manera superficial, sin una verdadera voluntad de respetar las decisiones de las comunidades (Castro et al., 2020).

El presente trabajo ha demostrado que la historia del indígena mexicano ha sido construida desde la negación simbólica, política y cultural, lo cual ha producido un *trauma histórico*, como bien lo explican Samuel Ramos (1934) o José Vasconcelos. Sin embargo, hay un riesgo en quedarse atrapado en ese trauma: el de sustituir la construcción de ciudadanía por la reafirmación de una herida histórica sin resolución. La reivindicación indígena no debe sostenerse solo en la memoria de la opresión, sino en la proyección de una política de justicia ilustrada, donde los pueblos indígenas, sin perder su diferencia, puedan reclamar con pleno derecho una vida política autónoma, racional y digna.

La diferencia no debe abolir la analogía con el otro humano, ni con la comunidad política. Sin embargo, en el marco de las luchas contemporáneas por los derechos de los pueblos indígenas en México, se vuelve necesario revisar críticamente los marcos teóricos desde los que se ha articulado la reivindicación de la diferencia.

En ese sentido, la crítica sobre la homogenización de las identidades, con el pretexto del respeto al derecho a la igualdad, y que toma como estandarte icónico la identidad indígena —la azteca, por cierto— es más bien un nacionalismo etnosimbólico, que destaca las raíces étnicas y simbólicas a contentillo del Estado, viendo la continuidad histórica en los grupos étnicos como clave para entender las naciones modernas. Esto representa un *esencialismo étnico*, tal y como lo piensa Anthony D. Smith (1991).

Precisamente esa posición ha sido criticada por promover una visión que subraya la continuidad histórica, y la homogeneidad cultural dentro de los grupos étnicos, ya que esto ha conlleva el riesgo de esencializar las identidades étnicas y nacionales, ignorando la pluralidad y la fluidez en las identidades colectivas. Su enfoque en los legados históricos y las

tradiciones étnicas, puede no captar completamente cómo las *identidades modernas* se transforman en contextos de globalización y modernización.

La tensión entre el universalismo ilustrado y el particularismo identitario ha sido uno de los ejes más problemáticos del pensamiento político y jurídico de las últimas décadas. Desde esta tensión, Susan Neiman nos ofrece una crítica muy lúcida al giro identitario radical, en defensa de una izquierda que no renuncie a los ideales de justicia universal, razón crítica y progreso moral —crítica la cual nos parece pertinente incorporar en este apartado—. En su obra más reciente: *Izquierda no es woke* (2024), nos permite pensar filosóficamente en el papel de los derechos humanos en la lucha indígena, sin caer en el relativismo o el esencialismo cultural, de los que hemos prevenido ya en este trabajo.

En este sentido, como ya se ha dicho líneas atrás, la historia del Estado mexicano ha estado atravesada por una tensión estructural entre el discurso de los derechos humanos y la exclusión de los pueblos originarios y; aunque las reformas constitucionales (1992, 2001, 2024) han ido integrando elementos de reconocimiento multicultural e intercultural, persiste un marco estatal que simbólicamente niega la alteridad indígena, ya sea por asimilación o folklorización.

Frente a esta exclusión, muchos movimientos han optado por discursos fuertemente identitarios, incluso *tribalistas*, que denuncian la universalidad de los derechos humanos, como un legado colonial. Esta postura se conecta con lo que Neiman llama “el giro *woke*”: una forma de activismo que, aunque denuncia la injusticia, renuncia a la posibilidad de una justicia común. En sus palabras: “Si no podemos hablar de valores universales, lo único que queda es poder. Y si lo único que existe es el poder, entonces no hay razón para cambiar el mundo, solo para cambiar quién lo controla” (Neiman, 2024, p. 34).

Desde la perspectiva crítica de Neiman, es posible pensar la lucha indígena no como afirmación esencialista de una identidad oprimida, sino como reconstrucción ética y política de la nación desde la pluralidad, sin abandonar las aspiraciones comunes de justicia, libertad y dignidad. Neiman defiende que la izquierda debe conservar tres pilares fundamentales:

1. La búsqueda de la verdad, aunque siempre sea crítica y contextual.
2. El compromiso con el universalismo moral, que no excluye la diferencia, sino que la enmarca en una lucha compartida por la dignidad.
3. La posibilidad de progreso ético y político, es decir, de cambiar estructuras históricas hacia mayores grados de libertad y justicia, (2024).

En cambio, según Neiman, una parte del pensamiento *woke*¹¹⁷ actual ha adoptado una mirada profundamente escéptica, relativista y emocional, más cercana a Foucault o Derrida que a Kant o Marx. Esto genera un campo político donde las identidades se reifican y se mide la justicia por el grado de sufrimiento del grupo oprimido, no por criterios racionales y éticos compartidos.

Neiman advierte que esto lleva a una despolitización de la lucha, y a un callejón sin salida ético, pues: “Cuando todo se reduce a relaciones de poder y no hay verdades morales comunes, la política deja de ser un espacio de transformación ética y se convierte en mera gestión de resentimientos” (Neiman, 2024, p. 52). Señala también que una sociedad que aspire a la justicia debe reconciliarse con su pasado, no para perpetuar la culpa, sino para aprender a construir futuro desde la memoria. El reconocimiento de los agravios históricos sufridos por

¹¹⁷ Al respecto Marcela Lagarde (1977) explica que:

Esta nueva clase desarrolló un indigenismo liberal que pugnó por hacer desaparecer la distinción entre indios y no indios y por su igualdad jurídica, llegando extremo de acuñar el término indígena para designar este nuevo status en un juego de palabras sobre la igualdad, con el que mistificó la condición del indio al proclamar su inexistencia jurídica sin que hubiera un cambio socioeconómico que la respaldara para así tener un mayor control sobre él y por lo mismo, ejercer una mayor explotación]. (p. 10)

los pueblos originarios y afromexicanos debe ser más que simbólico; debe implicar una transformación real en las estructuras de poder, en la educación, en la economía y en el modo en que nos relacionamos con el *Otro*. Neiman insiste en que “una memoria activa del mal cometido es la base de una ética pública que impida su repetición”. (2019, p, 248)

Las luchas históricas por la emancipación —incluidas las luchas decoloniales y antirracistas— no deben separarse de ideales ilustrados universales, sino recuperarlos críticamente. (Neiman, 2024, pp. 27–37) Esta perspectiva se vincula con el argumento central de esta tesis: la interculturalidad no puede limitarse a una coexistencia simbólica, sino que requiere una reconfiguración profunda de las relaciones de poder, sostenida por ideales normativos claros.

En ese trámite, Neiman menciona que los crímenes del pasado no son obstáculo para la cohesión social, sino una condición para una sociedad justa. Esta idea —formulada de manera contundente como “mirar al pasado con justicia es condición para construir el futuro con dignidad” (Neiman, 2024, p. 243)— resuena con el planteamiento de esta tesis al señalar que la reconciliación del Estado mexicano con sus pueblos originarios pasa por reconocer la violencia histórica estructural que estos han padecido, y diseñar políticas que rompan con la mera inclusión formal.

Susan también advierte que la izquierda contemporánea ha perdido fuerza al renunciar a los ideales universales, y dejarse absorber por una lógica de identidades fragmentadas que olvida el horizonte común de justicia. (Neiman, 20204, pp. 15-17, 194-197) Esta crítica puede leerse como una advertencia útil para evitar que los debates sobre identidad indígena, afrodescendiente o mestiza en México se encapsulen en esencialismos culturales que no cuestionen el fondo estructural del orden hegemónico. Neiman nos recuerda que los ideales

ilustrados —la justicia, la verdad y la razón— no deben abandonarse, sino rescatarse de su uso hegemónico y colonial para ponerse al servicio de una ética transformadora. “Necesitamos rescatar los ideales de la ilustración de las versiones deformadas con las que se justificaron injusticias”. (Neiman, 2019, p. 65) ¹¹⁸ Por tanto, los pueblos originarios no deben ser incluidos solo por tolerancia o corrección política, sino porque su presencia cuestiona los fundamentos excluyentes del Estado moderno. Neiman (2024) propone que se trata hoy día de recuperar una izquierda ética, no tribal ni reaccionaria, sino ilustrada y crítica. Esto no implica negar la diferencia indígena, sino reencuadrarla dentro de un proyecto de nación justa, plural, razonada y profundamente humana. Los pueblos indígenas no solo reclaman reconocimiento cultural, sino reparación histórica, agencia política y justicia estructural. Para ello, se necesita una ética

¹¹⁸ La movilización que el EZLN inició desde su levantamiento ha sido fundamental para la conexión de las demandas de pueblos originarios mexicanos con los pueblos de otras latitudes. El liderazgo que el EZ ha desarrollado en México ha permitido esta relación *pan indígena*, como se menciona en una publicación del IWGIA coordinado por Kathrin Wessendorf (2008)

Durante este año, los pueblos originarios de México realizaron diez encuentros con pueblos indígenas de diferentes partes del mundo, tres mesas redondas y un coloquio con líderes campesinos y pensadores internacionales. Los eventos fueron cubiertos por medios de comunicación alternativos, algunos periódicos y estaciones de radio, con una cobertura casi nula de los medios de comunicación masiva. Este año los zapatistas realizaron tres encuentros en las cabeceras de sus regiones autónomas llamadas ‘Caracoles’. En el primer ‘Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo’, celebrado en enero con más de 2.000 participantes de 47 países en el *caracol* de Oventik, miembros de las comunidades zapatistas y sus gobiernos autónomos hicieron un reporte detallado de sus avances, logros y los retos que tienen en las áreas de gobierno autónomo, procuración de justicia, salud, agroecología y educación. El Segundo Encuentro se llevó a cabo en los *caracoles* de Oventik, La Garrucha y La Realidad, con 2.335 participantes de 43 países. Además de los informes de las bases zapatistas, se puso especial énfasis en las alianzas con otros movimientos rurales del mundo integrados en la red internacional de movimientos campesinos “La Vía Campesina”, de donde llegaron representantes de movimientos campesinos de Brasil, Canadá, Corea, Estados Unidos, Honduras, India, Indonesia, País Vasco, República Dominicana y Tailandia. El comandante Tacho, en la clausura en la comunidad La Realidad, dijo que: ‘es un honor estar con ustedes que caminan, luchan y padecen las mismas injusticias. Tenemos el mismo enemigo, el capitalismo mundial que pretende despojarnos de nuestras tierras, destruyendo nuestras culturas’. En el Tercer Encuentro, las mujeres zapatistas organizaron y condujeron el encuentro dedicado a la fallecida comandante Ramona, en el *caracol* de la Garrucha, con casi 3.000 mujeres participantes de 32 países. La participación y la lucha por los derechos de las mujeres ha estado presente desde sus inicios en el zapatismo y aunque tienen un largo camino por delante, el encuentro dio cuenta de los cambios en las vidas de las diferentes generaciones de mujeres indígenas del movimiento. (pp. 84-85)

intercultural que, como sostiene Neiman, no abandone la esperanza racional de un mundo mejor, sino que la amplíe para incluir la voz de quienes históricamente fueron excluidos.

Así entonces, los trabajos de Neiman refuerzan uno de los núcleos ético-filosóficos de este trabajo: la necesidad de observar críticamente el pasado como base para construir justicia en el presente. Consideramos que el pensamiento ilustrado no es un gesto anacrónico, sino un llamado urgente a rescatar las herramientas racionales —como la verdad, la esperanza y la justicia— para transformar las estructuras desiguales que siguen afectando a los pueblos originarios, afrodescendientes y otras *Otredades* en México.

Si bien la obra de Neiman ofrece una brújula filosófica para sostener, sin nostalgia, ni dogmas, que el camino hacia la justicia intercultural pasa por una articulación crítica entre razón, memoria y equidad, en clave transformadora y, que su marco ético y filosófico ofrece puntos de apoyo hartos útiles a nuestro trabajo, también hemos de señalar que su pensamiento mantiene algunas debilidades que, si bien no demeritan el conjunto de su argumentación, sí es necesario reflexionar sobre ellas. Por ejemplo:

1. Universalismo ilustrado vs. Experiencias históricas particulares. Neiman defiende un universalismo normativo (verdad, razón, justicia, progreso) heredero de la ilustración y, aunque matiza esa defensa reconociendo los errores históricos del colonialismo y el racismo ilustrado, no termina de asumir las críticas epistémicas que se le han hecho a este modelo universal desde América Latina, como las que han formulado autores como Boaventura do Sousa Santos (2010), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Walter D. Mignolo (2007) o Catherine Walsh (2009). En este caso, desde la interculturalidad crítica, como la que plantea Walsh (2009), no se trata solo de incluir a los *Otros* dentro de una estructura estatal hegemónica, sino de repensar las bases mismas del contrato social desde una lógica de saberes plurales. Neiman

todavía parte de la centralidad de la racionalidad occidental (aunque transformada), sin abrirse del todo a las cosmovisiones indígenas como formas de razón legítimas por derecho propio.

2. Falta de atención a la colonialidad del poder y del saber. Neiman plantea la necesidad de reconciliarse con el pasado, pero su mirada está más enfocada en los crímenes europeos (Holocausto, esclavitud, colonialismo clásico). Poco o nada dice sobre la colonialidad contemporánea —es decir, las formas actuales en las estructuras coloniales siguen operando en la política, la educación, la justicia, etc.— como lo han planteado autores como Aníbal Quijano (2000), María Lugones (2008) o Castro-Gómez (2005). Es claro que la persistencia de estructuras coloniales, en el trato a los pueblos originarios en México, exige una crítica más profunda que la que ofrece Neiman. Ella se mueve más en el plano ético universal y filosófico que, en el análisis de las lógicas institucionales o económicas, que sostienen la exclusión estructural de esos pueblos.

3. Relación problemática con el identitarismo pero sin alternativas contextualizadas. Susan Neiman critica —y con justa razón— ciertas derivas del *identitarismo woke*, que reducen toda injusticia a la identidad particular, y a veces pierden de vista el horizonte común y, al hacerlo, no ofrecen una teoría política suficiente sobre cómo se construyen identidades colectivas legítimas, sobre todo en contextos como el latinoamericano donde la identidad indígena ha sido solo una forma de resistencia, sino también de acción política.

En este trabajo argumentamos, que las identidades indígenas y afrodescendientes deben ser reconocidas y fortalecidas dentro de un marco de equidad intercultural estructural. En este sentido, consideramos que la crítica al identitarismo no debe ser una negación del derecho a la identidad cultural y política, sino una advertencia contra su vaciamiento o trivialización.

4. Insuficiente problematización del Estado como forma de dominación. Neiman apoya la reconstrucción de una ética pública ilustrada y democrática, aunque no examina con suficiente profundidad, cómo ha funcionado el Estado moderno como estructura de colonización interna, especialmente en países del sur global. Su análisis es más funcional a estados de derecho europeos, sin considerar los desafíos históricos de asimilación forzada, clientelismo y racismo institucionalizado que caracterizan a muchos Estados latinoamericanos.

Aunque Neiman ofrece horizontes normativos útiles, no problematiza suficientemente el papel del Estado como reproductor de desigualdades, incluso como el gran perpetrador de la violencia estructural, especialmente cuando ignora o instrumentaliza a las culturas indígenas, y por lo que se pugna, es por la transformación estructural del vínculo entre Estado y pueblos originarios.

5. Falta de diálogo con epistemologías del sur y filosofías indígenas. El pensamiento Neimeano, aunque abierto y progresista, se inscribe totalmente en la tradición filosófica occidental. No dialoga con los aportes de pensadores indígenas, ni con epistemologías del sur que no solo critican la ilustración, sino que ofrecen otros modelos de justicia, tiempo, memoria y comunidad. En este caso, el diálogo intercultural auténtico requiere no solo rescatar los ideales ilustrados, sino también incorporar las voces de los pueblos que han sido históricamente excluidos de ese discurso.

Hemos de aclarar que estas observaciones no implican el rechazo del pensamiento de Susan Neiman. La obra de esta filósofa es valiosa como marco ético-filosófico, para pensar la responsabilidad histórica y la justicia. Sin embargo, en el contexto de esta tesis, su pensamiento debe ser matizado y complementado desde perspectivas más críticas de la

colonialidad, la identidad y la interculturalidad. No se trata de rechazarla, sino de colocar su pensamiento como uno de los muchos faros normativos, junto a otros que emergen de las luchas del sur y de los pueblos originarios. En ese orden de ideas, conciliar el pensamiento de Susan Neiman con los aportes de las luchas indígenas y afrodescendientes no significa borrar sus diferencias, sino construir puentes éticos y políticos. Sus ideales de justicia, verdad y razón pueden reconfigurarse desde el horizonte de una interculturalidad crítica, en la que los pueblos originarios no son “objeto” de inclusión, sino sujetos activos de una nueva ilustración situada. Así, la esperanza progresista que Neiman propone puede complementarse con los saberes, memorias y propuestas de quienes han sido históricamente marginados, para construir un futuro común con justicia epistémica, histórica y estructural.

En este sentido, es por eso, por lo que proponemos una *interculturalidad crítica*, que no se reduce a la coexistencia entre culturas, sino que exige una revisión profunda del contrato social. Aunque sabemos que este modelo intercultural enfrenta desafíos reales: las desigualdades estructurales –pobreza, marginación, acceso desigual a derechos— dificultan un diálogo intercultural genuino. Además, el Estado mexicano continúa operando bajo un paradigma monocultural hegemónico, que, aunque proclama inclusión, no ha desmontado las estructuras simbólicas y materiales que perpetúan la exclusión (Toledo, 2005; Hernández, 2015). Como advierte Axel Honneth (1997), sin reconocimiento igualitario no puede haber justicia: no solo hay que redistribuir recursos, sino también respetar identidades y trayectorias históricas diversas. En suma, la interculturalidad no debe limitarse a un reconocimiento simbólico de la diversidad, sino implicar redistribución real de poder político, económico y social. Solo así será posible construir una nación mexicana inclusiva.

Honnet (1997), desde la teoría del reconocimiento, sostiene que la justicia social no puede alcanzarse si no se garantiza a todos los individuos y comunidades un reconocimiento igualitario de su identidad, de su dignidad y de su contribución histórica. Esta idea coincide con la urgencia que tenemos en México de romper la estructura colonial que ha impuesto una visión monocultural del país. Como afirma Adela Cortina (2007), “la dignidad no se hereda ni se otorga; se reconoce” (p. 22), y en ese reconocimiento mutuo radica el fundamento ético de toda sociedad democrática.

Bajo esta luz, la interculturalidad no puede ser entendida como un favor que el Estado concede, sino como una exigencia de justicia epistémica, política y cultural. Es el espacio donde los pueblos originarios, afromexicanos y otros sujetos históricamente marginalizados, deben participar como iguales en la construcción de lo común; de ahí que este trabajo en su conjunto haya buscado no solo describir la realidad, sino plantear los horizontes de posibilidad para una sociedad más justa y verdaderamente intercultural. En este contexto, la interculturalidad radical implica una reestructuración profunda de las relaciones de poder y del diseño institucional. Su objetivo es permitir que los pueblos originarios participen plenamente y en condiciones de equidad, en la construcción de políticas públicas que afectan sus territorios, sus culturas y sus formas de vida. Es, en palabras de Adela Cortina (2007), “una exigencia de dignidad no de caridad” (p. 22).

Consideramos que la interculturalidad representa una oportunidad crucial, para transformar las relaciones entre Estado y pueblos originarios, para que este enfoque sea efectivo es necesario que se rompan las estructuras de poder, que han mantenido a las comunidades indígenas en una posición de subordinación. La implementación de un modelo intercultural auténtico enfrenta varios desafíos. En primer lugar, persisten las desigualdades

estructurales entre los pueblos indígenas y el resto de la población, lo que dificulta el establecimiento de un diálogo intercultural genuino. La pobreza, la marginación y el acceso desigual a los servicios básicos, son algunos de los obstáculos que enfrentan las comunidades indígenas para participar plenamente en los procesos políticos y sociales del país (Toledo, 2005).

El discurso de incluir a las comunidades indígenas en las decisiones políticas sigue siendo simbólico, por lo que no se ha generado el cambio en las estructuras de poder existentes (Hernández, 2015). Mediante el diálogo intercultural, se puede construir un nuevo contrato social que permita a los pueblos originarios tener un papel central en la definición del futuro de la nación mexicana.

Una de las áreas en las que la interculturalidad ha mostrado su potencial es en la educación. La educación intercultural bilingüe, por ejemplo, ha permitido que las comunidades indígenas preserven su lengua y cultura al tiempo que participan en la vida nacional. Sin embargo, la implementación de estos programas ha sido desigual, y muchas veces insuficiente, para abordar las demandas más profundas de las comunidades indígenas, que incluyen no solo el acceso a la educación, sino también el control sobre los contenidos educativos, y la preservación de sus sistemas de conocimiento tradicionales (Díaz Polanco, 1997).

La dignidad de los pueblos originarios y afrodescendientes no puede ser solo reconocida en el texto constitucional, sino garantizada en la práctica cotidiana del Estado y la sociedad. México, en su afán por definirse como una nación moderna, plural, inclusiva y democrática, deberá romper con el mito de una unicidad nacional que excluye, reprime y olvida a los Otros. Solo nos queda esperar que el debate continúe sobre las líneas de la

reflexión filosófica y que con ello podamos contribuir a una mejor comprensión del mundo y por supuesto a una mayor armonía y vida democrática en la convivencia con los *Otros* y nosotros.

Bibliografía

Aboites, L., Loyo, E., García, E. V., Nalda, E., Gonzalbo, E., Martínez, B. G., Hausberger, B., Mazín, Ó., de Estrada, D. T., Marichal, C., Ávila, A., Jáuregui, L., Ortega, J. A. S., Vázquez, J. Z., Lira, A., Staples, A., Ficker, S. K., Guerra, E. S., Garciadiego, J., y Meyer, L. (2010). La construcción del nuevo estado, 1920-1945. En *Historia general de México ilustrada: volumen II* (1.^a ed. conmemorativa, pp. 196–259). El Colegio de México. doi.org

- Aguilar-García, J. (2006). Nación y Estado en México. *Quivera. Revista de Estudios Territoriales*, 8(2), 298-322. quivera.uaemex.mx
- Aguirre Beltrán, G. (1945). Política de población. *Revista Mexicana de Sociología*, 7(3), 417–429. [doi.org](https://doi.org/10.2307/35393)
- Aguirre Beltrán, G. (1991). *Obra antropológica: Vol. 9. Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Universidad Veracruzana.
- Aguirre Beltrán, G., y Pozas Arciniega, R. (1981). *La política indigenista en México: Métodos y resultados. Tomo II. Instituciones indígenas en el México actual*. SEP; Instituto Nacional Indigenista. (Obra original publicada en 1954).
- Alberro, S. (1988). *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica.
- Anaya Muñoz, A. (2006). *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México*. Plaza y Valdés.
- Anaya-Merchant, L. (2018). Esclavitud y peonaje: El destierro yaqui en Yucatán, 1900-1912. *Jangwa Pana*, 18(1), 87–101. [doi.org](https://doi.org/10.2307/35393)
- Anderson, B. (2021). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la diseminación del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, S. T. (2002). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aragón Andrade, O. (2007). *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México: La reforma del artículo 4° constitucional de 1992*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Aragón Andrade, O. (2014). El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 37–69. periodicos.unb.br
- Aragón Andrade, O. (2016). *De la “vieja” a la “nueva” justicia indígena: Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ardito Vega, W. (s. f.). *¿Y usted... ¿no será también indígena?* Aula Intercultural. www.aulaintercultural.org
- Arias Marín, A. (2007). *EZLN: Violencia, derechos culturales y democracia*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Arista, L. (28 de septiembre de 2021). AMLO pide perdón a pueblos yaquis y gobierno ofrece tierras, agua y obras. *Expansión Política*. politica.expansion.mx
- Arnáiz Amigo, A. (1999). *Historia constitucional de México*. Trillas.
- Arranz Lara, N. (2000). *Instituciones de derecho indiano en la Nueva España*. Universidad de Quintana Roo.

- Arredondo López, M. A. (2007). Políticas públicas y educación secundaria en la primera mitad del siglo XIX en México. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12(32), 37-62.
- Banco Mundial. (3 de octubre de 2011). *Still among the poorest of the poor*.
documentos.bancomundial.org
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. www.bancomundial.org
- Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: De la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10(19), 9-20.
- Barley, N. (1996). *El antropólogo inocente: Notas de una choza de barro*. Anagrama.
- Barreda, G. (1992). *Estudios* (3.ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrios Pintado, F. (2015). *El Consejo de Indias: De la reforma de Juan de Ovando a la de los Borbones*. Boletín Oficial del Estado.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard University Press.
- Bartolomé, M. A. (2014). *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI.
- Bartolomé, M. A., y Barabas, A. M. (1999). *La pluralidad en peligro*. INAH; Instituto Nacional Indigenista.
- Bazant, M. (2006). *Historia de la educación durante el Porfiriato*. El Colegio de México.

- BBC News Mundo. (28 de septiembre de 2021). *Yaqui, el pueblo indomable al que AMLO le pide perdón en nombre de México*. www.bbc.com
- Beals, R. L. (1951). The history of acculturation in Mexico. En A. Caso y J. R. Acosta (Eds.), *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*. Imprenta Nuevo Mundo.
- Belmont, J. (s. f.). *Latinoamérica indígena*. Banco Mundial. www.bancomundial.org
- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge University Press.
- Benjamín, T. (1992). Laboratorios del nuevo estado, 1920-1929: Reforma social, regional y experimentos en política de masas. En T. Benjamín y M. Wasserman (Eds.), *Historia regional de la Revolución Mexicana: La provincia entre 1910-1929* (pp. 66-138). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Berdichewsky, B. (1995). *Pueblos indígenas y estado nacional: El caso latinoamericano*. Ediciones Abya-Yala.
- Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Anthropos.
- Beuchot, M. (1999). *Filosofía y derechos humanos* (3.^a ed.). Siglo XXI.

- Beuchot, M. (2004a). *La semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2004b). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Herder.
- Beuchot, M. (2004c). *Tratado de hermenéutica analógica*. Editorial Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2013). *Interculturalidad y derechos humanos: Una interpretación desde la hermenéutica analógica*. Plaza y Valdés.
- Beuchot, M. (2017). *Hermenéutica analógica y derechos humanos*. Porrúa.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Blancarte, R. (2007). *Cultura e identidad nacional* (2.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Blanco, J. (2017). *La invasión árabe en la península ibérica: Un análisis histórico*. Ediciones Historia Viva.
- Bonfil Batalla, G. (1967). Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana: El indigenismo en vísperas de la Revolución. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 6(18), 217–232. revistas.inah.gob.mx
- Bonfil Batalla, G. (2005). *México profundo: Una civilización negada*. De Bolsillo. (Obra original publicada en 1987).
- Bonfil Batalla, G. (2011). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9. doi.org

- Botero Villegas, L. F. (1998). Desenterrando las lanzas: Una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(7), 85-115.
- Burguete Cal y Mayor, A. (2002). Chiapas: Reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena. En J. A. González Galván (Coord.), *Constitución y derechos indígenas* (pp. 209-218). UNAM.
- Burke, P. (1994). *La obra del historiador: Ensayos sobre historiografía cultural* (A. J. Zulueta, Trad.). Siglo XXI.
- Burke, P. (1997). *La historia social de la cultura* (M. S. de Vries, Trad.). Editorial Crítica.
- Burke, P. (2000). *Formas de hacer historia*. Alianza.
- Burke, P. (2005). *Historia social y cultural de la Europa moderna* (J. Vázquez, Trad.). Editorial Akal.
- Burke, P. (2008). *El renacer de la historia: Cultura e identidad en la modernidad* (S. Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (2013). *La historia de la historia cultural* (M. González, Trad.). Editorial Gedisa.
- Burke, P. (2018). *El renacimiento de la historia cultural: Reflexiones y revisiones* (L. Bravo, Trad.). Editorial Trotta.
- Bustos Lozano, G. (2010). La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: Los sentidos divergentes de la memoria nacional. *Historia Mexicana*, 60(1), 473-524. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60021048011>

- Caballero Jurado, C. (s. f.). El racismo: Génesis y desarrollo de una ideología de la modernidad. *Derechos Humanos. Órgano Informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, (42). <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/derechos-humanos-emx/article/view/23356/20872>
- Calveiro, P. (2014). Repensar y ampliar la democracia: El caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos*, 27(75), 193-212.
- Camarasa, M. V. (2012). *En busca de la unidad latinoamericana: La influencia del arielismo en Manuel Ugarte* [Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina]. Repositorio Digital UCA. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/en-busca-unidadlatinoamericana-arielismo.pdf>
- Campos Pérez, L. (2010). La imagen del indio en la construcción histórico-cultural de la identidad. Estudio comparado de su representación iconográfica en los manuales escolares de México y España (1940-1945). *Memoria y Sociedad*, 14(28), 107-124.
- Capello, E. (2004). Hispanismo casero: La invención del Quito hispano. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, (20), 55-77.
- Carbonell, M. (2002). Constitución y derecho indígenas: Introducción a la reforma constitucional del 14 de agosto de 2001. En M. Carbonell y K. Pérez (Coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena* (pp. 11-36). Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

- Cardoso Vargas, H. A. (2005). La Oración Cívica de Barreda: Primer análisis sociológico de la sociedad mexicana. *Espacios Públicos*, 8(16), 171-190.
- Carlsen, L. (s. f.). *Autonomía indígena y usos y costumbres: La innovación de la tradición*. Derecho de los pueblos indígenas. UBA.
<http://www.indigenas.bioetica.org/Carlsen.pdf>
- Carpizo McGregor, J. (2000). *La Constitución mexicana de 1917*. Porrúa.
- Carpizo McGregor, J. (2007). *Concepto de democracia y sistema de gobierno en América Latina*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Carrera Quezada, S. E. (2007). *A son de campana: La fragua de Xochiatipan*. CIESAS; El Colegio de San Luis; Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Carrillo Prieto, I. (2003). Nuestros días y los de la Constitución de 1857. En P. Galeana (Coord.), *México y sus constituciones* (pp. 271-283). Fondo de Cultura Económica.
- Casas, B. de., y Sepúlveda, J. G. de. (2004). Anales del seminario de historia de la filosofía. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (21), 91-134.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=989373>
- Caso, A. (1912). *El positivismo en México*. Porrúa.
- Caso, A. (1996). Definición del indio y lo indio. En *Homenaje a Alfonso Caso: Obras escogidas* (pp. 331-338). Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas. (Obra original publicada en 1948).

- Caso Barrera, L. (2001). Entre civilización y barbarie: La visión de los historiadores liberales sobre la Guerra de Castas de Yucatán. En Y. Bitran (Coord.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena* (pp. 149-177). Universidad Iberoamericana.
- Castellanos Guerrero, A., y López y Rivas, G. (1997). Autonomías y movimiento indígena en México: Debates y desafíos. *Alteridades*, 7(13), 145-159.
- Castillo Ramírez, G. (2013a). Las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación en Forjando Patria de Manuel Gamio. *Cuicuilco*, 20(56), 11-34.
- Castillo Ramírez, G. (2013b). La propuesta de proyecto de nación de Gamio en Forjando patria (pro-nacionalismo) y la crítica del sistema jurídico-político mexicano de principios del siglo XX. *Desacatos*, (43), 111-126.
- Castillo Ramírez, G. (2014). Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario. Forjando Patria de Manuel Gamio: La diversidad subordinada al afán de unidad. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(221), 1-23.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42131174008>
- Castillo Troncoso, A. del. (2003). Imágenes y representaciones de la niñez en México en el cambio del siglo XIX al XX: Algunas consideraciones en torno a la construcción de una historia cultural. *Cuicuilco*, 10(29).
- Castillo, L. C., y Cairo Carou, H. (2002). Reinención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: El Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador. *Revista Sociedad y Economía*, (3), 55-76.

- Castoriadis, C. (1990). *El mundo fragmentado*. Ed. Altamira.
- Castoriadis, C. (1991). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Castro, J., Gutiérrez, P., y Rodríguez, L. (2020). *Los desafíos de la consulta indígena en México: El caso del Convenio 169 de la OIT*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.
- Castro-Lucic, M. (2004). *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Programa Internacional de Interculturalidad de la Universidad de Chile.
- Chaoul, M. E. (2012). La higiene escolar en la ciudad de México en los inicios del siglo XX. *Historia Mexicana*, 62(1), 249-304.
- Chevalier Naranjo, S. (9 de agosto de 2021). Día internacional de los pueblos indígenas: México, el país americano con más población indígena. *Statista*.
<https://es.statista.com/grafico/19589/poblacion-indigena-en-paises-americanos/>
- Chomsky, N. (2006). *Estados fallidos: El abuso del poder y el ataque a la democracia* (G. Dols, Trad.). Ediciones B.
- Chomsky, N., y George, S. (2003). *La globalización de los derechos humanos* (H. Recassens Pons, Trad.). Crítica.

- Chuchiak, J. L. (2022). *El castigo y la reprensión: El Juzgado del Provisorato de indios y la extirpación de la idolatría maya en el obispado de Yucatán, 1563-1763*. IJJ-UNAM.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6873/29.pdf>
- Clavero, B. (2009). *Derecho indígena y cultura constitucional en América: “Tiempo de colonia, tiempo de constitución”*. Siglo XXI.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2005). *Una nueva relación: Compromiso con los pueblos indígenas*. Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2006). *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México*. PNUD.
- Comte, A. (1942). *Primeros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Cortez, E. E. (2013). Canon, hispanismo y literatura colonial: El Inca Garcilaso en el proyecto de historia literaria de Marcelino Menéndez Pelayo. *MLN*, 128(2), 277–297.
<http://www.jstor.org/stable/24463395>
- Cortez, E. E., y Gómez, L. (2015). Hispanismo y hegemonía en las Américas: Una introducción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41(82), 9–20.
<http://www.jstor.org/stable/44475404>
- Cortina, A. (2007). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Crespo Reyes, S. (21 de abril de 2011). La Casa del Estudiante
- Cruz Barney, O. (2021). *Historia del derecho en México*. Tirant lo Blanch.

- Cruz Soto, I. G. (2001). De nagueles y culebras: Los indios de Chiapas en las obras de Francisco Núñez de la Vega y Ramón Ordóñez y Aguiar. En Y. Bitran (Coord.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena* (pp. 79-96). Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.
- De los Reyes, A. (2004). *El pensamiento de la Independencia en México: Cultura y mentalidades*. UNAM.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Siglo del Hombre Editores; CLACSO; Instituto Pensar.
- Derrida, J. (1978). *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos.
- Díaz Álvarez, E. (2021). Releer la Copulata de las leyes y provisiones de Indias. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (91), 17-37.
- Díaz-Polanco, H. (1979). La teoría indigenista y la integración. En *Indigenismo, modernización y marginalidad: Una revisión crítica*. Juan Pablos Editor; Centro de Investigación para la Integración Social.
- Díaz Polanco, H. (1997). *Educación intercultural bilingüe: Perspectivas y propuestas*. Siglo XXI Editores.
- Díaz Polanco, H. (2006). *Autonomía regional y derechos indígenas en México*. Siglo XXI Editores.

Donjuán Espinoza, E., y Padilla Ramos, R. (2021). El río Yaqui como elemento aglutinador y articulador de una cultura. *Noroeste de México*, (2), 25–39.

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/noroestedemexico/article/view/17174>

Durand Alcántara, C. (1992). Por una reformulación de la legislación mexicana de poblaciones indias. En *Derechos contemporáneos de los pueblos indios: Justicia y derechos étnicos en México*. IIJ-UNAM.

Durand Alcántara, C. (1995a). *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indígena: Los Triquis de Oaxaca estudio de caso* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio UNAM.

<https://repositorio.unam.mx/contenidos/96143>

Durand Alcántara, C. (1995b). Nueva juridicidad agraria y la cuestión campesino indígena. En D. Chacón Hernández et al. (Coords.), *Efectos de las reformas al agro y los derechos de los pueblos indios en México* (pp. 165-188). UAM-A.

Durand Alcántara, C. (2002). *Derecho indígena*. Porrúa.

Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro*. Pliegos.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.

Dworkin, R. (2009). *Los derechos en serio*. Ariel.

Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Ítaca; UNAM.

- Escalante Stambrole, F. (2005). *Los conceptos de imperio e imperium y su relación con los fundamentos del poder en la Antigüedad romana*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. <https://www.aacademica.org/000-006/522>
- Escárcega, S. (2003). *Pueblos indígenas y el estado mexicano: Una historia de exclusión y resistencia*. CIESAS.
- Espinoza Antón, F. J. (2014). La guerra y la paz en Francisco de Vitoria. *Fragmentos de Filosofía*, (12), 47-65.
- Fábregas Puig, A. (2012). De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad, educación y asimilación: El caso mexicano. *Intercultural Communication Studies*, 21(1).
- Figuerola Salamanca, H. H. (2007). El imperio espiritual español: Lengua, raza y religión (1930-1942). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (34), 165-206. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127112570006>
- Florescano, E. (1995). *Memoria mexicana*. Taurus.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge.
- Fraser, N. (2003). *Redistribution or Recognition? A Philosophical-Political Exchange*. Verso Books.

- Gabriel, L., y López y Rivas, G. (2005). *Autonomías indígenas en América Latina*. Plaza y Valdés.
- Galeana, P. (2003). *México y sus constituciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Gamio, M. (1916). *Forjando patria (Pro nacionalismo)*. Imprenta de Manuel León Sánchez.
- Gamio, M. (1969). *El inmigrante mexicano*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gaos, J. (1962). *En torno a la filosofía mexicana*. Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (1995). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.
- García Castro, R. (1999). Pueblos y señoríos otomíes frente a la colonización española: Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI y XVII. *Relaciones*, 20(78), 113-154.
- García Fitz, F. (2002). *La sociedad en tiempos de la conquista musulmana*. Alianza Editorial.
- García-Gallo, A. (1951). La Ley como fuente del Derecho en Indias en el siglo XVI. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (21-22), 607-730.
- García Martínez, B. (2000). La creación de Nueva España. En *Historia general de México* (versión 2000, pp. 235-362). El Colegio de México.
- García Moreno, L. (2006). Los bárbaros y los orígenes de las naciones europeas. *Cuadernos de Historia de España*, (80), 7-23.

García Sánchez, M. (2007). Los bárbaros y el Bárbaro: Identidad griega y alteridad persa.

Faventia, (29/1), 33-49.

Gareis, I. (2007). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del

Perú virreinal (siglo XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.3346>

Garrido Moreno, J. (2000). La pena de muerte en la Roma antigua: Algunas reflexiones sobre

el martirio de Emeterio y Celedonio. *Kalakorikos*, (5), 47-61.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=192209>

Gayo Cal, M. G. (2001). El origen de las naciones y los nacionalismos en la obra de Anthony

D. Smith y el papel de la política: Una perspectiva diacrónica. *Revista de Estudios*

Políticos, (114), 251-276.

Gellner, E. (1991). *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial.

Gellner, E. (2003). *Cultura, identidad y política: El nacionalismo y los nuevos cambios*

sociales. Gedisa.

Gidi Villareal, E. (2005). *Los derechos políticos de los pueblos indígenas mexicanos*. Porrúa.

Giraud, L. (2010). De la ciudad “mestiza” al campo “indígena”: Internados indígenas en el

México posrevolucionario y en Bolivia. *Anuario de Estudios Americanos*, 67(2), 519–

547. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2010.v67.i2.518>

Gómez, L. (2015). El hispanismo en viaje: William H. Prescott y México. *Revista de Crítica*

Literaria Latinoamericana, 41(82), 117-134.

- Gómez, M. (1997). *Derecho indígena* (1.^a ed.). Instituto Nacional Indigenista.
- Gómez Aso, G. (2016). El bárbaro como herramienta discursiva en el pensamiento de Agustín de Hipona durante el proceso de la caída de Roma del año 410 en el contexto del conflicto entre intelectuales cristianos y paganos. *História (São Paulo)*, 35, 1-17.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (1996). *Educación rural e indígena en Iberoamérica* (1.^a ed.). El Colegio de México; UNED.
- González Casanova, P. (1965). *La democracia en México*. ERA.
- González Esparza, V. M. (2018). *Resignificar el mestizaje tierra adentro: Aguascalientes, Nueva Galicia, siglos XVII y XVIII*. Universidad Autónoma de Aguascalientes; El Colegio de San Luis.
- González Galván, J. A. (2002). *Constitución y derechos indígenas*. IIJ, UNAM.
- González Galván, J. A. (2022). *Derechos de los pueblos indígenas y el acceso a la justicia en México*. Fondo de Cultura Económica.
- González Guerra, G. (1999). *Derechos de los pueblos indígenas: Legislación en América Latina* (2.^a ed.). CNDH.
- González Jiménez, R. M. (2006). Las mujeres y su formación científica en la ciudad de México: Siglo XIX y principios del XX. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 11(30), 771-795.
- González Navarro, M. (1990). El Porfiriato, vida social. En D. Cosío Villegas, *Historia moderna de México*. Editorial Hermes.

- González Oropeza, M. (2017). *Historia constitucional de México*. Porrúa.
- Granados, A. (2014). Hispanismos, nación y proyectos culturales Colombia y México: 1886-1921. Un estudio de historia comparada. *Memoria y Sociedad*, 9(19), 5–15.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoy sociedad/article/view/7880>
- Greaves, C. (1999). Entre tradición y modernidad: El proceso de aculturación en las sociedades indígenas. Los centros de capacitación (1940-1946). En P. Gonzalbo Aizpuru (Ed.), *Familia y educación en Iberoamérica* (1.^a reimpresión, pp. 367–386). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn09mb.23>
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, J. (1996). *La génesis del crimen en México: Estudio de psiquiatría social*. CONACULTA.
- Gurfinkel, L. C. (2004). De Rousseau, el Emilio y la tolerancia religiosa. *Educere*, 8(27), 545-546.
- Gutiérrez, F. (2006). Sobre Elisa Speckman y Claudia Agostoni (eds.), De normas y transgresiones: Enfermedad y crimen en América Latina (1850-1950). *Historia Mexicana*, 55(4), 1500–1509.
<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1588>
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vols. 1-2). Taurus.

Habermas, J. (2001). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Editorial Trotta.

Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Editorial Trotta.

Habermas, J., y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.

Hanke, L. (2017). La aplicación al indio americano de la teoría aristotélica de la servidumbre natural. *Guragua*, 21(54), 209-229.

Hering Torres, M. (2010). Colores de piel: Una revisión histórica de larga duración. En C. Mosquera, A. Laó-Montes y C. Garavito (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 113-160). Universidad Nacional de Colombia; Universidad del Valle.

Hering Torres, M. (2011). La limpieza de sangre: Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, (45), 32-55.

Hering Torres, M. S. (2012). "Limpieza de sangre": ¿Racismo en la edad moderna? *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4(24).

Hernández, B. (2008). Descubriendo una historia propia: La historiografía norteamericana y el hispanismo. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, (39), 45-72.

<http://www.jstor.org/stable/27919980>

Hernández, C. (2015). *La inclusión simbólica: Políticas públicas y pueblos indígenas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Hernández, R. A. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*. Porrúa; CIESAS.
- Hernández Huerta, M. A. (2006). *La asistencia social indígena: Deber de los gobiernos municipales del Estado de México*. Porrúa.
- Hernández Navarro, L. (2003). El movimiento indígena en México y la reforma constitucional de 2001. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(4), 829-857.
- Hernández Navarro, L. (2010). *Autonomía indígena: Avances y desafíos en México*. Siglo XXI Editores.
- Herrera Prats, R. B. de. (1983). La política indigenista en la actualidad. *Boletín de Antropología Americana*, (8), 41–57. <http://www.jstor.org/stable/40977036>
- Hobsbawm, E. (2006). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Crítica.
- Hobsbawm, E., y Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (2.^a ed.). Secretaría de Educación Pública.
https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Iturriaga Acevedo, E. (2020). Desencriptar el racismo mexicano: Mestizaje y blanquitud.

Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, (64), 148-163.

<https://doi.org/10.29340/64.2339>

IWGIA. (2022). *El mundo indígena 2022: México*. International Work Group for Indigenous

Affairs. <https://www.iwgia.org/es/mexico/4792-mi-2022-mexico.html>

Jiménez Marce, R. (2004). La construcción de las ideas sobre la raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX. *Secuencia*, (59), 72-100.

<https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i59.852>

Knight, A. (1990). Racism, revolution, and indigenismo: Mexico, 1910–1940. En R. Graham (Ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940* (pp. 71-113). University of Texas Press.

Korsbaek, L., y Sámano-Rentería, M. Á. (2007). El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos* (J. E. Pérez Riesco, Trad.). Paidós.

Koselleck, R. (2001). *Estratos del tiempo: Estudios sobre la historia* (M. S. de Vries, Trad.). Trotta.

Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (J. Pallach, Trad.). Trotta.

- Koselleck, R. (2012). *Los conceptos y las historias: Semántica y metodología del concepto histórico* (C. Valdés, Trad.). Trotta.
- Koselleck, R. (2013). *El concepto de historia* (E. M. Suárez, Trad.). Trotta.
- Kourí, E. (2009). Los pueblos y sus tierras en el México porfiriano: Un legado inexplorado de Andrés Molina Enríquez. En E. Kourí (Ed.), *En busca de Molina Enríquez: Cien años de Los grandes problemas nacionales* (Vol. 156, pp. 253–330). El Colegio de México.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0b22.9>
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural: Ensayos sobre el racismo y el multiculturalismo en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Kurczyn Villalobos, P. (2002). Reflexiones sociojurídicas acerca de las reformas constitucionales en materia indígena. En *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena* (pp. 68-87). IIJ-UNAM.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural* (C. Castells Auleda, Trad.). Paidós.
- Kymlicka, W., y Straehle, C. (2003). *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías: Un análisis crítico de la literatura reciente*. UNAM.
- La Jornada. (27 de septiembre de 2021). Aprueba INPI el Plan de Justicia para el Pueblo Yaqui. *La Jornada*.

Lacapra, D. (2006). *Historia en tránsito: Experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica.

Lagarde, M. (1977). Concepto histórico de indio algunos de sus cambios. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 39(48), 9-16.

Lara Cisneros, G. (2016). Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idolátrico de los indios. En *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (pp. 13-24). UNAM.

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/religiones.html>

Lazo Briones, P. (2008). *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. Universidad Iberoamericana.

Lenkersdorf, C. (2005). *Los hombres verdaderos: Voces del pensamiento tojolabal*. Siglo XXI Editores.

Leonard Guterman, S. (2019). *El principio de la personalidad del derecho en los inicios de la Edad Media: Un capítulo en la evolución de las instituciones e ideas jurídicas occidentales* (N. González Martín y J. A. Silva, Trans.). IIJ-UNAM.

León Portilla, M. (1986). *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (2.^a ed.). Porrúa.

León Portilla, M. (1992). *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. UNAM.

- Lida, M. R. (1947). Un Decir más de Francisco Imperial: "Respuesta a Fernán Pérez de Guzmán". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1(2), 170-177.
- Lomnitz, C. (2009). Once tesis acerca de Andrés Molina Enríquez. En E. Kourí (Ed.), *En busca de Molina Enríquez: Cien años de Los grandes problemas nacionales* (Vol. 156, pp. 65–78). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0b22.5>
- López Bárcenas, F. (2006). *Autonomía y derechos indígenas en México*. Universidad de Deusto.
- López León, M. A. (2008). *El frente ciudadano Doctor Salvador Nava Martínez: Democracia y cultura política en el sur de la Huasteca Potosina*. CIESAS; COLSAN; UASLP.
- López y Rivas, G. (2002). Las autonomías indígenas. En J. A. González Galván (Coord.), *Constitución y derechos indígenas* (pp. 113-120). UNAM.
- Lotman, Y. (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture* (A. Shukman, Trad.). I.B. Tauris.
- Loyo, E. (1990). Escuelas rurales "Artículo 123" (1917-1940). *Historia Mexicana*, 40(2), 299–336. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2185>
- Loyo, E. (1996). La empresa redentora: La Casa del Estudiante Indígena. *Historia Mexicana*, 46(1), 99–131. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2378>
- Loyo, E. (2010a). Fin del siglo y de un régimen. En D. Tanck de Estrada (Coord.), *Historia mínima de la educación en México* (pp. 127-153). El Colegio de México.

- Loyo, E. (2010b). La educación del pueblo. En D. Tanck de Estrada (Coord.), *Historia mínima de la educación en México* (pp. 154-187). El Colegio de México.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
- Lund, J. (2017). *El estado mestizo: Literatura y raza en México*. Malpaso Ediciones.
- Maestre Sánchez, A. (2004). “Todas las gentes del mundo son hombres”: El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (21), 91-134.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=989373>
- Maldonado Alvarado, B. (2002). *Autonomía y comunalidad india: Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Centro INAH Oaxaca.
- Maldonado Simán, B. (2006). La guerra justa de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, (6), 679-701.
- Maldonado Simán, B. (2008). La disputa de Valladolid y la guerra justa. En M. Becerra Ramírez, O. Cruz Barney, N. González Martín y L. Ortiz Ahlf (Coords.), *Obra en homenaje a Rodolfo Cruz Miramontes* (Tomo II, pp. 315-334). UNAM.
- Manrique, J. A. (2000). Del Barroco a la Ilustración. En *Historia general de México* (pp. 431-438). El Colegio de México.
- Manzanilla, L., y López Luján, L. (1999). *Historia antigua de México* (2.^a ed., Vol. 1). INAH.

- Martiarena, Ó. (2001). El indio como objeto de conocimiento. En Y. Bitran (Coord.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena* (pp. 37-78). Universidad Iberoamericana.
- Martínez, J. (2002). Higiene y hegemonía en el siglo XIX: Ideas sobre alimentación en Europa, México y Guadalajara. *Espiral*, 8(23), 157-177.
- Martínez Assad, C. (2003). *Los pueblos indígenas en el Estado mexicano*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Bullé-Goyri, V. M. (2005). La justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales. En J. J. Ríos (Ed.), *Derechos económicos, sociales y culturales* (pp. 523-552). UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Martínez López-Cano, M. P. (2001). *Iglesia, estado y economía, siglos XVI al XVIII*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez Novo, C. (2006). *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals, and the State in Northern Mexico*. Rutgers University Press.
- Maurera C., S. (2019). Paz, conflicto y violencia en Ecuador, 2019. *Revista de Cultura de Paz*, 3, 133–151.
- Mayer, A. (2010). *Los indígenas en la independencia de México*. UNAM.
- Meentzen, Á. (2007). *Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina: Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia*. Fundación Konrad Adenauer.
- Meyer, J. (1973). *La Cristiada*. Siglo XXI.

- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Milenio Digital. (25 de febrero de 2024). AMLO y Durazo inauguran acueducto del pueblo yaqui en Sonora. www.milenio.com
- Millares Carlo, A. (1965). *Historia de las Indias III*. Fondo de Cultura Económica.
- Miranda, J. (s. f.). *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*. Instituto de Derecho Comparado, UNAM.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Polity Press.
- Moguel, J., y San Juan, C. (2004). *Sistemas jurídicos de la pluriculturalidad en México*. Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.
- Morales Aché, P. I. (s. f.). *Algunas paradojas de la justiciabilidad del derecho a la protección de la salud*. Colbio.
http://www.colbio.org.mx/symposium_colbio/Pedro_Isabel_Morales_Ache.pdf
- Morales Ardaya, F. (2002). Sobre el Emilio de Rousseau. *Acción Pedagógica*, 11(1), 74-85.
- Morales Moya, A. (2010). Crisis de identidad española y situación actual del hispanismo. *Cuadernos de Pensamiento Político*, (27), 55–75.
<http://www.jstor.org/stable/27822322>
- Moreno, J. L. (2015). La lucha por el agua de los yaquis. *Diario de Campo*, 2(8), 13-19.

- Moreno Almendral, R. (2016). Corrientes teóricas para el estudio de las naciones y el nacionalismo: Críticas y alternativas al paradigma modernista. *Revista de Estudios Políticos*, (171), 225-253.
- Motta Durán, R. A. (2015). *Luis Alberto Acuña, entre el hispanismo y el indigenismo* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Institucional Javeriano. <http://hdl.handle.net/10554/18630>
- Moya, R. (1998). Reformas educativas e interculturalidad en América Latina. *Revista Iberoamericana de Educación*, (17), 105-187. <http://www.rieoei.org/oeivirt/rie17.htm>
- Muñoz Morán, O. (2008). Salvajes, bárbaros y brutos: De la Grecia clásica al México contemporáneo. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6(2), 155-167.
- Naharro, N. (2019). Indígena. En A. B. Chiquito, E. R. Mayer, G. Llull, C. Pinardi y L. B. Q. Côrtes (Eds.), *La pobreza en la prensa: Palabras clave en los diarios de Argentina, Brasil, Colombia y México* (pp. 99–106). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0kbt.13>
- Nahmad Sittón, S. (2002). Autonomía indígena y la soberanía nacional: El caso de la ley indígena de Oaxaca. En J. A. González Galván (Coord.), *Constitución y derechos indígenas* (pp. 183-208). UNAM.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno: Un análisis filosófico*. Fondo de Cultura Económica.

Neiman, S. (2024). *La ilustración no es woke: Una defensa del pensamiento ilustrado*.

Anagrama.

Ocampo López, J. (2010). Justo Sierra "el maestro de América": Fundador de la Universidad Nacional de México. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, (15), 13-38.

O'Gorman, E. (1958). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica.

Ojeda Dávila, L. (2015). Cherán: El poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política Común*, 7. <https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0007.007>

Oliva, A. (1 de enero de 2024). Chiapas: Qué queda del zapatismo 30 años después del levantamiento armado del EZLN en México (y qué fue del subcomandante Marcos). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/czkj7evp1ylo>

Oncina Coves, F. (2003). Historia conceptual, Histórica y la modernidad velociferina: Diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck. *Isegoría*, (29), 225–237. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/500>

Ordóñez Burgos, J. (2009). Sobre lo griego y lo bárbaro. *Nova Tellvs*, 27(2), 123-147.

Ordóñez Cifuentes, J. E. R. (2000). Introducción. En J. E. R. Ordóñez Cifuentes (Coord.), *Análisis interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT (IX Jornadas Lascasianas)*. UNAM.

Ordóñez Cifuentes, J. E. R. (2003). *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas* (1.^a ed.). UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

- Ordóñez Cifuentes, J. E. R. (2007). *Migración: Pueblos indígenas y afroamericanos*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. ONU.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. OIT.
- Organización Internacional del Trabajo. (2019). *Aplicación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*. https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/@publ/documents/publication/wcms_735627.pdf
- Ortega y Medina, J. A. (2019). *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 7: Temas y problemas de historia* (M. C. González Ortiz y A. Mayer, Eds.). UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Padilla Arroyo, A. (1993). Pobres y criminales: Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México. *Secuencia*, (27), 43-69.
- Padilla Arroyo, A. (1995). *Criminalidad, cárceles y sistema penitenciario en México 1876-1910* [Tesis de doctorado, El Colegio de México]. Repositorio Institucional Colmex.
- Padilla Arroyo, A. (1998). Escuelas especiales a finales del siglo XIX: Una mirada a algunos casos en México. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 3(5), 113-138.

- Padilla Arroyo, A., y Escalante, C. (1996). Imágenes y fines de la educación en el Estado de México, en el siglo XIX. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 1(2), 113-138.
- Padilla Ramos, R. (2021a). La barbarie de México: Yaquis en la guerra y la deportación bajo la mirada de Turner. *Noroeste de México*, (2), 81–103.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/noroestedemexico/article/view/17178>
- Padilla Ramos, R. (2021b). Agua es territorio: Un panorama general de las luchas yaquis por la defensa de sus recursos naturales. *Noroeste de México*, (2), 40–52.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/noroestedemexico/article/view/17175>
- Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press.
- París Pombo, M. D. (1999). Racismo y nacionalismo: La construcción de identidades excluyentes. *Política y Cultura*, (12), 53-76.
- Pascal, E. G. (2012). El arielismo finisecular o la búsqueda utópica del modernismo. *Hologramática*, 8(17), 17-27.
- Pavarini, M. (1996). *Control y dominación: Teorías criminológicas, burguesas y proyecto hegemónico*. Siglo Veintiuno.
- Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1986). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (2000). *El laberinto de la soledad; Postdata; Vuelta a El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.

Peña-Cuanda, M. del C., y Esteban-Guitart, M. (2012). Identidades, nación y frontera:

Construcción de objetos de estudio. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (53), 1-28.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950249001>

Pérez Portilla, K. (2002). La nación mexicana y los pueblos indígenas en el artículo 2º

constitucional. En M. Carbonell y K. Pérez (Coords.), *Comentarios a la reforma*

constitucional en materia indígena (pp. 51-66). UNAM, Instituto de Investigaciones

Jurídicas.

Pérez Torres, L. (28 de noviembre de 2019). Cronología del paro en Ecuador, y lo que vino

después. *DW*. [https://www.dw.com/es/cronología-del-paro-en-ecuador-y-lo-que-vino-](https://www.dw.com/es/cronología-del-paro-en-ecuador-y-lo-que-vino-después/a-51456988)

[después/a-51456988](https://www.dw.com/es/cronología-del-paro-en-ecuador-y-lo-que-vino-después/a-51456988)

Piccato, P. (1997). La construcción de una perspectiva científica: Miradas porfirianas a la

criminalidad. *Historia Mexicana*, 47(1), 133-181.

Pidal, R. M. (2002). *Influencia del árabe en las lenguas ibéricas*. Editorial Lingüística.

Pío Martínez, J. (2002). Higiene y hegemonía en el siglo XIX: Ideas sobre alimentación en

Europa, México y Guadalajara. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 8(23), 157-

177.

Pohlenz, C. J., et al. (2000). El Convenio 169 de la OIT y los derechos de los pueblos indios

en Chiapas. En J. E. R. Ordóñez Cifuentes (Coord.), *Análisis interdisciplinario del*

Convenio 169 de la OIT (IX Jornadas Lascasianas, pp. 155-174). UNAM.

- Poole, S. (1997). *Pedro Moya de Contreras: La fe y el poder en la Nueva España*. Fondo de Cultura Económica.
- Portilla, J. (2017). *La fenomenología del relajo*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Portilla, J. (2023). *Fenomenología del relajo*. Fondo de Cultura Económica.
- Pozas Arciniega, R. (1977). La proletarización de los indios en la formación económica y social de México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (88).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *CLACSO. Revista del Pensamiento Crítico*, (12), 1–30.
- Quintana Roldán, C. F., y Sabido Peniche, N. D. (2004). *Derechos humanos*. Porrúa.
- Quiroz Uría, S. (2008). *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. CIESAS; COLSAN; UAT; UASLP.
- Rabasa, E. O. (2000). *Historia de las constituciones mexicanas*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/234>
- Rabasa, J. (2010). *Sin otro recurso que la verdad: Desafíos teóricos y prácticos de la defensa de los derechos humanos en México*. Siglo XXI Editores.
- Radding, C. (1985). Sonora y los sonorenses: El proceso social de la revolución de 1910. *Secuencia*, (3), 17. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i03.106>

Rajo Serventich, A. (2020). Las dimensiones del hispanismo e hispanoamericanismo.

Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos, (47), 97–116.

<http://dx.doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2008.47.57400>

Ramírez, C. (2008). El proyecto salinista. *Revista Transición*.

Ramírez, J. F. (2001). *Obras históricas: Tomo II. Época colonial* (E. de la Torre Villar, Ed.).

UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2003). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.

Reggiani, A. H. (2019). *Historia mínima de la eugenesia en América Latina*. El Colegio de México.

Reséndez, A. (2019). *La otra esclavitud: Historia oculta del esclavismo indígena*. Grano de Sal; UNAM-IIH.

Reyes-García, V., y Martí-Sanz, N. (2008). Etnoecología: Punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 16(3).

Reyes Manuel, L. (2006). La utopía y el nuevo mundo: El derecho a la esclavitud frente a los teólogos juristas españoles. *Ergo*, (18), 33-43.

Reynoso Jaime, I. (2013). Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México. *Andamios*, 10(22), 333-335.

- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rodríguez, P. I. (2017). La idea de nación en el materialismo filosófico. *Ábaco*, (93), 98–102.
<https://www.jstor.org/stable/26561998>
- Rodríguez-Luis, J. (1990). El indigenismo como proyecto literario: Revaloración y nuevas perspectivas. *Hispanamérica*, 19(55), 41–50. <http://www.jstor.org/stable/20539468>
- Rolf Foerster, G. (2008). *Ponencia*. <http://www.sociedadcivil.cl/ftp/PonenciaRolfFoerster.doc>
- Rolf Foerster, G. (2012). Sociedad mapuche y sociedad chilena: La deuda histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*. <http://journals.openedition.org/polis/7829>
- Rousseau, J. J. (2000). *Emilio o la Educación*. elaleph.com.
- Rozat Dupeyron, G. (2001). *Los orígenes de la nación: Pasado indígena e historia nacional*. Universidad Iberoamericana.
- Sacristán, C. (2018). Sobre Andrés Ríos Molina, Cómo prevenir la locura. Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950. *Historia Mexicana*, 67(4), 1913–1919.
<https://doi.org/10.24201/hm.v67i4.3579>
- Sánchez Bella, I. (1991). *Derecho indiano: Fuentes, literatura jurídica, derecho público*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Santiago Cabrera, H. (2015). Hispanismo, mestizaje y representaciones indígenas durante el quinto centenario en Ecuador: Vistazo y El Comercio. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42(1), 213-244.

- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W.W. Norton & Company.
- Serna Arnáiz, M. (1994). El positivismo latinoamericano: Positivismo y modernismo: Encuentros y desencuentros. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (529-530), 129-137.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press.
- Smith, A. D. (1991). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell.
- Sonnleitner, W. (2001). *Los indígenas y la democracia electoral: Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*. El Colegio de México; Instituto Federal Electoral.
- Speckman Guerra, E. (2000). *Crimen y castigo: Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*. El Colegio de México; UNAM.
- Speckman Guerra, E. (2005). Infancia es destino: Menores delincuentes en la ciudad de México (1884-1910). En C. Agostoni y E. Speckman Guerra (Eds.), *De normas y transgresiones: Enfermedad y crimen en América Latina, 1850-1950* (pp. 225-254). UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

- Stabb, M. S. (1959). Indigenism and racism in Mexican thought: 1857-1911. *Journal of Inter-American Studies*, 1(4), 405–423. <https://doi.org/10.2307/165117>
- Suárez, F. (s. f.). *Multiculturalismo y diferencia: Sujetos, nación, género*. Universidad de Granada.
- Suárez Romero, M. Á. (2004). La situación jurídica del indio durante la conquista española en América: Una visión de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de derechos humanos. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, (242), 229-260.
- Subirats, E. (2004). Siete tesis contra el hispanismo. *Revista de Humanidades*, (17), 149-166. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38401708>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2012). *Extracto de la Controversia Constitucional 32/2012*. Dirección General de Derechos Humanos. <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/sentencias-embematicas/resumen/2022-06/Resumen%20CC32-2012%20DGDH.pdf>
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento": Un debate*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25–73). Princeton University Press.

- Tenorio Trillo, M. (2009). Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez. En E. Kourí (Ed.), *En busca de Molina Enríquez: Cien años de Los grandes problemas nacionales* (Vol. 156, pp. 33–64). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0b22.4>
- Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. Pantheon Books.
- Toledo, V. M. (2005). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las culturas indígenas*. Siglo XXI.
- Toledo Llancaqueo, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/davalos.html>
- Torre Villar, E. de la. (2017). *Ramírez, José Fernando, obras históricas. Tomo II: Época colonial*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/obras_historicas/ramirez02.html
- Torres Carral, G. (1992). El proceso de indianización y un modelo alternativo. *Derechos contemporáneos de los pueblos indios: Justicia y derechos étnicos en México*, (1), 229-251.
- Traffano, D. (2007). Educación, civismo y catecismos políticos: Oaxaca, segunda mitad del siglo XIX. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12(34), 1043-1063.

- Tzul Tzul, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Editorial Maya' Wuj.
- Urbano, F. C. (2010). El Democrates secundus de Juan Ginés de Sepúlveda, ¿retórica o ideología? *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66(247), 83-107. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2279>
- Uriarte, U. M. (1998). Hispanismo e indigenismo: O dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária. *Revista de Antropologia*, 41(1), 151-175. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100005>
- Urías Horcasitas, B. (1996). *Historia de una negación: La idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. IIS-UNAM.
- Urías Horcasitas, B. (2000). *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*. Universidad Iberoamericana.
- Urías Horcasitas, B. (2001a). De la inferioridad a la desigualdad: El estudio etnológico de las razas en la Sociedad Indianista Mexicana (1910-1914). En Y. Bitran (Coord.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena*. Universidad Iberoamericana.
- Urías Horcasitas, B. (2001b). Etnología y filantropía: Las propuestas de “regeneración” para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914. En *Modernidad, tradición y alteridad: La ciudad de México en el cambio de siglo*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

<https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/modernidad/05moder011.pdf>

Urías Horcasitas, B. (2004). De moral y regeneración: El programa de “ingeniería social” posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas mexicanas, 1930-1945. *Cuicuilco*, 11(32), 87-119.

Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets Editores.

Urías Horcasitas, B. (2010). Una pasión antirrevolucionaria: El conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960). *Revista Mexicana de Sociología*, 72(4), 599-628.

Valencia Constantino, G. (2020). La “defensa” aristotélica de la esclavitud de los indios americanos: A propósito del dominium e imperium en la lectura de Juan Ginés de Sepúlveda. *Nova Tellvs*, 38(2), 135-160.

Valenzuela, G. J. (1995). El viaje de Plutarco Elías Calles como presidente electo por Europa y Estados Unidos. *Revista Mexicana de Sociología*, 57(3), 191–210.
<https://doi.org/10.2307/3540868>

Vallarta, I. L. (1881). *El juicio de amparo y su defensa constitucional*. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Valle, P. (2016). Manuscrito del Aperreamiento: Suplicio ejecutado por medio de perros de presa contra los caciques cholultecas. *Dimensión Antropológica*, (65), 101–123.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/9876>

- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Espasa-Calpe.
- Vasconcelos, J. (2014, 21 de mayo). *Charlas mexicanas con José Vasconcelos I México PARTE I* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Hmhq1bcnrKM>
(Original publicado en 1961).
- Vázquez, G. V. (1961). El movimiento indigenista en México. En *México: 50 años de revolución* (Tomo II). Fondo de Cultura Económica.
- Vejo, T. (2010). Historia, política e ideología en la celebración del centenario mexicano. *Historia Mexicana*, 60(1), 31–83. <http://www.jstor.org/stable/20788324>
- Velandia Onofre, D. (2018). La conquista de la conciencia: Métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú. *H-ART. Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte*, (3), 253-272.
- Velasco Toro, J. J. (2003). *Historia de las castas en América*. Fondo de Cultura Económica.
- Ventura Patiño, M. del C. (2012). Proceso de autonomía en Cherán: Movilizar el derecho. *Espiral*, 19(55), 157-176.
- Victoria Jardón, A. M. (2004). *500 años de salud indígena*. Porrúa.
- Viejo-Ximénez, J. M. (2004). "Totus orbis, qui aliquo modo est una republica": Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, (26), 359-391. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552004002600011>
- Viguera, M. J. (2015). *Al-Ándalus: Historia de un califato*. Ediciones Islámicas.

- Villacañas, J. L., y Oncina, F. (1997). Introducción. En R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Paidós.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México.
- Villoro, L. (2001). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2002). El Estado-nación y las autonomías indígenas. En J. A. González Galván (Coord.), *Constitución y derechos indígenas* (pp. 231-239). UNAM.
- Villoro, L. (2006). *Creer, saber, conocer* (17.^a ed.). Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (2007a). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós; UNAM.
- Villoro, L. (2007b). *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: Justicia, democracia, pluralidad*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2017). *El poder y el valor*. Fondo de Cultura Económica.
- Walsh, C. (2009a). *Interculturalidad crítica y derechos culturales*. Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2009b). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.

- Walsh, C. (2010). *Interculturalidad crítica y emancipación*. Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2018). “Raza”, mestizaje y poder: Horizontes coloniales pasados y presentes. En G. H. Mosquera (Ed.), *Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo* (pp. 411–436). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jp6.17>
- Walzer, M. (2001). *Las esferas de la justicia: Una defensa al pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wessendorf, K. (2008). *El mundo indígena 2008*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Zea, L. (1980). *El pensamiento latinoamericano*. Siglo XXI Editores.
- Zibell, M. (9 de octubre de 2019). Crisis en Ecuador: El histórico poder de los grupos indígenas (y qué buscan con la gran marcha de este miércoles en Quito). *BBC News Mundo*. www.bbc.com
- Zuleta, E. (1992). El hispanismo de Hispanoamérica. *Hispania*, 75(4), 950–965. doi.org
- Zúñiga Aguilar, M. (2011). Partido Nacional Revolucionario (PNR): Método y práctica en la selección de candidatos a puestos de elección popular (1929-1938). *Estudios Políticos*, 9(24). dx.doi.org
- Zermeño Padilla, G. (2002). *La cultura moderna de la historia: Una aproximación teórica e historiográfica*. El Colegio de México.

Zermeño Padilla, G. (2003). La cuestión indígena revisitada. *Historia Mexicana*, 53(2), 569-577.

Zermeño Padilla, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: Arqueología de un concepto. *Memoria y Sociedad*, 12(24), 79–95.

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8170>

Zermeño Padilla, G. (2011). Del mestizo al mestizaje: Arqueología de un concepto. En N. Böttcher, B. Hausberger y M. S. H. Torres (Eds.), *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (pp. 283–318). El Colegio de México.

<https://doi.org/10.2307/j.ctv47wf6r.13>

Zermeño Padilla, G. (2015). Revolución: Entre el tiempo histórico y el tiempo mítico. *Historia y Grafía*, 22(45), 57-94.

Zermeño Padilla, G. (2017). *Historias conceptuales*. El Colegio de México.

Zibell, M. (9 de octubre de 2019). Crisis en Ecuador: El histórico poder de los grupos indígenas (y qué buscan con la gran marcha de este miércoles en Quito). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49983047>

Zuleta, E. (1992). El hispanismo de Hispanoamérica. *Hispania*, 75(4), 950–965.
<https://doi.org/10.2307/343863>

Zúñiga Aguilar, M. (2011). Partido Nacional Revolucionario (PNR): Método y práctica en la selección de candidatos a puestos de elección popular (1929-1938). *Estudios Políticos*, 9(24). <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2011.24.27399>

Anexos

Anexo 1

La Reforma Constitucional Indígena

ARTÍCULO ÚNICO.- Se REFORMAN los artículos 2o., Apartado A, fracción III y Apartado B, párrafo primero, y párrafo segundo, fracción IX; 3o., párrafo primero y las fracciones III y VIII; 5o., párrafo segundo; 6o., Apartado A, párrafo primero y fracción VIII, párrafos cuarto, quinto y décimo sexto; 17, párrafo séptimo; 18, párrafos tercero y cuarto; 21, párrafo noveno y párrafo décimo, inciso a); 26, Apartado B, párrafo primero; 27, párrafo quinto y párrafo décimo, fracción VI, párrafos primero y segundo; 28, párrafos noveno y vigésimo tercero, fracción VII; 31, fracción IV; 36, fracción IV; 40; 41, párrafo primero, así como la Base II, párrafo segundo, inciso a), y la Base III, Apartado A, párrafo cuarto, y Apartado C, párrafo segundo; 43; 44; 53, párrafo primero; 55, párrafo primero, fracciones III y V párrafos tercero y cuarto; 56, párrafo primero; 62; 71, fracción III; 73, fracciones III, numerales 3o., 6o. y 7o., IX, XV, XXI, inciso a), párrafo segundo, XXIII, XXV, XXVIII, XXIX-C, XXIX-G, XXIX-I, XXIX-J, XXIX-K, XXIX-N, XXIX-Ñ, XXIX-P y XXIX-T; 76, fracciones IV, V y VI; 79, párrafo tercero, fracción I, segundo párrafo; 82, fracción VI; 89, fracción XIV; 95, fracción VI; 101, párrafo primero; 102, Apartado A, párrafos primero y cuarto, y Apartado B, párrafos quinto y décimo primero; 103, fracciones II y III; 104, fracciones III y VII; 105, párrafo primero,

fracción I, inciso a), c), d), h), j), l) y párrafo segundo y fracción II, párrafo segundo, incisos a), b), d), f), g) y h); 106; 107, fracción XI; 108, párrafos primero, tercero y cuarto; 110, párrafos primero y segundo; 111, párrafos primero y quinto; la denominación del Título Quinto; 115, fracción IV, párrafo segundo y fracción V, párrafo segundo; 117, fracción IX, párrafo segundo; 119, párrafo primero; 120; 121, párrafo primero y fracciones I, III, IV y V; 122; 123, párrafo segundo, Apartado A, fracción XXXI y Apartado B, primer párrafo y fracciones IV párrafo segundo, y XIII párrafos segundo y tercero; 124; 125; 127, párrafo primero y fracción VI del párrafo segundo; 130, párrafo séptimo; 131, párrafo primero; 133; 134, párrafos primero, segundo, quinto y séptimo; y 135, párrafo primero; y se DEROGAN la fracción IX del artículo 76; y los incisos e), f) y k) de la fracción I del párrafo segundo, y el inciso e) de la fracción II del párrafo segundo, ambas del artículo 105, todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (DIARIO OFICIAL viernes 29 de enero de 2016, https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_227_29ene16.pdf)

Anexo 2

Sermón de Adviento, Pronunciado por Montesinos

Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesino, y tomó por tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escrito y firmado de los demás: Ego vox clamantis in deserto. Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia del tiempo del Adviento, comenzó a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles desta isla y la ceguedad en que vivían; con cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiéndolos los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zabullidos y en ellos morían. Luego torna sobre su tema, diciendo así: «Para os los dar a conocer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír». Esta voz encareció por buen rato con palabras muy punitivas y terribles, que les hacía estremecer las carnes y que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz, pues, en gran manera, en universal encarecida, declaroles cuál era o qué contenía en sí aquella voz:

Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis

en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de

quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (de las Casas como se lee en Maestre, 2004, 95).

Anexo 3

Título: Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco

Publicación: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000

Notas de reproducción original: Edición digital a partir de *Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación*, México, Eusebio Gómez de la Puente, 1910. Edición facsímil: México, Edmundo Aviña Levy, 1968.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5t3j1>

Acusación del fiscal Cristóbal de Anego:

Reverendísimo Señor:

Cristóbal de Canego, Nuncio y Fiscal del Santo Oficio de la Inquisición, comparezco ante vuestra Señoría y premisas las solemnidades en derecho establecidas, que en este caso se requieren, acuso criminalmente a Don Carlos, principal del pueblo de Tezcoco, preso en la cárcel del Santo Oficio; y, contando el caso desta mi acusación: digo, que siendo Pontífice en la Silla Apostólica Nuestro muy Santo Padre Paulo Tercero, y reinando en estos reinos la Cesárea Católica Majestad del Emperador Don Carlos, Rey Nuestro Señor, y siendo vuestra Señoría Obispo deste Obispado e Inquisidor Apostólico en él, el dicho Don Carlos, por mí

acusado, que en lengua de indio se dice Chichimecatecotl, con poco temor de Dios y en grande peligro de su ánima y conciencia, y en mucho menosprecio de las justicias de los dichos señores, siendo como es cristiano, bautizado, y criado, enseñado y dotrinado en la iglesia de Dios, olvidando a Nuestro Señor Dios y a su fe y dotrina santa, ha idolatrado y sacrificado y ofrescido a los demonios; dicho, publicado e hecho y defendido y aprobado muchas herejías y errores heréticos muy escandalosos, teniendo como tenía en el dicho pueblo de Tezcucu, en una casa suya, dos adoratorios de sus ídolos y demonios que antiguamente solían adorar, con guardas puestos en la dicha casa, para que los guardasen y los reverenciasen, adonde el dicho Don Carlos iba y entraba muchas veces, de noche y de día, solo y acompañado, adorar y a reverenciar y a ofrescer y sacrificar a los dichos ídolos, que eran muchos y de muchos nombres, y de diversas maneras, puesto que en los dichos adoratorios, dentro de las paredes y encalados por encima porque no se -64- viesen; e asimismo el dicho Don Carlos, con diabólico pensamiento ha impedido y perturbado que no se predique ni enseñe la dotrina cristiana, desciendo y afirmando que toda ella es burla, y que lo que los frailes predicaban no era nada; y persuadiendo que ninguno fuese a la iglesia a oír la palabra de Dios ni nadie pusiera su corazón en la palabra de Dios, porque no tenían ninguna certidumbre, y que no amasen a Dios, y que era pecado hacer creer a los indios esta ley de Dios y dotrina cristiana, porque su padre y abuelo habían sido muy grandes profetas; y que habían dicho que la ley que ellos guardaban era la buena, y que sus dioses eran los verdaderos; dogmatizando públicamente como hereje, queriendo introducir la seta de sus pecados y volver a la vida perversa y herética que antes que fuesen cristianos solían tener; desciendo y persuadiendo asimismo que cada uno había de vivir en la ley que quisiese, y que no era pecado tener muchas mujeres y mancebas, ni emborracharse, antes aprobando que aquello era lo bueno y poniendo para ello muchos ejemplos y razones heréticas y reprobadas, y

desciendo que él, aunque era casado *in facie ecclesie*, no por eso dejaba de tener otras mujeres e mancebas, y que una sobrina suya tenía por manceba, como la ha tenido y tiene públicamente y tiene hijos en ella; y desciendo que él guardaba y tenía lo que sus antepasados tuvieron e guardaron, y persuadiendo a todos que lo mismo habían de hacer, y que guardasen la ley de sus antepasados; y desciendo y enseñando otras muchas proposiciones falsas y heréticas y erróneas y muy escandalosas, en las cuales heréticas y escandalosas palabras y pláticas y otras muchas que ha hecho e dicho que protesta de declarar, ha escandalizado y alborotado mucha gente desta Nueva España, especial en los lugares en que ha residido, porque parece el dicho Don Carlos quererlos dogmatizar, volver y restituir a las idolatrías y sacrificios antiguos, herejías y errores suso dichos, toda la gente desta Nueva España, segund parece y está claro por la intención y afición e voluntad conque -65- introducía, declaraba y defendía, y aprobaba los dichos errores y herejías muy escandalosas; y que si Dios por su misericordia no tuviera plantada y arraigada tan bien su santa fe católica y preceptos della, en los corazones de algunos de los que han oído al dicho Don Carlos platicar y persuadir las dichas herejías y errores y otras muchas cosas diabólicas que les decía y platicaba, pudiera ser haber perturbado mucha parte desta tierra, de que Dios Nuestro Señor fuera muy deservido y recrecieran muchos escándalos y alborotos, en lo cual el dicho Don Carlos ha cometido, allende de las penas en derecho establecidas contra los semejantes dogmatizadores, grandes y muy gravísimos y atroces delitos, por los cuales debe ser castigado y ponido, grave y atroz y públicamente, condenándole como a hereje dogmatizante, relajándole si necesario fuere al brazo seglar, haciendo en su persona e bienes todos los autos, comparecencias e castigos que en tal caso se requiere y este Santo Oficio suele y acostumbra hacer;- (González, 1910) en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra->

visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzcoco--0/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html

Anexo 4

Banco Mundial, 2011, 2

<https://documents1.worldbank.org/curated/en/144831468330276370/pdf/647600BRI0Box30ndigenous0clean00421.pdf>

El extracto completo de donde se obtuvo la cita está en inglés, como toda la publicación a la que hacemos referencia, así que he decidido dejarla en el idioma original y solo he traducido las partes que aparecen en el cuerpo del texto:

Who are indigenous peoples? There is no widely accepted definition of indigenous peoples. The World Bank's official position is that "because of the varied and changing contexts in which Indigenous Peoples live and because there is no universally accepted definition of Indigenous Peoples, this policy does not define the term. Indigenous Peoples may be referred to in different countries by such terms as 'indigenous ethnic minorities,' 'aboriginals,' 'hill tribes,' 'minority nationalities,' 'scheduled tribes,' or 'tribal groups' (Operational Directive

4.10).” The UN system has chosen not to adopt a definition, but rather to develop a modern understanding of this term based on a variety of characteristics—self-identification at the individual level and accepted by the community as their member; historical continuity with precolonial or presettler societies; a strong link to territories and surrounding natural resources; a distinct social, economic, or political system; a distinct language, culture, and beliefs; individuals that form non-dominant groups of society; and those that resolve to maintain and reproduce their ancestral environments and systems as distinctive peoples and communities. Moreover, there is growing evidence that the phenomenon of joining together under a common identity as indigenous peoples is relatively new and has accompanied a process among some groups of “reclaiming” identity—for example, among the Manchu in China. Against this backdrop, this study does not put forth a rule of what does or does not constitute indigenous—that would contribute little and only invite controversy over perceived errors of inclusion or omission. For global data, it includes indicators for any people whom any government or recognized organization (including self-identified indigenous organizations such as the International Working Group for Indigenous Affairs) has described as indigenous. For the countries studied in Asia and Africa, it uses terminology and population breakdowns typical in those countries. Thus, in China, Lao People’s Democratic Republic, and Vietnam, it uses “ethnic minority”; in India, “Scheduled Tribes”” (Banco Mundial 2011, 2).

“Los indígenas, se encuentran entre las poblaciones más desfavorecidas y vulnerables y representan el 15% de los más pobres. Se estima que en América Latina existen poco más de 42 millones de indígenas. La mayoría viven en México, Guatemala, Perú y Bolivia, lo que representa más del 80 % del total regional (34 millones). La pobreza afecta al 43 % de la población indígena en la región, cifra que supera más del doble la proporción de personas no

indígenas en la misma situación. Un 24 % de los indígenas viven en condiciones de pobreza extrema, 2,7 veces mayor que la de las personas no indígenas en esa misma condición. Esta desigualdad se agrava, ya que el simple hecho de nacer de padres indígenas incrementa significativamente la probabilidad de crecer en un hogar empobrecido, lo que contribuye así a un círculo de pobreza que obstaculiza el pleno desarrollo de los niños indígenas” (Belmont, s/a)

Alejandro Gutiérrez Hernández

El largo itinerario de los derechos humanos de los pueblos indígenas.pdf

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:578393256

Fecha de entrega

14 abr 2026, 7:40 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

14 abr 2026, 8:04 a.m. GMT-6

Nombre del archivo

El largo itinerario de los derechos humanos de los pueblos indígenas.pdf

Tamaño del archivo

2.4 MB

447 páginas

127.984 palabras

725.099 caracteres

17% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Texto citado
- Texto mencionado
- Coincidencias menores (menos de 10 palabras)

Fuentes principales

- 15%  Fuentes de Internet
- 7%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Doctorado en Filosofía	
Título del trabajo	El largo itinerario de los derechos humanos de los pueblos indígenas.	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Alejandro Gutierrez Hernandez	0837610@umich.mx
Director	Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobarrón	mario.ramirez@umich.mx
Codirector	N/A	
Coordinador del programa	Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez	doc.filosofia@umich.mx

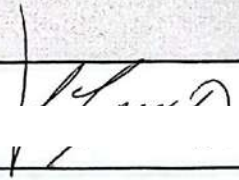
Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	NO	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	NO	
Traducción a otra lengua	NO	
Revisión y corrección de estilo	Sí	En algunos párrafos
Análisis de datos	NO	
Búsqueda y organización de información	NO	
Formateo de las referencias bibliográficas	NO	
Generación de contenido multimedia	NO	
Otro	NO	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	
Lugar y fecha	Lunes 13 de abril-2026 San Luis Potosí, S.L.P.